

რედაქტორისაგან

რვა საუკუნეზე მეტია ქართველი კაცის გულსა და სულს სიყვარულით მსჭვალავს რუსთველის ხელთუქმნელი ვეფხისტყაოსანი. რვა საუკუნეზე მეტია ქართველი კაცის აზრსა და გონებას აწვალებს მისი ავტორის იდუმალებით მოცული ვინაობის გარკვევის წადილი. თანამედროვენიცა და მომდევნო თაობებიც ვეფხისტყაოსნის იგავმიუწვდომელმა სიღრმემ დაატყვევა და დაიმონა, რადგან მისი ავტორი, როგორც შემოქმედი, ვიდოდა ძლევით, როგორც დროჟამზე წინ გაჭრილი მოწინავე მოაზროვნე, როგორც მეუფე აზრისა და ლექსისა, როგორც ჯადოქარი მხატვრული სიტყვისა, წყვილიადში გზის გამკვლევი სხივი ნათლისა და თვითმყოზადი, მოციალე ზოდი აღმასისა.

ვეფხისტყაოსანს მრავალი გამოკვლევა მიეძღვნა. მრავალ სახელოვან მეცნიერს უჩხრეკია გენიალური ავტორის თხზულება, მაგრამ ვეფხისტყაოსანი ყოველმხრივ შესწავლილიაო, დღესაც ვერ ვიტყვით. დღესდღეობით ისიც არაა მეცნიერულად გაანალიზებული და ახსნილი, რა იგულისხმებოდა ჩვენი არცთუ ისე შორეული წინაპრის, ვეფხისტყაოსნის მტერ-მოყვარის - ანტონ პირველის შემდეგ სიტყვებში: "შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის მოყვარე ფრიად, ფილოსოფოსი, მეტყუელი სპარსთა ენის, თუ სამ ჰსწადოდა ღვთის-მეტყველიცა მაღალ, უცხო საკვირველ, პიიტკოსი, მესტიხე, მაგრა ამაოდ დაჰშურა, საწუხ არს ესე"

სრულიად არაფერი ვიცით ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის თაობაზე და ამიტომ ყოველი შრომა, რომელიც მიზნად ისახავს პოემის გამოწვლილვით განხილვასა და მისს ავტორის ვინაობის კვლევას, ქართველი საზოგადოებისათვის ცხოველ ინტერესს იწვევს.

ჟურნალების "მნათობისა" და "ცისკრის" მკითხველი იცნობს ისტორიულ მეცნიერებათა დოქტორის, პროფესორ პროკოფი რატიანის შრომას "ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის". ეს გამოკვლევა ამ ჟურნალების ფურცლებზე დაიბეჭდა და შემდეგ ცალკე წიგნადაც გამოიცა. ამჯერად პროკოფი რატიანის შრომა ქვეყნდება სათაურით: "ვეფხისტყაოსანი და მისი ავტორი". ამ პოლემიკური ხასიათის გამოკვლევაში შედის ადრე წიგნად დასტამბული მასალებიცა და ზოგიერთი დამატებანიც.

მეცნიერი მკვლევარის მიერ წიგნში წამოყენებული მოსაზრებანი, მიგნებანი, ვარაუდები და გაბედული დასკვნები რუსთველოლოგთა და მკითხველი საზოგადოებრიობისათვის ძალზე საინტერესო და გულისხმასაყოფი იქნება. მით უმეტეს, რომ შრომაში წამოყენებული ძირითადი საკითხი შოთა რუსთველის სასულიერო პირად შერაცხვისა "არ ახალია, ძველია", პროკოფი რატიანის მიერ ახლებურად სულჩადგმული, გაშუქებული, მოხმობილ საარქივო საბუთიანობით შემაგრებული და პოლემიკურ ქურაში ნაწრობი.

უდავო ჭეშმარიტებად გვეჩვენება ავტორის წადილი და გვჯერა : "რომ წმინდა იყო განზრახვა და სურვილი მისი", გამოეჩხრიკა ყველა ის დოკუმენტი, რაც შუქს მოჰფენდა გენიალური წინაპრის საიდუმლოებით მოცულ ვინაობას, და მიზნის მისაღწევად გამოეყენებინა არა მარტო მწირი საარქივო მასალები, არამედ ვეფხისტყაოსნის ტექსტი. ეს წიგნი აშკარად მეტყველი საბუთია გამოკვლევის ავტორის ერუდიციისა, ალლოსი და მეცნიერული გერგილიანობისა. გამოკვლევის ავტორის ძირითადი დებულებები საგულისხმო, გონების ხმით ნაკარნახევი და ქართული სულის ძახილითაა ნასაზრდოები. ვეფხისტყაოსნის ავტორის ნამდვილი ვინაობის დასადგენად, დიდი მიზნის მიღწევისა და ჭეშმარიტების ძიების გზაზე, შეიძლება გამოკვლევაში გამოთქმული ზოგიერთი მიგნება, მოსაზრება და ვარაუდი ჟამთა მსვლელობამ არც დაადასტუროს, გაინაპიროს და გარიყოს, მაგრამ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის კვლევის დღევანდელ დონეზე ამ მიგნებებს, მოსაზრებებსა და ვარაუდებს არსებობის უფლება აქვთ და მათი სამსჯავროზე გამოტანა, ჩვენი აზრით, ხელს შეუწყობს სანუკვარი, საბოლოო მიზნის მიღწევას.

ელგუჯა მადრაძე

19 18/VI 74 წ.

წინასიტყვა

რუსთველოლოგიურმა მეცნიერებამ, რომელიც თავის ისტორიას 1712 წლიდან ითვლის, განვითარების საკმაოდ გრძელი გზა განვლო და არა ერთი მნიშვნელოვანი წარმატებაც მოიპოვა. მაგრამ ამ მეცნიერების შემდგომი წინსვლა, თვით მისი განვითარების შინაგანი ლოგიკის მიხედვით, შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მასში გაბედულად დავენერგავთ თანამედროვეობის ყველაზე მოწინავე თეორიის - მარქსიზმ-ლენინიზმის მეთოდოლოგიურ პრინციპებს.

ვეფხისტყაოსანი მრავალნაირი თვალსაზრისით არის განხილული და შესწავლილი, მაგრამ არის კი იგი შესწავლილი ისტორიული მატერიალიზმის თვალსაზრისით, კერძოდ კი ისტორიზმის მეთოდის მოთხოვნილებათა მიხედვით? ამ კითხვაზე ძნელია დადებითი პასუხი გაიცეს.

წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ ვცდილობთ, ისტორიზმის პრინციპზე დაყრდნობით, გავარკვიოთ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობა-სადაურობა, რაც რუსთველოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა.

ავტორი, რა თქმა უნდა, შორსაა იმ აზრისაგან, რომ მისი ნაშრომი უნაკლოდ მიიჩნოს, მაგრამ ისიც უცილობელი ფაქტია, რომ უაღრესად მწვავე დისკუსიის პროცესში, რომელიც ამ ნაშრომის ირგვლივ პრესის ფურცლებზე გაიმართა, ავტორის ძირითადი დებულებების წინააღმდეგ არ ყოფილა წამოყენებული არც ერთი მეცნიერულად შემოწმებული საბუთი ან არგუმენტი. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ დაისახა რეალური პერსპექტივა რუსთველოლოგიის ზოგიერთი სხვა სადავო პრობლემის იმავე მეთოდის საშუალებით გადაწყვეტისა, რასაც წინამდებარე ნაშრომის მეორე ტომი მიეძღვნება.

ახალი სიტყვის თქმა ყოველთვის ძნელია, მაგრამ ვიმედოვნებთ, რომ დინჯი და პირუთვნელი კრიტიკა ჩვენს ნაშრომს სამართლიან მსჯავრს გამოუტანს, ხოლო მკითხველი საზოგადოებრიობა, ადრე თუ გვიან, ჭეშმარიტებას სიყალბისაგან გაარჩევს.

ავტორი

ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის

1. ამოსავალი დებულება

ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობით ამჟამად დაინტერესებულია არა მარტო ქართველი ხალხი, არამედ თითქმის მთელი ცივილიზებული კაცობრიობა. ამიტომ ყოველი ახალი ფაქტი თუ მოსაზრება, რომელიც

ნაწილობრივ მაინც შუქს მოჰყენს ამ დიდებული ადამიანის პიროვნებას, ვფიქრობთ, ღირსია საზოგადოების ყურადღებისა.

საკითხის ასეთი დიდი მნიშვნელობის შეგნება გვაბედვინებს გავკადნიერდეთ და მკითხველს შევთავაზოთ ახალი თვალსაზრისი ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე. ეს თვალსაზრისი, ჩვენი დაკვირვებით, არათუ არ ეწინააღმდეგება რუსთველოლოგიაში დღემდე ცნობილ, მეცნიერულად შემოწმებულ ფაქტებს, არამედ იძლევა ამ ფაქტების ახსნისა და სწორი გააზრების საიმედო გასაღებს.

როგორია ახალი თვალსაზრისის ამოსავალი დებულება?

როგორც ცნობილია, დღემდე მკვლევარები დარწმუნებული იყვნენ, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი ერისკაცია, ხოლო "რუსთველი" მისი საგვარეულო სახელწოდება ანუ გვარ-წოდებაა, რომელიც წარმომდგარია რუსთველთა საგვარეულო სამფლობელოს გეოგრაფიული სახელწოდება "რუსთავიდან". ამით აიხსნება, რომ ისინი ვეფხისტყაოსნის ავტორს დაეძებნენ ხან მესხეთში მდებარე პატარა სოფლის რუსთავის მფლობელთა საგვარეულოში, ხან კიდევ თბილისის ახლოს მდებარე ქალაქ რუსთავის (ბოსტან ქალაქის) საერო მფლობელთა შორის. საკითხის გულდასმით და ყოველმხრივ შესწავლამ ჩვენ იმ დასკვნამდე მიგვიყვანა, რომ რუსთველი - იმ პერიოდში, როდესაც იგი თავის პოემას წერდა - არ შეიძლებოდა ყოფილიყო და არც ყოფილა ერისკაცი; პირიქით, ყველა მასალა და ფაქტი მოწმობს, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი იყო დიდად განათლებული სასულიერო პირი - ეპისკოპოსის ან მთავარეპისკოპოსის ხარისხით - რომელსაც გარკვეულ დროს ეჭირა რუსთავის (ბოსტან ქალაქის) ეპარქიის მღვდელმთავრის თანამდებობა (კათედრა) და სწორედ ამიტომ იწოდებოდა რუსთველად.

ქვემოთ ჩვენ დავინახავთ, რომ ამ დებულების მეცნიერულად დასაბუთება სავსებით შესაძლებელია არა მარტო ლოგიკურ-თეორიული მსჯელობის გზით, არამედ ისტორიულ-ლიტერატურული ფაქტებისა და მოვლენების ანალიზის გზითაც. მაგრამ ვიდრე უშუალოდ შევუდგებოდეთ ჩვენი თვალსაზრისის დასაბუთებას, ვფიქრობთ, ზედმეტი არ იქნება მოკლედ მაინც გავეცნოთ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე ამჟამად არსებულ შეხედულებებს და აგრეთვე იმ მეთოდოლოგიურ-თეორიულ პრინციპებს, რომლებზეც დაფუძნებულია ეს შეხედულებები.

წინასიტყვა

რუსთველოლოგიურმა მეცნიერებამ, რომელიც თავის ისტორიას 1712 წლიდან ითვლის, განვითარების საკმაოდ გრძელი გზა განვლო და არა

ერთი მნიშვნელოვანი წარმატებაც მოიპოვა. მაგრამ ამ მეცნიერების შემდგომი წინსვლა, თვით მისი განვითარების შინაგანი ლოგიკის მიხედვით, შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მასში გაბედულად დავნერგავთ თანამედროვეობის ყველაზე მოწინავე თეორიის - მარქსიზმ-ლენინიზმის მეთოდოლოგიურ პრინციპებს.

ვეფხისტყაოსანი მრავალნაირი თვალსაზრისით არის განხილული და შესწავლილი, მაგრამ არის კი იგი შესწავლილი ისტორიული მატერიალიზმის თვალსაზრისით, კერძოდ კი ისტორიზმის მეთოდის მოთხოვნილებათა მიხედვით? ამ კითხვაზე ძნელია დადებითი პასუხი გაიცეს.

წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ ვცდილობთ, ისტორიზმის პრინციპზე დაყრდნობით, გავარკვიოთ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობა-სადაურობა, რაც რუსთველოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა.

ავტორი, რა თქმა უნდა, შორსაა იმ აზრისაგან, რომ მისი ნაშრომი უნაკლოდ მიიჩნიოს, მაგრამ ისიც უცილობელი ფაქტია, რომ უაღრესად მწვავე დისკუსიის პროცესში, რომელიც ამ ნაშრომის ირგვლივ პრესის ფურცლებზე გაიმართა, ავტორის ძირითადი დებულებების წინააღმდეგ არ ყოფილა წამოყენებული არც ერთი მეცნიერულად შემოწმებული საბუთი ან არგუმენტი. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ დაისახა რეალური პერსპექტივა რუსთველოლოგიის ზოგიერთი სხვა სადავო პრობლემის იმავე მეთოდის საშუალებით გადაწყვეტისა, რასაც წინამდებარე ნაშრომის მეორე ტომი მიეძღვნება.

ახალი სიტყვის თქმა ყოველთვის ძნელია, მაგრამ ვიმედოვნებთ, რომ დინჯი და პირუთვნელი კრიტიკა ჩვენს ნაშრომს სამართლიან მსჯავრს გამოუტანს, ხოლო მკითხველი საზოგადოებრიობა, ადრე თუ გვიან, ჭეშმარიტებას სიყალბისაგან გაარჩევს.

ავტორი

3. საკითხის დაყენებისათვის

უცილობელი ფაქტია, რომ ქართულ საისტორიო წყაროებში ცნობილი არ არის რუსთველის სახელწოდების მქონე არც ერთი სამოქალაქო პირი. თუმცა მკვლევარებმა დიდი შრომა და ენერგია დახარჯეს საერო დიდებულთა შორის ვეფხისტყაოსნის ავტორის აღმოსაჩენად, მაგრამ წყაროები ამ საგანზე კვლავინდებურად სდუმან: საქართველოს ისტორიაში დღემდე არ ჩანს არც ერთი რუსთველი - ერისკაცი.

სამაგიეროდ საისტორიო წყაროებმა შემოგვინახეს საკმაოდ ვრცელი ცნობები სასულიერო რუსთველებზე, რომლებსაც ეპისკოპოსების (ზოგჯერ კი მთავარეპისკოპოსების ან მიტროპოლიტების) ხარისხი ჰქონიათ და

რუსთავის ეპარქიის კათედრა სჭერიათ. რუსთველ მღვდელმთავრებზე ქართულ ისტორიოგრაფიას მოეპოვება ფრიად საყურადღებო ცნობები შუა საუკუნეების თითქმის მთელ მანძილზე, - მეექვსე საუკუნიდან მეთვრამეტემდე.

ასეთ პირობებში თითქოს მოსალოდნელი იყო, რომ მკვლევარებს ყურადღება მიექციათ რუსთველი ეპისკოპოსებისათვის, შეესწავლათ მათი მოღვაწეობისა და ლიტერატურული საქმიანობის ხასიათი და გამოერკვიათ, იყო თუ არა შესაძლებელი ვეფხისტყაოსნის ავტორის ძებნა ამ დიდად განათლებულ სასულიერო პირთა შორის. მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს ასე არ მომხდარა. ჩვენი რუსთველოლოგები ამჟამადაც დაჟინებით განაგრძობენ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ძებნას სამოქალაქო პირთა შორის, ხოლო სასულიერო პირებს არავითარ ყურადღებას არ აქცევენ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენი მეცნიერები დაეძებენ ისტორიაში არარსებულ რუსთველს, ხოლო ამ სახელით ცნობილ რეალურ-ისტორიულ პირებს ანგარიშში არ აგდებენ; ისინი სავსებით გვერდს უვლიან საქვეყნოდ ცნობილ მღვდელმთვარებს, რომლებიც რუსთველის სახელწოდებით არიან ცნობილი ისტორიაში.

ისმება კითხვა: რა არის მიზეზი იმისა, რომ მეცნიერები არარსებულ რუსთველ-ერისკაცს ასე დაჟინებით დაეძებენ, ხოლო რეალურ-ისტორიულ პირებს, რუსთველებს ყურადღებას არ აქცევენ? რატომ გამორიცხავენ ისინი იმის შესაძლებლობას, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი სასულიერო პირი ყოფილიყო?

ამ კითხვების პასუხი, როგორც ჩანს, უნდა ვეძებოთ იმ თეორიულ-მეთოდოლოგიური ხასიათის პრინციპებსა თუ წინამძღვრებში, რომლებითაც რუსთველოლოგები ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისა და მსოფლმხედველობის კვლევა-ძიების დროს ხელმძღვანელობენ და რომლებსაც ისინი თითქმის აქსიომატურ დებულებებად მიიჩნევენ. ასეთი წინამძღვრების რიცხვს, უპირველეს ყოვლისა, ეკუთვნის შემდეგი სამი დებულება:

ჯერ ერთი, მკვლევარებს ეჭვმიუტანელ ჭეშმარიტებად მიაჩნიათ, რომ "რუსთველი" არის არა თანამდებობის (საქმიანობის) აღმნიშვნელი ზედწოდება თუ ტიტული, არამედ გვარ-წოდება, რომელიც, მათი აზრით, წარმოიშვა რომელიღაც აღზევებული ფეოდალის საკუთარი მამულის - რუსთავის - გეოგრაფიული სახელწოდებიდან;

მეორე, მკვლევარები შინაგანად დარწმუნებული არიან, რომ ისეთი ჰუმანური იდეებით გამსჭვალული ნაწარმოების დაწერა, როგორც ვეფხისტყაოსანია, სასულიერო პირს არ შეეძლო, რადგან ეკლესია იყო რეაქციულ-კლერიკალური ძალა, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ავტორის მიმართ მტრულად იყო განწყობილი და კიდევაც სდევნიდა მას;

მესამე, მკვლევარები (ზოგიერთ გამონაკლისს გარდა), დარწმუნებული არიან აგრეთვე, რომ ფეოდალიზმის ეპოქის ქართული საერო ლიტერატურა, რომლის მწვერვალი ვეფხისტყაოსანია, წარმოიშვა საქართველოში რელიგიური იდეოლოგიის შესუსტების შედეგად და რომ საერო ლიტერატურა დაუპირისპირდა სასულიეროს, რომელიც თითქოს მხოლოდ ეკლესიის რეაქციულ-კლერიკალურ ინტერესებს ემსახურებოდა.

ასეთია ეს, ვითომდა ეჭვმიუტანელი, დებულებები, რომლებიც დღემდე ასრულებენ აუცილებელი წინამძღვრების როლს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისა და მსოფლმხედველობის კვლევა-ძიებისას, მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ სინამდვილეში ეს დებულებები აშკარად ყალბი დებულებებია და მათზე მეცნიერული მსჯელობის აშენება ყოვლად შეუძლებელია.

მართლაც, რა საფუძველი აქვთ მკვლევარებს იმის დასამტკიცებლად, რომ რუსთველი არის საერო დიდებულის გვარ-წოდება და არა სასულიერო თანამდებობა? ვინ შეისწავლა და გამოიკვლია მეცნიერულად ის კანონზომიერებანი, რომელთა მიხედვით ფეოდალურ საქართველოში საერო დიდებულთა გვარ-წოდების ან კიდევ უმაღლეს სასულიერო პირთა თანამდებობის აღმნიშვნელი ზედწოდების წარმოქმნა ხდებოდა? ასეთი სამუშაო, რამდენადაც ვიცით, ჯერ არავის შეუსრულებია, უამისოდ კი შეუძლებელია გავიგოთ, რას ნიშნავს "რუსთველი" - თანამდებობა-საქმიანობას (ე.ი. სახელოს), თუ საერო დიდებულის გვარ-წოდებას, წარმომდგარს მისი კუთვნილი მამულის გეოგრაფიული სახელწოდებიდან. ქვემოთ ჩვენ თვალნათლივ დავინახავთ, რომ რუსთველი არ არის და არც შეიძლება ყოფილიყო საერო დიდებულის გვარ-წოდება.

შემდეგ, რის საფუძველზე ფიქრობენ ჩვენი მეცნიერები, რომ ისეთი ბრწყინვალე ჰუმანისტური ნაწარმოები, როგორც ვეფხისტყაოსანია, თითქოს სასულიერო პირს არ შეიძლება დაეწერა? თუ გავიხსენებთ სხვა ქვეყნების შუა საუკუნეების კულტურისა და ლიტერატურის ისტორიას, დავრწმუნდებით, რომ ძალიან ხშირად სახელოვანი ადამიანები სწორედ სასულიერო წოდებიდან გამოდიოდნენ. განა საყოველთაოდ ცნობილი არ არის, რომ ევროპის ჰუმანიზმის მამამთავარი, გამოჩენილი იტალიელი პოეტი ფრანჩესკო პეტრარკა სასულიერო პირი იყო? განა ცნობილი არ არის აგრეთვე, რომ რენესანსის ეპოქის უდიდესი მოაზროვნენი ერაზმ როტერდამელი და ჯორდანო ბრუნო, რომელიც ეკლესიამ კოცონზე დაწვა, სასულიერო პირები იყვნენ? განა ასევე სასულიერო პირები არ იყვნენ რეფორმაციისა და გლეხური რევოლუციების გამოჩენილი ხელმძღვანელები, კერძოდ, ჩეხი ხალხის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის გმირი, პრადის უნივერსიტეტის რექტორი იან ჰუსი და გერმანიის გლეხთა რევოლუციური მოძრაობის სახელგანთქმული ბელადი თომას მიუნცერი? უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: ცნობილია, რომ თვით პირველი ბურჟუაზიული რევოლუციები (კერძოდ ნიდერლანდების

რევოლუცია) და აგრეთვე მუშათა სოციალისტური მოძრაობის პირველი ნაბიჯები ევროპაში რელიგიურ სამოსელში იყო გახვეული.

რევოლუციონერები, რომლებმაც ევროპა შუასაუკუნეობრივი ძილისაგან გამოაღვიძეს, ღმერთის სახელით მოქმედებდნენ და იერიშზე ფსალმუნის სიმღერით მიდიოდნენ, მაგრამ ამ ფაქტში საკვირველი არაფერია:

ფეოდალიზმის ეპოქაში სწავლა-განათლება, მეცნიერება და ლიტერატურა ეკლესიის ხელში იყო და, ბუნებრივია, რომ სასულიერო წოდებიდან გამოდიოდნენ არა მარტო რეაქციონერები და კლერიკალები, არამედ აგრეთვე ჰუმანისტები და რევოლუციონერები.

მაგრამ თუკი სხვა ქვეყნებში, კერძოდ, ევროპაში, შეიძლებოდა, რომ ჰუმანისტურ-რენესანსული და რევოლუციური მოძრაობის სათავეში სასულიერო პირები მდგარიყვნენ, რატომ არ შეიძლებოდა მსგავსი რამ საქართველოშიც მომხდარიყო? მართალია, საქართველოს ეკლესიის ისტორია ჯერჯერობით მეცნიერულად შესწავლილი არ არის, მაგრამ საეკლესიო და სამონასტრო ცხოვრების ის ფაქტებიც კი, რაც ამჟამად ჩვენთვის ცნობილია, საკმარისია ქართული ფეოდალური კულტურის ისტორიაში ეკლესია-მონასტრების დადებითი როლის გასათვალისწინებლად. ეს ფაქტები უდავოდ მოწმობენ, რომ საქართველოს ეკლესიის წიაღშიც იყო ძლიერი პროგრესული მოძრაობა, რომელშიც უტყუარად აისახა ქართველი ხალხის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და გონებრივი ცხოვრება. სასულიერო პირებზე, კერძოდ კი, ეპისკოპოსებზე დღეს ჩვენი შეხედულება ძირითადად ნეგატიურია, მაგრამ წინათ ასე როდი იყო; სასულიერო პირები, განსაკუთრებით კი ისეთი მაღალი რანგის საეკლესიო მოღვაწენი, როგორც ეპისკოპოსები იყვნენ, ფეოდალურ საზოგადოებაში უდიდესი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ და ერის სულიერ მოძღვრებად, სულიერ მამებად ითვლებოდნენ. ზედმეტია იმის მტკიცება, რომ უმაღლეს სასულიერო პირთა დიდი უმრავლესობა სხვა ქვეყნებშიც და ჩვენშიაც იყვნენ რეაქციონურ-კლერიკალური მიმართულების არისტოკრატები, რომლებიც მშრომელთა დამონებისა და ჩაგვრის საქმეს ემსახურებოდნენ, მაგრამ არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ მათ შორის არაიშვიათად გამოჩნდებოდნენ ხოლმე ხალხის მოწინავე, საამაყო ადამიანები, - მწერლები და მეცნიერები, რომლებიც ერის სულიერ კულტურას ქმნიდნენ. ისტორიული ფაქტია, რომ სწორედ ასეთმა ადამიანებმა, თავისი დროის მოწინავე სასულიერო მოღვაწეებმა შექმნეს შუა საუკუნეების საქართველოს ის დიდი კულტურა, რომლითაც დღესაც სამართლიანად ამაყობს ქართველი ერი. ვინც ყოველივე ამას ჯეროვნად გაითვალისწინებს, დაგვეთანხმება, რომ გაცილებით უფრო ბუნებრივი და კანონზომიერია ვეფხისტყაოსნის ავტორი ვეძებოთ სასულიერო პირთა შორის, ვიდრე საერო დიდებულთა შორის. ქვემოთ ჩვენ დავრწმუნდებით, რომ საკითხის ამგვარად დაყენება მისი ერთადერთი სწორი დაყენებაა.

დაბოლოს, ესეც ვიკითხოთ: ვინ დაამტკიცა ის დებულება, რომ თითქოს ე.წ. კლასიკური პერიოდის, კერძოდ კი, თამარის ეპოქის ქართული საერო

მწერლობა ქრისტიანული რელიგიის შესუსტების შედეგად წარმოიშვა და რომ თითქოს ახალწარმოშობილი საერო ლიტერატურა იდეურად დაუპირისპირდა საერთოდ აღებულ სასულიერო ლიტერატურას? ეს დებულება მეცნიერულად ჯერ არავის არ დაუმტკიცებია და ვერც დაამტკიცებს, რადგან ხსენებული პერიოდის საქართველოს ისტორიაში არაფერი ამის მსგავსი არ მომხდარა. ქვემოთ ჩვენ თვალნათლივ დავინახავთ, რომ ლაპარაკი რუსთველის ეპოქაში ქრისტიანული იდეოლოგიის რაიმე შესუსტებაზე მოკლებულია ყოველგვარ რეალურ-ისტორიულ საფუძველს.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის შესწავლა მეცნიერულად არ დგას სწორ გზაზე, ემყარება ყალბ წანამდღვრებს და უფულებელყოფს რეალურ-ისტორიულ სინამდვილეს.

ჩვენი გამოკვლევა მიზნად ისახავს კონკრეტული ისტორიულ-ლიტერატურული მასალის ანალიზის გზით უარყოს ზემოხსენებული ყალბი დებულებები და დაასაბუთოს ახალი თვალსაზრისი როგორც ისტორიულ, ისე ლოგიკურ-თეორიულ ასპექტში.

დავიწყოთ იმ კანონზომიერებათა ანალიზით, რომელიც ფეოდალურ საქართველოში განსაზღვრავდა საერო დიდებულთა გვარწოდებისა და სასულიერო პირთა ზედწოდების წარმოქმნის პროცესს.

4. გეოგრაფიული ადგილებიდან სახედწოდებათა

წარმოქმნის ორი გზა: საერო და სასულიერო

როგორც უკვე ითქვა, რუსთველი არ არის და არც შეიძლება იყოს საერო დიდებულის გვარ-წოდება; რუსთველი შეიძლება იყოს, და იყო კიდევაც, მხოლოდ მაღალი სასულიერო თანამდებობის, სახელდობრ, რუსთავის საყდრის საჭეთმპყრობლის (ეპისკოპოსის ან მთავარეპისკოპოსის) ზედწოდება ანუ ტიტული. ამ დებულების სისწორეში დაგვარწმუნებს იმ კანონზომიერების თუნდაც მოკლედ გაცნობა, რომელიც საქართველოში საფუძვლად ედო, ერთი მხრივ, საერო დიდებულთა გვარ-წოდების, ხოლო მეორე მხრივ, სასულიერო პირთა (ეპისკოპოსთა) თანამდებობის აღმნიშვნელი ზედწოდების წარმოქმნის პროცესს.

საქართველოს ისტორია, კერძოდ კი თამარის ეპოქა, იცნობს მრავალ საგვარეულო სახელწოდების ანუ გვარ-წოდებას, რომელთა წარმოშობა დაკავშირებულია ამათუიმ გეოგრაფიული ადგილის ან ციხე-სიმაგრის სახელწოდებასთან. ასეთებია, მაგალითად, ცნობილი გვარ-წოდებანი: თმოგველი, თორელი, ჯაყელი, ციხისჯვარელი, ფანასკერტელი, სურამელი, გაგელი, ფავნელი და ა.შ. ისტორიული წყაროები საშუალებას იძლევიან

საკმაოდ ზედმიწევნით იქნას გათვალისწინებული როგორც ამ გვარ-წოდებათა წარმოქმნის პროცესი, ისე ამ პროცესის განმსაზღვრელი ფაქტორები.

საერო გვარ-წოდების წარმოქმნის საფუძველი - ესაა ყმა-მამულზე ფეოდალური კერძო საკუთრება, რომელიც მთელი ფეოდალური ურთიერთობის ქვაკუთხედს წარმოადგენს. შუა საუკუნეთა საქართველოს ისტორიას წითელ ზოლად გასდევს აზნაურთა გაბატონებული წოდების მისწრაფება შეუვალ სამემკვიდრეო საკუთრებად ექცია არა მარტო მის მიერ ნასყიდი ან წინაპართაგან მიღებული მამულები, არამედ ერთგული სამსახურისათვის მეფის მიერ დროებით სამფლობელოდ ნაბოძები ადგილები თუ ქვეყნებიც. და როდესაც ესა თუ ის მნიშვნელოვანი ტერიტორია და იქ აღმართული ციხე-სიმაგრე ან ციხე-ქალაქი, მთელი თავისი ფეოდალური მეურნეობით (ყმა გლეხებით, აზნაურ-ვასალებით, საძვალე ეკლესია-მონასტრებით და ა.შ.), გადაიქცეოდა ამა თუ იმ განდიდებული ფეოდალური სახლის სამკვიდრო, ხელშეუვალ, საკუთარ მამულად (განსხვავების, მემკვიდრეობის და სხვ. უფლებებით), მაშინ ამ მამულისა და მისი პატრონის სახელები სამუდამოდ და საუკუნოდ გადაეჭდობოდნენ ხოლმე ერთმანეთს და ადგილის სახელი მისი მესაკუთრის საგვარეულო სახელწოდებად ანუ გვარწოდებად იქცეოდა. ეს იყო კერძო საკუთრების ინსტიტუტის მაღალი ფორმა, ფეოდალის "უკვდავყოფილი" საკუთრება; ეს იყო ერთგვარი სიმბოლო ფეოდალური კერძო საკუთრების ვითომდა მუდმივობისა, უცვლელობისა და სიმტკიცისა; ეს იყო ცდა კერძო საკუთრების საუკუნოდ დაკანონებისა. "ეს თმოგვი ჩემია; ეს თმოგვი მე თვითონ ვარ; მე ვარ თმოგველი". - აი, რას უსვამდა ხაზს აღზევებული ფეოდალი, რომელიც ამაყად ატარებდა მისივე მამულის სახელწოდებას, როგორც საკუთარ გვარ-წოდებას.

სულ სხვაგვარი, პრინციპულად განსხვავებული ვითარების წარმონაქმნია უმაღლეს სასულიერო პირთა (ეპისკოპოსთა, მთავარეპისკოპოსთა) ზედწოდებანი, რომელთა რიცხვს ეკუთვნიან საყოველთაოდ ცნობილი ზედ-წოდებანი: მანგლელი, რუსთველი, წილკნელი, ალავერდელი, ბოდბელი, ნეკრესელი, მროველი, კუმურდოელი, მაწყვერელი, წინწყაროელი, გენათელი, ნიკორწმინდელი, დრანდელი და ა.შ. მართალია, ეს სასულიერო ზედ-წოდებებიც გეოგრაფიული ადგილებიდან არიან წარმომდგარი, მაგრამ მათი წარმოქმნა სულ სხვა ფაქტორებითაა განპირობებული; თუ საერო დიდებულებმა თანდათან დაისაკუთრეს სამფლობელო ადგილები და, ბოლოს, საქმე იქამდეც კი მიიყვანეს, რომ მთელი საერისთაოები საკუთარ მამულებად დაიჩემეს, ხოლო სამოხელეო ტერმინი "ერისთავი" გვარად აქციეს, სასულიერო დიდებულთა ასეთი მეტამორფოზი შეუძლებელი იყო, რადგან ეკლესია-მონასტრებში კერძო საკუთრება არ არსებობდა. ცნობილია, რომ თავდაპირველად საკლესიო ქონება მთელი მრევლის საერთო საკუთრება იყო. შემდეგში სასულიერო წოდებამ ეს ქონება მრევლს თანდათან ხელიდან გამოაცალა, მაგრამ

საეკლესიო ქონება მაინც ბოლომდე დარჩა სასულიერო კრებულის (ეკლესია-მონასტრების მსახურთა) კოლექტიურ საკუთრებად და არასოდეს არ მიუღია კერძო საკუთრების ხასიათი. საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია, რომ ბერად აღკვეცილი პირი მოვალე იყო ხელი აეღო საკუთრებაზე და შესულიყო "მშობაში", სადაც ის კერძო საკუთრების უფლებას ვერ დაიჩემებდა (ეს ვალდებულება შეეხებოდა არა მარტო ჩვეულებრივ ბერს, არამედ აგრეთვე ეპისკოპოსსაც, რადგან ეპისკოპოსი უთუოდ ბერი უნდა ყოფილიყო); თუ ამასთან ერთად იმ გარემოებასაც გავიხსენებთ, რომ ბერს (და, მაშასადამე, ეპისკოპოსსაც) ცოლ-შვილი, როგორც წესი, არ ჰყავდა, გასაგები იქნება, თუ რატომ არ განვითარდა სასულიერო დიდებულთა შორის მისწრაფება ყმა-მამულის სამემკვიდრეოდ დაჩემებისა. საქართველოს ისტორია არ იცნობს შემთხვევას, რომ საეკლესიო მამული რომელიმე ეპისკოპოსის საგვარეულო საკუთრებად გადაქცეულიყოს. აქედან კი ის გამომდინარეობს, რომ ამა თუ იმ გეოგრაფიულ ადგილთან (ეპარქიასთან) ეპისკოპოსი დაკავშირებული იყო არა საკუთრების უფლებით, არამედ სახელოთი ანუ თანამდებობით, რომელიც გვარ-სახელად არასოდეს არ გადაქცეულა და ვერც გადაიქცეოდა.

ზემონათქვამიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს ის დებულება, რომ საგვარეულო გვარ-წოდება, რომელიც აღზევებულმა ფეოდალურმა სახლმა მამულის საკუთრების საფუძველზე მოიპოვა, არ არის და არც შეიძლება იყოს მარტო ერთი ადამიანის, ვთქვათ, ამ სახლის უფროსის კუთვნილება; რამდენადაც ხსენებული მამული სამემკვიდრეოა, ცხადია, გვარ-წოდება შვილებზეც უნდა გადასულიყო და გადადიოდა კიდევაც. გარდა ამისა, რამდენადაც ფეოდალური სახლი გაუყოფელი იყო, გვარ-წოდება უნდა გადასულიყო და გადადიოდა კიდევაც ძმებზე და აგრეთვე დანარჩენ სახლიკაცებზეც. მაშასადამე, ერთსა და იმავე დროს ერთი და იგივე გვარ-წოდება, ვთქვათ, თორელობა ან თმოგველობა უნდა ეტარებინა რამდენიმე, ზოგჯერ კი მრავალ პირს, რაც სინამდვილეში სწორედ ასეც ხდებოდა. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ საქართველოს ისტორიულ წყაროებში არაერთხელ არიან მოხსენიებულნი, როგორც ერთდროულად მოღვაწენი, თორელნი, თმოგველნი, ჯაყელები, სურამელები და ა.შ. თავისთავად იგულისხმება, რომ გვარსახელს დიდებული ფეოდალი ინარჩუნებდა ყველა ვითარებაში, დამოუკიდებლად იმისა, თავის მამულში მოღვაწეობდა იგი თუ მის გარეთ.

სრულიად საწინააღმდეგო სურათს ვხედავთ სასულიერო ზედ-წოდების მიმართ. რამდენადაც სასულიერო ზედ-წოდება თანამდებობაა და დაკავშირებულია ერთ გარკვეულ გეოგრაფიულ ადგილთან (ეპარქიასთან), არ შეიძლება, რომ საქართველოში ერთსა და იმავე დროს არსებულიყო ორი ერთნაირი ზედწოდების პირი, ვთქვათ, ორი მანგლელი ან ორი რუსთველი. ერთსა და იმავე პირს (ეპისკოპოსს), შეეძლო ხან მანგლელი, ხან რუსთველი, ხან კიდევ წილკნელი ყოფილიყო; იმავე პირს შეეძლო ერთდროულად ორი კათედრაც სჭეროდა (იყო, მაგალითად, მანგლელ-

თბილელი, გენათელ-ნიკორწმინდელი, ბედიელ-ალავერდელი და ა.შ.), მაგრამ ყოვლად შეუძლებელი იყო, რომ ერთ თანამდებობაზე (კათედრაზე) ერთდროულად ორი ეპისკოპოსი მჯდარიყო. ამიტომაც, რომ მანგლელი, ისევე როგორც რუსთველი, წილკნელი, მროველი და ა.შ. ერთდროულად მხოლოდ ერთი შეიძლებოდა ყოფილიყო.

ზემოთნათქვამიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს აგრეთვე ის დებულება, რომ საერო გვარ-წოდება და სასულიერო ზედ-წოდება, რამდენადაც ისინი სულ სხვადასხვა შინაარსის გამომხატველი ტერმინები იყვნენ, არ შეიძლებოდა ერთმანეთს დამთხვეოდნენ. ასეთი დამთხვევა გამორიცხულია, უპირველეს ყოვლისა და უმთავრესად იმის გამო, რომ საერო ტერმინი კერძო საკუთრებას გულისხმობდა და მის გარეშე არსებობა არ შეეძლო, სასულიერო ტერმინი კი, პირიქით, კერძო საკუთრებას არ სცნობდა და ეკლესიის მთელი კრებულის საერთო საკუთრების ნიადაგზე იდგა; მაგრამ საკითხს მარტო ეს ეკონომიური მომენტიც არ სწყვეტდა; ამასთანავე ერთად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ მომენტებს, რომელთა გავლენით, როგორც წესი, შეუძლებელი იყო, რომ სასულიერო და საერო ტერმინები და ცნებები ერთმანეთს დამთხვეოდნენ. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ეპისკოპოსები და საერთოდ სასულიერო პირები ამ ქვეყნად ღმერთის წარმომადგენლებად, ქრისტეს მოადგილეებად ითვლებოდნენ და თვით მეფეებსაც კი (ფორმალურად მაინც) არ ემორჩილებოდნენ. რაც შეეხება საერო დიდებულებსა და მოხელეებს, ერისთავებსა და მთავრებს, ისინი ამქვეყნიური, ე.ი. "წუთიერი სამყაროს" საქმეთა გამგებელნი იყვნენ, რაც, იმდროინდელი თვალსაზრისით, გაცილებით უფრო უმნიშვნელო საქმე იყო, ვიდრე ერის სულიერი მწყემსობა და ამ გზით ღვთის სამსახური. ამასთან დაკავშირებით ზედმეტი არ იქნება გავიხსენოთ აკად. ივ. ჯავახიშვილის აზრი საერთოდ სასულიერო პირებზე, კერძოდ კი, ეპისკოპოსებზე. ემყარება რა ძველ ქართულ საეკლესიო საბუთებს, ივ. ჯავახიშვილი ამბობს: "გრიგოლ ხანძთელის სიტყვით, "მღვდელობა უფროდს არს ყოველთა დიდებულებათა სულიერთა და ხორციელთა, რამე თუ ქრისტეს ნაცვალობა არსო"... ეპისკოპოსნი იყვნენ "პატრისა მღვდელმთავრობისასა" და ამის გამო მას მღვდლები და ეკლესიის ყველა მსახური ხელქვეით ჰყავდა. ამის გარდა იგი იყო სულიერ "მთავრად ერისა". მას ჰქონდა "სული ჯელმწიფებისა" და შეეძლო როგორც განსმია ყოვლისა კრებულისა" ისევე დაკრულვა. ეპისკოპოსი თვით "სწავლულებითა და მეცნიერებითა" განმტკიცებული "მწყემსი" იყო ერისა და მუდამ ითვლებოდა მზრუნველად და "მლოცველად ერისა" და "მცველად სარწმუნოებისა".

აქედან აშკარაა, თუ რა დიდი პატივი ჰქონდათ ძველ საქართველოში სასულიერო პირებს, განსაკუთრებით კი, ეპისკოპოსებს, და რა მკვეთრად განირჩეოდა მათი მდგომარეობა და საქმიანობა ერისკაცთა მდგომარეობისა და საქმიანობისაგან. თავისთავად ცხადია, რომ ისეთ მღვდელმთავრებს,

რომლებიც ერის სულიერ მწყემსებად ითვლებოდნენ და რომლებიც ბერად შედგომის დროს თავის საკუთარ საერისკაცო სახელსაც კი იცვლიდნენ, არ შეეძლოთ რომელიმე თავადის საზიარო სახელწოდება ეტარებინათ. სხვადასხვა შინაარსის ტერმინთა ასეთი ურთიერთდამთხვევა და გაორება, როგორც ითქვა, გამორიცხულია. ამით აიხსნება, რომ საქართველოში არასოდეს გვარ-წოდებად არ გადაქცეულა სასულიერო პირთა (ეპისკოპოსთა) ზედ-წოდებანი: მანგლელი, რუსთველი, წილკნელი, ბოდბელი, მროველი, ნეკრესელი, ნიკორწმინდელი, დრანდელი და ა.შ. ამითვე აიხსნება ისიც, რომ არასოდეს სასულიერო ზედ-წოდებად არ გადაქცეულა გვარ-წოდებანი: თმოგველი, თორელი, ჯაყელი, გაგელი, სურამელი, ფანასკერტელი და სხვ. საქართველოს ისტორია არ იცნობს ეპისკოპოსს თმოგველის, თორელის, ჯაყელისა და ა.შ. სახელწოდებით, ისევე როგორც არ იცნობს საერო დიდებულს მანგლელის, რუსთველის, წილკნელის, ბოდბელის, და ა.შ. სახელწოდებით.

ასეთია ეს ეჭვიმუტანელი დებულებანი, რომლებიც ლოგიკურად და ბუნებრივად გამომდინარეობენ სასულიერო ზედ-წოდებათა და საერო გვარ-წოდებათა წარმოქმნის კანონზომიერებიდან. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ეს დებულებები საფუძველს აცლიან საერო დიდებულთა შორის ვეფხისტყაოსნის ავტორის აღმოჩენის ყოველგვარ ცდას და უდავოს ხდიან შემდეგ ჭეშმარიტებას: რაკი ჩვენ ვიცით, რომ რეალურ-ისტორიულად საქართველოში არსებობდა მხოლოდ სასულიერო თანამდებობის აღმნიშვნელი ზედწოდება "რუსთველი", სრულიად ზედმეტია და დროის ფუჭად დაკარგვაა კიდევ რომელიღაც სხვა, საერო "რუსთველის" ძებნა. თუკი ის არავის მოსდის აზრად, რომ საქართველოს ისტორიაში ეძებოს ერთდროულად არსებული ორი მანგლელი (ერთი სასულიერო პირი, ეპისკოპოსი, ხოლო მეორე - საერო დიდებული), ორი მროველი, ორი წილკნელი, ორი მაწყვერელი, ორი ნეკრესელი, ორი ნიკორწმინდელი, ორი კუმურდოელი და ა.შ. - რატომ უნდა ვეძებოთ ორი რუსთველი?

გაუგებარია აგრეთვე: თუკი ის არავის უკვირს, რომ ფეოდალიზმის ეპოქის არა ერთი გამოჩენილი ქართველი ისტორიკოსი სასულიერო პირი იყო, ხოლო საქართველოს ისტორიის მამად აღიარებული ლეონტი მროველი ეპისკოპოსიც გახლდათ; თუკი ის არავის უკვირს აგრეთვე, რომ მრავალი გამოჩენილი ქართველი მწერალი, მათ შორის აბდულმესიას ავტორი, სახელოვანი მგოსანი იოანე შავთელი და ასევე სახელოვანი სულხან-საბა ორბელიანი სასულიერო პირები იყვნენ, ხოლო იოსებ თბილელი ეპისკოპოსიც გახლდათ; თუკი ის არავის უკვირს, დაბოლოს, რომ იმდროინდელი ქართველი ფილოსოფოსები ყველანი სასულიერო პირები და ღვთისმეტყველები იყვნენ, ხოლო გელათის სასულიერო აკადემიის მოძღვართ-მოძღვრები - მათ შორის ისეთი პროგრესულად მოაზროვნე, როგორც იოანე პეტრიწი, ეპისკოპოსები იყვნენ, - რატომ უნდა იყოს საკვირველი, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორიც დიდად განათლებული და მაღალი რანგის სასულიერო პირი ყოფილიყო, რომელმაც მიზნად

ქართველი ხალხის არა მარტო "საღვთო", არამედ საერო სამსახურიც დაისახა? თუკი თვით ილია ჭავჭავაძეც კი - მეცხრამეტე საუკუნეში - ამბობდა "მე ცა მნიშნავს და ერი მზრდისო", რატომ უნდა იყოს საკვირველი, რომ XII საუკუნის მოწინავე მოღვაწეს, თუნდაც სწორუპოვარ გენიოსს, მიზნად "ღვთისა და ერის სამსახური" დაესახა? ცხადია, ეს სრულიად ბუნებრივი მოვლენაა. მაგრამ დავანებოთ თავი ანალოგიებს და განვაგრძოთ ანალიზი ფეოდალურ საქართველოში სახელწოდებათა წარმოქმნის პროცესისა.

შესაძლებელია, ჩვენ შემოგვედავონ და გვითხრან: მართალია, საქართველოში არაა ცნობილი საერო გვარ-წოდებისა და საეპისკოპოსო ზედწოდების ურთიერთდამთხვევის ფაქტები, მაგრამ იქნებ ეს მოვლენა აიხსნება არა ამ ტერმინების სხვადასხვა შინაარსით, არამედ იმ უბრალო მიზეზით, რომ არ არსებულა ორი ერთნაირი სახელწოდების გეოგრაფიული ადგილი, რომელთაგან ერთდროულად ერთი სასულიერო (საეპისკოპოსო) ცენტრი ყოფილიყო, ხოლო მეორე - საერო დიდებულის მამული, საიდანაც ამ დიდებულის გვარ-სახელი წარმოიშვა. მაგრამ ხომ შეიძლებოდა, რომ საქართველოში არსებულიყო ხსენებული დანიშნულების ორი ერთნაირი სახელწოდების გეოგრაფიული ადგილი, - მაშინ როგორღა ავიცდენდით სასულიერო და საერო სახელწოდებათა ურთიერთ დამთხვევას?

ასეთი შემოდავება, ერთი შეხედვით, საფუძვლიანი ჩანს, მაგრამ საკმარისია ადამიანი საქართველოს ისტორიის წყაროებს ყურადღებით გაეცნოს, რომ მაშინვე დარწმუნდეს ამ შემოდავების სრულ უსაფუძვლობაში. ხსენებული წყაროებიდან ირკვევა, რომ საქართველოში მართლაც არსებულა ორი ერთნაირი სახელწოდების გეოგრაფიული ადგილი, კერძოდ ორი ტბეთი, რომელთაგან ერთი (ქართლში) ქართლის ცნობილ დიდებულ აზნაურთა მამულის ცენტრი და ციხე-სიმაგრე იყო და ამ აზნაურთა გვარ-სახელის აღმოცენებას საფუძვლად დაედო, ხოლო მეორე (შავშეთში) შავშეთის ეპისკოპოსის ზედწოდების ანუ ტიტულის წარმოქმნის საფუძველი გახდა. მაგრამ დაემთხვა თუ არა ერთმანეთს, ამ შემთხვევაში მაინც, საერო გვარ-წოდება და სასულიერო ზედწოდება? სრულიადაც არა! პირიქით, ენობრივმა ტრადიციამ აქაც არ დაარღვია ტერმინების წარმოქმნის კანონზომიერება და ერთი და იმავე გეოგრაფიული სახელწოდებიდან - "ტბეთიდან" მივიღეთ ორი სხვადასხვანაირი სახელწოდება: ქართლის საერო აზნაურები ტბელების გვარ-სახელს ატარებდნენ, ხოლო შავშეთის ეპისკოპოსმა მიიღო მტბევარის ზედწოდება ანუ ტიტული. ეს მაგალითი პირდაპირ კლასიკური სიცხადით გვიჩვენებს, თუ რამდენად მტკიცე იყო საერო და სასულიერო სახელწოდებათა სხვადასხვაგვარი წარმოშობის ის კანონზომიერება, რომელზეც ზემოთ გვქონდა საუბარი.

ეს მაგალითი მით უფრო საყურადღებოდ მოგვეჩვენება, თუ იმ გარემოებასაც გავითვალისწინებთ, რომ შემდგომში შავშეთის ერთ-ერთმა

მღვდელმთავარმა, სახელდობრ საბა მტბევარმა, უცხო დამპყრობთა წინააღმდეგ თავგანწირული ბრძოლით (XI ს.) მოიპოვა შავშეთის ერისმთავრობაც და, ამრიგად, ერთდროულად იყო საქართველოს ამ პროვინციის როგორც სასულიერო, ისე საერო ხელმძღვანელი. მაშასადამე, საბა მტბევარს ჰქონდა სრული უფლება როგორც სასულიერო, ისე საერო ტიტული თავისი სურვილის მიხედვით აერჩია. მაგრამ მან, ცხადია, იცოდა, რომ მის დროს საქართველოში არსებობდნენ ტბელი აზნაურები, ამიტომ არ შეცვალა თავისი სასულიერო ზედწოდება და დარჩა მტბევარად, ხოლო მტბევარი საქართველოს ისტორიაში ერთია და არც შეიძლებოდა, რომ ერთდროულად ორი ან მრავალი მტბევარი არსებულიყო.

აქედან შეგვიძლია გამოვიტანოთ სრულიად კანონიერი დასკვნა: თუკი საქართველოში ორი დიდი მნიშვნელობის მქონე ტბეთი არსებობდა, რომელთაგან ერთმა საერო გვარ-წოდება, ხოლო მეორემ სასულიერო ზედწოდება წარმოქმნა; თუკი ამავე დროს ერთ-ერთი მათგანის (შავშეთის ტბეთის) რეზიდენტი ერთდროულად ორივე ჯელს, როგორც სამოქალაქო, ისე სასულიერო ხელმძღვანელისას ფლობდა, და ასეთმა განსაკუთრებულმა სიტუაციამაც ვერ დაუმკვიდრა მას ზედწოდება ტბელი, ე.ი. ვერ გამოიწვია საერო და სასულიერო ცნებათა დამთხვევა, მაშ, როგორღა შეიძლებოდა, რომ საქართველოში ორი რუსთველი გაჩენილიყო? განა ნათელი არ არის, რომ ორი რუსთველის არსებობა ფეოდალურ საქართველოში ყოვლად შეუძლებელი იყო?!

ზემოგანხილული მაგალითი ჩვენ სრულ უფლებას გვაძლევს განვაცხადოთ შემდეგი: კიდევაც რომ დამტკიცდეს (თუმცა ეს ძალიან საეჭვოა), რომ საქართველოში (ვთქვათ, მესხეთში) არსებობდა მეორე ისეთი დიდმნიშვნელოვანი რუსთავი, რომელიც საფეოდალო მამულის ცენტრი იყო და შეეძლო წარმოექმნა საერო დიდებულის გვარ-წოდება, მაშინაც ვერ შევიწყნარებდით იმ აზრს, რომ თითქოს ეს გვარ-წოდება იქნებოდა "რუსთველი", რადგან საქართველოში უკვე მე-6 საუკუნის დამდეგიდან არსებობდა სასულიერო ზედწოდება "რუსთველი" და ერთი სახელმწიფოს ფარგლებში მისი გაორება, მისი დამთხვევა საერო გვარ-წოდებასთან, როგორც აღვნიშნეთ შეუძლებელი იყო.

ამრიგად, ვიმეორებთ: რუსთველი სასულიერო პირის ქ. რუსთავის (ბოსტან-ქალაქის) ეპისკოპოსის თანამდებობის აღმნიშვნელი ზედწოდებაა და შეუძლებელია, რომ, ამ რუსთველს გარდა, საქართველოში არსებულიყო კიდევ სხვა რუსთველი, როგორც საერო დიდებულის გვარ-წოდება.

ასეთია დასკვნა, რომელსაც გვაძლევს ფეოდალურ საქართველოში გეოგრაფიული ადგილებიდან საერო და სასულიერო სახელწოდებათა წარმოქმნის კანონზომიერების ანალიზი. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ეს არის ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე ახალი თვალსაზრისის

დამამტკიცებელი ერთ-ერთი დიდად საყურადღებო და გადამწყვეტი მნიშვნელობის საბუთი.

გადავიდეთ მეორე, ასევე დიდმნიშვნელოვანი საბუთის განხილვაზე.

5. ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემები

მისი ავტორის ვინაობაზე

მეორე საბუთი, რომელიც სრულიად ეჭვმიუტანლად ამტკიცებს ჩვენს მიერ წამოყენებულ თვალსაზრისს, გახლავთ თვით ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემები, განსაკუთრებით კი ცნობილი მერვე სტროფი, სადაც ნათქვამია:

”მე რუსთველი ხელობითა, ვიქმ საქმესა ამა დარი:

ვის ჰმორჩილობს ჯარი სპათა, მისთვის ვხელობ, მისთვის მკვდარი”.

რას ნიშნავს აქ ნახმარი სიტყვა ”ხელობითა”? როგორც ცნობილია, რუსთველოლოგიაში ამ საკითხზე აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. მეფე ვახტანგ მეექვსეს, რომელმაც რუსთველოლოგიას საფუძველი ჩაუყარა, ეს სიტყვა, ისევე როგორც მომდევნო ტაეპში ნახმარი ”ვხელობ”, - გაგებული აქვს გიჟის (ხელის, გახელებულის) მნიშვნელობით. თავის ცნობილ ”თარგმანში” ის ხსენებულ სტროფს ასე განმარტავს: ”ხამს ყმა პატრონის მიჯნური და ტრფიალი უნდა იყოს: და სამსახურისათვის ასე ხელი უნდა იყოს: რომე მისის სამსახურისათვის თავს წასახდენელად და სასიკვდილოდ არ ზარობდეს: აწ ამბობს მე რუსთველი ბატონის სამსახურისათვის რომ ხელი ვარ იმან რომ უბრძანა ამის თქმას იმას ადებს: რომე ამისთვის ვიქ და ამისთვის არისო. თამარ მეფეს მორჩილებდა სპაცა და ჯარიცა: და უბნობს იმის სამსახურისათვის ვხელობ და კვუდებიო; და მისის სამსახურის მიჯნურობით ესე ვერ გავმადლარვარ: და ვერც რომელიც მმართვეს ის მიმსახურებია და უმსახურობის უძლოური ვარო: და წამალი არა მაქვს გავიკურნოო: ან ასრეთი სამსახური მიბრძანოს რომე გამადლოს იმ სამსახურმაო: და ან მამკლასო: საჩივარსავით ასმენს: და ამაში გავს რუსთველი შემძლე და კაი კაცი ყოფილა რომე ძალიანს სამსახურსა სთხოვს” .

როგორც ვხედავთ, ეს განმარტება სრულიად არადადამაკმაყოფილებელი და ცალმხრივია, მეფე-კომენტატორი აქ უფრო იმაზე ზრუნავს, რომ ქვეშევრდომებს მეფისადმი მორჩილებისა და ერთგული სამსახურის გრძნობა ჩაუნერგოს, ვიდრე პოემის ხსენებული სტროფის ნამდვილი აზრი გამოარკვიოს. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მისი ეს არასწორი თვალსაზრისი ფართოდ გავრცელდა და რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში თითქმის გაბატონებული მდგომარეობა დაიჭირა.

ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული გამოცემიდან დაახლოებით ასოცდაათი წლის შემდეგ თეიმურაზ ბაგრატიონმა დაწერა ვეფხისტყაოსნის ახალი "განმარტება", რითაც დასაბამი მისცა ჩვენთვის საინტერესო სტროფის ახლებურ გაგებას. თეიმურაზის აზრით, "რუსთველი მისთვის ეწოდება, რუსთავი ძველად სამთავრო ქალაქი იყო და რუსთველი შოტა იმ ქალაქისა და გარემოსა მისისა მთავარი იყო და თვითცა მუნებური", ხოლო რაც შეეხება სიტყვას "ხელობას", იგი თეიმურაზს ასე აქვს განმარტებული: "მე რუსთველი ხელობითა ესე ნიშნავს ჯელოვნებასა და საჯელოსაცა ორსავე" .

ამრიგად, თეიმურაზ ბაგრატიონის გაგებით, ვეფხისტყაოსნის მე-8 სტროფში ნახმარი სიტყვა "ხელობა" ნიშნავს არა სიგიჟეს, როგორც ამას ვახტანგ მეფე ფიქრობდა, არამედ ხელოვნებას (ოსტატობას) ან კიდევ სახელოს (თანამდებობას).

ასე ჩაეყარა საფუძველი სიტყვა "ხელობის" ორგვარ გაგებას, რომელთა გარშემო კამათი დიდი ხანია გრძელდება და დღემდეც არ შეწყვეტილა. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ გასული საუკუნის 80-იან წლებში ცნობილმა მწერალმა და საზოგადო მოღვაწემ ანტონ ფურცელაძემ გამოაქვეყნა ბროშურა "შოთა რუსთაველი და იმისი ცოლი", რომელშიც სცადა გაერკვია მნიშვნელობა სიტყვებისა "მე რუსთველი ხელობითა". ა. ფურცელაძის ბროშურამ, აგრეთვე მისმა საჟურნალ-გაზეთო წერილებმა ამავე საკითხზე, საკმაოდ მწვავე კამათი გამოიწვია იმდროინდელ პრესაში. ვფიქრობთ, ზედმეტი არ იქნება გავეცნოთ ხსენებული ავტორის მსჯელობას ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე, რადგან ეს მსჯელობა ფრიად საყურადღებო დაკვირვებებს შეიცავს.

"იმისთანა შესანიშნავ მწერალზედ, როგორიც იყო ჩვენი სასახელო და გონების დიდება - შოთა რუსთაველი, არაფერი არა აქვსთ რა არც მემატანეთ და არც სხვა მწერალთ ნათქვამი... თვით რუსთველი ორი სიტყვით იხსენიებს თავის ვინაობას... "მე რუსთველი ხელობითა". ამ სიტყვებიდან გამოდის მხოლოდ ის ცნობა, რომ რუსთველი... ხელობით ყოფილა რუსთველი; რა ხელობა იყო ეს ".რუსთველობა"? ძნელია გამოსაცნობათ, რადგან რუსთველები იყვნენ ამ ბოლოს ხანამდის, დიდის ხნიდამ ეპისკოპოსები, რომლებიც იხდნენ მარტყოფში; სხვა ხელობა რუსთველებისა არც მწერლობით, არც საქმით საქართველოში არ ჩანს. თუ ვიფიქროთ, რომ ეპისკოპოზი იყო რუსთავისა, ეს შეუძლებელია, რადგან ეპისკოპოზი იმისთანა ლექსის წერას არ შეუძლებოდა... თქმა აღარ უნდა, რომ "ვეფხისტყაოსნის" წერის დროს რომ ეპისკოპოზი ყოფილიყო, ვერავინ შეუკვეთავდა საქებრად ამგვარი ლექსების წერას და მეტადრე როგორც ის კიდევ უმატებს: "ქება წარბთა და წამწამთა, თმათა და ბაგე კბილისა"; და ამასთან არც თითონ დასწერდა იმისთანა რასმეს, სადაც თხოულობს, რომ "ანუ მომცეს განკურნება, ანუ მიწა მე სამარი!" ცხადია, მაშასადამე, რომ ხელობა "რუსთველობა", რომელსაც თავის თავზედ რუსთველი ამბობს, არ

იყო სასულიერო ხელობა, და არც რუსთაველი იყო ეპისკოპოზი, ვეფხისტყაოსნის წერის დროს მაინც”.

როგორც ვხედავთ, ავტორი უდავოდ დიდ გამჭრიახობას, იჩენს და საკითხს სწორად აყენებს; წინააღმდეგ მის დროს გაბატონებული აზრისა, ის სამართლიანად ფიქრობს, რომ რუსთაველობა ხელობაა, ამასთან - ისეთი ხელობა, რომელიც მარტო საეკლესიო სფეროში არსებობდა და რუსთაველ ეპისკოპოსთა ხელობა (თანამდებობა) იყო. მაგრამ, სამწუხაროდ, იგი ბოლომდე თანმიმდევარი არ არის და წარმოუდგენლად მიაჩნია პოემის ავტორი ეპისკოპოსი ყოფილიყო, რადგან ეპისკოპოსს, მისი აზრით, არ შეეფერებოდა ვეფხისტყაოსნის მსგავსი ლექსების წერა.

როგორც ითქვა, ა. ფურცელაძის გამოსვლამ დიდი კამათი გამოიწვია იმდროინდელ პრესაში. მის წინააღმდეგ განსაკუთრებით მწვავედ გაილაშქრა ცნობილმა ჟურნალისტმა დავით სოსლანმა, რომელიც თავგამოდებით ამტკიცებდა, რომ ”ხელობა” თანამდებობას კი არა, გახელებას, გაგიჟებას და ჭკუიდან შეშლას ნიშნავსო.

წერილში ”კიდევ რუსთაველის ხელობაზედ”, რომელიც ჟურნალ ”თეატრის” ფურცლებზე დაიბეჭდა, ანტ. ფურცელაძემ პასუხი გასცა ოპონენტებს და სცადა გაეღრმავებინა თავისი თვალსაზრისი. მან ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ სიტყვა ”ხელობა” ძველად სხვადასხვანაირად იწერებოდა: როცა ამ სიტყვას სიგიჟის მნიშვნელობით წერდნენ, მაშინ მას დასაწყისში ასო ”ხ” (ხანი) უჯდა, ხოლო როცა თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით, დასაწყისში ”ვ” (ვარი) დაისმოდა.

ა. ფურცელაძე აღიარებს, რომ ვეფხისტყაოსნის ჩვენამდე მოღწეული ხელნაწერების ამ თვალსაზრისით განხილვა უფრო დ. სოსლანის (აგრეთვე ვახტანგ მეფის, დ. ჩუბინაშვილის, ბროსეს და სხვ.) აზრს უჭყვეს მხარს, ვიდრე თვით მის მიერ გამოთქმულ თუ გაზიარებულ აზრს, რადგან ამ ხელნაწერების უმრავლესობაში სიტყვა ”ხელობა” ”ხ”-ანით არის წარმოდგენილი, მაგრამ ამის მიუხედავად, თავისი თვალსაზრისი მაინც უფრო საფუძვლიანად მიაჩნია და აი, რა მოსაზრებით:

”ჯერ ერთი, რომ არავინ არ იცის, ის ორფოგრაფია ხ და ვ რუსთაველს ეკუთვნის თუ გადამწერებს, იმიტომ რომ შეხვედება კაცი ძველს ვეფხისტყაოსანს ამგვარად დაწერილს: მე რუსთაველი ჯელობითა ვიქმ საქმესა ამაღარი, ვის მორჩილებს ჯარი სპათა, მისთვის ვხელობ, მისთვის მკვდარი. აქ სწორედ იმ სადაო შემთხვევაში იმ ორფოგრაფიით იწერება, რომელიც ჩვენს აზრს ამართლებს და უდაოში ვხელობ არის ის ორფოგრაფია, რომელიც სიგიჟეზედ არის. რუსთაველის ხელნაწერში კი არავინ ვიცით, როგორ არის ნახმარი თავი ასონი.

მეორე, რომ სოსლანისა, ვახტანგ მეფისა, ჩუბინოვისა და ბროსეს აზრი მართალი იყვეს, აი რა გამოდის აქედამ, რომ გადავთარგმნოთ დღევანდელს გასაგონს ენაზედ ეს ხანა.

მე რუსთველი სიგიჟითა ჩავდივარ ამგვარს საქმესა, რომა ვარ გაგიჟებული მისთვის, ვისაც მთლად ჯარნი ემონებთან.

აბა ჩავუფიქრდეთ, რომელი სიტყვის წყობაა: სიგიჟითა ვარ გაგიჟებული? ამაზედ ეჭვი არ არის, რომ ამბობს თამარის სიყვარული ვარო. მაგრამ რომ იმას ამბობდეს რუსთაველი: სიგიჟითა ვარო გაგიჟებული, მაშინ, მართლა რომ გიჟი უნდა იყოს ამისი მთქმელი”.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ აქ ავტორი აყენებს ფრიად საყურადღებო და ანგარიშგასაწევ მოსაზრებებს, მაგრამ, სამწუხაროდ, იგი ვერ ახერხებს თავისი თვალსაზრისის საფუძვლიან დასაბუთებას, რის გამო მისი თვალსაზრისი მკვლევართაგან გაზიარებული არ ყოფილა. რუსთველოლოგია არა თუ რევოლუციამდელ ხანაში, არამედ ჩვენს დროშიც კი დიდხანს იმ აზრს ადგა, რომ ”ხელობა” სიგიჟეს ნიშნავსო; ამის საბუთია 1937 წელს საიუბილეოდ გამოცემული ვეფხისტყაოსანი, რომელშიც სიტყვა ”ხელობა”, ყოველგვარი შენიშვნის გარეშე, ახსნილია როგორც ”გიჟობა” და ”ჭკუა-შემლილობა” .

მაგრამ ხსენებული სიტყვის ასეთი გაგება იმდენად შეუსაბამო და ყალბია, რომ შეუძლებელი იყო, რომ ადრე თუ გვიან, საბჭოთა რუსთველოლოგებს ეს არ შეემჩნიათ და არ მოეცათ ამ სიტყვის უფრო საფუძვლიანი ახსნა. ჩვენს დროში ერთ-ერთი პირველთაგანი, ვინც ეჭვი შეიტანა სიტყვა ”ხელობის” ტრადიციულ გაგებაში, აკად. კ. კეკელიძე გახლდათ. კაპიტალურ ნაშრომში ”ძველი ქართული მწერლობის ისტორია” მას ამ საკითხზე ნათქვამი აქვს:

”სიტყვები” - ”ხელობითა”, ”ვხელობ”, გამომცემელთა და მკვლევართ ესმით როგორც ”გიჟობით”, ”ვგიჟობ”, ესე იგი: მე, რუსთაველი, გაგიჟებული, გამმაგებული, გახელებული ვიქმ საქმეს იმისას, ვისთვისაც გახელებული, გაგიჟებული ვარო. რუსთაველი, ლექსისა და სიტყვის შეუდარებელი ვირტუოზი, ერთსა და იმავე ადგილას ერთისა და იმავე მნიშვნელობის სიტყვას არ იმეორებს, ამიტომ პირველ შემთხვევაში (ხელობითა) ლაპარაკი უნდა იყოს არა ”ხელობაზე” - გიჟობაზე, არამედ ”ველობაზე”, მოხელობა-თანამდებობაზე; მეორე შემთხვევაში კი (ვხელობ) ლაპარაკია ”ხელობაზე” ან გიჟობაზე”.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ეს დაკვირვება უდაოდ საყურადღებო დაკვირვებაა და წინგადადგმული ნაბიჯია ვეფხისტყაოსნის ხსენებული სტროფის შინაარსის გაგებაში, თუმცა, სამწუხაროდ, ავტორის შემდგომი მსჯელობა და მისი ცდა, ეს ხელობა-თანამდებობა დაეკავშირებია ”ალამდარის”

(მედროშის) თანამდებობასთან, სრულიად უსაფუძვლო აღმოჩნდა, რაც ჩინებულად ცხადყო აკად. შ. ნუცუბიძემ.

შემდეგი ცდა "ხელობის" მნიშვნელობის გამორკვევისა, ეკუთვნის აკად. ა. შანიძეს, რომელმაც ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემაში ეს სიტყვა შემდეგნაირად განმარტა: "მე, რუსთველი ხელობითა... მე, რომელსაც რუსთავი მაქვს სახელოდ, მე - რუსთავის გამგე".

ეს განმარტება გაიზიარა აგრეთვე აკად. ა. ბარამიძემ, რომელიც 1966 წელს გამოცემულ ერთ თავის ნაშრომში ამბობს: "რუსთველი, ან რუსთაველი, არც სახელია პოეტისა და არც გვარი, არც ფსევდონიმი. იმ ხანაში, როდესაც ვეფხისტყაოსნის ავტორი მოღვაწეობდა, რუსთველი ნიშნავდა რუსთავის (ციხე-ქალაქის, მამულის) პატრონს, მფლობელს... მიტომაც (sic) მისაღებია ა. შანიძის განმარტება სიტყვებისა: "მე რუსთველი ხელობითა ვიქმ...", - მე, რომელსაც რუსთავი მაქვს სახელოდ".

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ა. შანიძისა და ალ. ბარამიძის მიერ სიტყვა "ხელობითის" შინაარსის გაგება სახელოს ანუ თანამდებობის მნიშვნელობით, აბსოლუტურად სწორია; თუმცა მთლიანად სტორფის შინაარსის ის განმარტება, რომელსაც პატივცემული მეცნიერები გვთავაზობენ, დაზუსტებას საჭიროებს. საქმე ისაა, რომ ვეფხისტყაოსნის ტექსტში (მე-8 სტროფში) სიტყვა "რუსთავი" სულაც არ არის ნახსენები; ამიტომ აკ. შანიძის ფორმულა, ჩვენი აზრით, შემდეგნაირად უნდა დაზუსტდეს: "მე, რუსთველი ხელობითა... მე, რომელსაც რუსთველობა მაქვს სახელოდ", ან, უფრო ზუსტად "... მე, რომლის ჯელი (საჯელო) რუსთველობაა".

ამრიგად, ისეთმა გამოჩენილმა რუსთველოლოგებმა, როგორც არიან აკადემიკოსები კ. კეკელიძე, ა. შანიძე და ა. ბარამიძე, უარყვეს სიტყვა "ხელობის" ტრადიციული გაგება და "გიჟის" ნაცვლად მასში დაინახეს თანამდებობის გამომხატველი სიტყვა "ჯელობა". ეს გახლავთ ამ საკითხში რუსთველოლოგიის უკანასკნელი სიტყვა, რაც ჩვენ ამ მეცნიერების უდავო მიღწევად მიგვაჩნია.

ვეფხისტყაოსნის "ხელობის" ასეთ გაგებას მხარს უჭერს და ამაგრებს ისტორიული მონაცემები. ჩვენი სახელოვანი მეცნიერი ივ. ჯავახიშვილი არაერთხელ მიუთითებდა საქართველოში ფეოდალიზმის ეპოქაში, კერძოდ კი IX-XII საუკუნეებში სიტყვა "ჯელი" ფართოდ გავრცელებაზე. "ჯელი, - ამბობდა ივ. ჯავახიშვილი, - მნიშვნელობით ლათინურს manys "მანუ"-ს უდრიდა და უფლებასა და საქმეს ეწოდებოდა. აქედან არის ნაწარმოები "ჯელმწიფე"- სრულუფლებიანი მოხელე და შემდეგ განსაკუთრებით მეფე; აქედანვეა ნაწარმოები "ჯელისუფალი" ანუ რაიმე თანამდებობის მექონი მოხელე... ვისაც რაიმე თანამდებობა - "ჯელი" ჰქონდა, ის "ჯელოსანი" იყო და "მოჯელე"... საერთო თანამდებობათათვის

IX-XII სს. თითქმის განსაკუთრებით სიტყვებს "ჯელისუფლებასა" და "მოჯელეობას" ხმარობდნენ ხოლმე".

აქედან კიდევ უფრო ცხადია, თუ რა ფართოდ იყო გავრცელებული ფეოდალურ საქართველოში "ხელი" და "ხელობა" როგორც თანამდებობა-საქმიანობის აღმნიშვნელი სიტყვები. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ "ქართლის ცხოვრებაში" - ფეოდალური ეპოქის ამ უდიდეს ძეგლში "ხელი", "ხელობა" და "სახელო" იხმარება თითქმის მარტო თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით, ხოლო გიჟის მნიშვნელობით ძალიან იშვიათად გვხვდება. ამ წიგნის უკანასკნელ, ყაუხჩიშვილისეულ გამოცემაში სიტყვები "ჯელი" და "საჯელო" განმარტებულია, როგორც "თანამდებობა", "ხელისუფლება" და "ძალა - უფლება", ხოლო სიტყვა "ჯელობა" - როგორც "საქმიანობა", "საქმე". ის ფაქტი, რომ "ქართლის ცხოვრებაში" "ხელი" და "ხელობა" გიჟის მნიშვნელობით იშვიათად იხმარება, სავსებით ბუნებრივია, რადგან, "ქართლის ცხოვრება" ოფიციალური ისტორია, სახელმძღვანელო წიგნია და გასაგებია, რომ მასში გიჟებზე და სიგიჟეზე ლაპარაკი ნაკლებადაა.

სულ სხვაა "ვეფხისტყაოსანი". მასში ლაპარაკია არა მშრალ ისტორიულ ფაქტებზე, არამედ ცოცხალ ადამიანთა გრძნობებზე, მათ გაშმაგებულ და გაგიჟებულ სიყვარულზე და, ბუნებრივია, რომ აქ სიტყვები "ხელი" და "ხელობა" უფრო ხშირად სწორედ "გიჟისა" და "სიგიჟის" აღსანიშნავად იხმარება. როგორც ჩანს, სწორედ ამ გარემოებამ შეიყვანა მკვლევარები შეცდომაში: იმ ფაქტიდან, რომ ვეფხისტყაოსანში "ხელი" და "ხელობა" ყოველ ფეხის ნაბიჯზე იხმარება "გიჟისა" და "სიგიჟის" აღსანიშნავად, მათ გამოიტანეს დასკვნა, რომ მე-8 სტროფის "ხელობაც" უთუოდ "სიგიჟეს" უნდა ნიშნავდესო. მაგრამ ასეთი დასკვნა გაუგებრობის ნაყოფია. ვეფხისტყაოსანში არა ერთხელ გვხვდება სრულიად ეჭვმიუტანელი ადგილები, სადაც სიტყვა "ხელი" უდავოდ თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით იხმარება. გავიხსენოთ, მაგალითად, ის მომენტი, როდესაც ტარიელის მამა სარიდანი თავის სამეფოს დანარჩენ ინდოეთს შეუერთებს და სანაცვლოდ ფარსადანისაგან ამირბარის თანამდებობას მიიღებს.

"ერთი სამეფო საკარგემო, უბოძა ამირბარობა.

თვით ამირბარსა ინდოეთს აქვს ამირ-სპასალარობა

მეფე რა დაჯდა, არა სჭირს ხელისა მიუმცდარობა;

სხვად პატრონია, მართ ოდენ არა აქვს კეისარობა"

ამ სტროფის მთელი კონტექსტი აშკარად გვიჩვენებს, რომ ფრაზაში მეფეს "არა სჭირს ხელისა მიუმცდარობაო", ლაპარაკია არა მეფის სიგიჟეზე, არამედ მისი თანამდებობა-საქმიანობის, მისი ხელისუფლების მიუმცდარობაზე. მაგრამ სადაო რომ აღარაფერი დარჩეს, გავიხსენოთ

ვეფხისტყაოსნის კიდევ ერთი ადგილი, სადაც ლაპარაკია თვით ტარიელის ამირზარის თანამდებობაზე დანიშვნის შესახებ. ტარიელი, მამის სიკვდილის შემდეგ, თავისთან მიიხმეს "ინდოეთის მფლობელთა" ე.ი. მეფე ფარსადანმა და დედოფალმა, და შესთავაზეს მამის თანამდებობა:

”მათ საჯდომთა ახლოს დამსვენს, პატივს მცემდეს ძისა დარად,

მის ხელისა საურავი მართ ორთავე მითხრეს წყნარად;

ურჩ ვექმენ და მისეულთა წესთა ქცევა მიჩნდა ზარად.

არ მომეშვნეს, დავმორჩილდი, თაყვანი ვეც ამირზარად”

ეს სტროფი არავითარ ეჭვს არ სტოვებს, რომ გამოთქმა "მის ხელისა საურავი" ნიშნავს თანამდებობრივ მოვალეობას ანუ საზრუნავს და სხვას არაფერს. აქედან ცხადია, რომ რუსთველი სიტყვებს "ხელი" და "ხელობა" ხმარობს სიტუაციის მიხედვით, ხან "გიჟისა" და "გიჟობის", ხან კიდევ თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით.

ახლა, თუ ჩვენ ამ თვალსაზრისით მივუდგებით მე-8 სტროფის შინაარსის გაშიფვრას და შევეცდებით მისი პირველი ორი ტაეპის ნამდვილი აზრი გავიგოთ, თვალნათლივ დავინახავთ, რომ პირველი ტაეპის სიტუაცია, სადაც სიტყვები "ხელობა" და "საქმე" ერთიმეორის გვერდით სხედან ("მე, რუსთველი ხელობითა, ვიქმ საქმესა"), უდავოდ თანამდებობა-საქმიანობაზე მეტყველებს, ხოლო მეორე ტაეპის სიტუაცია აშკარად სხვაგვარია და იქ სიტყვა "ვხელობ" მართლაც არ შეიძლება სხვა რაიმეს ნიშნავდეს, თუ არა გახელება-გაგიჟებას. არა გვგონია, გონების დიდი გამჭრიახობა იყოს საჭირო იმისათვის, რომ ადამიანმა ამ ორი ტაეპის აშკარად სხვადასხვა აზრობრივი სიტუაცია შეამჩნიოს და მათი ნამდვილი აზრი გამოარკვიოს. მართლაც, თუ ყურადღებით დავაკვირდებით კონტექსტს და ავტორის აზრთა დენას თვალს გავადევნებთ ორივე შემთხვევაში, ე.ი. მაშინაც, როცა სიტყვა "ხელობითა" გაგებული იქნება გიჟის მნიშვნელობით და მაშინაც, როცა თანამდებობის მნიშვნელობით, - თვალწინ წარმოგვიდგება სურათი, რომელშიც ყველაფერი ნათლად და გარკვევით გამოჩნდება, როგორც ეს ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეში ა. ფურცელაძემ შენიშნა. იმ შემთხვევაში, თუ სიტყვას "ხელობითა" სიგიჟის მნიშვნელობით გავიგებთ, კონტექსტში მივიღებთ აზრის ასეთ დენას: "სიგიჟითა... ვგიჟობ", რაც აშკარა დისონანსია არა მარტო ამ სტროფის, არამედ მთელი პოემის მიმართ; მაგრამ თუ სიტყვას "ხელობითა" თანამდებობის მნიშვნელობით გავიგებთ, მივიღებთ აზრობრივად სავსებით გამართულ კონტექსტს: "მე, ხელობით (თანამდებობით) რუსთაველი ვიქმ საქმესა..." და შემდეგ: "ვის: ჰმორჩილობს ჯარი სპათა, მისთვის ვხელობ (ვგიჟდები), მისთვის მკვდარი". ძნელი მისახვედრი არ არის, თუ ვის უფრო შეეფერება ამგვარი თქმა: "ვიქმ საქმესა" (ე.ი. საქმეს გავაკეთებო) - ხელობა-თანამდებობის კაცს, თუ გიჟსა და გახელებულს.

აკად. კ. კეკელიძის საყურადღებო აზრი იმის შესახებ, რომ "რუსთველი, ლექსისა და სიტყვის შეუდარებელი ვირტუოზი, ერთსა და იმავე ადგილს ერთისა და იმავე მნიშვნელობის სიტყვას არ იმეორებს", შესაძლებელია ვინმემ სადავოდ გახადოს მაგრამ წარმოუდგენელია სადავო გახდეს და ვინმემ დაიჯეროს, რომ რუსთველს შეეძლო შინაარსობრივი უაზრობა დაეშვა.

ყოველივე ზემონათქვამის შემდეგ, ვფიქრობთ, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს ის დებულება, რომ მე-8 სტროფში ნახმარი სიტყვა "ხელობითა" არ შეიძლება სხვა რაიმეს ნიშნავდეს, თუ არა თანამდებობა-საქმიანობას.

მაგრამ არის კიდეც ერთი გარემოება, რომლის გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია ამ საკითხის დადებითად გადაჭრა. საქმე ისაა, რომ ვეფხისტყაოსნის უძველესი ხელნაწერები არ შენახულა და ჩვენამდე მხოლოდ მე-17 და მე-18 საუკუნეებში გადაწერილმა ცალებმა მოაღწიეს; ამ გვიანდელ ხელნაწერთა უმრავლესობაში კი, რომლებიც დაზიანებული არ არის - დაახლოებით ათიდან შვიდ ხელნაწერში - სიტყვა "ხელობითა" დაწერილია ხანით (ხელობითა), ე.ი. იმგვარად, როგორც იგი ძველად იწერებოდა "გიჟის" მნიშვნელობით; ასევეა ეს სიტყვა დაწერილი ვახტანგისეულ ვეფხისტყაოსანშიც; და მხოლოდ სამ ხელნაწერში აღმოჩნდა იგი დაწერილი ჯარით (ჯელობა), ე. ი. იმგვარად, როგორც ის წინათ იწერებოდა თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით. რას მეტყველებს ეს ფაქტი? ერთი შეხედვით, ეს ფაქტი თითქოს მხარს უჭერს იმ მკვლევარებს, რომლებსაც სიტყვა "ხელობითა" სიგიჟის მნიშვნელობით ესმით, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. საკმარისია ადამიანმა გაითვალისწინოს ქართული დამწერლობის (პალეოგრაფიის) განვითარების ტენდენცია, კერძოდ კი ის ფაქტი, რომ გვიან საუკუნეებში ასო "ჯ" (ჯარი) თანდათან ჰკარგავდა თავის მნიშვნელობას და მის ადგილს "ხ" (ხანი) იჭერდა. რომ გაიგოს ვეფხისტყაოსნის გვიანდელ ხელნაწერებში ჯარის" შემცირებისა და "ხანის" გამრავლების მიზეზები. ამიტომ ჩვენ მიგვაჩნია, რომ "ვეფხისტყაოსნის" ის სამი ხელნაწერი, რომლებშიც ადრინდელი "ჯარი" მაინც შემორჩენილა, გაცილებით მეტის მთქმელია, ვიდრე გვიანდელი ორთოგრაფიის მიხედვით გამართული შვიდი ხელნაწერი. ამასთან დაკავშირებით საჭიროა ყურადღება მიექცეს კიდეც ერთ საინტერესო დეტალს: მე-8 სტროფის მეორე ტაეპში ნახმარი სიტყვა "ვხელობ" უკლებლივ ყველა ხელნაწერში წარმოდგენილია "ხანით", ე.ი. დაწერილია იმგვარად, როგორც იგი ძველადაც იწერებოდა, ეს ფაქტიც ბევრისმეტყველია.

ყოველივე ეს ჩვენ უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ სიტყვა "ხელობითა" ადრინდელ ხელნაწერებში და თვით რუსთველის დედანში უთუოდ იმ სახით (ჯელობითა) იქნებოდა დაწერილი, რომელიც მისი, როგორც თანამდებობა-საქმიანობის გამომხატველი სიტყვის, მნიშვნელობას შეესაბამებოდა.

ამრიგად, რა მხრიდანაც არ უნდა მივუდგეთ საკითხს, პალეოგრაფიული, ისტორიული თუ აზრობრივი თვლსაზრისით, მაინც ერთ უდავო დასკვნამდე მივალთ: მე-8 სტროფში ნახმარი ფრაზა "მე რუსთველი ხელობითა, ვიქმ საქმესა..." ლაპარაკობს არა რუსთველის გახელება-სიგიჟეზე, არამედ მის თანამდებობასა და საქმეზე; ვეფხისტყაოსნის ავტორი აქ თვითონვე გვეუბნება, ჩემი ხელობა ანუ თანამდებობა რუსთველობააო.

რა ხელობას ან რა თანამდებობას ეწოდებოდა "რუსთველი" ძველ საქართველოში? როგორც უკვე ითქვა, "რუსთველი" ეწოდებოდა რუსთავის ეპარქიის მღვდელმთავარს, რომელსაც რუსთავის საეკლესიო კათედრის გამგის თანამდებობა ეჭირა; ამას გარდა კი არავითარი სხვა რუსთველი, არც როგორც გვარ-წოდება და არც როგორც თანამდებობის აღმნიშვნელი ტერმინი, საისტორიო წყაროებში ცნობილი არ არის; მაშასადამე, რაკი ჩვენ გავიგეთ, რომ მე-8 სტროფში ნახმარი სიტყვა "ხელობითა" ნიშნავს თანამდებობა-საქმიანობას და არა სიგიჟეს, სრული უფლება გვაქვს ვიგულისხმოთ, რომ ხსენებულ სტროფში ლაპარაკია სწორედ რუსთავის მღვდელმთავარზე, რუსთველ ეპისკოპოსზე და სხვაზე არაფერზე. ვინც იტყვის "ჯელობა" თანამდებობას ნიშნავსო, მან ისიც უნდა აღიაროს, რომ რუსთველი მხოლოდ საეკლესიო თანამდებობა შეიძლება ყოფილიყო

მაგრამ აქ ჩვენს წინაშე წარმოიჭრება კიდევ ერთი დიდმნიშვნელოვანი კითხვა, რომლის გარკვევა, პრობლემის საბოლოოდ გადასაწყვეტად, ავუცილებელია: საიდან ვიცით ჩვენ, რომ თანამდებობა-საქმიანობის გამომხატველი სიტყვები "ჯელი" და "ჯელობა" საერო და საეკლესიო სფეროებში ერთი და იგივე მნიშვნელობით იხმარებოდა? იქნებ, ეს ტერმინები მარტო საერო სფეროში მოქმედებდა, ხოლო სასულიერო-საეკლესიო სფეროში თანამდებობა-საქმიანობას სხვა ტერმინებით აღნიშნავდნენ?

წყაროების გულდასმით შესწავლა გვიჩვენებს, რომ ხსენებული ტერმინები ერთნაირი მნიშვნელობით იხმარებოდა როგორც საერო, ისე სასულიერო სფეროში. სწორედ ასე ესმით ეს საკითხი ფეოდალური ეპოქის ისეთ გამოჩენილ სპეციალისტებს, როგორც იყვნენ აკადემიკოსები ივ. ჯავახიშვილი და ნ. ბერძენიშვილი, მაგრამ საკითხის ამგვარი გაგება ჩვენ შეგვიძლია დოკუმენტური მასალებითაც დავადასტუროთ.

თედო ჟორდანიას "ქრონიკებში" გამოქვეყნებულია ერთი უაღრესად საინტერესო საეკლესიო საბუთი, რომელშიც ნათქვამია: "... ესე პირი და წიგნი მოგახსენეთ თქუენ ქე~ს ღ~თისა მიერ ქართლისა კზ~სა ევაგრის მე, კუმურდოელ მთავარეპისკოპოსმან გერასიმე, მას ჟამსა, ოდეს პატრონმა მზეჭაბუკ შემიწყალა და კუმურდოსა საყდარი და ჯელი მიბოძა (ხაზი ჩემია. კ. რ.) და თქვენსა წინაშე საკურთხევლად გამომგზავნა; და თქვენ შემიწყალეთ და მაკურთხედ".

ეს საბუთი ისე მკაფიოდ უპასუხებს ჩვენთვის საინტერესო კითხვას, რომ რაიმე ექვისათვის საფუძველი აღარ რჩება. საყდარი, როგორც მოგეხსენებათ, ძველად მღვდელმთავრის ტახტს ერქვა, ჯელი კი, როგორც ვხედავთ, სასულიერო სფეროშიც თანამდებობა ყოფილა. მაშასადამე, ამ საბუთში ნათქვამია, მზეჭაბუკმა გერასიმე მთავარეპისკოპოსს უბოძა კუმურდოს საყდარი (ტახტი) და თანამდებობა, ე. ი. კუმურდოელობა. ეს საბუთი თარიღდება 1500 - 1503 წლით, მაგრამ არსებობს ამაზე ადრინდელი (1453 - 1459 წლ.) ანალოგიური საბუთიც, რომელშიც ლაპარაკია უკვე მაწყვერელის ჯელზე.

“... ესე წიგნი და პირი გკადრეთ, - ნათქვამია ამ საბუთში, - თქუენ ქრისტეს ღმრისა მიერ ქ(ართლი)სა კ(ათალიკოზ)ზსა დავითსა, მე, ლასურის ძემან კუმურდოელმან... ვინ თქვენგან უჯუარო და შეუნდობელნი იყვნენ, ჩუენგანაცა უჯუარო და შეუნდობელი იყოს... ვის სწყალობდეთ, ჩუენცა მისნი მლოცველნი ვიყვნეთ და თუ ყუარყუარე მაწყუერლობა ან სხუა რამე ჯელი გუადლიოს და დაგუპატიჯოს კურთხევისა მიზეზითა, სადამდის თქუენსა საყდარსა არ დაემორჩილნენ და რაზედაცა, უწყრებით, თქუენსა საყდრისა წესითა იგი ისრევე არ დაგეურვოს... სხუა ჯელი არ გამოვართო და არც ვინდომო” (ხაზი ყველგან ჩემია. პ. ქქრ.).

როგორც ვხედავთ, კუმურდოელობასაცა და მაწყვერელობასაც ჯელი ანუ ჯელობა რქმევია. ცხადია, ჯელი იყო მანგლელი, წილკნელი, რუსთველი, ნეკრესელი და ა.შ.

მაგრამ იქნებ ვინმე აქაც შემოგვედაოს და გვითხრას, ზემოთ საბუთები გვიანდელი ხანისაა, ადრე კი შესაძლებელია საეპისკოპოსო თანამდებობას ჯელი კი არა, სხვა რამ ეწოდებოდაო. ასეთ შემოდავებაზე ჩვენ ვუპასუხებთ: ჯერ ერთი, საყოველთაოდ ცნობილია, რომ საეკლესიო ცხოვრება ხასიათდებოდა უადრესი კონსერვატიზმით და ერთხელ შემუშავებული ნორმები საუკუნეთა განმავლობაში უცვლელი რჩებოდა; მაგრამ ამასაც რომ თავი დავანებოთ, ჩვენ მოგვეპოვება ადრინდელ ძეგლებში მრავალჯერ დადასტურებული საეკლესიო ტერმინი ”ჯელთდასხმა”, რომელიც სწორედ თანამდებობაზე დანიშვნას, დადგენას, კურთხევას ნიშნავდა. ჩვენ შეგვიძლია მივუთითოთ უძველეს დოკუმენტურ მასალაზე, რომელიც ექვმიუტანლად გვიჩვენებს, რომ ”ჯელთდასხმა” ”ჯელისაგან” წარმომდგარი ტერმინია და სწორედ სასულიერო თანამდებობის მიცემასთანაა დაკავშირებული, მაგალითად, ეფრემ მცირე გვაუწყებს, რომ ანტიოქიის პატრიარქმა თეოფილაქტემ ”მისცა ქართველთა პროტრეპტიკონი. რომელ არს გაქსნითი. რათა თვით მათისა საზღურისა ეპისკოპოსთაგან ჯელნი დასხმოდინა ჟამად-ჟამადსა კათალიკოზსა ქართლისასა... და ჯელთ დასხმული იყო... იოანე კათალიკოზად”.

აქ ცხადია, ლაპარაკია იმაზე, რომ ანტიოქიის პატრიარქმა საქართველოს ეკლესიას უფლება მისცა, თავისი ქვეყნის (საზღურის) ეპისკოპოსთაგან

ამოერჩია და თანამდებობაზე დაესვა კათალიკოსი; ამ უფლებით უსარგებლიათ კიდევაც და კათალიკოზად "ჯელთ დასხმული" ყოფილა ვინმე იოანე. ეს დოკუმენტი XI საუკუნისაა, მაგრამ მოგვეპოვება ამაზე ადრინდელი დოკუმენტიც, რომელიც უშუალოდ ეპისკოპოსის "ჯელთ დასხმას" შეეხება.

გიორგი მერჩულეს თხზულებაში "ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა", რომელიც IX საუკუნის ძეგლია, ნათქვამია: "...ვინაითგან აღეშენეს კლარჯეთისა დიდებულნი უდაბნონი, მღდელნი და დიაკონნი მათნი ანჩელთა ეპისკოპოსთაგან იკურთხევიან და აგრეთვე ოდეს ეპისკოპოსთა იკურთხევდიან. უკეთუ სწორად ყოველთა მათ უდაბნოთა წამებად არა აქუნ და წიგნი ყოველთაჲ ჭეშმარიტი საწამებელი, კათალიკოსმან საეპისკოპოსოსისა მის ჯელთა დასხმად ეპისკოპოსად (ხაზი ჩემია, პ. რ.). არა ინებოს".

როგორც ვხედავთ, ეს დოკუმენტიც უდავოდ მოწმობს, რომ "ჯელი" და "ჯელთ დასხმა" ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული ტერმინებია და ეს ტერმინები საეკლესიო სფეროში იხმარებოდა არა მარტო გვიანფეოდალურ ხანაში, არამედ აგრეთვე დავით აღმაშენებლის ეპოქაში და მასზე უფრო ადრეც.

ამრიგად, ჩვენ ვამთავრებთ ვეფხისტყაოსნის მე-8 სტროფის ანალიზს. ეს ანალიზი, ჩვენი ღრმა რწმენით, ეჭვმიუტანლად ადასტურებს, რომ გენიალური პოემის ავტორი იყო მაღალი რანგის სასულიერო პირი, რომელსაც გარკვეულ დროს ეჭირა რუსთავის მღვდელმთავრის თანამდებობა, ეპყრა საქართველოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კუთხის სასულიერო მწყემსის ტახტი, და სწორედ ამიტომ იწოდებოდა რუსთველად.

აი, ჩვენი აზრით, ერთადერთი დასკვნა, რომელიც შესაძლებელია ადამიანმა ვეფხისტყაოსნის მერვე სტროფის მეცნიერული ანალიზიდან გამოიტანოს.

მაგრამ ვეფხისტყაოსანში სხვა ადგილებიც მოიპოვება, რომლებიც აშკარად მხარს უჭერენ და ამაგრებენ ზემოთხსენებულ დასკვნას. მხედველობაში გვაქვს, უპირველეს ყოვლისა, ინდო-ხატაელთა ამბის, თუ შეიძლება ასე ითქვას ე. წ. "საეჭვო სტროფები": 1667, 1668, 1669, 1689 და სხვ.. რომლებსაც ჩვენი რუსთველოლოგების უმრავლესობა დღემდე დიდი ეჭვით უცქეროდა იმის გამო, რომ ამ სტროფების შინაარსი, მათი აზრით, თავისი რელიგიურ-აღმსარებლობითი ხასიათის გამო, თითქოს ვერ ეგუება "რუსთველის იდეური და მხატვრული წარმოსახვის ვითარებას". ჩვენ ამჟამად არ შეგვიძლია გამოვუდგეთ ამ სტროფების შინაარსის დეტალურ ანალიზს და ვეფხისტყაოსნის საერთო იდეურ - მხატვრულ კონცეფციასთან მის შედარებას, რადგან ეს ძალიან შორს წაგვიყვანდა; ამიტომ ორიოდ სიტყვას ვიტყვით მარტო 1667 სტროფზე (ს. კაკაბაძის გამოცემით ესაა 1543-ე

სტროფი), რომელიც რუსთველოლოგიაში ყველაზე ოდიოზურ სტროფად არის მიჩნეული .

გავიხსენოთ ამ სტროფის შინაარსი: არაბთა მეფესთან ავთანდილისა და თინათინის ქორწილის შემდეგ, ტარიელი და მისი მეუღლე ნესტან-დარეჯანი, მეგობრებისა და დიდძალი ჯარის თანხლებით, ინდოეთს მიემგზავრებიან. გზაში ვაჭრებისაგან გაიგებენ ნესტანის მამის ფარსადანის სიკვდილს, რის გამო ყველანი, განსაკუთრებით კი ნესტანი და ტარიელი, საშინელ ტირილსა და გლოვას მიეცემიან:

”მაშინ გახდეს გახდეს ყველაკანი ტირილად და ცრემლთა მღვრელად,

დიდი ხანი მოიტირეს თავის-თავის გაუყრელად.

ავთანდილ და ფრიდონ ტირან გულ-სადაგად, არა ჭრელად,

მაგრა ექმნეს სულის მღებლად ქათალიკოს-მაწყვერელად”.

ამ სტროფში, როგორც ვხედავთ, ის აზრია გატარებული, რომ უსაზღვროდ დამგლოვიარებულ ნესტანსა და ტარიელს ”სულის მღებლად”, ე.ი. მანუგეშებლად კათალიკოს-მაწყვერელივით მოეველინენ ავთანდილი და ფრიდონიო. მაშასადამე, რუსთველმა საქართველოს კათალიკოსი და აგრეთვე ერთ-ერთი გამოჩენილი მღვდელმთავარი მაწყვერელი ავთანდილსა და ფრიდონს შაუდარა და დადებითად მოიხსენია, როგორც გაჭირვების ჟამს ადამიანის ”სულის მღებლები” ანუ მანუგეშებლები. რა არის აქ საკვირველი და მიუღებელი? ჩვენი აზრით, იმ ფაქტში, რომ მე-12 საუკუნის მწერალმა, თუნდაც თავისი დროის უაღრესად მოწინავე მსოფლმხედველობის მქონე გენიოსმა, დადებითად მოიხსენია კათალიკოსი და მაწყვერელი, არაფერი არ არის საკვირველი და, მით უმეტეს, მიუღებელი. მაგრამ, სამწუხაროდ, ჩვენი რუსთველოლოგების უმრავლესობას, რომელიც თვლის, რომ ქართული საერო მწერლობა, და განსაკუთრებით კი ვეფხისტყაოსანი, სასულიერო ლიტერატურას უპირისპირდებოდა და მასთან ბრძოლაში ვითარდებოდა, ეს სტროფი ყოვლად მიუღებლად და რომელიდაც ყალბისმქმნელის შეთხზულად მიაჩნია. აი, მაგალითად, როგორ მსჯელობს ამ სტროფის შესახებ ჩვენი გამოჩენილი რუსთველოლოგი აკად ალ. ბარამიძე:

”ინდო-ხატაელთა ამბის ავტორი ავთანდილსა და ფრიდონს უდარებს კათალიკოზა და მაწყვერელს (აწყურის ეპისკოპოზს). შედარების მხატვრული ხერხი ერთ-ერთი დამახასიათებელი ხერხთაგანია ვეფხისტყაოსნისათვის. მაგრამ პოემით გამორიცხულია მისი პერსონაჟების შედარება ან დაპირისპირება საეკლესიო საზოგადოებრიობის წრეებთან, მით უმეტეს, ამ საზოგადოების ისეთ წარმომადგენლებთან, როგორიცაა კათალიკოზი და ეპისკოპოზი. ავთანდილი, ფრიდონი (აგრეთვე ტარიელი) ისეთი საზოგადოებრივი წრისა და ბუნების ადამიანები არიან, რომ

სრულიად უადგილო იქნებოდა მათი რაიმე კუთხით დაკავშირება კლერიკალური საზოგადოების სინამდვილესთან. ესეც არ იყოს, თვითონ რუსთველის იდეური და მხატვრული წარმოსახვის ვითარება ვერ შეიგუება მსგავს შედარებას. როგორც ცნობილია, რუსთველი გაურბის რელიგიურ სისტემათა საწესო ფორმებს, ის თავს იკავებს ნიშანდობლივი რელიგიური მრწამსის გამომჟღავნებისგან. ვეფხისტყაოსნით არ ჩანს საეკლესიო კულტის რიტუალი და მღვდელმსახურთა კასტა... სწორედ ამის გამოც ხვდა წილად ვეფხისტყაოსანს ეკლესიურ-კლერიკალური საზოგადოების რისხვა და დევნა. ვეფხისტყაოსნის გმირები რომ კათალიკოს-მაწყვერელის სულიერი ზრახვების მიმდევარი ყოფილიყვნენ, ეკლესიის დიდ პატივისცემას დაიმსახურებდნენ. ვეფხისტყაოსნის სინამდვილე ეწინააღმდეგება ავთანდილისა და ფრიდონის დაკავშირებას კათალიკოზთან ეპისკოპოზთან. ეს არის ხელოვნური, ძალზე ნაცოდვილარი, უგემური და ყალბი შედარება, ინტერპოლატორის ვარჯიშის შედეგი. ეს შედარება სახელს უტეხს როგორც თავის თავს (sic), ისე ამ ამბავს, სადაც ის არის მოთავსებული”..

ასეთია ვეფხისტყაოსნის ხსენებულ სტროფზე რუსთველოლოგიაში ამჟამად გაბატონებული თვალსაზრისი, რომელიც ჩვენ ცალმხრივ და დაუსაბუთებელ თვალსაზრისად გვეჩვენება. ჩვენი აზრით, არც ავთანდილსა და ფრიდონს, არც ტარიელს არ გააჩნიათ არავითარი ისეთი ”ადამიანური ბუნება”, რომელიც გამოთიშავდა მათ ქრისტიანული საზოგადოებისაგან; ასე რომ ყოფილიყო, ისინი ხომ თავისი მშობლიური ქვეყნის ნიადაგსაც მოწყვეტილი იქნებოდნენ?!

სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ ხსენებული სტროფის ასეთ უარყოფით დახასიათებას ყველა რუსთველოლოგი როდი იზიარებს. მაგალითად, განსვენებული პოეტი კონსტანტინე ჭიჭინაძე გადაჭრით უარყოფდა ალ. ბარამიძის ზემოხსენებულ თვალსაზრისს და აღნიშნავდა: ”თუკი რუსთველს შეეძლო მოეხსენებინა ”მუყნი და მულიმნი” (ე. ი. მოლები და მუსულმანური სჯულის მოძღვარნი - პ. რ.), კათალიკოს-მაწყვერელმა რა დააშავა? კათალიკოზს-მაწყვერელი - ეს კონკრეტული შედარება ქართული სინამდვილიდან - ისეთი რეალია არის ჩვენს ეროვნულ პოემაში, რომელსაც კარგად უნდა მოვუაროთ. თუ ჩვენს მუზეუმებში მზრუნველობით ინახება ძველი საეკლესიო ინვენტარი და მღვდელმთავართა შესამოსელი, ვეფხისტყაოსანში რატომ უნდა მივიჩნიოთ ოდიოზურად და უარსაყოფად კათალიკოს- მაწყვერელის ხსენება”.

ამ სამართლიანი სიტყვებისათვის ჩვენ შეგვეძლო დაგვემატებინა შემდეგი: თუკი რუსთველს შეეძლო მოეხსენებია ადდგომა, როგორც ბრწყინვალე დღესასწაულის სინონიმი, რატომ არ შეეძლო კათალიკოსი და მაწყვერელი ეხსენებინა? ან კიდევ: თუკი ილია ჭავჭავაძეს შეეძლო თავის ”გლახის ნაამბობში” ყოველი სიკეთით დაჯილდოებული მღვდელი გამოეყვანა, რა გასაკვირია, რომ მე-12 საუკუნის მწერალს საქართველოს გამოჩენილი

მღვდელმთავრები დადებით კონტექსტში მოეხსენებია? ესეც ნუ დაგვავიწყდება: ილია ჭავჭავაძემ ორ გამოჩენილ მღვდელმთავარს, სახელდობრ, გაბრიელ ქიქოძეს და ალექსანდრე ოქროპირიძეს საგანგებო სიტყვებით მიმართა და მათს ღვაწლს ქართველი ერის წინაშე უაღრესად მაღალი შეფასება მისცა. თუ იმდროინდელ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ვითარებას გავითვალისწინებთ, დიდი რევოლუციონერ-დემოკრატის ასეთი საქციელი სავსებით ბუნებრივი და გასაგები იქნება, ხოლო ჩვენი დროის წარმოდგენებით ისტორიაზე მსჯელობა ძალზე სახიფათო საქმეა.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ვეფხისტყაოსნის 1667-ე (1543-ე) სტროფი, რომელიც აქამდე, არასწორი თვალსაზრისის შედეგად, ოდიოზურ სტროფად ითვლებოდა და დევნას განიცდიდა, ახალი თვალსაზრისით სულ სხვაგვარ ახსნასა და გაგებას იძენს და არა თუ არ ეწინააღმდეგება ვეფხისტყაოსნის ავტორის იდეურ-მხატვრულ კონცეფციას, არამედ ეჭვმიუტანლად გვიდასტურებს მისი ავტორის ვინაობის ახლებურ გაგებას. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე ახალი თვალსაზრისის მთავარი ღირსება სწორედ ის არის, რომ ეს თვალსაზრისი ფაქტებს ძალას არ ატანს და ვეფხისტყაოსნის სტროფებს ომს არ უცხადებს; პირიქით, ის გვაძლევს მათი სწორი გააზრებისა და ახსნის საიმედო გასაღებს. ამაზე მეტი კი, ვფიქრობთ, არც ერთ თვალსაზრისს და არც ერთ თეორიულ კონცეფციას არ მოეთხოვება.

გადავდივარ შემდეგ საკითხზე - ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის გამოსარკვევად ხალხური შემოქმედებისა და ლიტერატურული ტრადიციების მნიშვნელობაზე.

6. ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობა ხალხური

შემოქმედებისა და ლიტერატურული ტრადიციების

მიხედვით. თეიმურაზ ბაგრატიონის "პატრიოტული" ნაბიჯი

ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად ჩვენ აუცილებლად მიგვაჩნია ხალხური შემოქმედების (ფოლკლორის) მონაცემებისა და აგრეთვე ქართულ ლიტერატურაში ამ საკითხის ირგვლივ დამკვიდრებული ტრადიციული შეხედულებების გათვალისწინება. ამ მონაცემებსა და შეხედულებებს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის გამოსარკვევად უდავოდ გარკვეული (თუმცა არა გადამწყვეტი) მნიშვნელობა აქვთ, ამიტომ ჩვენ მოვალე ვართ პასუხი გავცეთ კითხვას: ეთანხმება თუ ეწინააღმდეგება ფოლკლორის მონაცემები და ლიტერატურული ტრადიციები ჩვენს მიერ წამოყენებულ ახალ თვალსაზრისს?

სათანადო ფოლკლორული და ლიტერატურული მასალის გულდასმით შესწავლა გვიჩვენებს, რომ ხალხური შემოქმედებაც და ლიტერატურაში დიდი ხნიდან დამკვიდრებული ტრადიციაც იშვიათი ერთსულოვნებით ადასტურებს იმ აზრს, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი შოთა რუსთაველი იყო ბერი, ე.ი. სასულიერო პირი; ხოლო რამდენადაც, - როგორც ცნობილია, ყოველი ეპისკოპოსი უთუოდ ბერი უნდა ყოფილიყო, ვფიქრობთ, ეს გარემოება უფლებას გვაძლევს მივიჩნიოთ, რომ ხალხური რწმენაც და ლიტერატურაში ჩვენს დრომდე შემონახული ტრადიციაც გარკვევით და აშკარად უჭერენ მხარს და ამაგრებენ ჩვენს მიერ წამოყენებულ ახალ თვალსაზრისს.

ჩვენ აქ, ცხადია, ვერ გამოვუდგებით რუსთაველის ვინაობის ირგვლივ ფოლკლორისტიკის მიერ დაგროვილი მთელი მასალის ანალიზს, რადგან ეს ძალიან შორს წაგვიყვანდა. ჩვენი მიზნისათვის, ვფიქრობთ, საკმარისი იქნება მივუთითოთ პროფ. მიხ. ჩიქოვანის მიერ ამ ცოტა ხნის წინათ (1966 წ.) გამოცემულ ნაშრომზე ”შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი”, რომელშიც მოცემულია მდიდარი ფოლკლორული მასალა პოეტის დაბადებაზე, აღზრდაზე, სამიჯნურო თავგადასავალზე და ა.შ. ნაშრომში წარმოდგენილი სახალხო მთქმელები დაჟინებით უსვამენ ხაზს შოთას ბერად შედგომისა და შოთას იერუსალიმში გამგზავრების ვერსიას. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ მთქმელთა დიდი უმრავლესობის მიხედვით, რუსთაველი ბერად შემდგარა მოხუცობაში, იერუსალიმის მონასტერში ყოფნის დროს. ზოგიერთი მთქმელის გადმოცემით კი, პოეტის ბერად აღკვეცა მის ახალგაზრდობაშივე მომხდარა, ხოლო ვეფხისტყაოსანი მას დაუწერია შემდეგ, უკვე ბერობაში. საინტერესოა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ ხალხური გადმოცემით შოთა ადრე დაობლებულა და მისი აღზრდა უკისრია ბიძას, რომელიც აგრეთვე ბერი, ზოგიერთი გადმოცემით კი - ეპისკოპოსიც ყოფილა, იმავე ხალხური გადმოცემით, შოთას უსწავლია ტბეთის თუ კუმურდოს მონასტერში.

ძნელია იმის თქმა, თუ რამდენად არის შემონახული ამ თქმულებებში ისტორიული სინამდვილე, მაგრამ ერთი კი ცხადია: თუ ხალხურ შემოქმედებას საერთოდ რაიმე მნიშვნელობა აქვს, შოთას სახელის ასეთი დაჟინებით დაკავშირება ბერ-მონაზვნობასთან და სასულიერო გარემოცვასთან (ბიძა, აღზრდა) შემთხვევითი არ უნდა იყოს; როგორც ჩანს ხალხურ გადმოცემებში მოიპოვება ისტორიული სინამდვილის რაღაც ანარეკლი. ეს გარემოება საკვირველად არ უნდა მოგვეჩვენოს; თუკი ხალხმა სიყვარულით შეინახა, თუმცა თავისებურად გადაამუშავა, - ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტი, რატომ უნდა იყოს შეუძლებელი, რომ ხალხის ხსოვნას პოეტის ბიოგრაფიის ზოგიერთი ელემენტიც შემოენახა?

ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ თითქოს თქმულება რუსთაველის იერუსალიმში წასვლისა და იქ ბერად აღკვეცის შესახებ ხალხში შეიქმნა პოეტის იმ პორტრეტის გავლენით, რომელიც

იერუსალიმის ჯვარის მონასტერშია მოთავსებული. ეს მოსაზრება ჯერ კიდევ რევოლუციამდელ ხანაში (1903 წ.) გამოთქვა დ.კარიჭაშვილმა, ჩვენ დროში კი გაიზიარა აკად. ალ. ბარამიძემ. ჩვენი აზრით, ამ მოსაზრებას არ გააჩნია რაიმე ანგარიშგასაწევი საფუძველი, რადგან ხალხური გადმოცემები შოთას ბიოგრაფიაზე შეიცავს იმდენად მდიდარ მასალას და ისეთ განსხვავებულ ვარიანტებს და დეტალებს, რომ შეუძლებელია მათი წყარო ყოფილიყო ტიმოთე გაბაშვილის ძუნწი ცნობები, რომლებიც ხალხისათვის ალბათ უცნობი იყო. დაახლოებით ასევე ითქმის ნიკოლოზ ჩუბინაშვილის (1845 წ.) ცნობებზეც, ხოლო პროფ. ალ. ცაგარლის იერუსალიმში ყოფნის დროს (1883 წ.) ხსენებული ხალხური ლეგენდების არსებობა უკვე დადასტურებულია თვით დასახელებული მეცნიერის მიერ. მაგრამ ყველაფერსაც რომ თავი დავანებოთ, როგორ შეიძლებოდა, ხალხს რუსთველის ბერად შედგომის თქმულება შეექმნა იმ ცნობების საფუძველზე, რომელთა მიხედვით, - დღემდე საყოველთაოდ აღიარებული და მეცნიერთაგანაც გაზიარებული აზრით, - რუსთველი დახატულია არა სასულიერო პირის, ე.ი. ბერის, არამედ ერისკაცის ტანსაცმლით?

ერთის სიტყვით, იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის პორტრეტი არ შეიძლება მივიჩნიოთ ხალხური თქმულების წყაროდ. მხედველობაში უნდა იქნას მიღებული ის გარემოებაც, რომ ხალხური გადმოცემები ერთსულოვნად გვიდასტურებენ მხოლოდ რუსთველის ბერად შედგომას, ხოლო რაც შეეხება საკითხს იმის შესახებ, თუ როდის, ან სად მოხდა ეს ამბავი, ამაზე სულ სხვადასხვაგვარ პასუხს გვაძლევენ: თუ მთქმელთა ერთი ნაწილის აზრით, რუსთველი იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში წავიდა და იქ შედგა ბერად, სხვები პოეტის ბერად აღკვეცის ადგილად ასახელებენ ათონის მონასტერს, ზოგიერთი მთქმელის გადმოცემით კი, რუსთველი საერთოდ არსად არ წასულა და ბერ-მონაზვნად თავისავე სამშობლოში, კერძოდ, დავით გარეჯის მონასტერში აღიკვეცა.

ყოველივე აქედან ნათელია, რომ ხალხური შემოქმედება, როგორც უკვე ითქვა, არა თუ არ ეწინააღმდეგება ახალ თვალსაზრისს, არამედ მხარს უჭერს და ამაგრებს მას. ზუსტად ასეთსავე დასკვნამდე მივყავართ იმ ტრადიციულ შეხედულებათა ანალიზს, რომელიც დიდი ხანია დამკვიდრდა ქართულ ლიტერატურაში ამ საკითხის ირგვლივ. ოღონდ ასეთი დასკვნა რომ ყველასათვის ნათელი გახდეს, საჭიროა თავიდან ავიციდინოთ ერთი ფრიად სამწუხარო გაუგებრობა, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში აფერხებდა და დღესაც აფერხებს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის გამორკვევას.

საქმე ისაა, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის გაგების თვალსაზრისით ქართულ ლიტერატურაში აშკარად ორი პერიოდი შეიმჩნევა: თეიმურაზ ბაგრატიონამდე და მის შემდეგ. პირველი პერიოდი იწყება დაახლოებით XV საუკუნის ბოლოდან და გრძელდება XIX

საუკუნის 30-40-იან წლებამდე, ხოლო მეორე პერიოდი - 30 – 40-იანი წლებიდან - დღემდე. რით განსხვავდება ერთიმეორისაგან ეს პერიოდები?

ჩვენი დაკვირვებით, პირველი პერიოდის ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ე. წ. "აღორძინების ხანის" მწერლებსა და მეცნიერებს კარგად სცოდნიათ, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი იყო სასულიერო პირი, რუსთავის ეპისკოპოსი, - ბრძენი და ღვთისმეტყველი, ოღონდ ზოგიერთი მათგანი თვლიდა, რომ ამ ბრძენმა ადამიანმა გადაუხვია თავის პირდაპირ დანიშნულებას (ღვთისმეტყველებას) და "ამოდ დაშვრა", ე.ი. დაწერა ზნეობრივად ეკლესიისათვის მიუღებელი შინაარსის პოემა. ხსენებული პერიოდის მწერალთა და მეცნიერთა წინაშე სრულიადაც არ მდგარა საკითხი, სასულიერო პირი იყო ვეფხისტყაოსნის ავტორი თუ ერისკაცი, რადგან ეს საკითხი იმ დროს ყველასთვის ნათელი იყო: ზედწოდება "რუსთველი" ისევე უეჭველად ნიშნავდა სასულიერო პირის თანამდებობას და არ იწვევდა არავითარ დავა-კამათს, როგორც ზედწოდება "მროველი" არ იწვევდა და არც ამჟამად იწვევს კამათს, რადგან ყველამ იცის, რომ ეს ზედწოდება არ შეიძლება სხვა რაიმეს ნიშნავდეს, თუ არა სასულიერო თანამდებობას.

მაგრამ მდგომარეობა ან, უფრო სწორად, ამ საკითხის გაგება ძირფესვიანად შეიცვალა სწავლული ბატონიშვილის თეიმურაზ ბაგრატიონის წყალობით, რომელმაც სრულიად ახალი თვალსაზრისი შექმნა ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე. თეიმურაზმა პირველმა გამოაცხადა, რომ თითქოს რუსთველი იყო ერისკაცი და თანაც არა უბრალო ერისკაცი, არამედ ჰერეთის პროვინციის ერისთავი, თუ მთავარი, რომელიც საქართველოს ისტორიაში შოთა კუპრის (კუპარის) სახელით მოიხსენიება. ეს შეხედულება რომ ყალბია და არ შეესაბამება ისტორიულ სინამდვილეს, ეს დღეს საეჭვო აღარავისთვის აღარ არის, მაგრამ აქ კანონიერად წამოიჭრება კითხვა: როგორ მოხდა, რომ "ქართლის ცხოვრების" ისეთმა შესანიშნავმა მცოდნემ, როგორც თეიმურაზ ბაგრატიონი იყო, არ იცოდა, რომ 1) რუსთავი იყო არა ჰერეთის, არამედ კუხეთის ცენტრი? რომ 2) რუსთავში თამარის ეპოქაში არ მჯდარა და არც შეიძლებოდა მჯდარიყო არც ერისთავი და არც მთავარი, რადგან ის სამეფო ქალაქი იყო და ამირსპასალარ ზაქარია მხარგრძელის მფლობელობაში იმყოფებოდა? რომ 3) რუსთავში იჯდა ერთადერთი რუსთველი, რომელიც იყო სასულიერო პირი, ამ მხარის (ყოფ.კუხეთის) მღვდელმთავარი და რომ შეუძლებელი იყო მის გვერდით იმავე სახელწოდების საერო ხელმძღვანელი მჯდარიყო?

ყველაფერი ეს, ჩვენი ფიქრით, თეიმურაზმა შესანიშნავად იცოდა, მაგრამ თუ მაინც ჩამოაყალიბა ისტორიული ფაქტების აშკარად საწინააღმდეგო კონცეფცია, ეს, როგორც ჩანს, აიხსნება არა ამ დიდად განსწავლული ბატონიშვილის უცოდინარობით, ან კიდევ შეცდომით, როგორც თანამედროვე მეცნიერები ფიქრობენ. არამედ მისი შეგნებული სურვილით

გადაეკეთებინა რუსთველის ბიოგრაფია და შეეგუებინა იგი თავისი საკუთარი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მიზნებისათვის.

უნდა ითქვას, რომ ეს საკითხი უაღრესად რთული საკითხია და ჩვენ განზრახული გვაქვს მას სპეციალური გამოკვლევა მივუძღვნათ ამიტომ აქ დავკმაყოფილდებით მარტოოდენ ზოგადი მითითებებით იმ მიზეზებსა და აგრეთვე მიზანზე, რომელთა გავლენით თეიმურაზს შეემლო რუსთველის ბიოგრაფია თავისებურად გადაეკეთებია და შეელამაზებია.

როგორც ცნობილია, თ.ბაგრატიონმა ზემოთ ხსენებული კონცეფცია ჩამოაყალიბა ნაშრომში "განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა", რომელიც მან 1843 წელს დაამთავრა. ეს ის დრო იყო, როდესაც რუსეთის ცარიზმმა საბოლოოდ მოსპო როგორც ქართული სახელმწიფოს დამოუკიდებლობა, ისე ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია. რუსეთში ძალით გადასახლებული საქართველოს სამეფო ტახტის მრავალრიცხოვანი მემკვიდრეები, და მათ შორის თ. ბაგრატიონი, რომლებმაც საქართველოს სამეფო ტახტის დაბრუნების იმედები დაჰკარგეს, ახლა მთელი ძალ-ღონით ცდილობდნენ ის მაინც გაეკეთებინათ, რომ საქართველოს წარსული რუსეთისა და ევროპის თვალში რაც შეიძლება უკეთესად დაეხატათ და როგორც ქართველი ხალხის, ისე განსაკუთრებით მისი გაბატონებული წოდების, პირველ რიგში კი, ბაგრატიონთა გვარის წარსული მოღვაწეობა დიდების შარავანდედით შეემოსათ. ამ გარემოებით აიხსნება თ. ბაგრატიონის დაუღალავი ცდები საქართველოს ისტორიის შესწავლა-გამუქებისა და ამ ისტორიის "პატრიოტული" თვალსაზრისით შესწორება-შელამაზებისაც. თავისი მიზნის მისაღწევად თეიმურაზი არ ერიდებოდა თვით ისტორიული წყაროების შესწორებას, ან, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ამ წყაროების გაყალბებასაც კი მაგალითად, ცნობილი ფაქტია, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონი არ მოერიდა და თავისებურად გადააკეთა "ქართლის ცხოვრება", რომელშიც სომეხთა უპირატესობის მაუწყებელი ადგილები ყველგან ქართველთა უპირატესობის მტკიცებით შეცვალა". პროფ. შ.მესხია, რომელმაც სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა თ. ბაგრატიონის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესწავლას, სამართლიანად აღნიშნავს: "ამგვარი შესწორებისათვის თეიმურაზს, ცხადია, არავითარი წყარო არ გააჩნდა, გარდა საკუთარი, ჩვენის აზრით, ნაციონალისტური მოსაზრებისა, რომლის მიხედვით სომეხთა წინაპრის ჰაოსის გამგეობა მიზანშეუწონელი ჩანდა".

თეიმურაზ ბაგრატიონის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური კრედიო კარგად ჩანს ერთი კერძო წერილიდან, რომელიც მას მთავარმართებელ ციციანოვისთვის გაუგზავნია. ამ წერილში ნათქვამია: "არა ვართ ჩუენ გოჰთაჯნი მხოლოდ გლახაკებრივისა პურისა ჭამისანი, არამედ ყოველთვის სისხლ დათხევით მცდელნი ბაგრატიონთა ოჯახის აღდგენისანი".

სწორედ ბაგრატიონთა ოჯახის განდიდების სურვილმა უკარნახა, ჩვენი ღრმა რწმენით, თეიმურაზს გადაეკეთებია რუსთველის ბიოგრაფია თავისი საკუთარი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მიზნების შესაბამისად. ძნელი მისახვედრი არ არის, თუ რა მიზანს ისახავდა ამ შემთხვევაში სწავლული ბატონიშვილი: "ქართლის ცხოვრებიდან" (ჯუანშერის მოთხრობიდან) მან იცოდა, რომ VIII საუკუნიდან მოკიდებული ჰერეთის პროვინციის სათავეში იდგნენ ბაგრატიონები, - სწორედ იმ ოჯახის შვილები, რომლის აღდგენისათვის თეიმურაზი მზად იყო, სისხლიც კი დაენთხია, და აი, მას შეგნებულად გადააქვს კუხეთის ცენტრი, ქ. რუსთავი, ჰერეთის პროვინციაში, რათა ამ გზით დიდი რუსთველი ბაგრატიონთა ოჯახს დაუკავშიროს. მართალია, თეიმურაზი პირდაპირ არ ამბობს, რუსთველი ბაგრატიონი იყო, მაგრამ მას არ შეეძლო არ სცოდნოდა, რომ ასეთი დასკვნა მისი კონცეფციიდან უკვე თავისთავად გამომდინარეობდა.

რაც შეეხება რუსთველის გამოცხადებას ერისკაცად და მისთვის სასულიერო თანამდებობის აღმნიშვნელი ტიტულის ჩამორთმევას, ამის მიზეზიც ადვილი გასაგებია: რაკი რუსთველი ჰერეთის ერისთავად გამოაცხადა (უამისოდ კი მას ბაგრატიონებს ვერ დაუკავშირებდა), თეიმურაზს, ცხადია, აღარ შეეძლო მისთვის სასულიერო ტიტული შეენარჩუნებინა, რადგან ჰერეთის ერისთავებად სასულიერო პირები არასოდეს ყოფილან.

ასე ჩამოყალიბდა თეიმურაზ ბაგრატიონის კონცეფცია ვეფხისტყაოსნის ავტორის "ჰერეთელობისა" და "კუპარობისა", რომელიც ცნობილ რუსთველოლოგ გაიოზ იმედაშვილის სამართლიანი თქმით, "ერთგვარ საბედისწერო პრობლემად გადაიქცა რუსთველოლოგიაში". სწავლულმა ბატონიშვილმა საკმაოდ დიდი ოსტატობით შეკრა, - ისტორიულადაც და ლოგიკურადაც საფუძველს მოკლებული, მაგრამ გარეგნულად მიმზიდველი, - აზრებისა და შეხედულებების რთული ხლართი, რომლის გახსნა თითქმის საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში არ მოხერხდა.

თუმცა ესეც უნდა ითქვას: თეიმურაზის ზემოაღნიშნული კონცეფცია თავისთავშივე შეიცავს გარდუვალ წინააღმდეგობებს, რომელთა აღმოჩენა და, მამასადამე, მთელი მისი კონცეფციის დარღვევა არ წარმოადგენდა რაიმე განსაკუთრებულ სიძნელეს, ჩვენი მეცნიერები რომ მეტისმეტი ნდობით არ მოკიდებოდნენ ამ გამოჩენილი და თავისი დროისათვის დიდად ავტორიტეტისანი მეცნიერის ცნობებს. იმის საილუსტრაციოდ, თუ რამდენად წინააღმდეგობრივია თეიმურაზის კონცეფცია, შეიძლება მივუთითოთ ავტორის რამდენიმე, აშკარად არადაამაჯერებელ მსჯელობაზე.

ასე მაგალითად, თეიმურაზი გვარწმუნებს, რომ რუსთველი იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში კი გაემგზავრა (ამის უარყოფა ტიმოთეს შემდეგ შეუძლებელი იყო), მაგრამ ბერად არ შემდგარა და სიკვდილამდე

მონასტერში ერისკაცად ცხოვრობდაო. მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ტრადიციული გადმოცემის ამგვარი გადაკეთების შედეგად, სრულიად უაზრო და გაუგებელი ხდება რუსთველის იერუსალიმში გამგზავრების თვით ფაქტი. თუკი მართლა რუსთველმა, - როგორც თეიმურაზი გვარწმუნებს, - ”დაუტევა სოფელი ესე და ყოველივე დიდება და შვება საწუთოსა ამის და წარვიდა წმიდად იერუსალიმად და... იყოფოდა იგი მონასტერსა შინა ჯუარისასა ვიდრე აღსრულებამდე... მრავლის ქველის საქმითა, ლოცითა. მარხვითა და გლახაკთა გამოზრდითა და ყოველთა სათნოებითა კეთილთა”, - რაღა უშლიდა ხელს, რომ იგი ბერად შემდგარიყო? განა ქველმოქმედება და ლოცვა მას საქართველოში არ შეეძლო?

მაგრამ რად დასჭირდა თეიმურაზს შეეცვალა ტრადიციული გადმოცემა და ემტვიცებინა, რუსთველი ბერად არ შემდგარაო? ეს დასჭირდა იმისათვის, რომ მისი კონცეფციის მიხედვით რუსთველი ერისკაცია, რუსთავის მთავარია და ის ხომ უნდა განსხვავდებოდეს სასულიერო რუსთველ-ბერისაგან, რომელიც იმავე რუსთავში იჯდა? მაშასადამე, იმისათვის, რომ მის მიერ გამოგონილი რუსთველი გაემიჯნა რეალურად არსებული რუსთველისაგან, თეიმურაზი იძულებული გახდა იერუსალიმში გამგზავრებული პოეტი სასულიერო პირის, ე.ი. ბერის ყველა თვისებით შეემკო, მაგრამ მაინც საერო პირად დაეტოვებია. მართალია, ამის შედეგად ზარალდებოდა ისტორიული გადმოცემაც და ელემენტარული ლოგიკაც, მაგრამ თეიმურაზს სხვა გზა არ გააჩნდა: ისტორიის გადაკეთება ძნელია ისე, რომ ამ გადაკეთების კვალი არსად დარჩეს.

ავიღოთ მეორე მაგალითი: თეიმურაზი იძულებულია ანგარიში გაუწიოს ისტორიულ სინამდვილეს და აღიაროს, რომ ქ. რუსთავში იჯდა სასულიერო რუსთველი, - არქიეპისკოპოსი, რომელიც, მისი სიტყვით, ”იყო მხედრობისაცა წინა-მძღვარი და რუსთველის სასარდლო იყო სრულიად გარე-კახეთი”. ეს მართლაც ასე იყო და თეიმურაზს ამ ფაქტის დამალვა არ შეეძლო, რადგან მის დროს ჯერ კიდევ ცოცხალი იქნებოდნენ ადამიანები, რომლებიც რუსთველთა დროშის ქვეშ იბრძოდნენ და უკანასკნელ რუსთველებს, ერეკლეს სახელოვან სარდალს კირილე ჯორჯაძეს (მოკლეს ლეკებმა 1792 წ.) და სტეფანე II-ს (გარდაიცვ. 1839 წ.) პირადადაც იცნობდნენ, მაგრამ ამ ფაქტის აღიარება ხომ აშკარად ეწინააღმდეგება და არღვევს თეიმურაზ ბაგრატიონის კონცეფციას? ჯერ ერთი, რა დასაჯერებელია, რომ ერთ ქალაქში ორი ერთნაირი სახელწოდების მქონე ხელმძღვანელი მჯდარიყო, მაგრამ ამასაც რომ თავი დავანებოთ, თუკი რუსთავში არქიეპისკოპოსი რუსთველი იჯდა და ის მთელი გარე-კახეთის ჯარის სარდალიც იყო, რაღას აკეთებდა თეიმურაზის საერო რუსთველი, რომელიც თითქოს ამ მხარის ერისთავი თუ მთავარი იყო? წინააღმდეგობა აქ იმდენად აშკარაა, რომ კომენტარები ზედმეტად მიგვაჩნია.

დაბოლოს, მესამე მაგალითი. "განმარტებაში" თეიმურაზი გადმოგვცემს რუსთველის ბიოგრაფიის დეტალებს და ისე აშკარად სცილდება მეცნიერულ ნიადაგს, რომ მისი მსჯელობა უფრო ბელეტრისტულ ნაწარმოებს მოგვაგონებს, ვიდრე მეცნიერულ ნაშრომს. დავაკვირდეთ, მაგალითად, შემდეგ სიტყვებს: "შოთა რუსთაველი მის ჟამისა ყოველთა თანა მედროვეთა თვისთა აღმატებოდა ყოვლისა სიკეთითა და ზნეობითა, სწავლულებითა, სიმხნითა, ახოვნებითა, მშვენიერებითა და ჰაეროვნებითა სახისათა, ანაგებითა გვამისათა, კეთილისა გულითა და სიუხვით, ვინაიდგან მდიდარიცა იყო იგი ფრიად, პიიტიკოსებისა შინა აღმატებოდა სხვათა ყოველთა ჯელოვნებითა ლექსთა, ვითარცა ასაჩინობსაცა სტიხნი მის მიერ შეთხზულნი ენა-მჭევრიყო იგი და მშვენიერ მოუბარ და სხვათა და სხვათა ენათა ზედმიწევნილებით მეცნიერ".

საიდან შეიძლებაოდა სცოდნოდა ყოველივე ეს თეიმურაზ ბაგრატიონს? ცხადია, ასეთი დაწვრილებითი ცნობები რუსთველზე მას არ შეეძლო ამოეკრიფა არც რომელიმე ისტორიული წყაროდან და არც ხალხური გადმოცემებიდან: ეს ცნობები მისი საკუთარი ფანტაზიის ნაყოფია. მან დაგვიხატა ისეთი რუსთველი, როგორც სურდა და როგორც მისი შეხედულებებს და მიზნებს უპასუხებდა. თეიმურაზის ასეთი საქციელი, როგორც ვთქვით, მისი დროის ისტორიული ვითარებით იყო განპირობებული და ამდენად ჩვენთვის გასაგებია, მაგრამ სრულიად გაუგებარია, რა აზრი უნდა ჰქონდეს ჩვენს დროში მისი უსაფუძვლო შეხედულებების უკრიტიკოდ განმეორებას. ვფიქრობთ, დროა უკუვაგდოთ, თ. ბაგრატიონისა და მის მიმდევართა ზემოთხსენებული ყალბი კონცეფცია და გავათავისუფლოთ რუსთველოლოგია მისი უარყოფითი გავლენისაგან. მხოლოდ ამის შემდეგ არის შესაძლებელი, ჩვენი აზრით, ობიექტურად გავადევნოთ თვალი და შეურყვნელი სახით დავინახოთ, როგორ ვითარდებოდა ქართულ ლიტერატურაში რუსთველის ვინაობაზე დამკვიდრებული ტრადიციული შეხედულებანი.

ზემოთ ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ე. წ. "აღორძინების პერიოდის" ლიტერატურისა და მეცნიერების წარმომადგენელთათვის სადავოდ არ ყოფილა საკითხი, საერო თუ სასულიერო პირი იყო რუსთველი, რადგან მათ მშვენივრად იცოდნენ, რომ რუსთველი მხოლოდ სასულიერო პირი, რუსთავის მღვდელმთავარი შეიძლებაოდა ყოფილიყო. მაგრამ საიდან ვიცით ჩვენ, რომ იმდროინდელ მოღვაწეებს ეს ნამდვილად ასე ესმოდათ? ან, რა ფაქტები და მოვლენები გვაძლევს საფუძველს ამგვარი დასკვნის გამოტანისათვის?

ამგვარი დასკვნის გამოტანის საფუძველს გვაძლევს "აღორძინების პერიოდის" ლიტერატურის ყურადღებით შესწავლა, კერძოდ კი რუსთველის შესახებ ხსენებული პერიოდის მწერალთა და უმაღლეს სასულიერო პირთა გამონათქვამების ობიექტური ანალიზი. ამ შესწავლისა და ანალიზის შედეგად ირკვევა, რომ აღნიშნული პერიოდის არც ერთ

მწერალს ან მოღვაწეს არ უთქვამს, რუსთველი ერისკაცი იყო, რაც, ცხადია, იმის მოწმობაა, რომ მათ კარგად იცოდნენ, რასაც ნიშნავდა ზედწოდება "რუსთველი"; სამაგიეროდ, ხსენებული პერიოდის მწერლები და მოღვაწენი რუსთველის მიმართ ძალიან ხშირად ხმარობდნენ ისეთ ეპითეტებს, როგორცაა: ბერი, რიტორი, ბრძენი, ფილოსოფოსი და ღვთისმეტყველი. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ეს ტერმინები და ცნებები, თუ მათ თავისი ეპოქის შინაარსის მიხედვით განვსჯით, შეეფერება და უდგება სწორედ დიდად განათლებულ სასულიერო პირს.

შევხვით ამ საკითხს უფრო დაწვრილებით.

როგორც ცნობილია, პირველი ავტორი, რომელიც ქართულ ლიტერატურაში რუსთველს იხსენებს, გახლავთ მე-15 საუკუნის დამლევისა და მე-16 საუკუნის დამდეგის პოეტი სერაპიონ სოგრატის ძე საბაშვილი, რომელმაც გალექსა როსტომიანი (ფირდოუსის შაჰ-ნამეს ქართული ვერსია). როსტომიანის ტექსტში სერაპიონს ჩაურთავს რომელიღაც დაუმთავრებელი ლექსის ნაწყვეტი, სადაც გადმოცემულია რუსთველის, ბაგრატ მუხრანბატონისა და თვით სერაპიონის გაბაასება. მოგვყავს ეს ნაწყვეტი მთლიანად:

”აქა მელექსე ავად გახდა, რა ვქნა

ამ მარტვილების გარდამკიდე?

ბაგრატ ვნახე, მარანას ჯდა, მუხრანს შექმნა ნადიმობა;

ხელყო საყდართ აშენება, დაიჭირა ბატონობა;

ძველი ტახტი განაახლა, ჰპოა ღვთითა მორჭმულობა,

და ნამლევი ვარ რუსთველისა, თუ მეტი ქნა ჩემოდნობა!

”აქა რუსთველისაგან პასუხის შექცევა

რას მიმერჩი ბერი ბერსა? - მე გავლექსე ლამაზ ენა!

აშიყი ვარ თვალწარბისა, ვინ სოფელი დააშვენა;

შენ ტყუილად შემოგფიცეს, მათ აუბნეს ტკბილად ენა,

და თუმცა ფასი არ მიბოძა, მან რუსთავი ამიშენა.

აქა ბაგრატის პასუხის შექცევა

ვიცი, ჩემო სერაპიონ, ხარ მრავლისა მონახული,

მეფე უნდა ღვთის მოშიში, სიკეთითა დანერგული;

ამ სოფლისა დიდებასა მირჩენია მცირე სული,

და არას მარგებს საუკუნის საბჭოთ შენი ჭირნახული”.

როგორც ვხედავთ, ეს ნაწყვეტი ბევრის მხრით არის ჩვენთვის საინტერესო, მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენ გვინდა გავარკვიოთ, რას უნდა ნიშნავდეს აქ ნახმარი სიტყვები ”ბერი ბერსა”, რომელსაც სერაპიონი რუსთველს ათქმევინებს? რუსთველოლოგები, რომლებიც თ. ბაგრატიონის კონცეფციის გავლენას განიცდიან, ფიქრობენ, რომ აქ სიტყვა ”ბერი” ნიშნავს არა ბერ-მონაზონს, არამედ მოხუცებულს. მაგალითად პროფ. ს.კაკაბაძე ამბობს: ”აქ სიტყვა ბერი ალბათ უნდა გაგებულ იქნას როგორც მოხუცებული”, რადგან სერაპიონს ”თავისი ნაწარმოები მოხუცებულობაში დაუთავებია, როდესაც ის 60 წლისა იყო”. პავლე ინგოროყვა ამ აზრს კიდევ უფრო გადაჭრით გამოთქვამს: ”ბერი, როგორც ეს ჩანს თვითონ სერაპიონის ბოლო სიტყვაობიდან, აღნიშნავს აქ არა სასულიერო პირს, არამედ მოხუცებულს (კამათში მონაწილე სერაპიონი ერისკაცი იყო, და ამასთან ღრმად მოხუცებული: 72 წლის)”.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ზემოთ ხსენებულ კონტექსტში სიტყვა ”ბერის” მოხუცებულის მნიშვნელობით გაგებისათვის არავითარი საფუძველი არ არსებობს. ჯერ ერთი, არსაიდან არ ჩანს, რომ სერაპიონი მოხუცებული იყო (როგორც ს. კაკაბაძის, ისე პ. ინგოროყვას გაანგარიშება მისი წლოვანებისა სრულიად ნებისმიერია). მეორეც, სერაპიონის ლექსის მთელი შინაარსი მოწმობს, რომ იქ ლაპარაკია სწორედ ბერ-მონაზვნებზე და არა მოხუცებულებზე.

დავიწყოთ ლექსის სათაურით, რომელსაც რუსთველოლოგები ჩვეულებრივ გვერდს უვლიან: რაზეა სათაურში ლაპარაკი? იქ ლაპარაკია ”მარტვილებზე”, რომლებიც სერაპიონს, მისივე თქმით, ”გარდაკიდებიან”, ე. ი. აკვიატებიან. მაგრამ ვის ეწოდება მარტვილი? მარტვილი, როგორც ცნობილია, ეწოდება სარწმუნოებისათვის წამებულს, თავდადებულს, რაც სწორედ ბერ-მონაზვნებს შეეფერება და არა მოხუცებულ ერისკაცებს.

შემდეგ, როგორც აკადემიკოსმა კ. კეკელიძემ გამოარკვია, სერაპიონის ლექსში მოხსენებული ბაგრატი მუხრანბატონი ბერად ყოფილა აღკვეცილი. სერაპიონის მამა საბა დ სოგრატეც. და, რაც მთავარია, თვით სერაპიონიც თანამდებობით ხევის ბერი ყოფილა, რაც სერაპიონის პირდაპირი განცხადებიდან ჩანს. ახლა ყოველივე ამას თუ დავუმატებთ ხალხურ გადმოცემას, რომლის მიხედვით რუსთველიც ბერი, ე. ი. სასულიერო პირი იყო, ადვილად გავიგებთ, თუ რანაირ ”ბერებზე” ან ”მარტვილებზე” ლაპარაკობს თავის ლექსში პოეტი სერაპიონ საბაშვილი.

მაგრამ ყველაფერ ამას თავი რომ დავანებოთ, საიდან უნდა სცოდნოდა სერაპიონს, რუსთველი მოხუცი იყო თუ ახალგაზრდა? ცხადია, მას მხოლოდ ის შეეძლო სცოდნოდა, რაც ხალხურ შემოქმედებაში იყო ცნობილი, სახელდობრ, რომ რუსთველი იყო ბერი ე. ი. სასულიერო პირი.

დაბოლოს, დავაკვირდეთ სერაპიონის ლექსის მესამე სტროფს, სადაც ბაგრატი ლაპარაკობს ღვთის მოშიშობაზე, ამ ქვეყნის ამოებაზე და საუკუნო ანუ საიქიო ცხოვრებაზე. ის პირდაპირ ამბობს, ამ სოფლისა დიდებას "მცირე სული", ე. ი. სულის ცხოვნება მირჩევნიაო. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს აკად.კ. კეკელიძე, ყოველივე ეს "ამჟღავნებს ბაგრატის ასკეტურ-ბერულ განწყობილებას"

ჩვენი ფიქრით, ასკეტურ-ბერული განწყობილება დამახასიათებელია სერაპიონის მთელი ლექსისათვის, სათაურიდან დაწყებული, უკანასკნელ სტრიქონამდე. ამიტომ იქ ნახმარი სიტყვა "ბერი" არ შეიძლება სხვა რაიმეს ნიშნავდეს თუ არა სასულიერო პირს. ხსენებული ადგილის ამგვარი გაგება კარგად უდგება და ეთანხმება ხალხურ გადმოცემასაც და ქართული ლიტერატურის მერმინდელ მონაცემებსაც, საწინააღმდეგო გაგებას კი არ გააჩნია არავითარი საფუძველი, გარდა თ. ბაგრატიონის ყალბი კონცეფციისა.

აღსანიშნავია, რომ რუსთველს "ბერს" უწოდებს აგრეთვე მეფე-პოეტი არჩილი, რომელიც მას "თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასებაში" პირდაპირ ეუბნება "ბერი ხარო". მაგრამ არჩილ მეფის დროს საქართველოში, ნიკიფორე ჩოლოყაშვილის საშუალებით, ალბათ უკვე იცოდნენ, რომ იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში დახატული რუსთველი მოხუცებულია. ამიტომ შესაძლებელია, რომ არჩილთან "ბერი" მართლაც მოხუცის აზრით იყოს ნახმარი, მით უმეტეს, რომ კონტექსტიც თითქოს მხარს უჭერს ამგვარ გაგებას, მაგრამ ეს გარემოება საერთო სურათს მაინც არ სცვლის: არჩილის იმავე ნაწარმოებიდან საკმაოდ ნათლად გამოსჭვივის ავტორის შეხედულება რუსთველზე, როგორც სასულიერო პირზე. მაგალითად, პოემის იმ ადგილას, სადაც თეიმურაზი თავს იქებს და სიამაყით აცხადებს, რომ სასულიერო ცოდნის განსაკუთრებით კარგი მცოდნეა და რომ "საღვთო სწავლით" მას რუსთველიც კი ვერ შეედრება, ყურადღებას იქცევს რუსთველის შემდეგი საგულისხმო პასუხი:

"თქვენს უკეთ ლექსი ვის უთქვამს მიჯნურთ, ან მარგე სულისო!

შვიდის სარწმუნოს კრებისა, ნიშები სასწაულისო,

მაგრამ ნაყოფი მოგისთვლავს, მის ჩემგან დანერგულისო".

ამ პასუხიდან ცხადია, რომ თუმცა რუსთველი ქებით იხსენიებს თეიმურაზის სასულიერო განსწავლულობას და მის მიერ საეკლესიო კრებათაგან დადასტურებული სარწმუნოების ცოდნას, მაგრამ იქვე დასძენს, - ეგ ყველაფერი ჩემგან არის, ჩემგან დანერგული ხის ნაყოფიაო.

კიდევ უფრო საინტერესოა ამ მხრივ არჩილის პოემის მეორე ადგილი, სადაც რუსთველი შედარებულია ისრაელთა მღვდელ არონთან. თეიმურაზის საყვედურზე, მე და შენ ერთმანეთს გვადარებენ და

უპირატესობას შენ გაკუთვნებენო, რუსთველი უპასუხებს: "მე რას ღირს ვარ თქვენს დარებას, ამხანაგი შემადარონო" და იქვე ასახელებს ამ "ამხანაგსაც"; ესაა მღვდელი არონი.

გავიხსენოთ არჩილის პოემის ეს ადგილი:

პასუხი პირველი მეფისა

რუსთველო ყური მამიპყარ, გვადრიან მე და შენაო,

ზოგი შენ გაქებს, მე მეტყვის: შოთამ გაჯობა შენაო,

ან კიდევ გამაგულისეს, მათი მამინდა შენაო,

საკვდავად გამოვიმეტო, ან ამოვართვა ენაო.

პასუხი პირველი რუსთველისა

მე რას ღირს ვარ თქვენს დარებას, ამხანაგი შემადარონ,

ჩემისთანა ვერსად ჰპოონ, სულ ხმელეთი მოიარონ :

გრძნობაც რამ ქნან, ცა ღრუბლითა შეპყრობილი მოადარონ,

ხსრულ მელექსეთ მიუფროსონ, ვით ისრაელთ მღვდელი არონ".

ეს და სხვა ამგვარი ადგილები ხსენებული პოემისა საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ არჩილ მეფეს რუსთველი სასულიერო პირად ჰყავდა წარმოდგენილი. მაშასადამე, მისი "ბერი", თუნდაც ის მოხუციც იყოს, სულერთია, მაინც სასულიერო პირია.

დებულებას იმის შესახებ, რომ აღორძინების ხანაში რუსთველი სასულიერო პირად, რუსთავის ეპისკოპოსად ჰყავდათ წარმოდგენილი, მხარს უჭერს აგრეთვე იმდროინდელ მწერალთა არაერთგზის განმეორებული მტკიცება, ვეფხისტყაოსანი საღვთო სწავლა არისო. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებო მასალას გვაძლევს ვახტანგ VI და თეიმურაზ II შეხედულებათა ანალიზი. შეიძლება ადამიანმა იდავოს იმის თაობაზე, თუ რამდენად გადააჭარბა ვახტანგმა, როცა მთელი ვეფხისტყაოსანი საღვთო ნაწარმოებად გამოაცხადა, მაგრამ არ შეიძლება ამასთანავე არ ვაღიაროთ, რომ მას ჰქონდა გარკვეული საფუძველი ვეფხისტყაოსანში ქრისტიანული მოძღვრების კვალი დაენახა. ვახტანგის "თარგმანის" კითხვისას ობიექტურ მკვლევარს უნებურად დაებადება კითხვა: როგორ შეეძლო მის ავტორს ეფიქრა და დაეწერა ვეფხისტყაოსანში ყველაფერი საღვთოაო, მას რომ რუსთველი ერისკაცად ჰყავდეს წარმოდგენილი? როგორ შეეძლო, მაგალითად, ვეფხისტყაოსნის მეთორმეტე სტროფში წარმოდგენილი მიჯნურობის შესანიშნავი

საგალობელი ეთარგმნა როგორც "სამღვდელო" პირთა მიჯნურობა და "საღვთო სიბრძნე"? ანდა გავიხსენოთ, როგორ თარგმნის ვახტანგი პოემის მეორე სტროფს, სადაც ნათქვამია:

"მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიმდე გასატანისა,

ცოდვათა შემსუბუქება, მუნ თანა წასატანისა".

"აქ იხილეთ კაცნო თუ სიძვაზედ რამ იყოს: რა სათხოვარია სიკუდილამდი ქრისტეს მცნობისა და ამ გვარის ფილასოფოსის კაცისაგან (ხაზი ჩემია. - პ. რ.) მრუშობა: მაგრამ ამას არა სთხოვს, ამასა სთხოვს: მიჯნური არაბულად შმაგსა ჰქვიან: და სურვილი ამას ჰქვიან რომე მუდამ ნახვის მდომე იყოს და აწ ამას ამაზედ ამბობს მომეც მიჯნურთა სურვილიო ვითამ გაშმაგება მუდამ სასუფეველის ნდომისათვის რომ სიკუდილამდი გამყუეს, რომ იქ ცოდვა შემიმსუბუქდეს: თან ის წავიტანო".

არ გვგონია ძნელი შესამჩნევი იყოს, რომ "სიკვდილამდე ქრისტეს მცნობი და ფილოსოფოსი კაცი", რომელიც სასუფეველსა და საიქიო ცხოვრებაზე ოცნებობს, ვახტანგს წარმოდგენილი უნდა ჰყოლოდა არა როგორც ერისკაცი, არამედ როგორც სასულიერო პირი.

ასეთსავე დასკვნამდე მივყავართ თეიმურაზის II შესანიშნავ ლექსს, რომელსაც ფრიად დამახასიათებელი სათაური აქვს: "ყოველთა მელექსეთა უმჯობესსა, დიდსა ფილოსოფიისა მცოდნესა ბრძენსა რუსთველსა ზედა, ბაასი მეფის მეორისა თეიმურაზისაგან". ამ ლექსში თეიმურაზი რუსთველს დიდი სიყვარულით და მოწიწებით ებაასება და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ამ დიდი ფილოსოფოსისა და ბრძენის "ნათქვამი საღმრთოდაც და საეროდაც მოიხმარებისო" თეიმურაზის ამ აზრს, ლექსის მიხედვით, იზიარებს თვით რუსთველიც, რომელიც ამბობს:

ვჰპოვე ამბავი, ლექსად ვსთქვი, ვეჭვ იყოს მოსაწონები,

საღმრთოდ, საეროდ სრული და რა ტკბილად გასაგონები.

აქედან ცხადია, რომ თეიმურაზ მეორის აზრით, ვეფხისტყაოსანი თუმცა საერო ნაწარმოებია და "საეროდ მოიხმარების", მაგრამ ამავე დროს სასულიერო თვალსაზრისითაც "სრულია", ე. ი. უნაკლოა. ხოლო მისი ავტორი რომ ამ მეფესაც სასულიერო პირად უნდა ჰყავდეს წარმოდგენილი, ამას ის ეპითეტები მოწმობს, რომლებითაც ის რუსთველს ამკობს: "ფილოსოფიის დიდი მცოდნე", "ბრძენი" და ა.შ.

შეიძლება შეგვეკითხოთ: საიდან ვიცით ჩვენ, რომ სიტყვებს "ბრძენი" და "სიბრძნე" აღორძინების პერიოდში თეოლოგის და ღვთისმეტყველების მნიშვნელობით ხმარობდნენ? ეს ვიცით თუნდაც არჩილ მეფის ტრაქტატიდან "საქართველოს ზნეობა", რომელშიც თავისი დროის

ზნეობრივი კოდექსია მოცემული. ამ ნაწარმოებში განსაკუთრებული ადგილი აქვს დათმობილი "სამღრთო ზნეობას", ე. ი. ღვთის მსახურებას და სასულიერო განათლებას. აკადემიკოსი ს. ჯანაშია, რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა ხსენებული ნაწარმოები, ასეთ დასკვნამდე მივიდა: "როგორც ღვთისმსახურების, ისე ყოველგვარი სათნოების საფუძვლად არჩილს "სიბრძნე" მიაჩნია. ამ სიტყვას იგი ხმარობს ვიწრო მნიშვნელობით, ღვთისმეტყველებისა და სასულიერო განათლების აღსანიშნავად. სხვა ყველაფერი წარმავალია, "სხვა ზნე ყველა მობრყვილდება", მხოლოდ სიბრძნე არის სამუდამო".

აქედან ცხადია, მე-17 საუკუნეში ტერმინებს "სიბრძნეს" და "სიბრძნისმეტყველებას" ჰქონია ღვთისმეტყველებისა და სასულიერო განათლების მნიშვნელობა. ძნელი შესამჩნევი არაა, თუ საიდან მომდინარეობს სიბრძნის ასეთი გაგება: ესაა ქრისტიანული მოძღვრების, კერძოდ კი დიონისე არეოპაგელის თეოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება. ამ მოძღვრების მიხედვით, "ღმერთი არის ბრძნობა, სიბრძნე, წყარო ყოველი სიბრძნისა და ყოველი გონებრივობის უზენაესი. ღმერთი არის გონება . . . რადგან იგი გვანიჭებს სიტყვას, სულსა და სიბრძნეს".

აქედან ჩვენთვის ნათელი უნდა იყოს, თუ რატომ უწოდებენ რუსთველს ასე დაჟინებით და ერთსულოვნად აღორძინების პერიოდის მოღვაწენი ბრძენსა და სიბრძნისმეტყველს.

ჩვენ აქ აღარ გამოვუდგებით სიტყვა "ფილოსოფოსის" დაწვრილებით განმარტებას, რადგან საყოველთაოდ ცნობილია, რომ შუასაუკუნეებში ფილოსოფია არსებითად ღვთისმეტყველებას ნიშნავდა. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ტერმინი "ფილოსოფოსი", როგორც ეს აკადემიკოსმა შ. ნუცუბიძემ გამოარკვია, ბიზანტიაში იხმარებოდა აგრეთვე როგორც სასულიერო მასწავლებლის წოდება-ხარისხი, რასაც ქართული სასულიერო ტერმინი "მოდღვარი" შეესაბამებოდა. ამიტომ ჩვენშიც სიტყვა "ფილოსოფოსს", როგორც ჩანს, მოძღვრის მნიშვნელობით ხმარობდნენ. ეს მით უფრო სარწმუნოა, რომ ფეოდალიზმის ეპოქაში, შ. ნუცუბიძის სამართლიანი თქმით, "სწავლის, ისე როგორც საერთოდ განათლებისა და მეცნიერების სათავეში... სასულიერო წოდების პირები იდგნენ. ისინი იყვნენ, ცხადია, სამეცნიერო წოდება-ხარისხების მატარებელნიც. ამდენად თვით ეს წოდებანი და, როგორც ჩანს, უფრო მასობრივი წოდება მოძღვრისა -სასულიერო ხელმძღვანელის ცნებას დაუკავშირდა და უკვე XII ს. მას შეერწყა".

აქედან ჩვენთვის გასაგები უნდა იყოს, თუ რატომაა, რომ თეიმურაზ II ასე ხაზგასმით, უკვე ლექსის სათაურშივე გვაუწყებს, რომ რუსთველი იყო დიდი ფილოსოფოსი და ბრძენი. მაგრამ ასე ფიქრობს არა მარტო თეიმურაზი, არამედ აღორძინების პერიოდის თითქმის ყველა მოღვაწე. გავიხსენოთ რამდენიმე მაგალითი:

თეიმურაზ პირველი რუსთველს "სიბრძნეს მინდობილს" უწოდებს, ფემანგი - "სიბრძნით სავსეს", დავით გურამიშვილი - "ბრძენ რიტორს", ხოლო არჩილ მეფის მიხედვით "რუსთველი სიბრძნის ტბა არის". განსაკუთრებით საყურადღებოა ანტონ პირველის ცნობილი სიტყვები, სადაც რუსთველის ერთგვარ განქიქებასთან ერთად, პირდაპირ აღიარებულია, რომ რუსთველი ბრძენიც იყო, ფილოსოფოსიცა და ღვთისმეტყველიც. გავიხსენოთ ანტონის სიტყვები: "შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის მოყვარე ფრიად, ფილოსოფოსი, მეტყველი სპარსთა ენის, თუ სამ ჰქადოდა ღმრთის-მეტყველიცა მაღალ, უცხო საკვირველ პიტიკოს მესტიხე, მაგრამ ამაოდ დაჰშვრა, საწუხ არს ესე!".

ანტონ კათალიკოსის ეს სიტყვები ყოველ ეჭვს გარეშე მოწმობენ, რომ საქართველოს ეკლესიის გამოჩენილ საჭეთმპყრობელს რუსთველი წარმოდგენილი ჰყავდა როგორც უმაღლესი რანგის სასულიერო პირი და ფრიად განათლებული ღვთისმეტყველი.

ზუსტად ასეთსავე დასკვნამდე მივყავართ ქართული ეკლესიის მეორე გამოჩენილი ხელმძღვანელის, მთავარეპისკოპოს ტიმოთეს ცნობებს რუსთველზე და იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში მოთავსებულ პორტრეტზე. თუ ყურადღებით დავაკვირდებით ტიმოთეს ცნობებს და ამასთანავე გავითვალისწინებთ მის სუბიექტურ-ფსიქოლოგიურ განწყობილებას, უთუოდ დავრწმუნდებით, რომ მას შოთა რუსთველი წარმოდგენილი ჰყავს ქრისტიანული ეკლესიის დიდ მოღვაწედ, რუსთველ ეპისკოპოსად, რომელიც გარკვეულ დროს თამარ მეფის მეჭურჭლეთუხუცესის თანამდებობას ასრულებდა.

დავაკვირდეთ ტიმოთეს სიტყვებს რუსთველის მიმართ "მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმაც ასწავა ქართველთა ს ი წ მ ი დ ი ს ა წ ი ლ (ხაზი ჩემია -ჰ. რ.) ბილწება და გარყვნა ქრისტიანობა". ამ სიტყვების ავტორს რომ რუსთველი ერისკაცად ჰყავდეს წარმოდგენილი, რატომ იტყოდა მან "სიწმიდისა წილ", ე. ი. სიწმიდის მაგიერ ასწავლა ხალხს ბილწება და ქრისტიანობა გარყვნაო? განა ცხადი არ არის, რომ ასე მარტო იმ ადამიანზე ითქმის, ვისაც ევალეზოდა ხალხისათვის სიწმინდე ესწავლება და ქრისტიანული მოძღვრება დაეცვა?

ან კიდევ, დავსვათ ასეთი ფსიქოლოგიური კითხვა: რა უნდა ეფიქრა და განეცადა ტიმოთეს, როდესაც მან "წმინდა ქალაქის" უპირველეს ქართულ მონასტერში, გამოჩენილ მეფეთა და მღვდელმთავართა გვერდით იხილა სურათი "ბილწი" და "ბოროტი" ლექსების მთქმელი პოეტისა? ცხადია, ის უნდა აღშფოთებულიყო და გამოეხატა თავისი უაღრესი განცვიფრება იმის გამო, რომ ეკლესიის მოძულე პოეტი ამ უწმინდეს ტაძარში გამოუხატავთ, მაგრამ ვერაფერს ამის მსგავსს მის ნაწერში ჩვენ ვერ ვხედავთ; პირიქით, ტიმოთე სრულიად დამშვიდებული ტონით, როგორც ბუნებრივ ამბავს, გადმოგვცემს: "ჯვარის მონასტერი დაძველებულა და გუმბათს ქვეით

სვეტნი გაუახლებია და დაუხატვინებია შოთამს რუსთველს, მეჭურჭლეთ უხუცესს. თითონაც შიგ ხატია მოხუცებული“-ო. ეს ფაქტი ჩვენი აზრით, ეჭვმიუტანლად ადასტურებს, რომ ტიმოთემ იცოდა რუსთველი რომ მაღალი რანგის სასულიერო პირი იყო და რომ მას ეკუთვნოდა ჯვარის მონასტერში დახატვა, - მით უფრო თუკი მან, გადმოცემის თანახმად, მონასტრის დაძველებული ნაწილში შეაკეთა.

ასეთია დასკვნა, რომელიც უცილობლად გამომდინარეობს ტიმოთე გაბაშვილის "მიმოსლვაში" რუსთველის შესახებ წარმოდგენილი ცნობების ობიექტური ანალიზიდან. სხვათა შორის, იმ აზრს, რომ ტიმოთეს რუსთველი დიდ საეკლესიო მოღვაწედ ჰყავს წარმოდგენილი, არსებითად ადასტურებს მკვლევარი ელ. მეტრეველიც, რომელმაც სპეციალურად შეისწავლა ტიმოთე გაბაშვილის ზემოთხსენებული ნაშრომი: "რაკი შოთა რუსთაველი "წმიდა ქალაქის" ეკლესიამ მიიღო და ერთი უდიდესი მონასტრის კედელზე დახატვით ქრისტიანობის წინაშე დამსახურებულ ადამიანად მიიჩნია, ტიმოთეს არავითარი საფუძველი არ ჰქონდა, მის მართლმორწმუნეობაში ეჭვი შეეიტანაო", - ამბობს ელ. მეტრეველი და შემდეგ გაკვირვებული განაგრძობს: "ქრისტიანული ეკლესიის ისეთ დიდ მოღვაწეს, როგორაც "მიმოსლვის" მიხედვით შოთა რუსთველი წარმოგვიდგა, ვერაფრით ვერ უდგება მგოსნის ის შეფასება, რომელიც C ავტოგრაფის მინაწერში ჩამოაყალიბა ავტორმა. ვერ ეგუება ერთმანეთს ერთი მხრით ჯვრის მონასტრის თვალსაჩინო მოღვაწე, ხოლო მეორე მხრით მგოსანი, რომელმაც "ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბილწება და განრყვნა ქრისტიანობ". აქ აშკარა წინააღმდეგობაა".

ელ. მეტრეველი უდავოდ მართალია, როდესაც აღნიშნავს, რომ "მიმოსლვის" მიხედვით რუსთველი ქრისტიანული ეკლესიის დიდ მოღვაწედ წარმოგვიდგება, მაგრამ მკვლევარს, ჩვენი აზრით, არა აქვს საფუძველი ტიმოთეს მსჯელობაში რაიმე არსებითი წინააღმდეგობა დაინახოს, როგორც "მიმოსლვის" ობიექტური ანალიზი გვიჩვენებს, ტიმოთე სწორედ იმიტომ ესხმის თავს რუსთველს, რომ იგი წარმოდგენილი ჰყავს ეკლესიის დიდ მოღვაწედ, რომელსაც, ტიმოთეს აზრით, არ შეეფერებოდა და არ ეკადრებოდა ვეფხისტყაოსნის მსგავსი ნაწარმოები დაეწერა. ეს უდავო ჭეშმარიტებაა, რომელიც რუსთველოლოგიაში ჩვენამდე დიდი ხნით ადრე იყო შემჩნეული და სათანადოდაც დასაბუთებული.

1966 წელს დაიბეჭდა კათალიკოს კალისტრატე ცინცაძის ნაშრომი "ვეფხისტყაოსნის" ავტორის მსოფლმხედველობისათვის", რომელიც ავტორს ჯერ კიდევ 1936 წელს დაუწერია. ამ ნაშრომში ჩვენ ვხვდებით უაღრესად საინტერესო მსჯელობას ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე, კერძოდ, იქ ნათქვამია: "რატომ "ამხედრდა" ტიმოთე მარტო "ვეფხისტყაოსნის" წინააღმდეგ და დატოვა უყურადღებოდ იმაზე უფრო "ბოროტი" ვისრამიანი, ლეილმეჯუნჯიანი, ბარამგურიანი და სხვ.? მიტომ, რომ არ მისცემია შემთხვევა, გამოეთქვა თავისი აზრი მათ შესახებ, ეს ერთის

მხრით; მეორის, - კიდევ მიტომ, რომ აღნიშნული თხზულებანი ნათარგმნია უცხო ენიდან და ეკუთვნის არაქრისტიან ავტორებს, "ვეფხისტყაოსანი" კი დაწერილია არა მხოლოდ ქართველის და ისიც ქრისტიანის მიერ, არამედ "ბერისაგან" (ასეთი იყო ტრადიცია...), რომელიც ტიმოთეს ცნობით იერუსალიმიდან აღსულა (ეს ხომ, ტიმოთეს აზრით, პირველი მაჩვენებელია არა განგრილებული ქრისტიანობისა!), ჯვარის მონასტრის "სვეტნი განუახლება და დაუხატვინება" და ისეთი ბედნიერებაც კი სწვევია, რომ "თითონაც შიგ ჰხატია მოხუცებული". ამისთანა ადამიანს შეშვენოდა არა "ბოროტი ლექსის" დაწერა, არამედ "მოხილვის" მსგავსის რისამე. ამ გარემოებას აუღელვებია მოხუცი ასკეტი და შეუტანია "მოხილვის" შენიშვნებში (და არა ტექსტში, სადაც მოთხრობილია შოთას მიერ ჯვარის მონასტრის განახლება) ის, რაც ზემოთ არის ნათქვამი "ქრისტიანობის გარყვნისა და ბოროტი ბილწების" შესახებ".

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ კ. ცინცამის მიერ აქ ჩამოყალიბებული დებულება, რომელიც ჩვენს თვალსაზრისსაც კარგად უდგება და საქმის ფაქტიურ ვითარებასაც სწორად გამოხატავს, ფრიად საყურადღებო და საფუძვლიანი დებულებაა.

ასეთია რუსთველზე ტიმოთეს და, საერთოდ, აღორძინების ხანის მოღვაწეთა შეხედულების ნამდვილი, მეცნიერული აგება, რომლის წყალობით სავსებით ცხადი ხდება, თუ რატომაა წარმოდგენილი რუსთველის პორტრეტი "წმინდა ქალაქის" უდიდეს მონასტერში.

რაც შეეხება თანამედროე რუსთველოლოგიაში დღემდე გაბატონებულ ოფიციალურ თვალსაზრისს, ვფიქრობთ, არავისთვის არ შეადგენს საიდუმლოებას, რომ ამ თვალსაზრისის მიხედვით შეუძლებელია ოდნავ მაინც დამაჯერებელი პასუხი გაეცეს ასეთ სრულიად კანონიერ კითხვებს: თუკი მართლა რუსთველი ერისკაცი და ეკლესიის მოწინააღმდეგე იყო, რატომ უნდა წასულიყო იგი სამოღვაწეოდ იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში, ან ეზრუნა მონასტრის სვეტების შესაკეთებლად? ან კიდევ: რატომ უნდა დაეხატვინებინა მას თავისი თავი მონასტერში და თანაც, - ეკლესიის წმინდა მამების წინაშე მუხლმოდრეკილი მლოცველის სახით? რაში დასჭირდებოდა ყოველივე ეს ეკლესიისა და ქრისტიანობის მოძულე პოეტს?

ხსენებული თვალსაზრისის მიხედვით, ასევე აუხსნელი რჩება, თუ რატომ უნდა მიეწვია ჯვარის მონასტრის სასულიერო კრებულს თავის მონასტერში ეკლესიისა და ქრისტიანობის მოწინააღმდეგე პოეტი; რატომ უნდა ეცა მისთვის ესოდენ დიდი პატივი და დაეხატა მისი პორტრეტი ქართველ მეფეთა და მღვდელმთავართა პორტრეტების გვერდით? განა ყოვლისშემძლე ქართულ ეკლესიას, რომელიც ხშირად თვით მეფეებსაც კი თავის ნებაზე ათამამებდა, გაუჭირდებოდა ქრისტიანობის მოძულე პოეტსა და მის ნაწარმოებს გასწორებოდა? რა საფიქრებელია!

ერთი სიტყვით, ყველა ჩვენთვის ცნობილი ფაქტი და მოვლენა, თუ მათ ობიექტურად განვიხილავთ და თვალს წინასწარ შედგენილი აზრით არ დავიბრმავებთ, გვიჩვენებს, რომ აღორძინების ხანაში კარგად სცოდნიათ, რუსთველი რომ სასულიერო პირი, გამოჩენილი პოეტი და მღვდელმთავარი იყო. ამით უნდა აიხსნას, სხვათა შორის, ის საყურადღებო ფაქტიც, რომ იმ დროს იწერებოდა "რუსთველი" და არა "რუსთაველი". როგორც ისტორიული წყაროები ერთსულოვნად გვიმოწმენებენ, რუსთავის მღვდელმთავრები "რუსთველებად" იწოდებოდნენ და სწორედ ამიტომ იწოდებოდა ვეფხისტყაოსნის ავტორიც "რუსთველად". მაგრამ შემდეგში, როცა თ. ბაგრატიონისა და მის მიმდევართა წყალობით, სახელი დაშორდა თავის საგანს და მისი ნამდვილი მნიშვნელობა დავიწყებული იქნა, სწორი დაწერილობაც დაიკარგა და მის ნაცვლად დამკვიდრდა უკვე საერო ელფერის დაწერილობა "რუსთაველი".

შეიძლება შეგვეკითხოვნ: თუკი აღორძინების ხანის მოღვაწეებმა იცოდნენ, რომ რუსთველი სასულიერო პირი იყო, მაშინ რით უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ ისინი რუსთველს იხსენიებენ ხან თამარ მეფის მდივნად, ან კიდევ მეჭურჭლეთუხუცესად, - ეს თანამდებობები ხომ საერო ხასიათის თანამდებობებია?

ასეთი შეკითხვა კანონიერია და მას პასუხი უნდა გაეცეს. საქმე ისაა, რომ ხსენებული თანამდებობები, აღორძინების პერიოდის მოღვაწეთა საფუძვლიანი წარმოდგენით, ადვილად შეეძლოთ დაეკავებინათ (და ძალიან ხშირად იკავებდნენ კიდევ) სასულიერო პირებს. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ფეოდალურ საქართველოში მეფეთა მდივნებად და აგრეთვე ელჩებად ხშირად ინიშნებოდნენ სასულიერო პირები, რომლებიც იმ დროს ყველაზე განათლებული ადამიანები იყვნენ. მაგალითად, თვით ჯვარის მონასტრის წინამძღვარი, ცნობილი მღვდელმთავარი ნიკიფორე-ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი ერთ დროს თეიმურაზ I მდივნად მუშაობდა.

რაც შეეხება სასულიერო პირის მეჭურჭლეთუხუცესობას, არც ეს იყო დაუჯერებელი ან საკვირველი მოვლენა ფეოდალურ საქართველოში. თუკი ვაზირთა უპირველესი, ე. ი. მწიგნობართუხუცესის სასულიერო პირი და ჭყონდიდელ ეპისკოპოსის ტიტულს ატარებდა, რატომ უნდა ყოფილიყო საკვირველი რუსთველი ეპისკოპოსის მეჭურჭლეთუხუცესობა? აკად. ნ. ბერძენიშვილს, რომელმაც საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა ფეოდალურ საქართველოში სავაზირო ინსტიტუტის შესწავლას, დადგენილი აქვს ასეთი საინტერესო ფაქტი: XI საუკუნის ცნობილი გამოჩენილი მოღვაწე პეტრე პატრიკი (პატრიკი ბიზანტიური წარმოშობის მაღალი საკარისკაცო პატივია და დაახლოებით ქართულ ერისთავთ-ერისთავს უდრის) ბერი, ი. ე. სასულიერო პირი იყო, თუმცა დიდხანს საერო სამსახურში ითვლებოდა. აქედან ცხადია, რომ სასულიერო პირებს შეეძლოთ საერო ხასიათის თანამდებობაზე ყოფილიყვნენ და ეს ფაქტი ფეოდალურ საქართველოში არავის გააკვირვებდა.

ამასაც რომ თავი დავანებოთ, ხომ შეიძლება ისეთი სიტუაციის წარმოდგენაც, როცა სასულიერო პირი თავს ანებებს ბერ-მოწაზვნობას და ისევ ერისკაცი ხდება ან პირიქით? ამგვარი შემთხვევები ძველად იშვიათი როდი იყო. ამ აზრის საილუსტრაციოდ საკმარისია გავიხსენოთ სულხან-საბას, ან კიდევ თორნიკე ერისთავის ცხოვრების მაგალითები, რაც ყველასათვის ცნობილია.

ამრიგად, არ არსებობს არც ერთი ფაქტი, არც ერთი ცნობა, რომელიც ეწინააღმდეგებოდეს იმ აზრს, რომ ე. წ. "აღორძინების ხანაში" ქართველი საზოგადოებრიობისათვის კარგად იყო ცნობილი რუსთველის, როგორც სასულიერო პირის, ვინაობა. რაც შეეხება რუსთველის წარმოშობას, ამაზე აღორძინების პერიოდის მოღვაწეთა აზრი განპირობებული იყო თვით ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემებით, კერძოდ, ე.წ. ფსევდო რუსთველური სტროფით "ვსწერ ვინმე მესხი მელექსე". ამის შესაბამისად ხსენებული პერიოდის მოღვაწეებს მიაჩნდათ, რომ რუსთველი წარმოშობით იყო მესხი ანუ ჯავახი (ე.წ. მესხეთ-ჯავახეთის მკვიდრი).

აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი ფრიად საინტერესო და საყურადღებო მომენტი: მართალია, აღორძინების ხანის მოღვაწენი ლაპარაკობენ რუსთველის მესხობა-ჯავახობაზე, მაგრამ ისინი მესხეთის რუსთავს არსად არ ახსენებენ. ეს ძალიან დამახასიათებელი ფაქტია და აშკარად მოწმობს, რომ იმ დროს ჯერ კიდევ არ იდგა "ორი რუსთავის" პრობლემა. მართლაც, რაკი აღორძინების ხანის მოღვაწეებმა იცოდნენ, რომ ტერმინი "რუსთველი" დაკავშირებულია მღვდელ-მთავრის საქმიანობა-თანამდებობასთან და, მამასადამე, ქალაქ რუსთავთან, რაღად დაიწყებდნენ ისინი კიდევ სხვა რუსთავის ძებნას?

ასეთი იყო საქმის ვითარება იმ დრომდე, ვიდრე თეიმურაზ ბაგრატიონი შეუდგებოდა თავისი რუსთველოლოგიური კონცეფციის ჩამოყალიბებას, ე. ი. XIX საუკუნის 30-იან წლებამდე. ამ ქრონოლოგიას ადასტურებს იოანე ბატონიშვილის ერთი ნაშრომი, რომელიც ე. თაყაიშვილის აზრით, 1820-1927 წლებში უნდა იყოს დაწერილი და რომელშიც რუსთველის ვინაობის ზუსტად ისეთივე გაგებაა გადმოცემული, რაც აღორძინების ხანაში საყოველთაოდ მიღებული იყო. ხსენებულ ნაშრომში იოანე ბატონიშვილი რუსთველს უწოდებს "ფილოსოფოს ღვთისმეტყველს", რომელიც გამოცდილი იყო "საღმრთოთა და საეროთა წერილთა შინა" და რომელმაც "სიბრძნის მოყვარეობასა შინა გარდავლნო წელნი თვისნი".

როგორც ვხედავთ, XIX საუკუნის ოციან წლებშიც რუსთველზე იგივე შეხედულება ჰქონიათ, რაც წინა პერიოდისათვის იყო დამახასიათებელი. მაგრამ სულ მალე, როგორც ითქვა, მდგომარეობა შეიცვალა! ტრადიციული შეხედულება ეჭვს ექვემდებარებოდა და გაჩნდა ახალი, თავსატეხი პრობლემები, რომელთა ირგვლივ დაუსრულებელი დავა-კამათი გაჩაღდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონის კონცეფციამ, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი მომხრე და დამცველი გამოუჩნდა, მაინც ვერ შეძლო ლიტერატურის ასპარეზიდან წინანდელი, ტრადიციული შეხედულებების სავსებით განდევნა. საგულისხმოა, მაგალითად რომ XIX ს. პირველი ნახევრის ისეთმა გამოჩენილმა მეცნიერებმა, როგორც დ. ჩუბინაშვილი და პ. იოსელიანი იყვნენ, არ გაიზიარეს თეიმურაზის კონცეფციის ის ნაწილი, რომელიც რუსთველის ბერად აღკვეცის ტრადიციულ გადმოცემას უარყოფდა. თუმცა ეს მეცნიერები თეიმურაზის თანამედროვენი იყვნენ და მისი შეხედულებების გარკვეულ გავლენასაც განიცდიდნენ, მაგრამ მათ ლიტერატურაში ადრიდანვე გაბატონებული თვალსაზრისი, რომელიც გადმოცემას ემყარებოდა, თეიმურაზის თვალსაზრისზე მაინც უფრო სარწმუნოდ მიიჩნეეს. ნაშრომში "О грузинской поэме Вепхис-Ткаосани или Барсова кожа" რომელიც გასული საუკუნის ორმოციან წლებში სამჯერ დაიბეჭდა, პროფ. დ. ჩუბინაშვილი აღნიშნავდა: "Шота Руставел родился в незначительном городе Рустави, в провинции Ахалцихской. О жизни его сохранилось мало сведений. Известно, - и то по преданию, что он получил образование в Афинах, и, возвратясь оттуда, стихотворениями своими обратил на себя внимание царицы Тамары... В последствии времени Поэт, по словам Грузинского Митрополита Тимофея, вступил в монахи. Последние дни своей жизни он провел в Иерусалиме, и погребен там же в монастыре Св. Креста".

როგორც ვხედავთ, დ. ჩუბინაშვილი აშკარად უგულვებელყოფს თეიმურაზის ვერსიას, რომელიც გვარწმუნებს, რუსთველი ბერად არ შემდგარაო, და ძალაში ტოვებს ამ საკითხის ტრადიციულ გაგებას.

ზუსტად ასევე იქცევა პ. იოსელიანიც. ნაშრომში " Шота Руставели", რომელიც გაზეთ " კავკაზში" დაიბეჭდა და ცალკე ბროშურადაც გამოიცა, ის ამბობს : " Руставели- певец царицы Тамары. Был настроения духовного, Он доказал эта остатками и жизни своей, посвященной монашеству, слезам и покаянию у подножия Голгофы в Иерусалиме". და შემდეგ : "Тимофей митрополит... видел в Иерусалиме, в церкви св. Креста... и могилу его, и портрет его на стене храма в власянице подвижника".

როგორც ვხედავთ, პ. იოსელიანის რწმენით, რუსთველი თავიდანვე სასულიერო განწყობილების მწერალი ყოფილა, სიბერეში კი ბერად აღკვეცილა და სიცოცხლის უკანასკნელი დღეები ცრემლებსა და ლოცვა-კურთხევაში გაუტარებია. ამასთან, პ. იოსელიანი გვარწმუნებს, რომ თითქოს მიტროპოლიტ ტიმოთეს მისი პორტრეტი ჯვარის მონასტერში "ბერის (ასკეტის) სამოსელში" ენახოს.

დ. ჩუბინაშვილისა და პ. იოსელიანის ცნობები რუსთველის ბერად შედგომის შესახებ და თანაც მათ მიერ ტიმოთეს "მიმოსლვაზე", როგორც წყაროზე, მითითება თანამედროვე რუსთველოლოგთა შორის დიდ

გაკვირვებას იწვევს, რადგან "მიმოსღვის" იმ ხელნაწერებში, რომლებსაც ჩვენამდე მოუღწევიათ, არ მოიპოვება არავითარი მითითება არც რუსთველის ბერად შედგომაზე და არც მის ჩაცმულობაზე. ამასთან დაკავშირებით აკად. ალ. ბარამიძე ამბობს: "საკვირველია, რომ ტიმოთე გაბაშვილის "მიმოსღვის" პირველი გამომცემელი პლ. იოსელიანი ტიმოთეს მიაწერს, თითქოს მან იერუსალიმში ნახა რუსთველის სურათი "ბერის სამოსელში" და პოეტის საფლავი. ასეთ ცნობებს უმართებულოდ მიაწერენ ტიმოთე გაბაშვილს მ. ბროსე, დ. ჩუბინაშვილი, ალ. ხახანაშვილი და სხვ..

ჩვენი აზრით, იმ ფაქტში, რომ XIX საუკუნის მეცნიერები ტიმოთე გაბაშვილს ზემოთხსენებულ ცნობას მიაწერენ, საკვირველი არაფერია, რადგან, ჯერ ერთი, ისინი ეყრდნობიან ტრადიციულ გადმოცემას, მეორეც, - პ. იოსელიანისა და დ. ჩუბინაშვილისათვის, რომლებიც აღორძინების ეპოქის ტრადიციებზე აღზრდილი მეცნიერები იყვნენ, სულაც არ იყო აუცილებელი, რომ ტიმოთეს საგანგებოდ აღენიშნა რუსთველის ბერად შედგომის ფაქტი, ან კიდევ მისი ჩაცმულობის ხასიათი, რადგან "მიმოსღვიდან", როგორც ზემოთ დავრწმუნდით, თავისთავად გამომდინარეობს ის აზრი, რომ რუსთველი სასულიერო პირი და მღვდელმთავარი, ე. ი. ბერი იყო. პ. იოსელიანი თვითონაც არაერთხელ აღნიშნავდა, რომ რუსთველი იყო "კაცი ბრძენი, ღვთისმეტყველი და ფილოსოფოსი".

როგორც ვხედავთ, დ. ჩუბინაშვილისა და პ. იოსელიანის მოწმობა კიდევ ერთი უტყუარი საბუთია, რომელიც უდავოდ ადასტურებს ჩვენს თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ ქართული ლიტერატურის ტრადიციული შეხედულების მიხედვით რუსთველი სასულიერო პირი იყო. ეს ტრადიციული შეხედულება თეიმურაზის კონცეფციამ ეჭვს ქვეშ დააყენა და საგრძნობლად შეარყია, მაგრამ სავსებით მაინც ვერ მოსპო. ამას მოწმობს როგორც რევოლუციამდელი, ისე საბჭოთა პერიოდის რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, სადაც მუდამ ცოცხლობდა ხალხურ გადმოცემაზე დამყარებული აზრი რუსთველის ბერად შედგომაზე.

ამრიგად, ზემოთ წარმოდგენილი ანალიზის შედეგად დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს შემდეგი დებულებები: ჯერ ერთი, როგორც ხალხური შემოქმედების, ისე ქართულ ლიტერატურაში ძველიდანვე დამკვიდრებული შეხედულებების მიხედვით, რუსთველი იყო სასულიერო პირი ანუ ბერი; მეორეც, აღორძინების ხანის მწერლებმა და მეცნიერებმა კარგად იცოდნენ, რომ "რუსთველი" ნიშნავდა სასულიერო პირის - რუსთავის მღვდელმთავრის ზედწოდებას ანუ ტიტულს, მაგრამ ეს ჭეშმარიტება შეგნებულად, თავისი "პატრიოტული" მიზნების შესაბამისად ეჭვს ქვეშ დააყენა თეიმურაზ ბაგრატიონმა, რომელმაც შექმნა ყალბი კონცეფცია და სრულიად უსაფუძვლოდ გამოაცხადა რუსთველი ერისკაცად; მესამე, თეიმურაზ ბაგრატიონისა და მისი მიმდევრების

შეხედულებებმა ვერ მოსპო ტრადიციული წარმოდგენა რუსთველის ბერად შედგომაზე, რომელიც დღემდე ცოცხლობს.

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ეს დებულებები მთლიანად და სავსებით უჭერენ მხარს ჩვენს მიერ წამოყენებულ თვალსაზრისს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე და ამავე დროს გვიჩვენებენ იმ გზას, საითაც ამ პრობლემის შემდგომი კვლევა-ძიება უნდა წარიმართოს.

გადავდივართ შემდეგ საკითხზე.

ახლა, რაკი ჩვენ დავრწმუნდით, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორის სასულიერო პირად და რუსთავის მღვდელმთავრად აღიარებას ეთანხმება და ადასტურებს როგორც გეოგრაფიული ადგილებიდან სახელწოდებათა წარმოქმნის კანონზომიერება, ისე თვით ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემები და აგრეთვე ხალხური და ლიტერატურული ტრადიციები, ვფიქრობთ, მიზანშეწონილი იქნება გავეცნოთ ისტორიული წყაროების მონაცემებს ქ. რუსთავსა და რუსთველ მღვდელმთავრებზე. მათი გაცნობა უფრო ახლოს დაგვანახებს იმ წრესა და გარემოს, სადაც გენიალური ქართველი პოეტი მოღვაწეობდა და ახალ შუქს მოჰფენს ჩვენთვის საინტერესო საკითხს.

7. ისტორიული ცნობები რუსთავსა და

რუსთველებზე. "ღმრთაების გუჯარი"

რუსთავი ანუ ძველი ბოსტან-ქალაქი, რომელიც გვიანდელ წყაროებში ნაგების სახელითაცაა ცნობილი, საქართველოს ერთ-ერთი უძველესი ქალაქი. "ქართლის ცხოვრების" ფუძემდებელი, გამოჩენილი ქართველი ისტორიკოსი, ლეონტი მროველი რუსთავის დაარსების შესახებ გადმოგვცემს ლეგენდარული ხასიათის ცნობას, რომლის მიხედვით, უძველეს დროში, - მაშინ, როდესაც ქართველთა მამამთავარი (ეთნარქი) ქართლოსი გარდაიცვალა, თითქოს "ცოლმან მისმან აღაშენა ბოსტანქალაქი, რომელსა აწ ჰქვიან რუსთავი".

იმავე ლეონტის ცნობით, ქართლოსის გარდაცვალების შემდეგ მისმა ცოლმა ქართული სახელმწიფო თითქოს გაუნაწილა შვილებს და ერთ მათგანს, სახელდობრ კუხოსს, "მისცა ბოსტან-ქალაქი, რომელსა აწ ჰქვიან რუსთავი, მისცა არაგვითგან ვიდრე ჰერეთამდე [...შესარ] თავადმდე, მთასა კახეთისასა და მტკუარს შუა".

ისტორიკოსის ეს ცნობა, როგორც ითქვა, ლეგენდარულია, თანაც ლეონტის მოთხრობის ტექსტი ამ ადგილას, სადაც კუხეთის საზღვრებზეა ლაპარაკი დაზიანებულია, მაგრამ, ამის მიუხედავად, ხსენებული ცნობიდან ჩვენთვის

სავსებით ნათელია, რომ ზემოხსენებულ საზღვრებში, ქართლსა და კახეთს შორის მდებარე ტერიტორიაზე, ისტორიულად ცხოვრობდა "კუხ"-ების სახელით ცნობილი ქართველი ტომი, რომელიც მჭიდროდ იყო დაკავშირებული დანარჩენ ქართველ ტომებთან, განსაკუთრებით კი კახეთთან. ამ კუხეთის მხარის, ან, უფრო სწორად, ხევის, ცენტრი ძველთაგანვე ქალაქი რუსთავი ყოფილა. ისტორიკოსი ლევან ჭილაშვილი, რომელმაც სპეციალურად შეისწავლა რუსთავის ისტორია, იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ უკვე ძველი წელთაღრიცხვის IV საუკუნეში რუსთავი ქალაქად იქცა.

რუსთავის შესახებ შედარებით უხვი და სარწმუნო ცნობები მოგვეპოვება ახალ წელთაღრიცხვის IV საუკუნიდან. როგორც ცნობილია, მეფე მირიანის შემდეგ მის ძეს ბაქარს სამეფო ტახტს ეცილებოდნენ გარდაცვლილი ძმის რევის შვილები, მაგრამ ბაქარმა მოახერხა ძმისწულების დაშოშმინება და საუფლისწულო მამულად მათ კუხეთი უბოძა. ლეონტი მროველის სიტყვით, ბაქარმა "მოიყვანნა ძმისწულნი მისნი და მისცა კუხეთი, და დასხნა რუსთავს ერისთავად". მაშასადამე. ამიერიდან რუსთავი იქცა სამფლობელოდ რევის ძეთა, რომლებიც კუხეთის ერისთავები გახდნენ. იგივე ლეონტი გადმოგვცემს, რომ IV საუკუნის ბოლოს მეფე თრდატმა "გამოიღო რუსთავი" (ლაპარაკია არხის მშენებლობაზე, პ.რ.) და აღაშენა ეკლესია".

რუსთავის ცხოვრებაში დიდმნიშვნელოვანი მოვლენები ხდება V საუკუნეში, გამოჩენილი მეფის ვახტანგ გორგასალის დროს. ვახტანგის მეფობის დასაწყისში, ჯუანშერის ცნობით, რუსთავს ფლობენ იმავე რევის ჩამომავალნი - მირიან და გრიგოლ, რომელთა "აქუნდა ... კუხეთი, და ცხოვრდებოდეს რუსთავის ციხე-ქალაქსა", მაგრამ შემდეგში, როგორც ჩანს, ვახტანგ მეფეს კახეთი და კუხეთი ერთ საერისთაოდ გაუერთიანებია და ერისთავად დაუსვამს თავისი უახლესი თანამებრძოლი დემეტრე.

განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ქ. რუსთავისათვის ჰქონდა ვახტანგ გორგასალის საეკლესიო რეფორმას, რომლის შედეგად მთელი სამეფო 12 საეპისკოპოსო ეპარქიად დაიყო. ამ თორმეტ ეპარქიაში ერთ- ერთი რუსთავის ეპარქია იყო და იქ დაჯდა ეპისკოპოსი, რომელიც რუსთველად იწოდა.

მომდევნო საუკუნეების კუხეთსა და რუსთავზე ძალიან მცირე ცნობები მოგვეპოვება. ამ ცნობების მიხედვით, საფიქრებელია, რომ VI და VII საუკუნეებში კუხეთი კვლავ ცალკე საერისთაო იყო, მაგრამ უფრო გვიან, სახელდობრ 787 წელს, ვახუშტის ცნობით, ისევ კახეთთან გაერთიანებულა. XI საუკუნის პირველ ნახევარში, კვირიკე კახთა მეფის დროს, კუხეთი კვლავ კახეთის შემადგენლობაშია, თუმცა საკუთარი ერისთავი ჰყავს. ამას მოწმობს ვახუშტი ბატონიშვილის შემდეგი საინტერესო ცნობა: "კვირიკემ დაიპყრა კახეთი და ჰერეთიცა და იწოდა მეფედ კახთა: გარნა თუ ისხნენ

ერისთავნი ჰერეთს, არამედ ამან კვირიკე მეფემან უფროს განამტკიცა და დასხნა სამი კახეთს და ოთხი ჰერეთს და კახეთისა ერთი რუსთავს და მისცა სრულიად კუხეთი, რომელ არს ნაგები, ყარაია, ჩადივარ - სამგორი, უჯარმა, ლილო, მარტყოფი, გრდანი, ხერკი და თიანეთი არაგვის კერძო ჟინვანამდე”.

როგორც ვხედავთ, ამ დროს (XI ს. პირველ ნახევარში) კუხეთი კვლავ თავის ისტორიულ საზღვრებშია და რუსთავიც წინანდებურად მისი ცენტრია. მაგრამ მალე ამის შემდეგ საქართველოს შემოუტიეს თურქ-სელჩუკებმა და 1068 წელს რუსთავი და თბილისი სულთანმა ალფარსლანმა დაიპყრო, საქართველოდან წასვლის წინ კი მან ორივე ქალაქი საჩუქრად განძის ამირას ფადლონს მიართვა. მცირე ხნის შემდეგ მეფე ბაგრატ IV მოახერხა რუსთავის განთავისუფლება და ერთხანს იგი სამეფო ქალაქად ითვლებოდა, მომდევნო პერიოდში კი ჯერ ლიპარიტ ბაღვაშს, ხოლო შემდეგ კახეთის ქორეპისკოპოსს სჭერიათ. ”დიდი თურქობის” დროს რუსთავი, ისევე როგორც თბილისი და საქართველოს მრავალი სხვა ქალაქი, კვლავ თურქ-სელჩუკებმა დაიპყრეს, მაგრამ ამ დამპყრობთა დღეც მალე დადგა.

როგორც ცნობილია, სახელოვანმა მეფემ დავით აღმაშენებელმა გამანადგურებელი დარტყმები აგემა თურქ-სელჩუკთა ურდოებს და ზედიზედ გაათავისუფლა მათგან საქართველოს ქალაქები და ციხეები. 1115 წელს დავითის უახლოესმა თანამებრძოლმა გიორგი ჭყონდიდელმა რუსთავი აიღო. ”და წარიღო გიორგი ჭყონდიდელმა რუსთავიცა, მეფისა მუხნარს ყოფასა. ქრონიკონი იყო სამას ოცდა თხუთმეტი”, - გვამცნობს ამ ამბავს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი.

ამიერიდან რუსთავის ცხოვრებაში დაიწყო ახალი, მისი ისტორიის ყველაზე საუკეთესო პერიოდი. რუსთავი სამეფო ქალაქად იქნა გამოცხადებული, რის გამო იქ შემდგომში ერისთავი აღარ მჯდარა, თუმცა ქალაქი დროებით სამფლობელოდ მეფის დიდ მოხელეებს შემდგომშიც გადაეცემოდა ხოლმე. რაც შეეხება კუხეთს, გაერთიანებული საქართველოს სახელმწიფოში მან წინანდელი დამოუკიდებელი მნიშვნელობა დაკარგა და კახეთს შეერწყა, თუმცა მასში მთლად არასოდეს არ გათქვეფილა და გვიან ხანაში გარეკახეთის სახელი დაიმკვიდრა.

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა იმის გამორკვევა, თუ ვის მფლობელობაში იყო ქ. რუსთავი თამარის ეპოქაში, მაგრამ ვიდრე ამ საკითხს შევხებოდეთ, ორიოდ სიტყვა ვთქვათ იმაზე, თუ რა ბედი ეწია ვახტანგ გორგასალის მიერ რუსთავში დაარსებულ საეპისკოპოსო კათედრას.

რუსთავის ეპისკოპოსებზე წყაროებში შედარებით მცირე ცნობები მოიპოვება, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაინც ხერხდება იმ ფაქტის

დადგენა, რომ ხსენებული კათედრა არსებობდა და საქართველოს საეკლესიო ცხოვრებაში აქტიურ როლს ასრულებდა მთელი ფეოდალური ეპოქის მანძილზე. პირველად რუსთავის ეპისკოპოსი, სახელად სტეფანოზი, იხსენიება ერთ სომხურ წყაროში - "ეპისტოლეთა წიგნში", სადაც წარმოდგენილია დვინის საეკლესიო კრების მონაწილე ეპისკოპოსთა სია. ამ ცნობიდან ცხადი ხდება, რომ სტეფანოზ რუსთველს, სხვა ქართველ მღვდელმთავრებთან ერთად, მონაწილეობა მიუღია დვინის საეკლესიო კრების მუშაობაში 506 წელს.

საინტერესო ცნობას რუსთველი ეპისკოპოსის მოღვაწეობის შესახებ შეიცავს IX საუკუნის ერთი შესანიშნავი თხზულება, რომელსაც ეწოდება "ცხოვრება და მოქალაქეობა წმიდისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისა". ამ თხზულების მიხედვით, როდესაც ილარიონ ქართველი "წარვიდა უდაბნოსა გარეჯისასა" და მისი კეთილი მოღვაწეობის ამბავი "განითქვა მას ქუეყანასა", მაშინ "ესმა ეპისკოპოსსა რუსთველსა ღირსებად მისი, აღდგა და მივიდა მოკითხვად მისა. იხილა რაჲ პირი მისი ყვითელი და სიტყვაჲ მდაბალი (და) სამოსელი შეურაცხი, მოიკითხა იგი ამბორის ყოფითა წმიდითა და ჰრქუა: "მრავლით ჟამითგან მინდა ხილვად შენი, შვილო ილარიონ, და ღირს ვიქმენ მე ცოდვილი ესე მიღებად (წმიდისა) ლოცვისა შენისა. და სრულყავ საწადელი ჩემი, რათა მიიღო დღეს მღდელობაჲ ჩემ მიერ გლახაკისა ამის". ილარიონმა თანხმობა მისცა რუსთველს და "მაშინ აღდგა ეპისკოპოსი იგი და აკურთხა იგი მღდელად, და მოიღეს ლოცვაჲ ურთიერთას. და წარვიდა ეპისკოპოსი იგი და მიუთხრობდა ყოველსა ერსა სათნოებათა მისთა. და მრავალნი შორის ქუეყანით მოვიდოდეს ხილვად და მიღებად ლოცვისა მისისა".

როგორც ვხედავთ, ხსენებული თხზულება უაღრესად საინტერესო ისტორიული დოკუმენტია, საიდანაც ნათლად ჩანს, რომ არაბ დამპყრობელთა ბატონობის უაღრესად ძნელ პირობებშიც კი ქართული ეკლესია და, კერძოდ, რუსთავის საეპისკოპოსო კათედრა აქტიურად იბრძოდა ქრისტიანობისა და, მაშასადამე, ქართველობის შესანარჩუნებლად. რუსთველ ეპისკოპოსს მარჯვედ უსარგებლია შემთხვევით და ილარიონის სამაგალითო ცხოვრების ამბავი მთელი ქვეყნისათვის მოუფენია, რის შედეგადაც "მრავალნი შორით ქუეყანით მოვიდოდეს ხილვად და მიღებად ლოცვისა მისისა".

ზემოხსენებული თხზულების ცნობა ჩვენთვის საინტერესოა აგრეთვე იმ მხრივ, რომ იგი გვიდასტურებს რუსთავის ეპარქიის საზღვრების გაფართოებისა და რუსთველ ეპისკოპოსთა გავლენის გაძლიერების ფაქტს. ჩანს, რუსთავის კათედრა ხსენებულ პერიოდში (IX ს. პირველი ნახევარი) იმდენად გაძლიერებულა, რომ დავით გარეჯის დიდებული მონასტერიც მის გამგებლობაში გადასულა.

რუსთველთა მოღვაწეობის შესახებ მომდევნო პერიოდში, ე. ი. X - XII საუკუნეებში ჩვენ არსებითად არაფერი ვიცით, რადგან საისტორიო წყაროებში ცნობები მათ შესახებ არ შენახულა, მაგრამ სრული საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ რუსთველთა მოღვაწეობა-საქმიანობა და გავლენაც მომდევნო პერიოდში კიდევ უფრო უნდა გაძლიერებულიყო. მართლაც, თუკი არაბთა ბატონობის დროსაც კი რუსთველი მღვდელმთავრები წარმატებით განაგრძობდნენ ნაყოფიერ მოღვაწეობას, შემდგომში, როცა საქართველომ უცხო დამპყრობთა უღელი მოიშორა და ცხოვრების ყველა დარგის წინსვლა-აღმავლობა დაიწყო, ცხადია, რუსთავის კათედრის საქმიანობა და გავლენაც უნდა გაძლიერებულიყო.

რუსთველ ეპისკოპოსებს, ჩვენი აზრით, განსაკუთრებით მას შემდეგ უნდა მომატებოდათ პატივი, რაც დავით აღმაშენებელმა თბილისი, მაჰმადიანთა ოთხასი წლის ბატონობის შემდეგ, გაათავისუფლა და საქართველოს დედაქალაქი ქუთაისიდან კვლავ თბილისში გადმოიტანა. ეს მოხდა XII საუკუნის პირველ მეოთხედში (1122 წელს). ამიერიდან თბილისი გადაიქცა ქართული კულტურის უძლიერეს ცენტრად, სადაც თავს იყრიდნენ იმდროინდელი კულტურისა და განათლების ყველაზე გამოჩენილი წარმომადგენლები. ბუნებრივია, რომ რუსთავი, რომელიც ასე ახლოს მდებარეობდა და მჭიდროდ იყო დაკავშირებული თბილისთან, და, აგრეთვე, საეკლესიო დედაქალაქ მცხეთასთან, აქტიურად უნდა ჩაბმულიყო, და უთუოდ ჩაება კიდევაც, საქართველოს იმ დიდ კულტურულ-აღმშენებლობით მუშაობაში, რასაც თბილისი ხელმძღვანელობდა. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ რუსთველთა საგამგეოში შედიოდა მტკვრის მთელი მარცხენა ნაპირის მიდამოები და მათ შორის, ალბათ, თბილისის გარეუბანი დიდუბე, სადაც თამარ მეფეს სასახლე ჰქონდა და სადაც ამ დიდებულმა მეფემ დავით სოსლანთან იქორწინა; არ უნდა დაგვავიწყდეს აგრეთვე, რომ თვით თბილისში საქართველოს ეკლესია-მონასტრებს და მათ შორის, ცხადია, რუსთველთა საეპისკოპოსო ეკლესია-მონასტრებსაც ჰყავდათ თავიანთი მრავალრიცხოვანი წარმომადგენლები - ვაჭრების, ხელოსნებისა და ყმების სახით; ჰქონდათ დუქნები, სახელოსნოები და სხვა ნაგებობანი; ასე რომ, სასაულიერო პირები "აქტიურად საქმიანობდნენ თბილისში და ამით ერთგვარ გავლენას ახდენდნენ საქალაქო ცხოვრებაზე".

როგორც სამართლიანად აღნიშნავს პროფ. შ. მესხია, "მას შემდეგ, რაც თბილისი გაერთიანებული საქართველოს დედაქალაქი გახდა, იგი ქვეყნის ერთ-ერთ უდიდეს კულტურულ ცენტრად გადაიქცა. თბილისში წყდებოდა დიდი საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი თუ კულტურულ-მეცნიერული პრობლემები, აქ იმართებოდა სამხედრო აღლუმები, სამეცნიერო დისპუტები, ლიტერატურული სადამოებო, საბაზრო შეხვედრები... თბილისი იყო ფაქტიურად ქართული საერო პოეზიისა და პროზის განვითარების უმაღლესი საფეხურის შემქმნელი... თბილისში ჰპოვებდნენ უპირველეს შეფასებას შავთელისა და ჩახრუხადის პოეტური

ქმნილებანი, შოთა რუსთველის შეუდარებელი პოემა, ეფრემ მცირისა და იოანე პეტრიწონელის ისტორიულ-ფილოსოფიური ტრაქტატები, დავით აღმაშენებლისა და თამარის ისტორიკოსების ისტორიული თხზულებები, ბემქენ და ბექა ოპიზარების ჭედვითი ხელოვნების ნიმუშები.

თბილისის, როგორც გაერთიანებული საქართველოს კულტურის ცენტრის, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ხაზგასმით აღნიშნავს აგრეთვე მკვლევარი ლ. მენაბდე, რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა ძველი ქართული მწერლობის კერები და ამ საკითხს ორტომიანი კაპიტალური ნაშრომი მიუძღვნა. აი მისი საყურადღებო აზრი: "თამარის ხანაში არნახულ წარმატებას მიაღწია ქართულმა ლიტერატურამ, დაიწერა თუ ითარგმნა უაღრესად მნიშვნელოვანი მაღალ-მხატვრული თხზულებანი: "ვეფხისტყაოსანი", "აბდულმესიანი", "თამარიანი", "ვისრამიანი", "ამირანდარეჯანიანი" და სხვ. მართალია, ჩვენ არ გაგვაჩნია პირდაპირი ხასიათის ცნობები დასახელებული ძეგლების თბილისში დაწერისა თუ ჩამოყალიბების შესახებ, მაგრამ მათში ისე სრულადაა გამოვლენილი ქართული სამეფოს ცენტრის ინტერესები და მისწრაფებანი, აზრები და ზრახვები, სურვილები, იდეალები, რომ ძნელია მათი თბილისის კულტურულ-ლიტერატურული გარემოდან გამოთიშვა. ყველა ზემოთ დასახელებული ძეგლი, საფიქრებელია, თბილისშია ჩამოყალიბებული... ქართული მხატვრული სიტყვის ჯადოქარი შოთა რუსთაველი უცილებლად თამარ მეფის ახლობელი თანამოდვანე იყო".

ასეთია, თანამედროვე მეცნიერთა აზრით, ის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და კულტურულ-ლიტერატურული ასპარეზი, რომელიც ჩვენს დედაქალაქ თბილისში შეიქმნა დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფის ეპოქაში. ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ამ ასპარეზზე აქტიურად მოღვაწეობდნენ და უდიდეს როლს თამაშობდნენ უმაღლესი რანგის სასულიერო პირები და მათ შორის რუსთველები, რომლებიც ათასგვარი ძაფებით იყვნენ თბილისთან დაკავშირებული. სრულიად ბუნებრივია, რომ სწორედ თბილისის დიდმა კულტურულმა გარემომ დაბადა ის დიდებული რუსთველი, რომელმაც ქართული ლიტერატურის უკვდავი ქმნილება შექმნა.

მაგრამ როდესაც იმ საზოგადოებრივ-კულტურულ გარემოზე ვლაპარაკობთ, რომელშიც ვეფხისტყაოსანი დაიბადა, სათანადოდ უნდა გავითვალისწინოთ თვით რუსთავის უდიდესი როლიც. დედაქალაქის თბილისში გადმოტანასა და გაერთიანებული ქართული სახელმწიფოს უმაგალითო გაძლიერებას არ შეეძლო რუსთავზე დადებითად არ ემოქმედა და ამ ქალაქის მეურნეობის და კულტურის მანამდე არნახული აღმავლობა არ გამოეწვია. როგორც ამ ცოტახნის წინათ ჩატარებულმა არქეოლოგიურმა გათხრებმა გვიჩვენა, რუსთავი შუა საუკუნეებში საქართველოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ქალაქი და სამეურნეო-კულტურული ცენტრი ყოფილა. რუსთავზე, ან მის სიახლოვეს, გადიოდა

დიდი სავაჭრო-საქარავნო გზები, როგორც საშინაო (ჯავახეთისა და ტაო-კლარჯეთის დამაკავშირებელი კახეთ-ჰერეთთან), ისე საერთაშორისო (ბარდავი-თბილისი) მნიშვნელობისა, არქეოლოგმა მ. ივამჩენკომ სამაროვანთა რაოდენობის მიხედვით გამოიანგარიშა, რომ ჯერ კიდევ ადრე ფეოდალურ ხანაში რუსთავში დაახლოებით 20.000 მცხოვრები ითვლებოდა. იგი იმ დროის კვალობაზე უთუოდ დიდი ქალაქია. შემდგომში, დავით აღმაშენებლისა და განსაკუთრებით კი თამარის ეპოქაში რუსთავი, ცხადია, გაცილებით უფრო დიდი იქნებოდა. არქეოლოგ გ.ლომთათიძის დასკვნით, რუსთავის "ციხე-ქალაქის ისტორიის ყველაზე უფრო მჩქეფარე, მაქსიმალური გაზრდა-განვითარებისა და ეკონომიური მოღონიერების ხანა, არქეოლოგიური გათხრის მიხედვით, ყოფილა ის საუკუნე ნახევარი, რომელსაც სელჩუკთა განდევნიდან ბერქას ლაშქრობამდე გაუვლია. იმდროინდელია ყველაზე უფრო ინტენსიური ცხოვრებისა, საწარმოო საქმიანობისა და ცხოველი ეკონომიური ურთიერთობის მომასწავებელი (კერძოდ, კერამიკის, მინის, ლითონის საგნებისა და სამკაულის წარმოების, მიწათმოქმედების) არქეოლოგიური ფაქტები, რომლებიც რუსთავს მარლაც ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ქალაქად, ეკონომიურ და კულტურულ ცენტრად წარმოგვიდგენენ დავით-თამარის საქართველოში".

ნათქვამიდან ცხადია, რომ რუსთავი, რომელიც უშუალოდ შედიოდა თბილისის დიდ საზოგადოებრივ-კულტურულ გარემოში, თვითონაც გაერთიანებული საქართველოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ქალაქი და კულტურული ცენტრი იყო. თუ იმ გარემოებასაც გავითვალისწინებთ, რომ რუსთავი იმ დროს, აკად. ნ. ბერძენიშვილის სამართლიანი თქმით, ცალკე "ობლად მდგომი" ქალაქი კი არ იყო, არამედ გარშემორტყმული იყო მჭიდროდ დასახლებული დაბა-სოფლებით, რომელთა ნოყიერი მიწები რუსთავის დიდი არხით ირწყვებოდა, მაშინ ჩვენს წინაშე გადაიშლება იმ ხალსაყრელი სამეურნეო-კულტურული ვითარების სურათი, რომელშიც თბილისთან ასე ახლოს მდებარე რუსთავი და მისი მცხოვრებნი, განსაკუთრებით კი მოსახლეობის პრივილეგირებული ზედაფენა იმყოფებოდა.

მაგრამ დავუბრუნდეთ ისევ რუსთავის მფლობელობის საკითხს. ვის ხელში იყო რუსთავი თამარის მეფობის დროს?

ეს საკითხი ქართულმა ისტორიოგრაფიამ, განსაკუთრებით უკანასკნელ ხანებში, საკმაოდ კარგად შეისწავლა და უცილებლადაც დაადგინა, თუ ვის მფლობელობაში იყო ქ. რუსთავი და მისი თემი (ე.ი.ყოფილი კუხეთის ტერიტორია) თამარის მეფობის დროს: კერძოდ დადგინდა, რომ თამარის მეფობის პირველ პერიოდში, სახელდობრ XII საუკუნის 80-იან წლებში, სამეფო ქალაქი რუსთავი და აგრეთვე მისი მიმდგომი ტერიტორია ჟინვანითურთ, იმყოფებოდა მეფის დიდი მოხელის, ცნობილი აბულასანის მფლობელობაში. ამ აბულასანის ვინაობას ვტყობილობთ თბილისის ე.წ.

”ლურჯი მონასტრის” წარწერიდან, რომლითაც ქართლის მთავარეპისკოპოსი ბასილი გვამცნობს: ”ვაშენე (ტამარი) ნაცვალსაგებულად ჩემთვის და საყვარლისა ძმისა ჩემისა ერისთავთ ერისთავისა, ქართლისა ამირთა ამირასა, რუდსთვისა და შვიდთა მთეულეთთა პატრონისა აბულასანისათვის”.

ეს აბულასანი, როგორც წყაროებიდან ჩანს, დიდად გავლენიანი მოხელე უნდა ყოფილიყო თამარის პირველი ქმრის გიორგი რუსის დროს, მაგრამ გიორგის გაძევების შემდეგ მისი გავლენა დამცირებულა და ცოტა ხნის შემდეგ მას თავისი სამფლობელოებიც დაუკარგავს. 1191 წელს, როცა თამარმა და დავით სოსლანმა გიორგი რუსის აჯანყება ჩააქრეს და თავიანთი ერთგული დიდებულები დააჯილდოვეს, აბულასანისთვისაც ჩამოურთმევიათ მისი ”რუსთავი და შვიდი მთიულეთი” და ეს სამფლობელო ორად გაუყვიათ: რუსთავი ამირსპასალარ ზაქარია მხარგრძელის მფლობელობაში გადასულა, ხოლო ჟინვანი და მთიულეთი მანდატურთუხუცეს ჭიაბერს მიუღია.

ზაქარია მხარგრძელის მფლობელობაში რუსთავის გადასვლას გვიდასტურებს თამარის პირველი ისტორიკოსი, ამ ამბების თანამედროვე, რომელიც ამბობს: ”მიიცვალა გამრეკელი ამირსპასალარი და თმოგვისაგან კიდე არა დააკლეს შვილთა მისთა. მაშინ უბოძეს ამირსპასალარობა ზაქარიას მხარგრძელსა, ძესა სარგის ამირსპასალარისასა, მჯდომსა სომეხთა მეფისა ადგილისა, პატრონსა ლორისასა. მოუმატეს ქალაქიკა რუსთავი მოყმესა ღირსსა სპასპეტობისასა”. ხოლო იმავე დროს (ე. ი. 1191 წელს, ”ჭიაბერსა და მანდატურ-უხუცესსა მიუმატეს და უბოძეს ჟინვანი, ქალაქი და ციხე, მრავლითა მთიულეთითა”.

სამწუხაროდ, წყაროებიდან არ ჩანს, თუ რამდენ ხანს იყო რუსთავი ზაქარია მხარგრძელის მფლობელობაში. მაგრამ სრული საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ამ გამოჩენილი და მეფის უერთგულესი მხედართმთავრის ოჯახს, ყოველ შემთხვევაში, ზაქარიას სიკვდილამდე მაინც (ე. ი. 1212 წლამდე), რუსთავს არ ჩამოართმევდნენ. ის კი არა, პროფ. მარიამ ლორთქიფანიძის სამართლიანი თქმით, ”არც ზაქარიას გარდაცვალების შემდეგ არის მოსალოდნელი მხარგრძელებისათვის რუსთავის ჩამორთმევა. მაშასადამე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ რუსთავი მხარგრძელთა მფლობელობაში დარჩა თვით 1265 წლამდე, ე.ი. იმ დრომდე, ვიდრე იგი ბერქა ყაენის ურდოებმა არ დაანგრის.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, უძველესი დროიდან მოკიდებული, რუსთავი ხან საუფლისწულო ქალაქი იყო, ხან საერისთაო, ხან კიდევ უცხო დამპყრობელთა ხელში იმყოფებოდა, ხოლო 1115 წლიდან სამეფო ქალაქად გამოცხადდა და დროებით სამფლობელოდ (და არა საკუთრებად) მეფის დიდ მოხელეებს გადაეცემოდა ხოლმე; მაგრამ არასდროს არც ერთ მის მესაკუთრეს ან მფლობელს - ერისთავს ან სხვა რომელიმე საერო

დიდებულს - არ მიუღია და არც შეიძლებოდა მიეღო "რუსთველის" გვარ-წოდება, რადგან რუსთავში, ვახტანგ გორგასალის დროიდან, მუდამ იჯდა მაღალი რანგის სასულიერო მწყემსი, რომელიც "რუსთველის" ზედწოდებას ატარებდა და ყოვლად შეუძლებელი იყო, რომ მის გვერდით კიდევ მეორე, საერო "რუსთველი" გაჩენილიყო. ალბათ, მე-19 საუკუნემდე ჩვენში აზრადაც არავის მოუვიდოდა, რომ რუსთველი ერისკაცად წარმოედგინა.

თუ რამდენად მჭიდროდ და განუყრელად იყო დაკავშირებული რუსთველის სახელი უმაღლესი სასულიერო პირის ზედწოდებასთან და რარიგად უფრო ხილდებოდნენ ჩვენი მღვდელმთავრები ამ ძვირფას სახელს, ეს კარგად ჩანს შემდეგი, ჩვენი აზრით, უაღრესად საინტერესო და თანაც დამახასიათებელი ფაქტიდან: როგორც ცნობილია, მას შემდეგ, რაც ქალაქი რუსთავი დაინგრა, მისი საეპისკოპოსო კათედრა გადატანილი იქნა მარტყოფში, სადაც დიდი და სახელოვანი მონასტერი ღვთაებისა ძველი დროიდანვე არსებობდა. თითქოს მოსალოდნელი იყო, რომ ამის შემდეგ ზედწოდება, "რუსთველი" შეცვლილი იქნებოდა ზედწოდებით "მარტყოფელი", რადგან სასულიერო ზედწოდებანი ჩვეულებრივ იმ გეოგრაფიული ადგილებიდან წარმოდგებოდა ხოლმე, სადაც საეპისკოპოსო კათედრა იმყოფებოდა, მაგრამ ამ შემთხვევაში ეს წესი დაირღვა: თითქმის მთელი 6 საუკუნის განმავლობაში საეპისკოპოსო კათედრა მარტყოფში არსებობდა, მაგრამ იქ მჯდარი ეპისკოპოსები მაინც ყოველთვის "რუსთველის" ზედწოდებას ატარებდნენ. ეს არაჩვეულებრივი ფაქტი, როგორც ჩანს, შემთხვევითი არ უნდა იყოს: ზედწოდება "რუსთველს, ვეფხისტყაოსნის ავტორმა ისეთი ბრწყინვალეობა მიანიჭა და ისეთი სიყვარული მოუპოვა ქართველ ხალხში, რომ მღვდელმთავრები მას რუსთავის მოსპობის შემდეგაც, ცხადია, ვერ შეეღებოდნენ. საქართველოში ცამეტი საუკუნის მანძილზე ჟღერდა სახელწოდება "რუსთველი" და ეს სახელწოდება ყოველთვის მხოლოდ რუსთავის მღვდელმთავარს აღნიშნავდა. ეს ისეთი ფაქტია, რომელსაც არ შეიძლება უაღრესად სერიოზული ანგარიში არ გაეწიოს. ჩვენი აზრით, კიდევაც რომ არ ეთქვა, ვეფხისტყაოსნის ავტორს "ხელობით რუსთველი ვარო" და უბრალოდ ეთქვა, "რუსთველი ვარო", ესეც სრულიად საკმარისი იქნებოდა მისი ვინაობის გამოსარკვევად.

საისტორიო წყაროები, მათი სიმცირის მიუხედავად, საშუალებას გვაძლევენ წარმოვიდგინოთ, თუ რა დიდი პატივითა და გავლენით სარგებლობდნენ რუსთველები არა მარტო რუსთავში ან ისტორიული კუხეთის ტერიტორიაზე, სადაც მათი ეპარქია იყო, არამედ მთელ საქართველოშიც. როგორც ირკვევა, გაერთიანებულ საქართველოში რუსთველების გავლენა გაცილებით უფრო დიდი და ძლიერი ყოფილა, ვიდრე კუხეთის ტერიტორიაზე მჯდომი რაგინდარა ერისკაცის გავლენა. ისტორიული მონაცემები უცილობლად მოწმობენ, რომ მეფის შემდეგ რუსთავსა და მის თემში ყველაზე მეტი გავლენა, ძალა-უფლება და ავტორიტეტი რუსთველ ეპისკოპოსებს ჰქონიათ. რუსთველთა გავლენა განსაკუთრებით უნდა

გაძლიერებულიყო მას შემდეგ, რაც რუსთავი და მისი თემი სამეფო დომენად იქცა. მართლაც, აბულასანი და ზაქარია მხარგრძელი არ ყოფილან რუსთავის მესაკუთრენი, რის გამოც მათი ძალა-უფლება, ცხადია, შეზღუდული იქნებოდა: მეფის დაუკითხავად ისინი, ალბათ, ერთ კომლ ყმა-გლეხსაც ვერავის გადასცემდნენ. გარდა ამისა, აბულასანი და მხარგრძელი თვითონ არასოდეს არ მჯდარან რუსთავში, იქ ჰყავდათ მხოლოდ თავიანთი ხელქვეითი მოხელენი, რომელთა მოვალეობას გადასახადების აკრეფა, წესრიგის დაცვა და სხვა ამგვარი საქმიანობა შეადგენდა. ცხადია, ამ მოხელეებს ოდნავადაც არ შეეძლოთ რაიმე მეტოქეობა გაეწიათ ეპისკოპოსებისათვის, რომლებიც ფეოდალურ საქართველოში თვით ერისთავებზეც წინ მოიხსენიებოდნენ ხოლმე.

როგორც ცნობილია, ამა თუ იმ საეპისკოპოსო კათედრის გავლენა ფეოდალიზმის ეპოქაში დამოკიდებული იყო არა მარტო ამ კათედრის საკულტო-სასულიერო მოღვაწეობაზე, არამედ, უმთავრესად, საეკლესიო მამულების სიდიდესა და ყმების რაოდენობაზე. ამიტომ ამა თუ იმ ეკლესიის გავლენის შესასწავლად პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა აქვს საეკლესიო კრებულის ეკონომიური ცხოვრებისა და სამეურნეო მოღვაწეობის შესწავლას.

მართალია, როგორც უკვე ითქვა, X - XII საუკუნეებში რუსთველთა მოღვაწეობის ამსახველი იმდროინდელი დოკუმენტები არ მოგვეპოვება, მაგრამ სამაგიეროდ გვიანფეოდალური ხანის წყაროებმა შემოგვინახეს უაღრესად ძვირფასი ცნობები მათი ეპარქიის ეკონომიური და პოლიტიკური მდგომარეობის შესახებ. განსაკუთრებით დიდმნიშვნელოვანი და საინტერესო ცნობები რუსთველებზე მოიპოვება 1722 წლის ერთ უნიკალურ ძეგლში, რომელსაც ”ღმრთაების გუჯარი” ეწოდება და რომელიც საშუალებას გვამძლევს საკმაოდ რეალური წარმოდგენა ვიქონიოთ არა მარტო გვიანფეოდალური ხანის რუსთველებსა და მათს ეპარქიაზე, არამედ თამარ მეფის დროისა და კიდევ უფრო ადრინდელ მათს ვითარებაზეც, ეს შესანიშნავი დოკუმენტი მრავალმხრივ არის ჩვენთვის საინტერესო და მას ქვემოთ დაწვრილებით განვიხილავთ, მაგრამ მანამდე გვინდა ორიოდ სიტყვა ვთქვათ კიდევ ერთ უფრო ადრინდელ დოკუმენტზე, რომელსაც გარკვეული მნიშვნელობა აქვს რუსთველთა უფლება-პატივის გასაგებად. მხედველობაში გვაქვს ცნობილი ძეგლი ”კურთხევა მირონისა და განგება დარბაზობისა”, რომელშიც განსაზღვრულია მეფის კურთხევის დროს საქართველოს ეპისკოპოსთა სამეფო დარბაზში ჯდომის წესრიგი თვითეული მათგანის ღირსების მიხედვით.

ამ საინტერესო ძეგლში ჩამოთვლილი არიან საქართველოს უმაღლესი სასულიერო პირები, კათალიკოზითა და ჭყონდიდელით დაწყებული და გიშელით გათავებული, რომლებსაც უფლება ჰქონდათ მეფის კურთხევაში

მონაწილეობა მიეღოთ. სულ ძეგლში დასახელებულია 35 მღვდელმთავარი, მეთვრამეტე ნომრად მასში აღნიშნულია რუსთველი, რომელზეც ნათქვამია:

”შემოვიდეს რუსთველი და დაჯდეს წინწყაროელსა ქუემოთ,

შემოვიდეს წილკნელი და დაჯდეს რუსთველსა ქუემოთ”.

რუსთველსა და წილკნელს ქუემოთ კი ჯდებოდნენ ეპისკოპოსები: კაწარელი, ურბნელი, მროველი და ა. შ. 29-ე ადგილზე ჯდებოდა თბილელი, ხოლო სულ ბოლოს, 35-ე ადგილზე - გიშელი.

იმისათვის, რომ გასაგები გახდეს ამ ძეგლში ჩამოთვლილი მღვდელმთავრების, კერძოდ კი რუსთველის ღირსება-პატივის შედარებითი მნიშვნელობა, საჭიროა გათვალისწინებული იქნას ის დრო, რომელშიც ხსენებული ძეგლია შექმნილი, ამიტომ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ძეგლის დათარიღებას.

პროფ. ი. დოლიძეს, რომელმაც ეს ძეგლი უკანასკნელად გამოსცა, იგი მიაჩნია XIII საუკუნის მეორე ნახევარში შედგენილად, აკად. ივ. ჯავახიშვილი კი უფრო იმ აზრისაკენ იხრება, რომ იგი ”XV საუკუნეზე უწინარეს შედგენილი არ უნდა იყოს”, დაახლოებით ასეთივე აზრისაა ექ. თაყაიშვილიც.

ჩვენი აზრით, როგორც არ უნდა დათარიღდეს ხსენებული ძეგლი, ერთი რამ მაინც უდავოა: იგი შედგენილი უნდა იყოს მას შემდეგ, რაც ჯალალ ედინისა და მონგოლ დამპყრობთა ურდოებმა არაერთხელ სასტიკად დაარბიეს და ააოხრეს საქართველო და მისი დედაქალაქი თბილისი, ხოლო რუსთავი მთლად მიწასთან გაასწორეს. ამის მოწმობაა თუნდაც ის ფაქტი, რომ ძეგლში თბილელი ეპისკოპოსის პატივი ძალზე დამცრობილია, რაც შეუძლებელი იქნებოდა, ვიდრე თბილისი საქართველოს დედაქალაქი იყო.

ზემონათქვამიდან თავისთავად გამომდინარეობს შემდეგი დასკვნა: თუკი რუსთველებს საქართველოს მღვდელმთავართა შორის ფრიად საპატიო - მე-18 ადგილი ეჭირათ მას შემდეგ, რაც მათი ქალაქი და ეკლესია დაინგრა, ცხადია, ამ კატასტროფამდე მათ გაცილებით მაღალი პატივი ექნებოდათ. მაშასადამე, ჩვენ სრული საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ თამარ მეფის დროს, როდესაც რუსთავი საქართველოს ერთ-ერთი აყვავებული ქალაქი იყო, ხოლო რუსთველთა ტახტზე ვეფხისტყაოსნის გენიალური ავტორი იჯდა, ხსენებულ კათედრას ერთ-ერთი უპირველესი ადგილი უნდა სჭეროდა საქართველოს მღვდელმთავართა შორის.

ამ დასკვნას მხარს უჭერს და ეჭვიმუტანლად ადასტურებს ზემოხსენებული ”ღმრთაების გუჯარი”; რომლის შინაარსს განსახილველი საკითხისათვის, როგორც უკვე ითქვა, უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს, ამიტომ გავეცნოთ ხსენებულ ძეგლს უფრო ახლოს.

”ღმრთაების გუჯარი”, რომელიც გაცემულია 1722 წელს კახეთის მეფის დავით იმამყულიხანის (ერეკლე პირველის ძის) მიერ, უაღრესად საინტერესო და დიდმნიშვნელოვანი ისტორიული დოკუმენტია. გუჯარი ძალიან ვრცელია, დაახლოებით ოთხ თაბახამდე ტექსტს შეიცავს; ტექსტი დაყოფილია ხუთ კარად, რომელთაგან პირველი სამი მიძღვნილია ზოგადი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური პრობლემებისადმი, ხოლო უკანასკნელ ორ თავში წარმოდგენილია მარტყოფის ღმრთაების ტაძრის ისტორია, სარუსთველო მამულების მდგომარეობა და აგრეთვე ”ქებანი რუსთველთან და სიდიდე მათი”. ძველი დაწერილია შესანიშნავი ქართული ენით და იკითხება დიდი ინტერესით. შიგადაშიგ ტექსტში ჩართულია სასულიერო ხასიათის ლექსები. ჩვენი აზრით ეს ძველი საინტერესო არა მარტო მასში წარმოდგენილი ისტორიული ცნობების თვალსაზრისით, არამედ, აგრეთვე, როგორც ქართული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების ნიმუში და საყურადღებო ლიტერატურული ძეგლი.

უნდა აღინიშნოს, რომ ძველში წარმოდგენილი ცნობები სანდოა და არ შეიძლება რაიმე ეჭვს იწვევდეს, რადგან ემყარება, ერთი მხრივ, ძველი დროის საბუთებს, ხოლო, მეორე მხრივ, საგანგებოდ გამოძიებულ და შემოწმებულ სხვა წყაროებს, რომელთა შესახებ პირდაპირ არის ნათქვამი ”ღმრთაების გუჯარაში”, ”ვინათგან დიდთა მეფეთაგან შეწირულნი, - ამბობს გუჯარის შემდგენელი, - ზოგი რომელიმე სამძღვრით-სამძღვრად და ადგილითი-ადგილად ზედამიწევნულობით არღარავინ მეცნიერ იყო და გუჯარნიცა დიდნი ჟამთა სიგრძესა განერყვნა, ამათ პირთათვის გამოძიებით, გამოკვლევით, განთვისებით ძიება ვყავთ და ვაგრძენით კაცთაგან მათ ადგილითასა მოხუცებულთა და ეკლესი(ი)სა მონათაგან. ზოგი რომელიმე წვრილნი, მეფეთა შენაწირნი წიგნნიცა იყვნეს ამას საყდარსა, იგიცა მოიხვნეს წინაშე ჩვენსა - აღმო(ვ)იკითხეთ და ვნახეთ რაოდენიცა შეწირულობა იყვნეს მარტყოფსა შინა... აგრევე სხვათა საყდართა სოფლებთა, რომელნიცა მეფეთა ღმრთაებისა საყდრისაჲ - ვის შეეწირათ, მათნი წიგნნიცა აღმოვიკითხეთ”.

”ღმრთაების გუჯარი”, როგორც უკვე ვრქვით, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ძეგლი იმის გამოა, რომ მასში დაცული ცნობები ასახავს არა მარტო გვიანფეოდალური ხანის სარუსთველოს ვითარებას, არამედ ამ კათედრის გაცილებით ადრინდელ მდგომარეობასაც. ძველში დაწვრილებით არის ჩამოთვლილი ის სოფლები თუ მამულები, რომლებიც რუსთველთათვის უბოძებიათ სახელოვან მეფეებს ”ხოსროიანთა და ბაგრატიონთა”, კერძოდ: ვახტანგ გორგასალს, არჩილს, დავით აღმაშენებელს, თამარს, ალექსანდრეს, ლეონს, თეიმურაზ I, როსტომს, ერეკლე I და სხვებს. ჩვენთვის, ბუნებრივია, განსაკუთრებით დიდ ინტერესს იწვევს ის ცნობები, რომლებიც ქ. რუსთავთან და რუსთველებთან თამარ მეფის დამოკიდებულებას შეეხება, რადგან მათი მეოხებით საშუალება გვეძლევა შევამოწმოთ, გააჩნია თუ არა რაიმე ისტორიული

საფუძველი ხალხურ შემოქმედებასა და ლიტერატურაში ფართოდ გავრცელებულ შეხედულებას, რომლის მიხედვით შოთა რუსთველი, ასე თუ ისე, თამარ მეფესთან დაახლოებული პირი ჩანს.

ზემოთ, როდესაც ქართული ლიტერატურის ტრადიციებზე ვლაპარაკობდით, ჩვენ უკვე გავეცანით სერაპიონ საბაშვილის "რუსთველთან გაბაასებას", სადაც რუსთველი პირდაპირ ამბობს, თამარ მეფემ რუსთავი ამიშენაო. სერაპიონის ლექსი იმის უდავო მოწმობაა, რომ ამ პოეტის დროს (XV-XVI სს.) საქართველოში ცოცხალი ყოფილა გადმოცემა, რომლის თანახმად თამარ მეფემ რუსთველს ქალაქი რუსთავი აუშენა (იგულისხმება, ცხადია, ქალაქის გაფართოება-კეთილმოწყობა და ეკლესია-მონასტრების მშენებლობა თუ განახლება). ამ გადმოცემას სავსებით ადასტურებს "ღმრთაების გუჯარი", სადაც ზუსტად იგივე აზრი მეორდება. კერძოდ, იქ ნათქვამია:

"ვინადგან ბოსტან-ქალაქნი, ოდესცა აშენებულნი ყოფილან და ქალაქნი მენებულან, იგი ბოსტან-ქალაქი სამწყსოდ და სამრევლოდ ღმრთაებისა საყდრისა ყოფილან შეწირული, დიდისა და ღმრთივ-ბრწყინვალისა მეფის თამარისა მიერ, რომე რუსთველად ამის მიზეზისათვის უწოდებინ რუსთველისათვის, რომე რუსთავ ამას ალაგს უკმობენ.

ამა ბოსტან - ქალაქსა შინა მამულნი და საყდარნი მეტოქნი ღმრთაებისა სახელსა ზედა აღმენებული ქონიან, გლეხნი სამოცდაშვიდნი და აბრეშუმნი კემწიფით შესავალით, თორმეტნი ბათმანი. ხოლო ხუთი მის ქალაქით, ორმოცი ლიტრიანი ცვილნი, ორასი ლიტრა ჩამოსხმულნი".

მოტანილი ამონაწერიდან ცხადია, რომ ლიტერატურულ წყაროში დაცულ ცნობას (სერაპიონის ლექსს), რომელიც თავის მხრივ ხალხურ გადმოცემას უნდა ემყარებოდეს, მხარს უჭერს, ეთანხმება და აღრმავებს ფრიად სანდო ისტორიული დოკუმენტი; რა თქმა უნდა, რუსთავიცა და რუსთველთა საეპისკოპოსო კათედრაც თამარ მეფემდე დიდი ხნით ადრე არსებობდა, მაგრამ თამარს, როგორც დოკუმენტიდან ჩანს, რუსთავში დიდმნიშვნელოვანი მშენებლობა ჩაუტარებია და თანაც რუსთველისათვის შემოსავლის წყაროები საგრძნობლად გაუდიდება.

მოტანილი ამონაწერიდან ცხადია აგრეთვე, რომ ლიტერატურული წყაროს რუსთველი, რომელიც გარკვევით ამბობს, თამარ მეფემ რუსთავი ამიშენაო, იგივე რუსთველი მღვდელმთავარია, რომელსაც მართლაც ჰქონია ასეთი განცხადების საფუძველი. ლიტერატურული და ისტორიული ცნობების ასეთი თანადამთხვევა უდავო საბუთია თამარ მეფისა და შოთა რუსთველის სიახლოვისა, თუმცა ეს სიახლოვე წარმოშობილი უნდა იყოს არა პირადი ურთიერთობის საფუძველზე, როგორც დღემდე რუსთველოლოგები ფიქრობდნენ, არამედ ქართველი ერის

სახელმწიფოებრივი ინტერესების დაცვისა და დიდი პროგრესულ-საზოგადოებრივი მიზნების ერთიანობის ნიადაგზე.

მაგრამ განვაგრძოთ ისევ "ღმრთაების გუჯარის" ანალიზი.

თუ ზემოთმოტანილ ცნობას ეკონომიური თვალსაზრისით განვიხილავთ, ადვილად შევამჩნევთ, რომ ქალაქი რუსთავი იქ მჯდომი ეპისკოპოსისა და საერთოდ მთელი სარუსთველოს საეკლესიო კრებულის ეკონომიური ძლიერების მნიშვნელოვანი საყრდენი ყოფილა; ჯერ ერთი, მთელი ქალაქი, რომელშიც 20 ათასზე მეტი მცხოვრები უნდა ყოფილიყო, რუსთველ ეპისკოპოსს სამწყსოდ და სამრევლოდ ჰქონია მიცემული, რაც თავისთავად დიდი შემოსავლის წყარო იქნებოდა, რადგან სამწყსო გადასახადები (დრამა, საწირავი, ნიშანი და სხვ.) ფეოდალიზმის ეპოქაში საკმაოდ დიდი და მრავალფეროვანი იყო; მეორეც, - რუსთველ ეპისკოპოსებს ქალაქში ჰყოლიათ 67 კომლი საეკლესიო ყმაგლეხი და ჰქონიათ აბრეშუმისა და თაფლის სანთლის საკმაოდ რთული და მდიდარი მეურნეობა. გარდა ამისა, როგორც ჩანს, აბრეშუმის სახელმწიფო შემოსავალიც სასულიერო უწყების კუთვნილება ყოფილა.

მაგრამ სარუსთველო კათედრის ეკონომიური ძლიერება, ცხადია, მარტო ქ. რუსთავით როდი განისაზღვრებოდა. ხსენებულ ქალაქს გარდა, როგორც გუჯარიდან ჩანს, რუსთველებს ეკუთვნოდათ უამრავი დაბა-სოფელი, - ზოგი სამწყსოდ, ზოგი კიდევ საეკლესიო ყმებად; მათვე ეკუთვნოდათ დიდძალი მამულები, ზვრები, სამოვრები, სავაჭრო და საბაჟო ადგილები, სამღებროები და ა. შ.

გავეცნოთ ამ საკითხს უფრო ახლოს.

სარუსთველო მამულების აღწერა "ღმრთაების გუჯარში" სოფ. მარტყოფით იწყება. როგორც ირკვევა, მარტყოფი ძველთაგანვე სახასო (ე. ი. სამეფო) სოფელი ყოფილა, მაგრამ ამ სამეფოს სოფლის მოურავებად რუსთველები ითვლებოდნენ, რის გამო სოფლის ყველა შემოსავლის დაახლოებით ნახევარი რუსთველთა ხელში გადადიოდა. ამას მოწმობს გუჯარის შემდეგი ადგილი: "სრულიად მარტყოფის მოურავობა რუსთველისა ყოფილა სამკვიდროდ... წარვიდოდნენ მთათა მებალახენი, მარტყოფის მთათა შინა, ჩვენნი და რუსთველთა მებალახენი წავიდნენ, რაოდენ რიგი იყოს ეგრეთ აილებდნენ და ნახევარს ჩვენს კარით მოხელეთ მიაბარებდნენ და ნახევარს საყდარს და რუსთველს მიართმიდენ. აგრევე სამთო და სამოხელეოცა შუა გაუყონ ჩვენთა მებალახეთა საყდრისათა. ეგრეთვე სამინდროთა ცხვართა ზედან ოდეს აილებდენ, ამავე წესითა და რიგითა, ვითა მთათა შინა არს, ეგრეთვე სამინდროთა ცხვართა ზედა ოდეს აილებდენ, ამავე წესითა და რიგითა, ვითა მთათა შინა არს, ეგრეთვე მინდროთაცა ბაჟიცა. აგრეთვე განსყიდულისა და აღებულისა ჩვენთა მარტყოფთა შინა აილებდნენ

მებაჟენი და ნახევარს ჩვენსა მოხელეთა მიაბარებდნენ, ნახევარს ხატსა ღმრთაებისასა”

აქედან ცხადია, რომ თვით სამეფო სოფლის მთელი შემოსავლის ნახევარი საეკლესიო უწყებას ეკუთვნოდა. მაგრამ მეტის თქმაც შეიძლება: გუჯარში დასახელებულია ზოგიერთი ისეთი შემოსავლის წყარო ამ სამეფო სოფლისა, რომელიც მთლიანად ეკლესიას ეკუთვნოდა, მეფეს კი მასში წილი არ ედო. ამას მოწმობს გუჯარის შემდეგი სიტყვები: ”აგრეთვე ბელბაშნი და საენდრონი, ვითა-ბაჟნი სამღებრონი ვაჭარნი სრულიად საყდრისა არიან, რაოდენითაცა იჯარითა დასხდენ, იმათნი იჯარნი და ბელბაშნი, ჩვენთა მოხელეთა ხელი არა აქვთ”.

თუკი სამეფო სოფლიდანაც კი ეკლესიას ასე დიდი შემოსავალი ჰქონდა, ცხადია, გაცილებით მეტს მიიღებდა იგი იმ სოფლებიდან, რომლებიც მის საკუთარ ყმა-მამულად ითვლებოდა. ასეთი საკუთარი საყმო სოფლები, როგორც ირკვევა, რუსთველებს ჰქონიათ არა მარტო ყოფ. კუხეთის ტერიტორიაზე, არამედ მის გარეთაც, შიგა-კახეთში, ალაზნის ველზე, ენისელზე და ა.შ. ასეთებია, მაგალითად, სოფელი გოგამნი და ჩუმლაყი, რომელთა შესახებ გუჯარში ნათქვამია:

”ხოლო არიან სხვანიცა მრავალ და ურიცხვი შენაწირნი და მსახურებანი მეფეთანი: ენისელთა შინა გოგამნი სოფელი კვამლი სამოცი, თვისის სამართლიანის რიგით გარიგებული, მუნით აბრეშუმნი მრავალნი, ვითა ენისელთა შინა აძენ, ეგრეთ პურნი, ქერნი და ბრინჯნი, ბაჟნი, ფანჯიქენი და ყოველი გამოსავალი სარუსთ(ვ)ელო და საღმრთაებო არის, რომელ არც მოურავთ, არცა კარისა ჩვენისა მოხელეთა საქმე არა უცან; ამისად, გარდა, ძველნიცა გუჯარნი აქვან.

ამის შემდგომათ ზემოთ კახეთთა ახალშენსა და გურჯაანთა შუა, სოფელი დიდი და კეთილმარგებლო, სრულიად ჩუმლაყნი იყვნეს შეწირულნი დიდისა საფასითა და ახთქმითა ძველთა მეფეთაგან, რომელ მესამძღვრენი ახალშენნი არიან - ზემოთ, და აქათსაენდრონი, კონი, ბოლოდ ალაზანნი, რომელ პირნი ალაზნისანი საკონედ და სათევზედ სარუსთ(ვ)ელოდ სხენან. ამ ჩუმლაყთა შინა არავის ხელ უძესთ, არა ჩვენ და არცა სხვათა თავადთა”.

მარტო ”ღმრთაების გუჯრითაც” რომ ვიმსჯელოთ, რუსთველ ეპისკოპოსთა ყმა-მამულები და მეურნეობა წარმოგვიდგება როგორც საკმაოდ ვრცელი და მდიდარი საეკლესიო სამფლობელო. ამ ძეგლის მიხედვით სარუსთველოს სამრევლოდ და საყმოდ, მთლიანად ან ნაწილობრივ, ეკუთვნოდა შემდეგი დაბა-სოფლები: მარტყოფი, ვანკოდა, ნასომხარნი, ლილო, ქვიტკირის ლილო, გლდანი, ნორიო, ჯაჭვნი, ლელუბანი, სამგორი, უტო, ბულანი, ჩოფჩაური, საცხენე, ხოვა, ჭოპორტა, ერწო მძორეთი, თეზამის ხევი (ანუ საგურმო - ხერკი), ახმეტა, ჯილაური, გოგამნი და ჩუმლაყი. ამ დაბა-სოფლებში რუსთველებს ჰქონიათ საკმაოდ განვითარებული მეურნეობა,

საკუთარი ზვრები, იჯარით გაცემული ყანები, საბალახო ველ-მინდვრები, სავაჭროები, სამღებროები, მარნები, წისქვილები და, ასე გასინჯეთ, მეფეებს ისიც კი არ დავიწყებიათ, რომ "განეწესათ გუჯართა მათითა, მტკვართა შინა დიდისა ბადისა სმა. რათა რუსთველისა მეზადენი თევზსა იპყრობდნენ და მონასტრის კრებულსა მიაართმიდენ და მეფენიცა კონით ერთსა შვიდეულსა შინა ორაგულსა ერთსა ღმრთაებისა მონასტერსა შინა თვისად მოსახსენებლად კრებულსა მიუბოძებდნენ".

აი, დაახლოებით ასე გვეხატება "ღმრთაების გუჯრის" მიხედვით რუსთველ ეპისკოპოსთა მეურნეობის სურათი. მაგრამ რამდენადაც ეს გუჯარი გვიანფეოდალური ხანის ძეგლია, როცა შეუძლებელი იქნებოდა სარუსთველოდ შეწირული ყველა ძველი მამულის აღდგენა, უფლება გვაქვს ვივარაუდოთ, რომ ქართული სახელმწიფოს ერთიანობისა და ძლიერების ხანაში რუსთველებს გაცილებით უფრო ვრცელი და მდიდარი მამულები ექნებოდათ. ამგვარი ვარაუდის დაშვების უფლებას გვამძლევს თუნდაც ის ფაქტი, რომ "ღმრთაების გუჯარში" ნახსენები არაა დავით გარეჯის დიდი სამონასტრო კომპლექსი და მისი უმდიდრესი მამულები, რომლებიც ადრე, როგორც ზემოთ დავინახეთ, რუსთველ ეპისკოპოსთა ეპარქიალურ მორჩილებაში იყო.

ზემონათქვამიდან ცხადია თუ რა ძლიერი ყოფილა ის ეკონომიური საფუძველი, რომელზეც რუსთავის საეპისკოპოსო ემყარებოდა და რომელიც სასულიერო-საკულტო საქმიანობასთან ერთად განსაზღვრავდა რუსთველთა დიდ პატივსა და გავლენას ფეოდალურ საქართველოში.

მაგრამ არის კიდევ ერთი გარემოება, კიდევ ერთი სფერო რუსთველთა მოღვაწეობისა, რომელიც ხელს უწყობდა თანამედროვეთა თვალში მათი სახელისა და ღირსების ამაღლებას. მხედველობაში გვაქვს რუსთველ მღვდელმთავართა მოღვაწეობა სამხედრო დარგში, რაც დაკავშირებული იყო იმ დიდ მოვალეობასთან, რომელიც მათ, როგორც მთელი სადროშოს სარდლებს, ეკისრებოდათ.

ეს საკითხი იმდენად დიდმნიშვნელოვანი და საინტერესოა, რომ ვფიქრობთ, ზედმეტი არ იქნება მასზე შედარებით დაწვრილებით შევჩერდეთ.

8. ქართული ეკლესიის სახელმწიფოებრივი ფუნქციები.

რუსთველთა სადროშო

ქრისტიანული ეკლესია, როგორც ცნობილია, ფეოდალიზმის ეპოქაში ყველგან უდიდეს როლს თამაშობდა, მაგრამ, როგორც ირკვევა, საქართველო ეკუთვნოდა ისეთი ქვეყნების რიცხვს, რომლის პოლიტიკურ ცხოვრებაში ეკლესიის როლი განსაკუთრებით დიდი ყოფილა. აკად. ივ.

ჯავახიშვილი, რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა საქართველოში სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის საკითხი, შემდეგ საგულისხმო დასკვნამდე მივიდა:

”საქართველოს ეკლესიას, როგორც რომის ეკლესიას, სახელმწიფო ცხოვრებასა და წესწყობილებაში განსაკუთრებული უპირატესობანი ჰქონდა მოპოვებული და მინიჭებული, რომელთა წყალობითაც მას მარტო წმინდა საეკლესიო დაწესებულების ხასიათი კი არ ჰქონდა, არამედ სახელმწიფოებრივი სხეულისა და ერთეულის თვისებებიც მოეპოვებოდა”.

მართალია, როგორც ისტორიკოსი ბ. ლომინაძე სამართლიანად აღნიშნავს, ქართულ ეკლესიას სრულ თეოკრატიაში არ მიუღწევია, მაგრამ მისი გავლენა რომ სახელმწიფოში განსაკუთრებული ყოფილა, ეს უდავოა. ამ გავლენას თვალნათლივ გვიჩვენებს ისეთი უაღრესად საინტერესო და საგულისხმო ფაქტი, როგორიცაა ქართველ ეპისკოპოსთა მხედართმთავრული მოღვაწეობა და ომებში მათი უშუალო მონაწილეობა.

იყო თუ არა სხვა ქვეყნებში მსგავსი მოვლენა? ამ კითხვის გამორკვევა ძალიან შორს წაგვიყვანდა, მაგრამ შეიძლება მაგალითისათვის ავიღოთ ერთმორწმუნე რუსეთი და შევადაროთ მისი ეკლესიის როლი ქართული ეკლესიის როლს.

რუსეთის ეკლესიის ისტორიის თანამედროვე მკვლევარები ერთხმად აღნიშნავენ, რომ ეკლესია უშუალო მონაწილეობას ღებულობდა რუსეთის მთელ პოლიტიკურ ცხოვრებაში და უდიდეს გავლენას ახდენდა სახელმწიფოს როგორც საშინაო, ისე საგარეო პოლიტიკაზე. აი, რას ამბობს, მაგალითად, ისტორიკოსი ნ. განტაევი ნაშრომში ”Церковь и феодализм на Руси”, რომელიც გამოცემულია მოსკოვში 1960 წელს:

”Опираясь на свой религиозно-нравственный престиж, используя преимущества грамотности и ”книжного разума”, составляющего в период средневековья монополию духовенства, церковь постоянно принимала участие в политической жизни древней Руси... Каждый шаг личной жизни царя и каждый акт его государственной деятельности тесно переплетался с религией... Церковь непосредственно участвовала во всей политической жизни страны как во внутренней политике, так и во внешней, и в мирное, и в военное время и выступала как опора и союзник светской власти.

ასეთი დიდი გავლენის მიუხედავად, რუსეთის ეკლესია, იმავე ავტორის მოწმობით, სამხედრო საქმეში უშუალოდ არ ერეოდა და ქვეყნის დაცვაში მხოლოდ არაპირდაპირ (კოსვენное) მონაწილეობას ღებულობდა ”Многие монастыри, - განაგრძობს იგივე ავტორი, - были стратегическими опорными пунктами на случай войны... Однако не нужно думать, что боевые операции во время осады велись монахами... Нам известны лишь единичные случаи

самоотверженного воинского подвига, проявленного служителями культа...
Но это было исключением”

როგორი იყო ამ მხრივ მდგომარეობა საქართველოში?

საქართველოს, როგორც ცნობილია, ისტორიამ გაცილებით უფრო მძიმე ხვედრი არგუნა, ვიდრე რუსეთს; ამიტომ ჩვენ ქვეყანაში სასულიერო პირების უშუალო მონაწილეობა ქვეყნის დაცვაში შემთხვევითი და ეპიზოდური კი არ იყო, არამედ სისტემატური ხასიათი ჰქონდა. საქართველოს ისტორია სავსეა თავდაცვით ომებში სასულიერო პირთა აქტიური მონაწილეობისა და ამ ომებში მათ მიერ გამოჩენილი გმირობის მაგალითებით.

გავიხსენოთ ზოგიერთი დამახასიათებელი ისტორიული ფაქტი.

ზემოთ ჩვენ უკვე მოვიხსენიეთ სახელგანთქმული ეპისკოპოსი საბა მტბევარი, რომელმაც XI საუკუნეში, ბაგრატ IV მცირეწლოვანების დროს, საქართველოს თავიდან ააცილა დიდი ეროვნული უბედურება. უადრესად მძიმე დროს, როდესაც ბიზანტიელ დამპყრობთა დიდი ჯარი სამხრეთ საქართველოს, კერძოდ, შავშეთის მხარეს დაემუქრა, საბა მტბევარმა, ანჩელ ეპისკოპოსთან ერთად, სამშობლოს დაცვის უშუალო ხელმძღვანელობა იკისრა, თავისი ეკლესიის ახლოს უძლიერესი ციხე-სიმაგრე ააგო და სასტიკი ბრძოლის შედეგად მტრის მრავალრიცხოვანი ლაშქარი უკუაქცია. როგორც ჩანს, ტბეთის ეპისკოპოსებმა სწორედ ამ ომის შემდეგ მიიღეს შავშეთის ერისთავის სახელოც, რის შედეგად თავის ხელში აიღეს მხარის როგორც სასულიერო, ისე საერო ხელმძღვანელობა.

მაგრამ ომში საბა მტბევარისა და ანჩელ ეპისკოპოსის უშუალო მონაწილეობა გამონაკლისი ან შემთხვევითი ფაქტი როდია. სპარსელი ისტორიკოსის ჰანს რუმლუს ცნობით, ქართლის მეფეს ლუარსაბ I, რომელმაც 1556 წელს სამკვდრო-სასიცოცხლო ომი გაუმართა სპარსელ დამპყრობლებს, ბრძოლის ველზე ბოლომდე გვერდში ედგა და მეფის სიკვდილამდე მასთან ერთად იბრძოდა რომელიღაც ქართველი ეპისკოპოსი, რომლის სახელი და ზედწოდება წყაროში მოხსენებული არ არის. საისტორიო წყაროებმა შემოგვინახეს ცნობები აგრეთვე მაწყვერელის (აწყურის ეპისკოპოსის), ცაგერელის. ჯუმათელისა და სხვა მღვდელმთავრების ომებში უშუალოდ მონაწილეობის შესახებ. მაგრამ ყველაზე მკაფიო და მდიდარი ცნობები მოგვეპოვება ჭყონდიდელ ეპისკოპოსთა სამხედრო საქმიანობაზე.

როგორც ცნობილია, ჭყონდიდელი ეპისკოპოსი იმავე დროს მწიგნობართუხუცესის სახელოსაც ფლობდა და საუკუნეების მანძილზე საქართველოს ვაზირთა უპირველესად ითვლებოდა, ე. ი. მეფის შემდეგ სახელმწიფოში პირველი კაცი იყო. მას ეკითხებოდა თითქმის ყველა

მნიშვნელოვანი საქვეყნო საქმე და მათ შორის, ცხადია, სამხედრო საქმეც. წყაროებმა შემოგვინახეს უაღრესად საინტერესო ცნობები, საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესებს, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი სასულიერო პირები (ბერ-მონაზვნები) იყვნენ, ხელში ხმალი ეჭირათ და ომებში უშუალო მონაწილეობას ღებულობდნენ. მაგალითად, ცნობილია, ქართველთა იმ ჯარის ნაწილს, რომელმაც 1115 წელს თურქებს ქ. რუსთავი წაართვა, დავით აღმაშენებლის სახელოვანი თანამებრძოლი გიორგი ჭყონდიდელი სარდლობდა. ”და წარიღო გიორგი ჭყონდიდელმან რუსთავიცა, მეფისა მუხნარს ყოფასა”, გვაუწყებს მემატიანე. თამარ მეფის ისტორიკოსის ცნობით, შამქორის ომში ხმალს იქნევდა ანტონ ჭყონდიდელი, რომელიც ბრძოლის ველზე ისე მიეგება მეფეს, რომ ”რიდობითა მონაზონობისათა არა იხადა მახვილი”. აკად. შ. ამირანაშვილის სიტყვით, სასულიერო ტანსაცმელზე ხმლის ჩამოკიდება ძველად მიღებული ყოფილა, რაც სასულიერო პირთა ომში მონაწილეობის აშკარა მოწმობაა.

უკანასკნელ დრომდე ქართულ ისტორიოგრაფიაში გავრცელებული იყო აზრი, რომლის მიხედვით მწიგნობართუხუცესი-ჭყონდიდელი ომში მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში მიდიოდა, მაგრამ ამ ცოტა ხნის წინათ გამოქვეყნდა პროფ. კ. გრიგოლიას საყურადღებო ნაშრომი ”ქართველთა სამხედრო ხელოვნება რუსთაველის ეპოქაში”, საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ ჭყონდიდელ-მღვდელმთავარი ომში მიდიოდა არა მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში, არამედ ყოველთვის, რადგან ომში მონაწილეობა ყოფილა მისი ერთ-ერთი ძირითადი მოვალეობა.

ფრიად დამახასიათებელი მოვლენაა ფეოდალურ საქართველოში ე. წ. საყდრისშვილების ინსტიტუტის არსებობა, რაც საეკლესიო ლაშქრის არსებობის უდავო მაჩვენებელია. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს მკვლევარი ა. კლიშიაშვილი, საყდრისშვილები საეკლესიო აზნაურები იყვნენ და კათალიკოსთან, ეპისკოპოსთან ან წინამძღვართან ერთად განაგებდნენ საეკლესიო საქმეებს. საყდრისშვილები (მცხეთისშვილები, საეპისკოპოსო ეკლესიის შვილები და მონასტრისშვილები) აზნაურ-მოლაშქრეთა ფენას ეკუთვნოდნენ და არა მარტო ეკლესიის სამოხელეო სამსახურს ასრულებდნენ, არამედ მის ლაშქარსაც შეადგენდნენ. როგორც ირკვევა, საკუთარი ლაშქარი ჰყოლია თითქმის ყველა დიდ ეკლესიასა და მონასტერს, რომელთაგან ყველაზე მრავალრიცხოვანი მცხეთის საყდრის ლაშქარი უნდა ყოფილიყო.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ეკლესიას საქართველოს ერთიანობის ხანაშიც ჰყოლია თავისი განსაკუთრებული ლაშქარი, რომელიც ომის დროს ჩვეულებრივ მეფის სადროშოს უერთდებოდა. ამ ფაქტს ადასტურებს ერეკლე მეორის ერთი სიგელი, სადაც ნათქვამია: ”რადგან ძველთ ნეტარხსენებულის ჩვენის ჩამომავლობისაგან სვეტიცხოვლის ყმისა ასე განწესება ყოფილა, რომ რაც სვეტიცხოვლის ყმა

ქართლს, იმერეთს, კახეთს, საათაბაგოს, სომხითს, თუ საცა იყოს, მის უწმინდესობას კათალიკოზს უნდა ახლდენ და თავის ყმით ჩვენს დროშაზე ბრძანდებოდეს”.... ამასვე მოწმობს თეიმურაზ მეორის მიერ ქართლის კათალიკოზის სახელზე გაცემული წიგნი. და მრავალი სხვა ისტორიული საბუთი.

ზემონათქვამიდან ცხადია, რომ ფეოდალურ საქართველოში სასულიერო პირთა მონაწილეობა ქვეყნის თავდაცვაში შემთხვევითი და იშვიათი მოვლენა კი არ ყოფილა, არამედ სისტემატური და ორგანიზებული ხასიათი ჰქონია.

მაგრამ ამაზე მეტის თქმაც შეიძლება: ერთ-ერთ ქართულ სამეფოში, სახელდობრ კახეთში, სასულიერო პირები მარტო მონაწილეობას კი არ იღებდნენ ქვეყნის დაცვაში, არამედ მთელ ამ საქმეს უშუალოდ ხელმძღვანელობდნენ, ხოლო ერისკაცები, მათ შორის დიდი გავლენის მქონე თავადები, მათ ემორჩილებოდნენ. თუ საქართველოს სხვა კუთხეებში ეკლესიის მესვეურნი თავის საკუთარ ლაშქარს განაგებდნენ, კახეთში გვიანფეოდალურ ხანაში უმაღლესი სასულიერო პირები (ეპისკოპოსები) ხელმძღვანელობდნენ სამეფოს მთელ ლაშქარს, კახეთის ოთხივე სადროშოს.

ჩვენ აქ, ცხადია, ვერ გამოვუდგებით იმ სოციალურ-პოლიტიკური მიზეზების გამოძიებას, რამაც ქვეყნის თავდაცვის საქმის სასულიერო პირთა ხელში გადასვლა განაპირობა, მაგრამ ფაქტი ფაქტად რჩება: XV-XVIII საუკუნეებში კახეთის სამეფოში ჯარის სარდლებად იყვნენ არა ერისთავები და მთავრები, არამედ ეპისკოპოსები, რომელთა შორის ერთ-ერთი უპირველესი ადგილი რუსთველს და მის სადროშოს ეჭირა.

საიდან გაჩნდა კახეთში ასეთი, ერთი შეხედვით, უცნაური მოვლენა?

ამგვარი მოვლენა ხალხის ცხოვრებაში, ცხადია, არ შეიძლებოდა ერთბაშად ან შემთხვევით, ვთქვათ, რომელიმე მეფის ახირებული სურვილით, გაჩენილიყო; როგორც ჩანს, ეს განაპირობა როგორც კახეთის იმდროინდელი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ვითარების თავისებურებებმა, ისე სათანადო ტრადიციამ, რომელიც საქართველოს ამ მხარეში ძველიდანვე არსებობდა. ამ ტრადიციაზე რომ წარმოდგენა ვიქონიოთ, საკმარისია გავიხსენოთ ის ფაქტი, რომ კახეთის მთავრები ჯერ კიდევ საქართველოს გაერთიანებამდე ატარებდნენ ქორეპისკოპოსის სასულიერო ტიტულს. ეს მოვლენა ჩვენს ისტორიკოსებს ერთ დროს იმდენად საკვირველად ეჩვენებოდათ, რომ არაერთხელ გამოთქმული მოსაზრება (საბა ორბელიანი, ვახუშტი, ლ. მელიქსეთ-ბეგი, ს.კაკაბაძე და სხვ.), თითქოს წყაროში შეცდომით იყოს მოხსენებული ”ქორეპისკოპოსი”, რაც ბერძნულად, საბას განმარტებით, უსამწყსო ეპისკოპოსს ეწოდება, და რომ სინამდვილეში თითქოს უნდა ყოფილიყო ”ქორიკოზი”, რაც იმავე

საბას განმარტებით, "მეფის მონაცვლეს ჰქვია". მაგრამ ჩვენმა გამოჩენილმა ისტორიკოსებმა ივ. ჯავახიშვილმა და ს. ჯანაშიამ არ გაიზიარეს ისტორიკოსთა ერთი ნაწილის ეს სკეპტიკური აზრი, ხოლო უკანასკნელი ხანის სპეციალურ ლიტერატურაში, კერძოდ, ისტორიკოსების მ. ლორთქიფანიძის, ნ. ასათიანის, შ. ბადრიძის ნაშრომებში, ეჭვმიუტანლად არის დადგენილი, რომ კახეთის მთავრებს ერქვათ არა ქორიკოზები, არამედ ქორეპისკოპოსები.

მაგრამ საიდან უნდა წარმოშობილიყო კახეთის მთავართა ამგვარი სასულიერო ტიტული თუ ზედწოდება?

როგორც ცნობილია, კახეთის სამთავროს ჩამოყალიბებაში, რაც არაბი დამპყრობლების წინააღმდეგ გააფთრებული ბრძოლის ვითარებაში მიმდინარეობდა, განსაკუთრებით დიდი როლი ითამაშა არაგვის ხეობაში მცხოვრებმა წანართა ქართველმა ტომმა, საიდანაც კახეთის პირველი მთავრები გამოვიდნენ. როგორც ჩანს, სწორედ ამ წანარებმა ჩამოიტანეს და კახეთის ბარშიც დაამკვიდრეს ის ტრადიცია სასულიერო და საერო ძალაუფლების ერთი პირის ხელში გაერთიანებისა, რომელიც მთაში, ხევსბერის ინსტიტუტის სახით, უძველესი დროიდანვე არსებობდა. საფიქრებელია, რომ შემდგომში, საქართველოს გაერთიანებისა და სახელმწიფოებრივი ძლიერების ეპოქაში, ამ ტრადიციის შესუსტება-ნივილირება მოხდებოდა, მაგრამ გვიანფეოდალურ ხანაში, როცა მთლიანი საქართველო დაიშალა და კახეთიც დამოუკიდებელ სამეფოდ იქცა (XV ს.), ხსენებული ტრადიცია კვლავ გაცოცხლებულა. კახეთის მეფეებმა, რომლებსაც უთუოდ გათვალისწინებული ექნებოდათ თავადების მეტისმეტად გაძლიერებისა და ქვეყნის შემდგომი დაშლა-დანაწილების საფრთხე, როგორც ჩანს, კარგად გამოიყენეს ძველი, მაგრამ ხალხის ხსოვნაში ჯერ კიდევ ცოცხალი ტრადიცია და კახეთის სახელმწიფოს მთელი სამხედრო ძალის ხელმძღვანელობა ჩააბარეს არა თავადებს, არამედ ეპისკოპოსებს.

ამ ნაბიჯის პოლიტიკური აზრი, რასაკვირველია, ძნელი მისახვედრი არ არის; ეპისკოპოსებს, რომლებსაც არც კერძო საკუთრება გააჩნდათ და არც მემკვიდრეები ჰყავდათ, ცხადია, გაცილებით ნაკლებად უნდა ჰქონოდათ მეფის ცენტრალური ხელისუფლების საწინააღმდეგო სულისკვეთება და ისინი გაცილებით უფრო საიმედო გამტარებელნი უნდა ყოფილიყვნენ მეფის პოლიტიკისა და, მაშასადამე, საქართველოს ერთიანობის იდეისა, ვიდრე საერო თავადები. რომლებმაც თავიანთი სათავადოები, როგორც ცნობილია, რეაქციის ბუდეებად აქციეს. ეს ღონისძიება, ე. ი. რეაქციონერი თავადობისათვის სამხედრო ძალაუფლების ჩამორთმევა, ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი სერიოზული მიზეზი იყო იმისა, რომ კახეთის სამეფო გვიანფეოდალურ ხანაში, კერძოდ XVI საუკუნეში საქართველოს ყველაზე აყვავებულ და მჭიდროდ დასახლებულ მხარედ იქცა.

ასეთი იყო, მოკლედ, ის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ვითარება და ისტორიული ტრადიცია, რომლებმაც განაპირობეს სასულიერო პირთა ხელში კახეთის სადროშოების გადასვლა. სადროშო, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს პროფ. დ. გვრიტიშვილი, "თავისებური სამხედრო-ტერიტორიული ერთეული იყო. სადროშოს სარდალი ვალდებული იყო მშვიდობიანობის დროს უზრუნველყო ლაშქრის საბრძოლო წვრთნა და მზადყოფნის მდგომარეობაში ჰქონოდა მისი სადროშოს ტერიტორიაზე არსებული ციხე-სიმაგრეები, ხოლო ომის შემთხვევაში, მეფის ბრძანებისამებრ, ჯარი შეეკრიბა და მას ბრძოლის ველზე წინ გაძლოდა. რუსთველთა სადროშო კახეთის მეფის კარზე დაახლოებით ისეთივე მაღალი პატივით სარგებლობდა, როგორც საქართველოს ერიანობის დროს ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესებს ჰქონდათ მინიჭებული.

გავეცნოთ უფრო ახლოს რუსთველთა სადროშოს შემადგენლობას და მისი სარდლის უფლება-მოვალეობას.

"ღმრთაების გუჯარში" და აგრეთვე "სარუსთველო დროშის განწესებაში", რომელიც ხსენებული გუჯარის დამატებას წარმოადგენს, მოცემულია უაღრესად საინტერესო დაწვრილებითი ცნობები რუსთველთა სადროშოს ირგვლივ. ამ ცნობების მიხედვით რუსთავის სადროშო წარმოგვიდგება როგორც კახეთის სამეფოს ისეთი სამხედრო ერთეული, რომლის ძალა-უფლება კახეთის ტერიტორიის თითქმის უმეტეს ნაწილზე ვრცელდებოდა. ამ სამხედრო ერთეულის სიდიდეზე და აგრეთვე მისი სარდლის როლზე რომ წარმოდგენა ვიქონიოთ, საკმარისია გავეცნოთ ომიანობის დროს ჯარის თავმჯდომარის წესრიგს, რომელიც მეფის მიერ საგანგებო სიგელით, ე. წ. "სარუსთველო დროშის განწესებითაა" დადგენილი.

ომის დროს, ამბობს მეფის განწესება, - "პირველად აღდგეს რუსთველი და აღიღოს დროშა, ბრძანებითა ჩვენითა და, სადაცა ვბრძანოთ, ყმითა თვისითა და სამოურათოთა თვისითა მარტყოფითა ჩვენის სახასოთა და ერთს ადგილს დაიყოვნოს.

ამას შემოეყაროს სამეხელი უჯარმო და ავალისძენი, აქადგანვე, იორთა ზედა და სამგორთა შინა, ნაპირნის სახლნი, არაგვის პირნი მაგნაკორანი და გურამისშვილნი და ხერგის ჳეენი; მიერთგან გარდაღმა კახეთნი, თიანეთნი, ფშავნი და ჳევსურნი, ერწონი, ჟალელნი და მათ შინა მოსახლენი აზნაურნი და თავადნი.

ჩამოიარონ ჩოლოყაშვილნი, გილდაშვილნი, სამაყანონი, მაყაშვილნი, ჯანდიერიშვილნი, ზემონი თელავნი და გამოღმა რუსისშვილნი, შაშიანკალაურნი, კახის უბნის და ჯიმითის მოურავნი, საჯელოთ ოხიაყორჩის ძენი, მდივანბეგისა და თარხნის სახლნი, ყმით და საჯელოთ, გაღმათ საგინაშვილნი, ქუმსიშვილნი, პანკისის ჳეობა; ფშაველი და

ძირობის კაცნი, ართანა, იულთანნი და გვერდის ძირნი, საბუვე, ვეძისკევი, ენისელთ მოურავის სახლნი, ჯორჯაძენი, ენისელით და ყმით, ნოდარიშვილნი, ყმით და საჯელოთ დიდოთ, ნეკრესელი, ნეკრესის ყმით, კონსტანტინეს - შვილნი, მისის სახლით, გავაზი და ყვარელი, საწინამძღვრო, ჭიაურთ მოურავი, საჯელოთ და ყმით.

ესრეთ შემოეყარნენ ღმრთაებისა დროშისა და, ვითა ძველთა მეფეთა ებრძანა, ანუ ჩვენ განვაგეთ, იმრიგად რუსთველთ მორჩილებდნენ და სიტყვებს გაუგონებდნენ და მათსა რჩევასა და სამჯობინარს, და ჩვენის ჯარის რიგს, თავადების რჩევით, რუსთველნი უძღვებოდნენ ამა სპათა და ჯართა, რომელნი აწ დაგვიწერია”.

ამის შემდეგ ”განწესებაში” ჩამოთვლილია კახეთის თავად-აზნაურთა ის საგვარეულოები, აგრეთვე სამოურავოები, საეპისკოპოსო ეპარქიები და საწინამძღვროები, რომლებიც მიწერილნი იყვნენ სარუსთველო დროშას და ვალდებულნი იყვნენ ომის შემთხვევაში დაუყოვნებლივ შეკრებილიყვნენ ხსენებული დროშის ქვეშ. ამ სიაში გვხვდება კახეთის უწარჩინებულეს თავადთა და აზნაურთა გვარები: ჩოლოყაშვილები, ჯორჯაძენი, ჭავჭავაძენი, მყაშვილები, ჯანდიერები, ბებურიშვილები, რუსიშვილები, გურამიშვილები, თარხნიშვილები და ა. შ., სულ ორმოცამდე საგვარეულო. თავდააზნაურთა სოფლების გარდა, რუსთველის დროშას მეომრები ემატებოდნენ აგრეთვე სახასო ანუ სამეფო სოფლებიდან. ”განწესებით” სარუსთველო დროშის სარდალს ემორჩილებოდნენ სამეფო სოფლები: ენისელი, ჭიაური, პანკისი, ფშაველი, თუშეთი, ხოდაშენი, თიანეთი, ერწო, სამთავრო, ჯიმიტი და სხვ., სულ 23 სოფელი. საყურადღებოა, რომ რუსთველს ომის დროს ემორჩილებოდნენ არა მარტო ერისკაცები - თავადები და აზნაურები, არამედ უმაღლესი სასულიერო პირებიც, - ეპისკოპოსები და წინამძღვრები. ”განწესებაში” ჩამოთვლილი არიან ეპისკოპოსები - სამებელი, ხარჭაშნელი და ნეკრესელი, აგრეთვე ჯვარის, ზედაზნის, ხოდაშნის წინამძღვრები და ერთი მოძღვართ-მოძღვარი, რომლებიც ომის დროს, ერისკაცთა მსგავსად, მოვალე იყვნენ თავიანთი ყმებითა და სამწყსოთი რუსთველის დროშის ქვეშ დამდგარიყვნენ.

”განწესების” მიხედვით ზემოთჩამოთვლილი საგვარეულოები, მოურავები და სასულიერო პირები სადროშოს სარდალთან უნდა გამოცხადებულიყვნენ თავიანთი ყმებით, სახლი-კაცებით, სახელოთი და სამწყსოთი, ერთი სიტყვით, ფეხზე დგებოდნენ ”სრულიად კომლნი და სახლისა შემძლე მეომარნი”. თუ ვინმე ომს თავს აარიდებდა, სასტიკად დაისჯებოდა; განწესებაში ამის გამო ნათქვამია:

”ოდეს დროშისა ამართვა, ანუ რუსთველისა გალაშქრება მეფეთა ბრძანონ, კარისა ჩვენისა მდივანნი და მოჭელენი ჯართა ანაწერსა და რაოდენობისა რიცხვსა რუსთველთა მისცემდნენ და რა გამგზავრდებოდნენ რუსთველნი,

უფლება აქვს და ბრძანება ძველთაგანცა მეფეთა, და ჩვენცა აგრევე ვბრძანეთ:

შვიდეულსა შინა ერთგზის ჯარსა განთვლიდეს და ვისცა ვინ დააკლდეს, ჯარსა სარუსთველოდ წაართმიდენ რუსთველის მეჯობენი და მარჩილსა მისი იასაულნი გამოართმიდენ, ნაკლებსა თავადსა ბატონს შეასმენდნენ და მეფეთა აგვემინოს, ანუ მამულითა, ანუ კვერთხითა”.

რუსთველის დროშის მტვირთველთა საპატიო მოვალეობა მეფისაგან მინდობილი ჰქონიათ სოფ. ნორიოში მცხოვრებ ჭიჭინაძეებს. მათვე ევალეობდათ, მეფის მოხელეებთან ერთად, ომის შემდეგ ნადავლის აღრიცხვა და გაყოფა. ”ოდეს დროშა წაასვენონ, - გვაუწყებს მეფის განწყობა, - ერთს ძლიერსა და უმჯობესსა კეთილცხენოსანსა კაცსა ჯელთა მიათვალევდნენ და სხვანი ჭიჭინაძენი გარს შემოეხვეოდნენ ომსა შინა ...

ოდესცა ნებითა ღმრთისათა მტერთა სძლონ და ნატყვევი ქვეყანანი ყოველივე ღმრთაების დროშის ჯარის შოვებულისაგან, ფანჯიქი საჩვენად და სარუსთველოდ ასწერდენ ჩვენნი მოხელენი და რუსთველის მედროშენი. და ერთად შეკრებდენ ცხოვარსა, ძროხასა. ცხენსა, გინა რვალთა, ანუ ვერცხლთა და ოქროთა. ყოველსავე ორად განყოფდენ, ნახევარს ღმრთაებისა დროშასა და რუსთველს მიაართმიდენ, ნახევარსა ჩვენნი მოკვლენი წამოიღებდნენ.

ვითა გვესმა რიგნი ძველთა მეფეთანი, ესრეთ ყოფილიყვნენ და სახელოვანსა და მრავალჯერ ომ-გამარჯვებულს ბატონს თეიმურაზსაც ეგრეთ დაემტკიცა და ჩვენცა აგრევე დავამტკიცეთ, და არარა მოვშალეთ, არამედ უმეტეს დავუმტკიცეთ”.

ყოველივე ზემონათქვამიდან ნათლად ჩანს, თუ რა დიდი საქმე ჩაუბარებიათ კახეთის მეფეებს რუსთველ მღვდელმთავრებისათვის. ასეთი ძალა-უფლება, ცხადია, საგრძნობლად ამაღლებდა რუსთველთა ღირსებასა და ავტორიტეტს თანამედროვეთა თვალში. მაგრამ საქმე მარტო ავტორიტეტის ამაღლებაში როდია, ამ ძალა-უფლებით რუსთველებს დიდი მატერიალური სარგებლობაც ჰქონიათ; სადროშოს ჯარის მიერ ომში მოპოვებული ნადავლის მნიშვნელოვანი ნაწილი რუსთველებისა ყოფილა, რაც მათი მატერიალური ძლიერების უდავოდ დიდმნიშვნელოვანი წყარო იქნებოდა.

მეფის სიგელებში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს არაერთგზის მითითება ”ძველ მეფეებზე”, რომლებსაც სარუსთველო დროშის წესრიგი დიდი ხნის წინათ დაუმტკიცებიათ. დავით იმამყულიხანი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არაერთხელ ხაზგასმით, მიუთითებს, რომ მას ახალი კი არაფერი მოუგონია, არამედ ძველთაგანვე დადგენილი წესრიგი აღუდგენია და განუმტკიცებია. ზემოთ ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ ”ძველ მეფეებში”

სიგელის ავტორს ნაგულისხმები ჰყავს არა მარტო თავისი უშუალო წინამორბედი, არამედ კლასიკური ხანისა და უფრო ადრინდელი მეფეებიც. ამის შესახებ პირდაპირ არის ნათქვამი ”ღმრთაების გუჯარშიც” და ”სარუსთველო დროშის განწესებაშიც”. ”ესე ყოველნი, - ამბობს დავით მეფე, - ვისწავეთ, ვითა ძველთა მეფეთა განეჩინა, ვახტანგ გორგასლითგან ვიდრე ბატონს თეიმურაზამდენ და მიერიდგან მეფობად ჩვენდამდე, ჩვენცა ესრეთ განვაჩინეთ და ვბრძანეთ”.

სხვა ადგილას იგი კვლავ დაბეჯითებით იმეორებს:

”მეფეთა და მპყრობელთა, მთავართა და თავადთა, ერისთავთა და განმაწესებელთა კათალიკოზთა და ყოველთავე საეკლესიო კრებულთა ურთიერთ შეთქმით კრებითა და თანა-მიმოწმებითა საყდარი ესე ღმრთაებისა ესრეთ განეწესეთ და განედიდათ სიმაღლითა, სიდიდითა და აგარაკთა და ალაგთა განმრავლებითა და მას ზედა მჯდომარეცა რუსთველი ყოველთა პატიოსნობისა პატივითა განეწესეთ და სახელოვან ექმნათ, - კურთხეულმცა არიან სულით საუკუნოდ პატიოსანი იგი დიდნი მეფენი”.

ამ ამონაწერებიდან ცხადია, რომ რუსთველები, შესაძლოა მეტ-ნაკლებად, მაგრამ მაინც ყოველთვის, თითქმის მთელი ფეოდალური ეპოქის მანძილზე ყოფილან ფრიად გავლენიანი და სახელოვანი მღვდელმთავრები, რომლებიც არა მარტო სასულიერო და კულტურულ მოღვაწეობას ეწეოდნენ, არამედ აგრეთვე ხმლით იცავდნენ სამშობლოს ღირსებასა და თავისუფლებას.

თავისთავად ცხადია, რომ რუსთველის ღირსება და პატივი ჩვეულებრივი მღვდელმთავრის პატივისაგან განსხვავებული უნდა ყოფილიყო და ეს სწორედ ასეც ყოფილა. როგორც ”ღმრთაების გუჯარიდან” ჩანს, რუსთველს, ყოველ შემთხვევაში დავით იმამყულიხანის დროს, ჰქონია პატივის უმაღლესი გამოხატულება - პორფირ-ბისონი და სამეფო დარბაზში მეფის გვერდით, მის მარცხენა მხარეს ჯდომის უფლება.

როგორც ცნობილია, საქართველოში უძველესი დროიდან იყო დადგენილი ისეთი წესრიგი, რომლის მიხედვით დარბაზობის დროს მეფის გვერდით ერთ მხარეს (მარჯვნივ) კათალიკოსი უნდა მჯდარიყო, ხოლო მეორე მხარეს (მარცხნივ) სახელმწიფოს პირველი ვაზირი - მწიგნობართუხუცესი ჰყონდიდელი. კახეთის სამეფოში მეფის მარჯვენა მხარეს, ალბათ, ამბა ალავერდელი იჯდა, რადგან სასულიერო საქმეებში იგი კახეთის უპირველესი მღვდელმთავარი იყო, მეფის მარცხენა მხარეს ჯდომის უფლება კი რუსთველს მიუღია. რუსთველთა ამ უმაღლეს პატივზე, აგრეთვე იმ მოტივებზე, რის ძალითაც მათ ეს პატივი მიენიჭათ, პირდაპირ არის ნათქვამი ”ღმრთაების გუჯარში”: ”ბისონისა შემოსითა რუსთველი პატიოსან ვყავთ, ვინადგან ჩვენ მივანიჭეთ ესე პატივნი და ადგილნიც

უმაღლესნი პალატა ჩვენთა, რათა მარცხენით ჩვენსა რუსთველთა ყოველთა დასმიდენ კელ-არგოსანნი ჩვენნი ამათ პირთათვის, ვინადგან მეფეთა თანამზრახობა და სპათა ქცეულებისა საქმე და მოთხრობა პირითა ამისით მოეხსენებთან მეფეთა, აგრეთვე ბისონთა შთაცემითა და სპათა თავადობითა არ ეგებოდა უქვედაესთა საინაჯეთა მჯდომარეობა”.

როგორც ვხედავთ, კახეთის სამეფოში რუსთველს მეფის პირველი ვაზირის ტოლი პატივი მოუპოვებია იმიტომ რომ, ჯერ ერთი, სპათა სარდალი იყო და ბისონიც ჩაიცვა, ხოლო მეორეც, - ”მეფეთა თანამზრახობა და სპათა ქცეულებისა საქმე და მოთხრობა პირითა ამისით მოეხსენებოდა მეფეთა”. თუ არ ვცდებით, აქ საქმე უნდა ეხებოდეს არა მარტო რუსთველის სადროშოს ”სპათა ქცეულებას”, არამედ მთლიანად კახეთის სახელმწიფოს სამხედრო საქმეს. რაც იმის მაჩვენებელია, რომ რუსთველი კახეთის სამეფოს ყველაზე გავლენიანი სარდალი ყოფილა და მას დაახლოებით ისეთივე მოვალეობა ჰქონია დაკისრებული, როგორც გაერთიანებულ საქართველოში ამირსპასალარს, აგრეთვე, ნაწილობრივ მაინც, ჭყონდიდელს ჰქონდათ.

კახეთის სამეფოში რომ რუსთველებს უდიდესი გავლენა ჰქონიათ და მეფეებთანაც ძალიან დაახლოებულნი ყოფილან, ამას ექვმიუტანლად გვიმოწმებს აგრეთვე ”ქართლის ცხოვრებაში” აღწერილი ერთი უაღრესად დამახასიათებელი ეპიზოდი, რომელიც ალექსანდრე კახთა მეფისდროინდელ სიტუაციას გადმოგვცემს. როგორც ცნობილია შაჰ-აბასმა კახთა მეფის ალექსანდრე ლევანის ძის მოკვლა განიზრახა და ეს საქმე მის შვილს, მოღალატე კონსტანტინეს დაავალა. მემატიანის გადმოცემით, 1605 წელს ირანიდან დაბრუნებულმა კონსტანტინემ მამას განუცხადა, ყაენისაგან საიდუმლო საქმე მაქვს და მსურს ცალკე მოგელაპარაკო. მეფე ალექსანდრემ, კონსტანტინეს მოთხოვნით, დაითხოვა მასთან მყოფი დიდებულები და თავისთან დაიტოვა მარტო მეორე შვილი, კონსტანტინეს ძმა და აგრეთვე რუსთველი. კონსტანტინემ, - გადმოგვცემს მემატიანე, - ”დაითხოვა კახნი და წარვიდნენ კარვად თვისად, და დარჩა მასთან რუსთველი და ძმა მისი, და რაჟამს ესრეთ დაახელა, მაშინ დაპირებული ჰყვანდა ყიზილბაშის ჯარი, და შემოცვივდნენ კარავშია და უღალატა და დახოცეს. მაშინ მოკლა მამა და ძმაცა თვისი და რუსთველი”.

”ქართლის ცხოვრების” ეს საყურადღებო ცნობა აშკარად გვიჩვენებს იმ დიდ გავლენას, რომელიც რუსთველს მეფის კარზე ჰქონია; მაშინაც კი, როცა ყველა დიდებული ტოვებს ალექსანდრე მეფეს, რუსთველი მასთან რჩება. ჩანს, რუსთველი იმდენად ახლოს მდგარა მეფესთან, რომ მისთვის სახელმწიფოში დაფარული არაფერი ყოფილა. ეს კარგად სცოდნია მოღალატე კონსტანტინესაც და ამიტომაც გაუწირავს იგი სასიკვდილოდ საკუთარ მამასა და ძმასთან ერთად. აშკარაა, რომ ეს იყო არა უბრალო მკვლელობა, არამედ სახელმწიფო გადატრიალების ცდა.

სხვათა შორის, მოტანილი ეპიზოდი ჩვენთვის საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ მემატიაზე, რომელიც ორჯერ ასახელებს რუსთველს, არც ერთხელ არ მიიჩნევს საჭიროდ მისი სახელისა და გვარის ან კიდევ ხარისხისა და თანამდებობა-საქმიანობის მოხსენიებას. ეს ფაქტი ერთხელ კიდევ ადასტურებს იმ უდავო ჭეშმარიტებას, რომ ფეოდალიზმის ეპოქაში ზედწოდება "რუსთველის" მნიშვნელობა, რაიმე განმარტების გარეშე ყველასთვის ცნობილი და გასაგები იყო. მაგრამ დავუბრუნდეთ ისევ "ღმრთაების გუჯარს".

ხსენებული ძეგლის ყველაზე მნიშვნელოვანი ცნობა, რომელსაც საკვლევი თემისათვის, ჩვენი აზრით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, ესაა ცნობა იმის შესახებ, რომ რუსთველ მღვდელმთავრებს უფლება ჰქონიათ სამეფო სამოსელი - პორფირ-ბისონი ჩაეცვათ. როგორც ცნობილია, პორფირ-ბისონი შეეძლო ჩაეცვა არა ყველა მღვდელმთავარს, არამედ მარტო იმას, ვინც ქვეყნის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში, კერძოდ კი სამშობლოს დაცვის საქმეში, განსაკუთრებით დიდ როლს თამაშობდა.

დავით მეფე "ღმრთაების გუჯარში" უდიდეს შეფასებას აძლევს ნიკოლოზ რუსთველს, გვარად ჩერქეზიშივლს, რომელიც, მეფის სიტყვით, ყოფილა "ადგილსა უდაბნოთა შინა სიყრმითვე აღზრდილი, ბრძენი და ტრფიალი საფილოსოფოსოთა მეცნიერებისა" და "უფალი კახთა მეფეთა სპათა ბავრაციისა, და სპათსპეტი მისავე უამრავთა ლაშქრისა". ამგვარ მღვდელმთავარს, მეფის აზრით, უთუოდ ეკუთვნოდა ბისონის ჩაცმა, მაგრამ რადგან წინა რუსთველებს იგი არ ეცვათო, - ამბობს მეფე, - დავადგინეთ, რომ "დღეის წადმართ ყოველნი რუსთველნი ესრეთ ბისონითა კურთხევასა მიიღებდენ და სხვათა უცილებელს საუფლოსა კაბასა ჩვენსა პორფირ-ბისონთა დიდად წყალობად მიხედვიდენ .

ფრიად საინტერესოა ის მოტივები, რომლებითაც დავით მეფე ხელმძღვანელობდა, როცა იგი რუსთველთათვის ბისონით კურთხევას ადგენდა: "ვინადგან იყო რუსთველი უფალი სპათა ჩვენთა ბავრაციისა, და პატრონი მკედართა უამრავთა ლაშქართა ჩვენთა მთავრობისა, ამაღ შევამკეთ და მიუბოძეთ საუფლო კაბა ჩვენი პორფირ-ბისონი და შთავაცვით კვართი სამთავრო და შევმოსეთ მეფეთა სამოსელითა და მიტროპოლიტად განვაწესეთ".

ამასვე იმეორებს დავით მეფე სხვა სიგელში, რომელიც გაცემულია 1711 წელს ამა ალავერდელის სახელზე: "რადგან რუსთველი დროშის პატრონი და სარდალი იყო და ბისონი არ ეცვა, ჩვენის ბრძანებით სარდლობის გულისათვის რუსთველს ნიკოლოზს ბისონი ჩავაცვით".

საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ დავით მეფეს რუსთველისათვის ბისონის ჩაცმის გადაწყვეტილება შეუთანხმებია კათალიკოზ დომენტიანისათვის, რომლის წინაშე სათანადო შუამდგომლობით შესულა ქართლის მეფე

ვახტანგი. ეს ჩანს ნიკოლოზ რუსთველის ერთი წერილიდან დომენტი კათალიკოზისადმი, რომელშიც ნათქვამია: "ჩვენი ბატონი მეფე იმამყულიხან დიდათ შემოგებვებოთ ჩემის ბისონის ჩაცმისათვის და ბატონი თქვენი საქართველოს გამგებელი ბატონი ვახტანგ შუა შემოვიდა, ჩვენს საყდარს ბისონი არა ჰქონდა და ჩვენის ბისონის ჩაცმა ორთავ ბატონებმა (მოინდომეს სურვილით). თქვენ ნება დართევით და ბისონი ჩამაცვით".

ამ საბუთებიდან ცხადი ხდება, რომ რუსთველისათვის ბისონის ჩაცმევა სრულიად კანონიერი გზით მომხდარა, რადგან რუსთველი თავისი მდგომარეობით ამ დიდი პატივის ღირსი ყოფილა. მაგრამ აქ შეიძლება, წამოიჭრას ასეთი კითხვა: როგორც დავით მეფე გვამცნობს, რუსთველები დროშის პატრონად და სარდლად ძველი მეფეებისგანვე იყვნენ დადგენილი, მაშ რატომ არ ეცვათ ბისონი ნიკოლოზ რუსთველის წინამორბედებს? ამ კითხვის გასარკვევად, ჩვენი აზრით, საყურადღებო მასალას გვაწვდის თეიმურაზ II ერთი სიგელი, სადაც ლაპარაკია ნეკრესელის პატივზე.

როგორც ჩანს, ნიკოლოზ რუსთველის შემდეგ ბისონის ჩაცმა მოუსურვებია აგრეთვე ნეკრესელ მღვდელმთავარს იოანეს. ამასთან დაკავშირებით თეიმურაზ მეფეს ალავერდელის სახელზე გაუცია სიგელი, რომელშიც ნათქვამია: "ნეკრესელმან იოანემ ბისონით კურთხევა მოინდომა, ჩვენ არ ვიცოდით, ასე რომე თუ სხვანი ნეკრესელნი როგორ ნაკურთხნი ყოფილიყვნენ ბისონით თუ ომოფორით, ამიტომ რომ უწინ ჩვენს ხსოვნასა და მოსწრებაში უკურთხი ნეკრესელი იჯდა და მახსოვარი არავინ იყო და ქვეყნის არეულობისაგან უკურთხი დარჩომილიყო. ეს ვიცოდით, ნეკრესი ქალაქიე ყოფილიყო და ათორმეტი მამათაგანი წმინდა აბიბოს მის ქალაქის ეფისკოპოზი ყოფილიყო და მისი მოსაყრდრე უნდა ბისონიანი ყოფილიყო, ჩვენც მისის მიზეზით, ნება და კურთხევით რომ ნეკრესელი ბისონის ღირსი იყო ამ წმიდის მოსაყრდრეობისათვის"....

ამ საბუთიდან აშკარად გამომდინარეობს შემდეგი ორი დებულება: ჯერ ერთი, ბისონის ჩაცმის უფლება ჰქონიათ არა მარტო იმ მღვდელმთავრებს, რომლებიც დროშის პატრონი და სარდლები იყვნენ, არამედ აგრეთვე იმათაც, ვინც ქალაქებში ისხდნენ და ათორმეტი წმიდა მამათა თანამოსაყდრენი იყვნენ; მეორეც, - შესაძლებელი ყოფილა, რომ დროთა ვითარებაში, "ქვეყნის არეულობისაგან" მღვდელმთავარს დაჰკარგოდა ბისონის ჩაცმის უფლება და თანაც ისე, რომ ამ უფლების არსებობის ხსოვნაც კი წაშლილიყო.

ეს დებულებები უფლებას გვაძლევს ვამტკიცოთ, რომ რუსთველ მღვდელმთავრებს უთუოდ ძველ დროში, კერძოდ, კლასიკურ ეპოქაშიც უნდა ჰქონოდათ პორფირ-ბისონის ჩაცმის უფლება (თუნდაც იმ დროს დროშის პატრონი და სარდლები არ ყოფილიყვნენ), რადგან ისინი, ჯერ

ერთი, საკმაოდ დიდ ქალაქში (რუსთავში) ისხდნენ, ხოლო მეორეც, თანამოსაყდრენი იყვნენ ათორმეტ მამათაგანის, წმიდა ანტონი მარტყოფელისა. შემდგომში, როგორც ჩანს, მათ ეს უფლება "ქვეყნის არეულობისაგან" დაუკარგავთ, მაგრამ დავით მეფეს, რომლის დროს რუსთველთა ღირსება ჯარის სარდლობის გამო განსაკუთრებით ამალღებულა, კვლავ აღუდგენია მათი ეს დაკარგული უფლება.

ნათქვამიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს შემდეგი უაღრესად დიდმნიშვნელოვანი დასკვნა: თამარის ეპოქის რუსთველ მღვდელმთავრებს, კერძოდ კი შოთა რუსთველს, უფლება ჰქონიათ პორფირ-ბისონის ჩაცმისა. ეს, ჩვენი აზრით, უდიდესი მნიშვნელობის ფაქტია, რადგან გვაძლევს ნამდვილ გასაღებს ჯვარის მონასტერში გამოხატული რუსთველის ჩაცმულობის ხასიათის გამოსარკვევად. მაგრამ ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი.

ასეთია მოკლე ისტორიული ცნობები ქალაქ რუსთავსა და რუსთველ მღვდელმთავრებზე, რუსთავის უძველეს ეპარქიაზე, რუსთველთა სახელმწიფოებრივ-სამხედრო მოღვაწეობაზე, აგრეთვე მათ მოვალეობასა და ღირსება-პატივზე.

ახლა ორიოდე სიტყვა იმ ისტორიულ მონაცემებზე, რომლებიც რუსთველთა პერსონალურ შემადგენლობას შეეხება.

როგორც ითქვა, რუსთავის ეპარქიალური კათედრა არსებობდა ცამეტი საუკუნის განმავლობაში. თუ დავუშვებთ, რომ რუსთველთა ზეობის საშუალო ხანა დაახლოებით 10 წელი იქნებოდა, გამოვა, რომ რუსთავის საეპისკოპოსო ტახტზე სულ მჯდარა დაახლოებით 130 მღვდელმთავარი. ამათგან, დღესდღეობით ჩვენთვის ასე თუ ისე ცნობილია შოთა რუსთველის ჩათვლით 21 რუსთველი; უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ჩვენ ვიცით მათი მარტო სახელები, ზოგჯერ კი - გვარებიც; რაც შეეხება მათს მოღვაწეობას, ამაზე ძალიან მცირე ცნობები გაგვაჩნია.

უნდა აღინიშნოს, რომ ისტორია ქართული ეკლესიისა საერთოდ, და კერძოდ კი რუსთავის საეპისკოპოსო საყდრისა, ჯერჯერობით თითქმის სრულიად შეუსწავლელია. გასულ საუკუნეში ისტორიკოსმა პლატონ იოსელიანმა სცადა შეეკრიბა წერილობითი და ზეპირი ცნობები რუსთველ მღვდელმთავრებზე და ნაშრომში "Описание марткопского монастыря", რომელიც 1847 წელს დაიბეჭდა, წარმოადგინა რუსთველთა სია მცირეოდენი ბიოგრაფიული ცნობების თანდართვით. სამწუხაროდ, მას შემდეგ ამ საკითხის სპეციალური შესწავლით არავინ დაინტერესებულა, მაგრამ იმედია მომავალში გაიზრდება ინტერესი ქართული ეკლესიის ისტორიისადმი, რაც საშუალებას მოგვცემს შევახსოთ და გავამდიდროთ რუსთველთა ბიოგრაფიები. ამჟამად კი, პ. იოსელიანის მიერ შედგენილი სიისა და ისტორიულ საბუთებში გაბნეული ცნობების მიხედვით, ჩვენ

შეგვიძლია რუსთველთა პერსონალური შემადგენლობის მხოლოდ მკრთალი და დაახლოებითი სურათი წარმოვადგინოთ, თუმცა ამ სურათიდანაც კარგად ჩანს რუსთველთა დიდი ღვაწლი ქართველი ხალხის ისტორიულ ცხოვრებაში.

პირველი რუსთველი, რომლის სახელი ისტორიამ შემოგვინახა, გახლავთ დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების მონაწილე ეპისკოპოსი სტეფანე. ეს სწორედ ის მღვდელმთავარი უნდა იყოს, რომელიც ვახტანგ გორგასალმა დიდი საეკლესიო რეფორმის შემდეგ რუსთავის ეპისკოპოსად დასვა.

სტეფანეს შემდეგ იმავე VI საუკუნეში უნდა ემოღვაწა აგრეთვე ვასილ რუსთველს, რომლის შესახებ რაიმე კონკრეტული ცნობები არ მოგვეპოვება.

მეექვსე საუკუნიდან მეცხრე საუკუნემდე ჩვენ არც ერთი რუსთველის სახელი არ ვიცით, მეცხრე საუკუნეში კი, პ. იოსელიანის მიხედვით, მოღვაწეობდა ბათლომე რუსთველი. შესაძლებელია, ეს ბათლომე სწორედ იმ რუსთველის სახელია, რომელიც ილარიონ ქართველის ცხოვრებაშია მოხსენიებული და რომელზეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. როგორც დავინახეთ, ბათლომე რუსთველი არაბთა ბატონობის უძნელეს პირობებში ენერგიულად იბრძოდა ქართველობისათვის.

კლასაიკური ხანის საქართველოს რუსთველთა სახელები, გარდა დიდი შოთა რუსთველისა, სამწუხაროდ, დღემდე ცნობილი არ არის; ვიცით მხოლოდ XIV საუკუნეში მოღვაწე გიორგი რუსთველი, რომელსაც თემურ-ლენგის ურდოების თავდასხმის დროს გმირობა გამოუჩენია, დაუმაღლავს ძვირფასი ხატი, რისთვისაც მარტყოფის მონასტერში მოუკლავთ.

ამის შემდეგ კვლავ დიდი ხნით წყდება რუსთველთა ხსენება და მხოლოდ XVI საუკუნეში გაიელვებს ილარიონ რუსთველის სახელი, რომელსაც 1527 წელს მარტყოფში ეკლესია აუშენებია.

ილარიონის შემდეგ ცნობილია დომენტი რუსთველი, რომელიც დასაფლავებული ყოფილა დავით გარეჯის მონასტერში ; დომენტის შემდეგ მოდის იოსებ რუსთველი, ხოლო მის შემდეგ პავლე. როგორც ჩანს, ეს პავლე ის რუსთველია, რომელიც დაახლოებული ყოფილა ალექსანდრე კახთა მეფესთან და მასთან ერთად იქნა მოკლული შაჰ-აბასის აგენტის მიერ სამშობლოს ერთგულებისათვის.

პავლეს შემდეგ შეგვიძლია, დავასახელოთ ზაქარია რუსთველი რომელიც მოხსენიებულია 1641 წლით დათარიღებულ ერთ დოკუმენტში; ამ დოკუმენტიდან ჩანს, რომ ზაქარია გამოჩენილი მოღვაწე ყოფილა და მას დავით გარეჯის დანგრეული მონასტრები განუახლებია.

იმავე ხანებში მოღვაწეობდა არქიეპისკოპოსი მათეოზ რუსთველი, ხოლო შემდეგ ჩანს ქრისტეფორე რუსთველი, რომელიც მოხსენიებულია სამეხელი

ეპისკოპოსის მიერ 1710 წელს გაცემულ ერთ წერილში. ეს ქრისტეფორე შესანიშნავი პატრიოტი ყოფილა პ. იოსელიანის ცნობით, იგი რუსეთს წასულა და თურქებისაგან შევიწროებული ქართული ეკლესიისათვის შემწეობა უთხოვია.

ქრისტეფორე რუსთველის შემდეგ, 1711 წელს რუსთველის მღვდელმთავრის ტახტი მიტროპოლიტის ხარისხით დაუჭერია ცნობილ ნიკოლოზ რუსთველს, გვარად ჩერქეზიშივლს, რომლის ბიოგრაფია საისტორიო ლიტერატურაში შედარებით უკეთ არის ცნობილი. ეს სწორედ ის ნიკოლოზ რუსთველია, რომელსაც დავით იმამყულიხანმა ბისონი ჩააცვა, რაზედაც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. აღსანიშნავია, რომ ნიკოლოზ რუსთველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში შესულია, როგორც გამოჩენილი სასულიერო მწერალი. აკად. კ. კეკელიძე მაღალ შეფასებას აძლევს ნიკოლოზ რუსთველის მიერ დატოვებულ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას.

ნიკოლოზის შემდეგ რუსთავის საეპისკოპოსო ტახტი, როგორც ჩანს, დაუჭერია ბესარიონ რუსთველს, ხოლო მის შემდეგ - დომენტის დომენტის შემდეგ ცნობილია იოანე რუსთველი, რომელიც 1760 წელს თეიმურაზ მეორეს რუსეთში სამშობლოს ბედის საძიებლად გაჰყვოლია. ამის შემდეგ რუსთველებად ყოფილან: ათანასე, სტეფანე, იოანე, ხოლო შემდეგ დ კირილე, რომელიც შემდეგ ლეკებთან ბრძოლაში დაღუპულა. პ. იოსელიანის გადმოცემით, კირილე რუსთველს დიდად აფასებდა მეფე ერეკლე მეორე, რომელიც მას "ბრძენ მრჩეველსა და მამაც სარდალს უწოდებდა".

უკანასკნელი რუსთველი რომლითაც დამთავრდა რუსთველ მღვდელმთავართა ხანგრძლივი და ნაყოფიერი მოღვაწეობის ისტორია, გახლდათ სტეფანე რუსთველი (გარდ. 1839 წ.), - სეხნია იმ სტეფანე რუსთველისა, რომელმაც 13 საუკუნის წინ ამ სახელოვან ზედწოდებას დასაბამი მისცა. ამ უკანასკნელ რუსთველს მარტყოფში საკუთარი სახსრებით აუშენებია მონასტრის ახალი შენობა, ლეკების მიერ 1752 წელს დანგრეული შენობის ნაცვლად.

საინტერესოა აღინიშნოს კიდევ ერთი დეტალი: მარტყოფის მონასტრის გაუქმების დროს მასში ჯერ კიდევ არსებულა ორკლასიანი სასწავლებელი, სადაც 35 მოწაფე სწავლობდა. ეს ფაქტი თავისთავად მეტყველებს იმ დიდ კულტურულ-საგანმანათლებლო მოღვაწეობაზე, რომელსაც რუსთველები საუკუნეთა განმავლობაში ეწეოდნენ.

ასეთია, მოკლედ, ჩვენს განკარგულებაში ჯერჯერობით არსებული ისტორიული ცნობები, რომლებიც რუსთველთა პერსონალურ შემადგენლობას და მათ მოღვაწეობას შეეხება. ისტორიული ცნობები იმის თაობაზე, თუ რომელი ქართული გვარების წარმომადგენლები ისხდნენ

ხოლმე უპირატესად რუსთველთა საეპისკოპოსო ტახტზე მეტისმეტად მუნწია; ჯერჯერობით ჩვენთვის ცნობილია რუსთველთა მხოლოდ ოთხი გვარი: ჩერქეზიშვილი, ანდრონიკაშვილი, ჯორჯაძე და ჯანდიერი. როგორც ვხედავთ, ოთხივე კახეთის ცნობილი თავადური გვარებია. ჩერქეზიშვილი იყო ზემოთ არაერთხელ ხსენებული ნიკოლოზ რუსთველი, რომელსაც დავით კახთა მეფემ ბისონი ჩააცვა; ანდრონიკაშვილი იყო მე-17 საუკუნის ცნობილი მოღვაწე, დავით გარეჯის მონასტრების განმახლებელი ზაქარია რუსთველი; ჯორჯაძენი იყვნენ: ზემოხსენებული გამოჩენილი სარდალი კირილე რუსთველი და აგრეთვე უკანასკნელი რუსთველი - სტეფანე; ჯანდიერის გვარიდან კი იყო მე-18 საუკუნის მოღვაწე დომენტი მოტროპოლიტი რუსთველი.

ამრიგად ჩვენ წარმოვადგინეთ, თუმცა არა სრული, მაგრამ მაინც ფრიად საყურადღებო ცნობები 21 რუსთველის შესახებ. ესენი არიან რეალურად არსებული ადამიანები, ისტორიული მოღვაწენი, რომლებიც საქართველოს მიწაზე საუკუნეთა განმავლობაში ცხოვრობდნენ, შრომობდნენ და იბრძოდნენ თავიანთი ქვეყნისა და ხალხის ინტერესების დასაცავად, - იმ საშუალებით, რასაც მათი ეპოქის ვითარება მოითხოვდა და უკარნახებდა. ამიტომ იყო, რომ ქართველი მეფეები მათ ასე დიდად აფასებდნენ, ხოლო თემურ-ლენგები, შაჰ-აბასები და ლეკი ყაჩაღები მათ სისხლს დაუნდობლად ღვრიდნენ.

ჩვენი აზრით, რუსთველთა ამ სახელოვანი პლეადის არსებობის თვით ფაქტი უკვე თავისთავადაც მყარი და რეალური საფუძველია ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის გასაგებად. ჩვენ მოვალენი ვართ თვალი გავუსწოროთ ფაქტებს: განა იმ მკვლევარებს, რომლებიც ას წელიწადზე მეტია ამტკიცებენ, შოთა რუსთველი ერისკაცი იყო, დღემდე შეუნიშნავთ თუნდაც ერთი რეალურად არსებული რუსთველი - ერისკაცი? ჩვენ კი უკვე ახლავე წარმოვადგინეთ 21 რუსთველი და, ვინ იცის, კიდევ რამდენი რუსთველი გახდება ცნობილი, როცა ქართული ეკლესიის ხანგრძლივი ისტორია მეცნიერულად იქნება შესწავლილი? განა ეს ფაქტი არ ამტკიცებს, რომ "რუსთველი" საქართველოში მხოლოდ რუსთავის მღვდელმთავართა ზედწოდება იყო და სხვა არაფერი? განა ეს ფაქტი არ ამტკიცებს აგრეთვე, რომ ე.წ. "საერო რუსთველი" რომელსაც არც ისტორიაში, არც ლიტერატურაში, არც ფოლკლორში არავითარი საყრდენი არ მოეპოვება, მარტოდენ უსაფუძვლო ფანტაზიის ნაყოფია და მეტი არაფერი?

ჩვენ დავინახეთ, რომ რუსთველები ისხდნენ ქალაქში, რომელიც დიდ სავაჭრო-საქარვნო გზებზე მდებარეობდა, მათ ვრცელი მეურნეობა გააჩნდათ და თვითონაც ვაჭრობდნენ: მათ კარგად უნდა სცოდნოდათ ვაჭართა ცხოვრებაც და მსოფლიო სავაჭრო გზებისა თუ ქალაქების მდებარეობაც. ჩვენ დავინახეთ აგრეთვე, რომ რუსთველები გამოჩენილი სახელმწიფო მოღვაწენი და სარდლები იყვნენ, რომლებსაც ხელი

მიუწვდებოდათ როგორც სასულიერო, ისე საერო საქმეებზე; ცხადია, მათ კარგად უნდა სცოდნოდათ ფეოდალური ეპოქის სამხედრო-სარაინდო ხელოვნება; ჩვენ დავინახეთ, დაბოლოს, რომ რუსთველებად ისხდნენ ეპისკოპოსები, მთავარეპისკოპოსები და მიტროპოლიტები, ე. ი. უმაღლესი სასულიერო განათლების მქონე პირები, რომლებსაც ცხადია, კარგად ექნებოდათ შეთვისებული საღვთისმეტყველო თუ ასტრონომიული ცოდნა.

აი, სად არის იმ ფაქტის ახსნა, რომ რუსთველთა პლეადის ყველაზე გამოჩენილმა წარმომადგენელმა გენიოსმა შოთა რუსთველმა ასე ბრწყინვალედ იცის ვაჭართა ცხოვრებაც, ღვთისმეტყველებაც და სამხედრო - სარაინდო საქმეც.

მაგრამ მივყვით ქვემოთ.

ჩვენი მიმოხილვა სრული ვერ იქნება, თუ მოკლედ მაინც არ შევხებით იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში წარმოდგენილ რუსთველის პორტრეტს და მასთან დაკავშირებულ პრობლემებს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს საკითხი უაღრესად რთული და დიდმნიშვნელოვანი საკითხია, იგი ცალკე გამოკვლევის საგანია. რის გამოც ჩვენ აქ, ცხადია, არ შეგვიძლია მისი ყოველმხრივ და ამომწურავად გაშუქება, მაგრამ მისთვის სავსებით გვერდის ავლაც შეუძლებლად მიგვაჩნია; ამიტომ შევხებით მხოლოდ ძირითად საკითხებს და ისიც ძალიან მოკლედ.

ჯვარის მონასტერთან დაკავშირებული რუსთველოლოგიური საკითხების მთელი კომპლექსიდან ჩვენი თემისათვის ყველაზე მთავარი და გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს შემდეგი ხუთი საკითხის გარკვევას: 1. როგორ მსოფლმხედველობას შეეძლო შოთა რუსთველი ჯვარის მონასტერში მიეყვანა და რა ნიადაგზე შეიძლებოდა, რომ ქართულ ეკლესიას მისი პორტრეტი წმინდა ქალაქის მონასტერში მეფეთა და მღვდელმთავართა გვერდით გამოეხატა? 2. რა ხასიათისაა ის ტანსაცმელი, რომელიც ჯვარის მონასტრის ფრესკის მიხედვით რუსთველს აცვია, - საეროა თუ სასულიერო? 3. შესაძლებელია თუ არა ფრესკაზე წარმოდგენილი რუსთველი და სააღაპე წიგნში მოხსენიებული შოთა მეჭურჭლეთუხუცესი ერთი და იგივე პირი იყოს? 4. შესაძლებელია თუ არა სასულიერო პირს სახელი "შოთა" რქმეოდა? 5. რა წყაროებიდან მომდინარეობს და რამდენად სანდოა ის ისტორიულ-ლიტერატურული ცნობები, რომლებიც იერუსალიმში რუსთველის ყოფნას შეეხება?

ქვემოთ შევეცდებით, რაც შეიძლება მოკლედ, პასუხი გავცეთ ამ დიდმნიშვნელოვან კითხვებს.

9. რუსთველის პორტრეტი იერუსალიმის ჯვარის

მონასტერში და მასთან დაკავშირებული პრობლემები

ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობის, მისი ფილოსოფიური კონცეფციის არსის გამორკვევა ურთულესი პრობლემაა, რომლის ირგვლივ კამათი ჩვენს მეცნიერებაში დიდი ხანია მიმდინარეობს. ჩვენ აქ, ცხადია, ვერ გამოვუდგებით ვერც ამ კამათის შინაარსისა და ვერც თვით რუსთველის ფილოსოფიურ შეხედულებათა გადმოცემას, რადგან ეს საკვლევი თემის ფარგლებს სცილდება. გვინდა აღვნიშნოთ მხოლოდ ერთი ფრიად საყურადღებო გარემოება, რომელსაც ჩვენი თემისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს.

უკანასკნელ ხანებში რუსთველოლოგიაში დამკვიდრდა ახალი, უდავოდ სწორი თვალსაზრისი, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობას უკავშირებს საქართველოს ისტორიულ სინამდვილეს, კერძოდ, ქართული ქრისტიანობის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ აზროვნებას. მკვლევარი ივანე ლოლაშვილი ამ თვალსაზრისის ძირითად არსს შემდეგნაირად გადმოგვცემს: "რუსთველის ნააზრევი კლასიკური ხანის ქართული ქრისტიანული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების ნაყოფია; ის (რუსთველი - პ. რ.) არის ქრისტიანი და მისი მსოფლმხედველობის საწყისებიც წმინდა ეროვნულია".

ეს თვალსაზრისი, შეიძლება ითქვას, ამჟამად უკვე აღიარებული თვალსაზრისია. ამის მოწმობაა, ჩვენი აზრით, პოეტ-აკადემიკოს ირ. აბაშიძის მოხსენება, წაკითხული რუსთველის დაბადების 800 წლისთავისადმი მიძღვნილ ოფიციალურ საზეიმო სხდომაზე, რომელშიც ნათქვამია: რუსთველის "ფუძემდებლური იდეების დასამკვიდრებლად სულაც არ იყო აუცილებელი ქრისტიანული ფილოსოფიის, კონფესიონალური ცრურწმენებით შერყვნილი ქრისტიანული მოძღვრების ფარგლებს გარეთ გასვლა. მიუკერძოებელი ადამიანი ყოველივე ამის საკმაოდ საფუძველს სახარებაშიც იპოვის, მოგვიანო ხანის ქრისტიან ფილოსოფოსებზე რომ აღარაფერი ვთქვათ".

ამრიგად, დღეს უკვე სადავო აღარაა ის აზრი, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი ქრისტიანია და მისი მსოფლმხედველობა მოწყვეტილი კი არ არის ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველს, არამედ იმავე საფუძველზეა აშენებული. მაგრამ როგორ და რანაინად არის შესაძლებელი შოთა რუსთველის ახალი, ჰუმანისტური იდეების შეთავსება შუა საუკუნეების ქრისტიანობის რეაქციულ მოძღვრებასთან? ამ კითხვის სწორ პასუხს იმ შემთხვევაში ვიპოვით, თუ გავითვალისწინებთ შემდეგ ორ გარემოებას: ჯერ ერთი, ქრისტიანობა ყოველთვის ერთნაირი მოძღვრება არ ყოფილა; ფ. ენგელსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, "ქრისტიანობა აღმოცენდა როგორც ჩაგრულთა მოძრაობა" და "თავდაპირველად იგი გამოდიოდა როგორც მონათა და თავდახსნილთა, ღატაკთა და უუფლებოთა რელიგია". მეორე, მართალია, ქრისტიანობამ თავის შემდეგ განვითარებაში თანდათან

დაკარგა ადრინდელი რევოლუციურ-დემოკრატიული ხასიათი და გაბატონებულ კლასთა სამსახურში ჩადგა, მაგრამ მის შიგნით არასოდეს არ შეწყვეტილა ბრძოლა სხვადასხვა მიმართულებათა შორის, რაც გაბატონებული და ჩაგრული კლასების მუდმივი ანტაგონიზმის გამოხატულება იყო. ამ ბრძოლაში ოპოზიციური ელემენტები ძალიან ხშირად იყენებდნენ და ეყრდნობოდნენ ქრისტიანობის ადრინდელ დემოკრატიულ პრინციპებს, რომლებმაც კვალი ბიბლიაშიც დატოვეს. მაშასადამე, ეკლესიის რეაქციულ-კლერიკალური მიმართულების წინააღმდეგ ბრძოლისა და ახალი ჰუმანისტური პრინციპების აღმოცენება-დამკვიდრებისათვის სრულიადაც არ იყო აუცილებელი საერთოდ ქრისტიანობის უარყოფა, ღმერთისა და ქრისტეს უარყოფა; ამისათვის საკმარისი იყო თვით ქრისტიანობის შიგნით არსებული, უმთავრესად ადრინდელი პროგრესულ-დემოკრატიული პრინციპებისა და აგრეთვე შემდგომი დროის მოწინავე ქრისტიან ფილოსოფოსთა შეხედულებების გაცოცხლება და მათი შემდგომი განვითარება. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ გენიალური რუსთველი სწორედ ამ მიმართულებით მიდიოდა.

ამასთან დაკავშირებით ზედმეტი არ იქნება გავიხსენოთ აკად. კ. კეკელიძის შემდეგი საგულისხმო სიტყვები: "როდესაც ჩვენ რუსთველის ქრისტიანობის შესახებ ვლაპარაკობთ, უნდა შემდეგი გარემოება გვახსოვდეს. რუსთველი ემყარება ქრისტიანიზმის პირველწყაროს, ბიბლიას, "საღმრთო წერილს"; ამ მხრივ ის წარმომადგენელია ე.წ. "ბიბლიური თეოლოგიისა". მისთვის უცხოა დოგმატურ-ეკლესიური ქრისტიანობა, რომელიც აღმოცენდა მსოფლიო კრებათა და შემდეგი დროის სქოლასტიკურ-მისტიკურ გონებრივ აკრობატიკაზე. მისთვის უცხოა მთელი ის ბალასტი, რომელიც ქრისტიანობას შეეზარდა შემდეგ, საუკუნეთა განმავლობაში, და რომელთა წინააღმდეგ დასავლეთ ევროპაში გაბედული ხმა პირველად რეფორმაციის წინამორბედებმა XV საუკუნეში ამოიღეს. ამიტომაც ის მოწინავე ადამიანი და პროგრესულად მოაზროვნე რელიგიურ სფეროშია კი. აქ უნდა ვეძიოთ მიზეზი იმისა, რომ თუ მას მომდევნო საუკუნეებში გარკვეული წრეები რელიგიურ ნიადაგზედაც სდევნიდა, სდევნიდა და არა იმიტომ, რომ ის საზოგადოდ ქრისტიანი არ იყო, არამედ იმიტომ, რომ ის არ იყო მიმდევარი და მოტრფიალე დოგმატური ქრისტიანობისა.

გამოჩენილი მეცნიერის ეს ფრიად საყურადღებო დაკვირვება, ჩვენი აზრით, ნამდვილ გასაღებს წარმოადგენს ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობის სწორი, მეცნიერული გაგებისათვის.

ყოველივე ზემონათქვამის შემდეგ, ვფიქრობთ, ძნელი მისახვედრი არ უნდა იყოს, თუ როგორმა მსოფლმხედველობამ მიიყვანა რუსთველი ჯვარის მონასტერში. ცხადია, იგი იქ მივიდა როგორც ქრისტიანი, მაგრამ არა როგორც რეაქციული ქრისტიანული მომღვრების მიმდევარი, არამედ როგორც წარმომადგენელი ქართული ეკლესიის შიგნით არსებული

პროგრესული მოძრაობისა, რომელმაც დასაბამი მისცა ახალ, ჰუმანისტურ მოძღვრებას.

მაგრამ იმისათვის, რომ რუსთველი და მისი მსგავსი პროგრესული მოღვაწენი ქართულ ეკლესიას სათანადოდ დაეფასებია, კერძოდ კი იმისათვის, რომ ჯვარის მონასტერს ისინი ღირსეული პატივით მიელო, აბსოლუტურად აუცილებელი იქნებოდა ქართულ ეკლესიაში ყოფილიყვნენ მძლავრი პროგრესული ძალები, რომლებიც შეძლებდნენ რეაქციისათვის ფრთები შეეკვეცათ და მოწინავე მოღვაწეთა საქმიანობა და დაფასება შესაძლებელი გაეხადათ; აუცილებელი იქნებოდა ისიც, რომ ჯვარის მონასტრის კრებული პროგრესული მიმართულების სულიერ მამათა გავლენაში ყოფილიყო, რათა მას საშუალება ჰქონოდა რუსთველი წმიდა ქალაქის უპირველეს მონასტერში გამოეხატა.

ახლა ვიკითხოთ, როგორი იყო ამ მხრივ ვითარება საქართველოში თამარის ეპოქაში? იყო თუ არა იმდროინდელ ქართულ ეკლესიაში ძლიერი პროგრესული დასი, რომლის ავანგარდს შოთა რუსთველი და მისი თანამოაზრე მღვდელმთავრები წარმოადგენდნენ?

მართალია, როგორც უკვე ითქვა, ქართული ეკლესიის ისტორია ჯერჯერობით მეცნიერულად შესწავლილი არ არის, მაგრამ ის მცირეოდენი ფაქტებიც კი, რომლებიც თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფიისათვის ცნობილია, საშუალებას გვაძლევს დავადგინოთ შემდეგი უდავო ჭეშმარიტება: თამარის ეპოქაში ქართული ეკლესიის შიგნით ისეთივე ხასიათის მწვავე, კლასობრივი ბრძოლა იყო გაჩაღებული სასულიერო არისტოკრატისა და პლებეურ-დემოკრატიული მიმართულების მოღვაწეთა შორის, როგორც, საერთოდ, იმდროინდელ ფეოდალურ საზოგადოებას ახასიათებდა. ეს ბრძოლა თამარის მეფობის პირველ პერიოდში (დაახლ. XII ს. 80 -იანი წლების ბოლომდე) რეაქციულ-კლერიკალური სამღვდელოების აშკარა უპირატესობის ნიშნით მიმდინარეობდა, თამარის მეფობის მეორე პერიოდში კი (90-იანი წლების დამდეგიდან) ვითარება შეიცვალა და ეკლესიის პროგრესულმა ძალებმა, თვით მეფის ხელისუფლების პირდაპირი დახმარებით, შეძლეს რეაქციონერთა შევიწროება და მათი თვითნებობის მნიშვნელოვნად შეზღუდვა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთი მკვლევარი მეტისმეტად დიდ ყურადღებას უთმობს, ზოგჯერ კი გადაჭარბებითაც აფასებს იმ წინააღმდეგობას, რომელიც ფეოდალიზმის ეპოქაში საერო საზოგადოებასა და სასულიერო წოდებას შორის არსებობს, ხოლო ეკლესიის შიგნით გაჩაღებულ მწვავე კლასობრივ ბრძოლას ვერც ამჩნევს. ამით აიხსნება, რომ ზოგიერთ ავტორს ეკლესია წარმოდგენილი აქვს როგორც ერთი მთლიანი, რეაქციულ-კლერიკალური ბანაკი, რომელიც ყველგან და ყოველთვის მხოლოდ უარყოფით როლს ასრულებს ერის ცხოვრებაში. საკითხისადმი

ამგვარი მიდგომა, ცხადია, მცდარი და არამეცნიერულია. ფრიდრიხ ენგელსმა დიდი ხანია გერმანიის მაგალითზე დაამტკიცა, რომ შუა საუკუნეებში სასულიერო წოდება ორი, სრულდიად სხვადასხვა, ერთმანეთის მოპირდაპირე კლასისაგან შედგებოდა და მათი ურთიერთ ბრძოლა ფეოდალური საზოგადოების ძირითადი კლასების ანტაგონისტურ წინააღმდეგობათა პირდაპირი გამოხატულება იყო.

ქართულ ეკლესიაშიც რომ სწორედ ასეთივე ვითარება იყო, ეს მშვენივრად გვიჩვენა აკად. ივ. ჯავახიშვილმა, რომელმაც სასულიერო წოდების პროგრესულ და რეაქციულ მიმდინარეობათა ბრძოლის არა ერთი საყურადღებო ფაქტი გამოამზეურა. აქ პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ივ. ჯავახიშვილის "ქართველი ერის ისტორია" (ტომი II), სადაც დიდი დამაჯერებლობით არის დახატული ქართული ეკლესიის დემოკრატიზაციისათვის ბრძოლის სურათი. ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევით, ახალი მოძრაობა, რომელმაც ბრძოლა გამოუცხადა გაბატონებულ სასულიერო არისტოკრატias, ჩაისახა ჯერ კიდევ XI საუკუნეში საზღვარგარეთულ ქართულ სავანეებში, სადაც 1032 წლიდან მმართველობის მონარქიული წესი შეცვლილი იქნა რესპუბლიკური წესწყობილებით. ეს რევოლუციური მოძრაობა იმავე XI საუკუნეში შემოიჭრა საქართველოშიც. მას დასაბამი მისცა საქართველოში ბაგრატ IV თხოვნით ჩამოსულმა მოღვაწემ გიორგი ათონელმა, რომელიც გაბედულად გამოექმდა ეკლესიის პლებეურ ელემენტებს და იქამდეც კი მივიდა, რომ მღვდლებად ყმობიდან გამოსული გლეხები აკურთხა. გიორგი ათონელმა სასტიკი ომი გამოუცხადა რეაქციონერ ეპისკოპოსებს და საფუძველი ჩაუყარა ქართული ეკლესიის დემოკრატიზაციის პროცესს. მის მიერ დაწყებული საქმე განაგრძო სახელოვანმა მეფემ დავით აღმაშენებელმა, რომელმაც უაღრესად დიდმნიშვნელოვანი საეკლესიო რეფორმა გაატარა და უღირსი ეპისკოპოსები ეკლესიიდან გააძევა. დავითის მიერ მოწვევლი რუისდურბნისის ცნობილი საეკლესიო კრება (1103 წ.) დიდმნიშვნელოვანი მოვლენა იყო ქართული ეკლესიის ცხოვრებაში. ეს იყო დიდი გამარჯვება იმ პროგრესული ძალებისა, რომლებიც აღმავალი ქართული ფეოდალური საზოგადოების წიაღში არსებობდნენ და მისი კულტურის წინსვლას ემსახურებოდნენ. მაგრამ, როგორც ცნობილია, ანტაგონისტური კლასების მხრებზე დაყრდნობილი საზოგადოების საბოლოო განკურნება არავითარ რეფორმას არ შეუძლია, და დავითის რეფორმასაც, ცხადია, არ შეეძლო ქართული ფეოდალიზმის ძირეულ წინააღმდეგობათა მოსპობა; ამის გამო ბრძოლა შემდგომშიც უნდა გაგრძელებულიყო და გაგრძელდა კიდევაც.

ვიდრე ფეოდალური საქართველოს პროგრესული ძალები და მეფის ცენტრალური ხელისუფლება ძლიერი იყო, ეკლესიის არისტოკრატია, რომელსაც მჭიდრო კავშირი ჰქონდა დიდგვარიან აზნაურთა რეაქციულ მოძრაობასთან, ძალაუნებურად უნდა მიყუჩებულიყო, მაგრამ როგორც კი მეფის ხელისუფლების წინაშე რაიმე სერიოზული სიძნელე აღიმართებოდა,

ეკლესიაში მოკალათებული რეაქციონერებიც მაშინვე თავს წამოჰყოფდნენ ხოლმე. ასე მოხდა გიორგი III მეფობის ბოლო ხანებშიც.

როდესაც დიდგვარიანთა აზნაურებმა დემნა უფლისწულის დინასტიური პრეტენზიები აჯანყების საბაზად გამოიყენეს და გიორგი მეფის ტახტიდან გადაგდება მოინდომეს (1177 - 1178 წწ.), სასულიერო წოდების დიდებულთა კლასმა საეკლესიო კრება მოიწვია და მეფეს ეკლესიის შეუვალობის აღდგენა მოსთხოვა. გიორგი III იძულებული გახდა დაეთმო და მათი მოთხოვნა დაეკმაყოფილებია, მაგრამ ეს დათმობა საკმარისი არ აღმოჩნდა. იმავე ხანებში რეაქციონერებმა შეძლეს ეკლესიის პროგრესულ ძალთა მეთაური, მეფის ერთგული კათალიკოსი ნიკორლოზ გულაბერისძე თანამდებობიდან გადაეყენებიათ და მის ნაცვლად ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობლად რეაქციული სასულიერო არისტოკრატის ხელმძღვანელი მიქაელ მირიანის ძე დაესვათ.

გიორგი მეფის გარდაცვალების შემდეგ ფეოდალური რეაქცია (როგორც საერო, ისე სასულიერო) კიდევ უფრო გაძლიერდა. მიქაელ მირიანის ძემ ისარგებლა ახალგაზრდა თამარის წინაშე წამოჭრილი სიძნელეებით და სასულიერო ძალაუფლებასთან ერთად საერო ძალაუფლებაც მიიტაცა; იგი კათალიკოსობასთან ერთად გახდა სახელმწიფოს პირველი ვაზირი-მწიგნობართუხუცესი-ჰყონდიდელი. ივ. ჯავახიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს იყო საქართველოს ისტორიაში სრულიად გაუგონარი ამბავი, რაც პროგრესულ ძალთა უდიდეს მარცხს და დავით აღმაშენებლის მიერ გატარებული საეკლესიო რეფორმის გაქარწყლებას მოასწავებდა. ამ დროს იმდენად გაძლიერდა რეაქცია, რომ თვით თამარ მეფემ და მის მიერ დანიშნულმა საგანგებო საეკლესიო კრებამ, რომელსაც იერუსალიმიდან მოწვეული ნიკოლოზ გულაბერის ძე ხელმძღვანელობდა, ვერ შესძლეს მიქაელ მირიანისძის თანამდებობიდან გადაყენება; რეაქციონერთა ეს გავლენიანი ბელადი სიკვდილამდე (1189 წ.) დარჩა მის მიერ ძალით მიტაცებულ ორივე უმაღლეს თანამდებობაზე. თამარ მეფეს და მის მომხრე პროგრესულ ძალებს შემდგომში დიდი ბრძოლების გადატანა დასჭირდათ იმისათვის, რომ გაეტეხათ რეაქციის ძლიერება როგორც საერო, ისე სასულიერო სფეროში. ეს შესაძლებელი გახდა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც საეკლესიო რეაქციის ბურჯი მიქაელ მირიანის ძე ისტორიული სცენიდან ჩამოვიდა, ხოლო დიდგვარიან აზნაურთა გავლენაში მყოფი და მათი ნების შემსრულებელი გიორგი რუსი საბოლოოდ დამარცხდა. ქვეყნის პროგრესულმა ძალებმა, დიდი ბრძოლისა და სისხლისღვრის შემდეგ, როგორც იქნა, XII საუკუნის 90-იანი წლების დამდეგს შეძლეს რეაქციის სერიოზული დათრგუნვა. თამარ მეფემ, რომელსაც ახლა გვერდით ერთგული და მამაცი დავით სოსლანი ედგა, გამარჯვება დიდი ზეიმით აღნიშნა. მან გაბედულად დააწინაურა თავისი მომხრე პროგრესული მოღვაწენი როგორც საერო, ისე სასულიერო ასპარეზზე, რამაც ქართული სახელმწიფოებრიობისა და კულტურის ახალი აღმავლობა განაპირობა.

როგორც ვხედავთ, შუა საუკუნეების ქართულ ეკლესიაში, ისევე როგორც გერმანიისა და ევროპის სხვა ქვეყნების ეკლესიებში, სასტიკი კლასობრივი ბრძოლა იყო გაჩაღებული სასულიერო არისტოკრატისა და პროგრესულ-დემოკრატიული მიმართულების მოღვაწეთა შორის. ძნელი მისახვედრი არ არის, თუ როგორი პოზიცია უნდა სჭეროდა ამ ბრძოლაში ისეთი მსოფლმხედველობის ადამიანს, როგორც ვეფხისტყაოსნის ავტორი იყო. ექვს გარეშეა, რომ შოთა რუსთველი იდგა პროგრესულ მოღვაწეთა იმ სახელოვანი გუნდის ავანგარდში, რომელმაც შეუპოვარ ბრძოლაში დაამარცხა ფეოდალური რეაქცია და ქართული სახელმწიფოს შემდგომი სამეურნეო-კულტურული წინსვლა უზრუნველყო. თავისთავად ცხადია, რომ ამ გუნდის მოღვაწეთა თვალში არა მარტო თამარ მეფე, არამედ დავით სოსლანიც, რომელიც უშუალოდ ხელმძღვანელობდა გიორგი რუსისა და მის მომხრეთა წინააღმდეგ ბრძოლას, სათაყვანებელი გმირი უნდა ყოფილიყო, და შემთხვევით როდია, რომ ვეფხისტყაოსანში ხსენებულ მეფეთა განსაკუთრებული, საოცრად ამაღლებული სიყვარულია აღბეჭდილი.

რაც შეეხება ჯვარის მონასტრის მამათა პოზიციას, საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ისინიც ქართული ეკლესიის პროგრესულ მოღვაწეთა დასს ეკუთვნოდნენ და ვეფხისტყაოსნის ავტორთან ერთად იბრძოდნენ რეაქციული სასულიერო არისტოკრატის წინააღმდეგ. ამგვარი მსჯელობისათვის საფუძველს გვაძლევს შემდეგი ორი გარემოება:

ჯერ ერთი, საზღვარგარეთული ქართული სავანეები, - როგორც ეს ივ. ჯავახიშვილმა დამაჯერებლად დაასაბუთა, - თვით საქართველოში არსებულ ეკლესია-მონასტრებთან შედარებით, ყოველთვის გამოირჩეოდნენ თავიანთი პროგრესულ-დემოკრატიული მიმართულებით და სწორედ ამიტომაც იქცნენ ისინი ქართული კულტურის უაღრესად თვალსაჩინო კერებად. მათი შედარებითი დემოკრატიულობის მიზეზი ის იყო, რომ კერძო საკუთრებისა და მასზე დამყარებული ფეოდალური არისტოკრატის გამხრწნელი გავლენა საზღვარგარეთის სამონასტრო ორგანიზაციებზე ნაკლები იყო. მაშასადამე, სრული საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ იერუსალიმის ჯვარის მონასტერი და მისი სასულიერო კრებული ქართული ეკლესიის პროგრესულ-დემოკრატიულ მიმართულებას ეკუთვნოდა და მისი ერთ-ერთი მძლავრი საყრდენი იყო.

მეორე, როგორც ცნობილია, ქართული ეკლესიის პროგრესულ ძალთა ხელმძღვანელმა ნიკოლოზ გულაბერისძემ მას შემდეგ, რაც მან საქართველოში რეაქციის გაძლიერების შედეგად კათალიკოსის ტახტი დაკარგა, თავი იერუსალიმის ჯვარის მონასტერს შეაფარა და იქ ხანგრძლივად მოღვაწეობდა. ეს ფაქტიც უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ჯვარის მონასტერში პროგრესულ-დემოკრატიული სულისკვეთება სუფევდა, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა ნიკოლოზ გულაბერისძის იქ წასვლისა და დამკვიდრების ფაქტი.

ამ გარემოებათა გათვალისწინება, ვფიქრობთ, ნათელს ჰფენს ურთიერთ სიმპათიების მიხეზებას, რომლებიც შეიმჩნევა ერთის მხრივ, ჯვარის მონასტრის ხელმძღვანელებსა და, მეორე მხრივ, ვეფხისტყაოსნის ავტორს შორის.

მაგრამ ამ სიმპათიების გასაგებად უფრო მეტის თქმაც შეგვიძლია: ვეფხისტყაოსნის ავტორი, რომელიც ქართული ეკლესიის პროგრესულ-დემოკრატიული დასის ერთ-ერთი უაღრესად თვალსაჩინო წარმომადგენელია და რომელმაც, საფიქრებელია, სწორედ ამ დასის რეაქციაზე გამარჯვების მეოხებით მიიღო რუსთველის დიდად საპატიო ჯელი, უთუოდ ახლო ურთიერთობაში იქნებოდა ამ დასის მთავარ ხელმძღვანელ ნიკოლოზ გულაბერისძესთან. ეს მით უფრო სარწმუნოა, რომ ხსენებულ ნიკოლოზსა და შოთა რუსთველს შორის აშკარა იდეური ნათესაობაც შეინიშნება. მაშასადამე, რუსთველს იერუსალიმის ჯვარის მონასტრისადმი განსაკუთრებული სიმპათიები უნდა ჰქონოდა არა მარტო იმიტომ, რომ ხსენებული მონასტრის კრებული პროგრესულ-დემოკრატიული მიმართულებისა იყო, არამედ იმიტომაც, რომ იქ მოღვაწეობდა მისი მახლობელი ადამიანი (შესაძლოა აღმზრდელიც), - პროგრესული დასის ღვაწლმოსილი ხელმძღვანელი და ნიჭიერი მწერალი ნიკოლოზ გულაბერისძე.

აქედან კიდევ უფრო ცხადია, თუ რატომ იყო ჯვარის მონასტერი ასე მიმზიდველი რუსთველისათვის, რატომ ზრუნავდა იგი მისი დაძველებული გუმბათის შეკეთებისათვის და რატომ აფასებდა, თავის მხრივ, ჯვარის მონასტრის კრებული ასე დიდად რუსთველს.

ვფიქრობთ, საკითხი ნათელია.

გადავდივართ მეორე საკითხზე.

როგორია ის ტანსაცმელი, რომელიც რუსთველს ჯვარის მონასტრის პორტრეტის მიხედვით აცვია? საეროა თუ სასულიერო?

თანამედროვე რუსთველოლოგიაში გავრცელებულია აზრი, რომლის მიხედვით ჯვარის მონასტრის ფრესკაზე რუსთველი წარმოდგენილია როგორც სამოქალაქო ვაზირი, მეჭურჭლეთუხუცესი, რომელსაც ტანზე აცვია სამოქალაქო ვაზირთათვის დამახასიათებელი ტანსაცმელი, ე. წ. სკარამანგი, თავზე ახურავს იმგვარივე ხასიათის მრგვალი ქუდი, ხოლო გარესამოსელის საყელოზე მოვლებული აქვს ყარყუმის თეთრი ბეწვი, რომლის ანალოგია თითქოს მხოლოდ ფრანგულ და იტალიურ ხელოვნების ძეგლებში მოიპოვება.

საკითხის ყოველმხრივ შესწავლამ იმ დასკვნამდე მიგვიყვანა, რომ ხსენებული აზრი, რომელსაც რუსთველოლოგიაში ამჟამად გაბატონებული

მდგომარეობა უჭირავს, დაუსაბუთებელი და მცდარია. სინამდვილეში რუსთველი ჯვარის მონასტერში გამოხატულია არა სავაზირო სკარამანგით, არამედ სამეფო ტანსაცმლით, - პორფირ-ბისონით, რომლის ჩაცმის უფლება, როგორც ზემოთ დავინახეთ, მეფის გარდა, ჰქონდა მხოლოდ გამოჩენილ მღვდელმთავრებს და მათ შორის რუსთველებსაც. მაშასადამე, ტანსაცმელი, რომელიც ჯვარის მონასტრის ფრესკაზე რუსთველს აცვია, საეროც არის და სასულიეროც, ოღონდ მისი ჩაცმა სამოქალაქო ვაზირებს არავითარ შემთხვევაში არ შეეძლოთ, რადგან საყოველთაოდ ცნობილია, რომ პორფირ-ბისონი მხოლოდ მეფეთა და მღვდელთა სამოსელი იყო.

საიდან გაჩნდა აზრი, თითქოს ჯვარის მონასტრის სურათზე რუსთველს საერო დიდებულის, კერძოდ კი ვაზირის ტანსაცმელი აცვია? ამგვარი აზრის გაჩენასა და გავრცელებას ხელი შეუწყო თეიმურაზ ბაგრატიონის კონცეფციამ, რომელზეც ზემოთ გვქონდა საუბარი. რაკი მკვლევარებმა რუსთველის ერისკაცობა ირწმუნეს, ცხადია, მისი ტანსაცმელიც საერისკაცო ტანსაცმლად უნდა მიეჩნიათ და მიიჩნიეს კიდევაც.

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ აღორძინების პერიოდის მოღვაწენი, მათ შორის ტიმოთე გაბაშვილი, არაფერს ამბობენ არც რუსთველის ერისკაცობაზე და არც მის ვითომდა საერისკაცო ტანსაცმელზე, რადგან იმ დროს ყველასათვის ცნობილი იყო, რომ რუსთველი სასულიერო პირია, გამოჩენილი მღვდელმთავარია და მას ტანსაცმელიც თავისი რანგის შესაფერი აცვია. ამით აიხსნება, რომ ტიმოთე, რომელიც თვითონაც მღვდელმთავარი იყო და მშვენივრად იცოდა, რაც უნდა სცმოდათ მღვდელმთავრებს, რუსთველის ტანსაცმელზე არაფერს არა ამბობს. ანკი რა უნდა ეთქვა, როდესაც მან თავისი თვალთ დაინახა, რომ რუსთველს სწორედ რუსთველის, ე.ი. მღვდელმთავრის ტანსაცმელი აცვია?! ცხადია, ტიმოთესთვის ამ საკითხში ყველაფერი ნათელი იყო და არავითარი პრობლემა არ არსებობდა.

ჩვენ ვიცით აგრეთვე, რომ აღორძინების პერიოდის ლიტერატურულ ტრადიციებზე აღზრდილი მეცნიერები დავით ჩუბინაშვილი და პლატონ იოსელიანი მიუთითებდნენ, რუსთველი ჯვარის მონასტრის სურათზე სასულიერო პირის (ბერის) ტანსაცმელშია გამოწყობილი, რადგან მათ სწამდათ ტრადიციული შეხედულება შოთა რუსთველის ბერად შედგომაზე და ეს შეხედულება თ. ბაგრატიონის კონცეფციამაც კი ვერ შეურყია.

მაგრამ დროთა ვითარებაში, თ. ბაგრატიონის ყალბმა კონცეფციამ, როგორც ჩანს, მაინც თავისი როლი ითამაშა და მკვლევარებმა თანდათან სხვა თვალთ დაუწყეს ყურება რუსთველის ჯვარის მონასტრის პორტრეტს. ნიკოლოზ ჩუბინაშვილის აზრით, რომელმაც ჯვარის მონასტერი 1845 წელს ინახულა, პორტრეტზე რუსთველს ”ზეიდან ასხია ჯიგრის ფერი ხირდა საერისკაცო, თეთრის სამხრითა”. რა არის ეს საერისკაცო ხირდა? ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, ხირდა არის ძველებური

სიტყვა და ნიშნავს ტლანქ და უხემ სამოსს, დერვიშთა ტანსაცმელს. სწორედ საკვირველია, რომ ჩვენს ლექსიკოგრაფს ძვირფასი მოწისა და ყარყუმის სამოსელი დერვიშთა უხემ ტანსაცმლად მიუჩნევია.

უფრო საყურადღებოა ალ. ცაგარლის ცნობა, რომელმაც ჯვარის მონასტერი 1883 წელს ინახულა. მისი სიტყვით, რუსთველი მონასტრის პორტრეტზე გამოსახულია в одеянии грузинского вельможи средних веков. როგორც ვხედავთ, აქ უკვე დიდებული ტანსაცმელზეა ლაპარაკი, თუმცა ვაზირი ჯერ კიდევ ნახსენები არაა. შემდგომში, იმავე ჯვარის მონასტერში აღმოჩენილი შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის ადაპის გავლენით. ალ. ცაგარელის вельможа "ვაზირად" გადაიქცა და რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გაბატონდა აზრი, რომლის მიხედვით ჯვარის მონასტრის პორტრეტზე რუსთველი თითქოს წარმოდგენილია საერო ვაზირის, სახელდობრ მეჭურჭლეთუხუცესის სკარამანგით, თუმცა, როგორც უკვე ითქვა, ეს აზრი სრულიად უნიადაგოა.

თუ რამდენად უსაფუძვლო და დაუსაბუთებელია ამჟამად გაბატონებული შეხედულება ჯვარის მონასტერში გამოხატულ რუსთველის ტანსაცმელზე, ამას კარგად გვიჩვენებს აზრთა ის დიდი სხვადასხვაობა და აშკარა ნებისმიერი მსჯელობა, რომელიც ამ საკითხზე თანამედროვე მკვლევართა შორის შეინიშნება. მკვლევარები სულ სხვადასხვა, ერთმანეთის საწინააღმდეგო აზრს გამოთქვამენ ისეთ საკითხებზე, როგორცაა, მაგალითად, სკარამანგის დანიშნულება, მისი გარეგანი ფორმა, ფერი და ა.შ. პავლე ინგოროყვა ფიქრობს, რომ სკარამანგი არის გარედან ჩასაცმელი, წამოსასხამი. პროფ. ს. კაკაბაძის აზრით კი, პირიქით, სკარამანგი შიგნით ჩასაცმელია. აკად შ. ამირანაშვილს მიაჩნია, რომ სკარამანგს საქართველოში ატარებდნენ ვაზირები და ერისთავთ-ერისთავები. პ. ინგოროყვას აზრით კი, ის მხოლოდ ვაზირთა ტანსაცმელია და ერისთავთ-ერისთავებს არ შეიძლებოდა ჩაეცვათ. ავტორთა ერთი ნაწილი თვლის, რომ რუსთველის "სკარამანგი" წითელი ფერისაა, სხვების აზრით, იგი მუქი წითელი ანუ ჯიჯრისფერია, ხოლო ისეთი ავტორებიც არიან, რომელთა აზრით ის მოწითალო იისფერია.

აზრთა ასეთი სხვადასხვაობა, ჩვენი აზრით, უტყუარი ნიშანია იმისა, რომ ლიტერატურაში ამჟამად გაბატონებული თვალსაზრისი რუსთველის ზემოხსენებულ ტანსაცმელზე უსაფუძვლო და დაუსაბუთებელია.

სრული ულოგიკობა შეიმჩნევა მკვლევართა იმ მსჯელობაშიც, რომელიც რუსთველის თავსაბურავს შეეხება. ნ. ჩუბინაშვილის აზრით, რუსთველს ახურავს "მაღალი თეთრი არაღჩინი". რას ეწოდება არაღჩინი? მისივე ლექსიკონის მიხედვით, არაღჩინი (არახჩინი?) ქართულად არის იგივე თალფაქი, ხოლო რუსულად - скупья, ანუ скупейка, მაგრამ რაღა არის ეს თალფაქი ანუ სკუფია? ყველა თანამედროვე ლექსიკონის მიხედვით, სკუფია არის მართლმადიდებლურ ეკლესიაში კულტის მსახურთა

თავსაბურავი, ანუ უბრალოდ რომ ვთქვათ, მღვდლის ქუდი. კეთილი, მაგრამ ახლა ესეც ვიკითხოთ: თუკი რუსთველის ქუდი ჩვენმა ავტორმა მართლა სკუფიად ანუ მღვდლის ქუდად მიიჩნია, როგორღა ამტკიცებს იგი, რუსთველი ერისკაცის ტანსაცმელშია გამოწყობილი? აქ ულოგიკობა აშკარაა. ნ. ჩუბინაშვილი, რომ ობიექტურად და ლოგიკურად მსჯელობდეს, მას, ამ ფაქტზე დაყრდნობით, ეჭვის ქვეშ უნდა დაეყენებია თეიმურაზ ბაგრატიონის მთელი კონცეფცია, მაგრამ, როგორც ჩანს, ამგვარი ამოცანა მის ძალ-ღონეს აღემატებოდა.

ულოგიკობა შეიმჩნევა პროფ. ალ. ცაგარლის მსჯელობაშიც. მას თვითონვე მოჰყავს უცხოელი მოგზაურების ბრეიდენბახისა და ჩუდის სარწმუნო ცნობები, რომელთა მიხედვით ქართველები შუა საუკუნეებში ატარებდნენ: სასულიერო პირები - მრგვალ ქუდებს, ხოლო საერონი - ოთხკუთხა ქუდებს; თუ ამ ცნობებს დავემყარებით და იმ გარემოებასაც გავითვალისწინებთ, რომ რუსთველს ჯვარის მონასტრის ფრესკაზე მრგვალი ქუდი ახურავს, დასკვნა თავისთავად ცხადი უნდა იყოს, ე. ი. უნდა ვაღიაროთ, რომ რუსთველს სასულიერო პირის ქუდი ახურავს. მაგრამ ალ. ცაგარელი ამ გარემოებას ანგარიშს არ უწევს და, ალბათ, იმავე თეიმურაზის კონცეფციის გავლენით, გვარწმუნებს, რუსთველს ერისკაცის ტანსაცმელი აცვიაო. ცხადია, აქ ლოგიკა წინასწარ შედგენილმა აზრმა შეიწირა.

სამწუხაროდ, მსგავსი ულოგიკობა, ცოტად თუ ბევრად, თანამედროვე ავტორთა მსჯელობასაც ახასიათებს, რაც იმავე წინასწარ შედგენილი აზრის გავლენის შედეგია. მაგალითად, იმის დამამტკიცებელ მთავარ საბუთად, რომ რუსთველი ჯვარის მონასტრის ფრესკაზე თითქოს საერო ვაზირის ტანსაცმელშია გამოწყობილი, თანამედროვე ავტორები ჩვეულებრივ მიუთითებენ ყინწვისის ტაძარში წარმოდგენილ მწიგნობართუხუცესისა და ჭყონდიდელის ანტონ გლონისთავისძის გამოსახულებაზე, რომლის თავსაბურავი რუსთველის თავსაბურავს ემსგავსება, მაგრამ ხსენებულ ავტორებს ავიწყდებათ, რომ მწიგნობართუხუცესს არ შეიძლებოდა საერო ტანსაცმელი ცმოდა. აკად. შ. ამირანაშვილი ამბობს, "ანტონ გლონისთავისძეს, მწიგნობართუხუცესს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ჭყონდიდელიც იყო, თავზე აქვს საერო თავსაბურავი მეფის გვირგვინის სახისაო". ამასვე იმეორებს პ. ინგოროყვაც. მისი სიტყვით, ყინწვისის ფრესკაზე მწიგნობართუხუცესი ანტონი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მთავარეპისკოპოსი იყო, გამოსახულია არა მღვდელმთავრის მიტრით, არმედ სავაზირო თეთრი მრგვალი თავსაბურავით, რადგან ანტონი არა მარტო ჭყონდიდელი მთავარეპისკოპოსი იყო, არამედ ამავე დროს იგი იყო სავაზიროს მეთაური, პირველი ვიზირი" .

სწორედ საკვირველია, რა საფუძველზე ან რა ლოგიკის ძალით შეიძლება ამტკიცო, ანტონი სასულიერო პირი იყო, მაგრამ მაინც საერო ტანსაცმელი ეცვაო?! როგორ შეიძლებოდა, რომ ადამიანი მთავარეპისკოპოსი

ყოფილიყო და ეკლესიაში საერო ტანსაცმლით დაეხატათ?! აქ, რა თქმა უნდა, საქმეს ვერ უშველის იმაზე მითითება, რომ ანტონ გლონისთავისძე პირველი ვაზირი, ე. ი. მწიგნობართუხუცესიც იყო, რადგან ქართულ ისტორიოგრაფიაში დიდი ხანია ცნობილია, რომ მწიგნობართუხუცესები, - ჯერ კიდევ მანამდე, ვიდრე ჭყონდიდელის სახელოსაც მიიღებდნენ, - ბერები იყვნენ, და როგორ შეიძლებოდა, ბერს, ე. ი. სასულიერო პირს საერო ტანსაცმელი სცმოდა? ხსენებული პატივცემული ავტორები რომ ობიექტურად და ლოგიკურად მსჯელობდნენ, რუსთველისა და ანტონ გლონისთავისძის თავსაბურავთა მსგავსების ფაქტიდან მათ სულ სხვაგვარი დასკვნა უნდა გამოეტანათ, კერძოდ, მათ უნდა ეღიარებინათ, რომ რუსთველის თავსაბურავი ჰგავს სასულიერო პირის, ანტონ გლონისთავისძის თავსაბურავს. მაგრამ ამგვარი აღიარება ხომ მათი წინასწარშედგენილი აზრის დარღვევის მომასწავებელი იქნებოდა?.

დაბოლოს, სრულიად უსაფუძვლოა, ჩვენი აზრით, ზოგიერთი ავტორის მტკიცება, თითქოს ყარყუმის ძვირფასი ბეწვი, რომელიც რუსთველის ზედა სამოსს (პორფირს) სარჩულად უდევს და საყელოზედაც მოვლებული აქვს, ქართული სინამდვილისათვის უცხო იყოს. აკად. შ. ამირანაშვილი გვარწმუნებს, თითქოს ”ყარყუმის ბეწვის თეთრ გადმოკვეცილ საყელოს, რომელიც რუსთველის პორტრეტზე მკაფიოდ ჩანს... ერთადერთი ანალოგია... მოეპოვება საფრანგეთისა და იტალიის ხელოვნებაში” და რომ ვითომც ”ქართველ დიდ მოხელეს (ე. ი. შოთა რუსთველს. პ. რ.) ჩაცმულობის საზეიმო ხასიათის მისაცემად შეუთვისებია ის წესი, რომელიც გავრცელებული ყოფილა საფრანგეთში”.

ასეთი ვარაუდი, ჩვენი აზრით, სრულიად გაუმართლებელი და უსაფუძვლოა. განა რუსთველი მოდების ამყობილი ყმაწვილი იყო, რომ უცხოური ტანსაცმლით მოხიბულიყო და ჯვაროსანი ფრანგებისგან მისი თარგი გადაეღო? რა დასაჯერებელია, რომ ის ბრძენი მოხუცი, რომელიც ჯვარის მონასტრის პორტრეტზეა გამოსახული და რომელმაც თავისი გონება, გული და, შეიძლება ითქვას, მთელი სიცოცხლეც საქართველოს დიდებას შესწირა, ტანსაცმელს ფრანგული საყელოთი მოირთავდა! ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ასეთ უცნაურ მტკიცებამდე მეცნიერი მხოლოდ წინასწარ შედგენილსა და შეუმოწმებელ აზრს შეუძლია მიიყვანოს.

ყოველივე ეს მოწმობს, რომ ჯვარის მონასტრის ფრესკაზე წარმოდგენილი რუსთველის ტანსაცმლის ხასიათის დადგენა და ახსნა, როგორც საერო ვაზირის ტანსაცმლისა, დასაბუთებელი არ არის და არც შეიძლება იყოს.

სულ სხვა სურათი გვექნება, თუ დავუშვებთ, რომ ხსენებული ტანსაცმელი ჩვეულებრივ პორფირ-ბისონია, რომელიც მეფეთა და მღვდელმთავართა სამოსელი იყო. ამგვარი დაშვებით ერთბაშად ყველაფერი ნათელი გახდება. მართლაც, რაში გვჭირდება ჩვენ საფრანგეთისა და იტალიის ანალოგიები, როცა ქართულ ისტორიოგრაფიაში საყოველთაოდ ცნობილია პორფირ-

ბისონის დანიშნულებაცა და მისი გარეგანი აღწერილობაც? გავიხსენოთ, მაგალითად, რას ამბობს სულხან-საბა ორბელიანი პორფირსა და ბისონზე. მისი განმარტებით, ბისონი "სამოსელი არს ვრცელი სამეფო, გინა სამღდელო (დ) პატიოსანი შესამოსელი", ხოლო პორფირის განმარტების დროს საბა დასძენს: "ბისონი და პორფირი არს სისხლისფერი მეფეთა და მღვდელ-მთავართ სამოსლად. მოასწავებს, რათა დასთხიონ სისხლი მათი, ვითარცა ქრისტემან ერისათვის".

როგორც ვხედავთ, საბა აქ არა მარტო პორფირისა და ბისონის დანიშნულებას განმარტავს, არამედ იმის ახსნასაც გვაძლევს, თუ რატომაა პორფირი სისხლის ფერი. მაშასადამე, მისი განმარტებიდან ირკვევა, რომ სამეფო და სამღვდელმთავრო გარესამოსელის წითელი ფერი სიმბოლური გამოხატულება ყოფილა მეფეთა და მღვდელმთავართა მოვალეობისა, ქრისტეს მსგავსად, დაღვარონ თავიანთი სისხლი ერისათვის. ზემოთ, როდესაც "ღმრთაების გუჯარს" ვიხილავდით, დავინახეთ, რომ რუსთველ მღვდელმთავრებს დავით მეფემ პორფირ-ბისონის ჩაცმის უფლება მიანიჭა მათი სამხედრო მოღვაწეობისათვის, ე. ი. სწორედ ისეთი საქმისათვის, რომელიც მოითხოვს ერისათვის სისხლის დანთხევას, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. არა გვგონია, რომ ამ ორ მოვლენას შორის არსებული კავშირი ძნელი შესამჩნევი იყოს. არა გვგონია აგრეთვე, რომ საბა ორბელიანის განმარტების სისწორეში ვინმემ ეჭვი შეიტანოს, რადგან სულხან-საბა, როგორც ცნობილია, თვითონ მოღვაწეობდა როგორც საერო, ისე სასულიერო ასპარეზზე და, ცხადია, კარგად ეცოდინებოდა საქართველოს მეფეთა და მღვდელმთავართა ტანსაცმლის სახელიცა და დანიშნულებაც.

რაც შეეხება ხსენებული ტანსაცმლის გარეგან ფორმას, ესეც საკმაოდ ცნობილია და ამ საკითხზე დავა-კამათი, ვფიქრობთ, ზედმეტია. საკმარისია ადამიანი გაეცნოს სპეციალურ ლიტერატურას. კერძოდ ივ. ჯავახიშვილის, ნ. ჩოფიკაშვილისა და ივ. ციციშვილის სათანადო ნაშრომებს, რათა დაახლოებით ცხადი გახდეს პორფირი-ბისონის დანიშნულებაცა და გარეგანი ფორმაც.

ჩვენი მიზნისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა საქართველოს უკანასკნელი მეფის, გიორგი XII პორფირის აღწერილობა, რომელიც ეკუთვნის ისეთი სანდო ავტორის კალამს, როგორც ი. ჭავჭავაძეა. ილიას სიტყვით, გიორგი მეფისათვის "კოვალენსკის გამოატანა იმპერატორმა პავლემ... სამეფო პორფირი ყარყუმის ბეწვისა, შვინდისფერ ხავერდის საპირეთი". თავისთავად იგულისხმება, რომ საქართველოს მეფეს გამოუგზავნიდნენ მისი ღირსების შესაფერ, ე. ი. ქართველ მეფეთა სამოსს, მათ შორის პორფირს, რომელსაც, ილიას მოწმობით, ყარყუმის ბეწვის სარჩული და შვინდისფერი საპირე ჰქონია. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ სწორედ ამნაირი პორფირი აქვს წამოსხმული ჯვარის მონასტერში

გამოსახულ რუსთველს, რაც სრულიად ექვმიუტანელი საბუთია რუსთველის ნამდვილი ვინაობის დასადგენად.

ასეთია ამ საკითხის მეცნიერული გაგება.

საჭიროდ მიგვაჩნია აქვე აღვნიშნოთ, რომ გამოჩენილი მკვლევარების - შ. ამირანაშვილისა და პ. ინგოროყვას შეხედულებები რუსთველის ტანსაცმელზე, ჩვენთვის მიუღებელ დებულებებთან ერთად, შეიცავენ არაერთ საყურადღებო დაკვირვებას და სწორ აზრს, რომლებიც არსებითად ეთანხმებიან და ადასტურებენ ხსენებული საკითხის ჩვენს მიერ შემოთავაზებულ გაგებას. მაგალითად, აკად. შ. ამირანაშვილი გარკვევით მიუთითებს, რომ რუსთველის, აგრეთვე ანტონ გლონისთავისძის, თავსაბურავი "მომდინარეობს მეფის გვირგვინის ფორმიდან" და "მეფის გვირგვინის სახისაა", რასაც, მისი აზრით, ადასტურებს ის ფაქტი, რომ "ამ სახის გვირგვინი მიტრა აქვს დავით აღმაშენებელს გელათის მხატვრობაში.

ეს დაკვირვება უთუოდ სწორია, მაგრამ რას გვიჩვენებს იგი, თუ არა იმას, რომ რუსთველს სამეფო ტანსაცმელი აცვია? სამეფო სამოსელზე (პორფირ-ბისონზე) რუსთველს, ცხადია, თავსაბურავიც შესაფერი უნდა ჰქონოდა და აქვს კიდევაც: მას ახურავს სწორედ იმის მსგავსი გვირგვინი "მიტრა", რომლითაც დავით აღმაშენებელი გელათის ფრესკაზეა წარმოდგენილი და რომელიც საბას მღვდელმთავრის გვირგვინად აქვს განმარტებული.

განსაკუთრებით საინტერესოა პ. ინგოროყვას დაკვირვება და მსჯელობა რუსთველის ტანსაცმლის მეფის ტანსაცმელთან სიახლოვეზე. პატივცემული მკვლევარი მშვენივრად ხედავს და ასაბუთებს კიდევაც, რომ რუსთველის ტანსაცმელი უფრო სამეფო ტანსაცმელს ჰგავს, ვიდრე ვაზირისას, მაგრამ ამ ფაქტის სწორ ახსნას ვერ გვაძლევს. მისი აზრით, "გარეგანი პატივის ასეთი განსაკუთრებული ნიშანი სამეფო რანგისა, როგორც იყო პორფირის სამოსლის ტარება" შოთას მინიჭებული ჰქონდა იმიტომ, რომ იგი ეკუთვნოდა ჰერეთის ბაგრატიონებს, რომლებსაც ასეთი პრეროგატივა თითქოს "დატოვებული ჰქონდათ როგორც საქართველოს სამეფო გვარის განშტოებას, როგორც ჰერეთის მხარის ყოფილი მეფეების შთამომავალთ.

ამგვარი მტკიცების უნიადაგობა დღეს სადაოდ აღარავისთვისაა, რადგან ექვმიუტანლად დამტკიცდა, რომ რუსთავი არასდროს არ შედიოდა ჰერეთის შემადგენლობაში და, მაშასადამე, რუსთველიც ვერ იქნებოდა ჰერეთის ბაგრატიონი, მაგრამ ესეც რომ არ იყოს, განა შეიძლება იმის დაშვება, რომ მეფის საზეიმო ტანსაცმელი, რომელიც მეფის უზენაესი ძალაუფლების სიმბოლოა, შეეძლო მის შორეულ და თანაც უკვე დამცრობილ ნათესავს ეტარებინა? ეს ხომ სრულიად წარმოუდგენელი ამბავია. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ სამეფო ტანსაცმელს არათუ მეფის შორეული ნათესავი და მოგვარე, არამედ მისი ღვიძლი ძმაც კი ვერ

ჩაიცვამდა. ერთადერთი ადამიანი, რომელსაც შეეძლო გარკვეულ ვითარებაში სამეფო ტანსაცმელი ჩაეცვა, ეს იყო მღვდელმთავარი, რომელიც ითვლებოდა ერის სულიერ მწყემსად, ამქვეყნად ქრისტე ღმერთის მოადგილედ და, მაშასადამე, მოვალე იყო, მეფესთან ერთად დაენთხია სისხლი თვისი ერის დასაცავად.

ვფიქრობთ, ყველაფერი ნათელია.

გადავდივართ მესამე საკითხზე.

შესაძლებელია თუ არა, ახალი თვალსაზრისის მიხედვით, ჯვარის მონასტერის ფრესკაზე წარმოდგენილი რუსთველი და იმავე მონასტრის სააღაპე წიგნში მოხსენიებული შოთა მეჭურჭლეთუხუცესი ერთი და იგივე პირი იყოს?

ამ კითხვას ჩვენ, არსებითად, უკვე ზემოთ გავეცით პასუხი და არა გვგონია, სიტყვის გაგრძელება საჭირო იყოს, მით უმეტეს, რომ სადავო აქ არაფერია, ამიტომ ვიტყვით ძალიან მოკლედ: თუკი ქართულ ეკლესიას სახელმწიფოებრივი ფუნქციაც ჰქონდა დაკისრებული, თუკი სახელმწიფოს პირველი ვაზირი სასულიერო პირი იყო, თუკი მღვდელმთავრები ხშირად ჯარის სარდლებიც იყვნენ, მეფის მდივნებიც, სახელმწიფო ელჩებიც და ა. შ., რატომ იქნებოდა შეუძლებელი, რომ სასულიერო პირს, მღვდელმთავარს მეჭურჭლეთუხუცესის თანამდებობა დაეკავებია? მაშასადამე, თავისთავად ცხადია, რომ შოთა რუსთველს შეეძლო მეჭურჭლეთუხუცესის თანამდებობაც სჭეროდა ისე, რომ ბერობიდან არ გამოსულიყო, თუმცა ეს უკანასკნელი შესაძლებლობაც არ ყოფილა გამორიცხული.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ შოთა რუსთველისა და სააღაპე წიგნში მოხსენიებული შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის იგივეობა, ჩვენი აზრით, ჯერ საბოლოოდ დამტკიცებული არ არის და საჭიროა ამ საკითხის შემდგომი, გაღრმავებული შესწავლა, მაგრამ მათი იგივეობის ფაქტი ოდნავადაც ვერ შეუშლის ხელს ჩვენს მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისს, რადგან სასულიერო პირისაგან საერო ხასიათის თანამდებობის დაკავება ფეოდალურ საქართველოში ჩვეულებრივი მოვალენაა.

უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: თუკი საბოლოოდ დამტკიცდება, რომ შოთა რუსთველი და შოთა მეჭურჭლეთუხუცესი ერთი და იგივე პირია, ეს გარემოება არა თუ ხელს შეუშლის, არამედ, პირიქით, ხელს შეუწყობს ისტორიული ფაქტების გაგებას და გაცილებით უკეთ აგვიხსნის ისეთ მოვლენებსაც კი, რომლებიც აქამდე გაუგებარი იყო. მაგალითად, ცნობილია, რომ ალაპებში ერისკაცი დიდკაცები, ჩვეულებრივ, ცოლებთან ერთად მოიხსენებიან ხოლმე, მაგრამ ჯვარის მონასტრის ალაპებში შოთას ცოლი მოხსენიებული არ არის; ეს ფაქტი მკვლევართა შორის გაკვირვებას იწვევს. პროფ. ს. კაკაბაძე ამბობს: მოსალოდნელი იყო, რომ ნორმალურ

პირობებში შოთას ჯვარის მონასტერში თავისი ცოლის აღაპიც დაეწესებია, მაგრამ ჩვენ გადავსინჯეთ ჯვარის მონასტრის აღაპებში ქალების შესახებ ყველა ჩანაწერი და შოთას ცოლის აღაპი ვერ ვიპოვეთ. რა დასკვნა გამოჰყავს მეცნიერს ამ საყურადღებო ფაქტიდან? დასკვნა ასეთია: რაკი შოთას ცოლის აღაპი არსად ჩანს, მაშასადამე, მართალი ყოფილა ზოგიერთი ფოლკლორისტის ფანტასტიკური ცნობა, თითქოს შოთა რუსთველს ცოლმა ვიღაც ზანგთან თუ არაბთან უღალატა და ამის გამო რუსთველის ოჯახი დაიშალაო. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ისეთი, მეტი რომ არ ვთქვათ, უცნაური დასკვნა ზემოხსენებული ფაქტიდან მკვლევარს შეუძლია გააკეთოს მხოლოდ წინასწარშედგენილი ყალბი აზრის გავლენით. სინამდვილეში კი, რა თქმა უნდა, არც შოთას ცოლის ღალატისა და არც მისი ოჯახის ვითომ და დაშლის დაუჯერებელი ამბავი აქ არაფერ შუაშია, რადგან საყოველთაოდ ცნობილია, რომ მღვდელმთავრები ბერები იყვნენ, ბერს კი ცოლი არ შეიძლება ჰყოლოდა. მაშასადამე, სრულიად ბუნებრივია, რომ აღაპებში მოხსენიებული არ არის და არც შეიძლება იყოს რუსთველის, ისევე როგორც სხვა რომელიმე მღვდელმთავრის, ცოლი.

როგორც ვხედავთ, ახალი თვალსაზრისის შუქზე ისტორიული ფაქტები სრულიად ძალდაუტანებლად იჭერენ თავიანთ ბუნებრივ ადგილს და მათი შინაარსიც ჩვენთვის სავსებით გასაგები ხდება.

გადავდივართ მეოთხე საკითხზე.

შესაძლებელია თუ არა, რომ სასულიერო პირს სახელი ”შოთა ” რქმეოდა? ან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ხომ არ ქმნის ჩვენს მიერ წამოყენებული თვალსაზრისისათვის რაიმე დაბრკოლებას ვეფხისტყაოსნის ავტორის სახელი შოთა, რომელიც თავისი წარმოშობით ქრისტიანული არ უნდა იყოს?

ვიდრე ამ კითხვას ვუპასუხებდეთ, საჭიროა გავარკვიოთ საკითხი, არის თუ არა საბოლოოდ დადგენილი, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორს ნამდვილად შოთა ერქვა?

როგორც ცნობილია, ამ საკითხზე მეცნიერთა შორის არსებობდა აზრთა სხვადასხვაობა, რომელიც ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში ჩაისახა. ხსენებულ საუკუნეში იყვნენ მკვლევარები, რომელთა აზრით ვეფხისტყაოსნის ავტორს ერქვა არა შოთა, არამედ ივანე (იოვანე). იმავე ხანებში საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული შეხედულება, რომლის თანახმად შოთას ნამდვილი სახელი იყო აშოთა. ამას ჩვენს დროშიც დაჟინებით იცავდა პროფ. ს. კაკაბაძე. იგივე ავტორმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ შესაძლოა შოთას მეორადი (შერქმეული) სახელი ყოფილიყო სულხანი.

ცალკე უნდა გამოვყოთ აკად. კ. კეკელიძის აზრი, რომლის მიხედვით, ჩვენ საერთოდ არ ვიცით, რა ერქვა ვეფხისტყაოსნის ავტორს და მხოლოდ პირობითად ვეძახით მას შოთას.

ქვემოთ ჩვენ დავრწმუნდებით, რომ ამ საკითხში აზრთა სხვადასხვაობისათვის უთუოდ არსებობს გარკვეული საფუძველი, თუმცა ეს საფუძველი არ იძლევა იმგვარი სკეპტიციზმის უფლებას, როგორსაც აკად. კ. კეკელიძე იჩენდა. საკითხის გულდასმით და ყოველმხრივ შესწავლამ იმ დასკვნამდე მიგვიყვანა, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ამჟამად გავრცელებული და მეცნიერთა დიდი უმრავლესობისაგანაც აღიარებული სახელი "შოთა", ნამდვილი სახელია იმ გენიოსისა, რომელმაც უკვდავი პოემა ვეფხისტყაოსანი შექმნა, ოღონდ შოთა არის მისი საერისკაცო სახელი, ბერად შედგომის შემდეგ კი მას უთუოდ სხვა სახელი ერქმეოდა.

დავასაბუთოდ წამოყენებული დებულება.

საიდან მომდინარეობს და რა საფუძველს ემყარება ამჟამად დამკვიდრებული ტრადიცია, რომლის მიხედვით ვეფხისტყაოსნის ავტორის სახელი არის შოთა? ეს ტრადიცია ემყარება სამ წყაროს: ხალხურ შემოქმედებას ანუ ფოლკლორს, აღორძინების პერიოდის ლიტერატურულ ტრადიციებს და იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში წარმოდგენილი რუსთველის ფრესკის წარწერას. ჩვენ ზედმეტად მიგვაჩნია სიტყვის გაგრძელება ფოლკლორის მონაცემებსა და ლიტერატურულ ტრადიციებზე, რადგან საყოველთაოდ ცნობილია, რომ სახალხო მთქმელებიცა და აღორძინების ხანის მწერლებიც ვეფხისტყაოსნის ავტორად ერთსულოვნად შოთას ასახელებენ. ეს ფაქტი არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს, რადგან წარმოუდგენელია, რომ ხსენებულ წყაროთა ასეთ ერთსულოვან ჩვენებას რაიმე რეალურ-ისტორიული საფუძველი არ გააჩნდეს, მაგრამ, რამდენადაც ჩვენთვის ხსენებული საფუძველი უცნობია, იძულებული ვართ ვაღიაროთ, რომ ლიტერატურული ტრადიციები და ხალხური გადმოცემები - მათი დიდი მნიშვნელობის მიუხედავად - არ გვამლევენ სადავო პრობლემის საბოლოოდ გადაწყვეტის საშუალებას. სამაგიეროდ, ჯვარის მონასტრის ფრესკის წარწერა ისეთი გადამწყვეტი მნიშვნელობის საბუთია, რომელიც სრულიად ეჭვმიუტანლად გვიდასტურებს ვეფხისტყაოსნის ავტორის სახელის ნამდვილობას. ამიტომ შევეხოთ ამ საბუთს უფრო დაწვრილებით.

აკად. კ. კეკელიძემ ეჭვქვეშ დააყენა ჯვარის მონასტრის ფრესკისა და მისი წარწერის მნიშვნელობა ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად. ნაშრომში "ძველი ქართული მწერლობის ისტორია" მან სცადა ის აზრი დაესაბუთებინა, რომ თითქოს, შოთა, როგორც ვეფხისტყაოსნის ავტორის სახელი, გამოგონილი იყოს XV-XVII საუკუნეებში ჯვარის მონასტრის აღაპში მოხსენიებული "შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის" გავლენით და რომ თითქოს ეს შოთა მეჭურჭლეთუხუცესი ნიკიფორე ირბახმა, ჯვარის

მონასტრის მამამ, შეცდომით გააიგივა რუსთველის სახელთან, რაც აღბეჭდა კიდეც მონასტრის სვეტზე 1643 წელს.

საბედნიეროდ, განსვენებული მეცნიერის მთელი ეს მსჯელობა ამჟამად რუსთველოლოგიის უკვე განვლილი ეტაპია. როგორც ცნობილია, მას შემდეგ, რაც იერუსალიმში იმოგზაურა გამოჩენილ ქართველ მეცნიერთა ექსპედიციამ - ირ. აბაშიძის, ა. შანიძისა და გ. წერეთელის შემადგენლობით, ახალი შუქი მოეფინა რუსთველის ბიოგრაფიის მრავალ საკვანძო საკითხს, რომელთა შორის ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი პოეტის სახელის დადასტურებას უჭირავს. სამეცნიერო ექსპედიციის მნიშვნელოვან დამსახურებად, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს აკად. ალ. ბარამიძე, უნდა ჩაითვალოს რუსთველის პორტრეტის წარწერის სწორად გაშიფრვა და გააზრება. ექსპედიციამ დაადგინა, რომ ხსენებული წარწერა ორი ნაწილისაგან შედგება: ქვემოდან პორტრეტს აწერია ”რუსთველი”, რაც გამოსახული პირის ვინაობას აღნიშნავს, ზემოდან კი წარწერილია - ”ამისა დამხატავსა შოთა(ს) შეუნდვნეს ღმერთმან. ამინ”. რამდენადაც წარწერის ორივე ნაწილი ერთი და იგივე ხელით არის შესრულებული, უდავოა, რომ საქმე გვაქვს ერთ მთლიან წარწერასთან, რომლის ორივე ნაწილი ერთმანეთთან უშუალო კავშირშია და ერთსა და იმავე პირს, სახელდობრ, სურათზე გამოხატულ რუსთველს შეეხება. წარწერის ამგვარი გაგების სისწორე რომ ყოველგვარ ეჭვს გარეშეა, ამას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ იმავე მონასტერში მოიპოვება ზუსტად ანალოგიური ხასიათის წარწერები, რომლებიც შეეხება ისტორიაში კარგად ცნობილ მღვდელმთავრებს - არსენის და გაბრიელ დრანდელს.

ამრიგად, რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში დღეს უცილობლად დამტკიცებულია, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორს ნამდვილად შოთა ერქვა. მაგრამ ამ ჭეშმარიტების დადგენით პოეტის სახელის პრობლემა სრულიადაც არ არის ამოწურული, როგორც ეს მკვლევართა დიდ უმრავლესობას, და მათ შორის აკად. ალ. ბარამიძესაც ჰგონია.

ცნობილია, რომ პროფ. ს. კაკაბაძემ, უკვე მას შემდეგ, რაც იერუსალიმის სამეცნიერო ექსპედიციის მასალები გამოქვეყნდა, კვლავ გაიმეორა ის აზრი, რომ რუსთველის ნამდვილი სახელი აშოთანი არისო. ამის გამო მას მკაცრად დაესხა თავს ალ. ბარამიძე, რომელსაც პოეტის სახელის ირგვლივ შემდგომი კამათი, როგორც ჩანს, ზედმეტად მიაჩნია. ეხება რა ვეფხისტყაოსნის მამუკა თავაქალიშვილისეულ ხელნაწერს, იქ წარმოდგენილ რუსთველის სურათს და მის დაზიანებულ წარწერას, რომელშიც ს. კაკაბაძემ ”აშოთანი” ამოიკითხა, ალ. ბარამიძე ამბობს: ”საკვირველია, საიდან მიიღო ს. კაკაბაძემ აშოთანი. ამის მსგავსი რამ წარწერაში არ არის... მამუკა რუსთველს უწოდებს შოთას და არა აშოთანს. მთელი ისტორია აშოთანის შესახებ შეთხზული და მოგონილია ს. კაკაბაძის მიერ... აშოთანი ს. კაკაბაძის ფანტაზიის ნაყოფია”.

ასე კატეგორიულად მსჯელობს ალ. ბარამიძე.

ჩვენი აზრით, პატივცემული მკვლევარი უთუოდ მართალია, როცა აცხადებს, რომ ზემოხსენებული დაზიანებული წარწერის მიხედვით, რომელსაც სხვადასხვა ავტორი სხვადასხვანაირად კითხულობს, არ შეიძლება ვამტკიცოთ რუსთველს აშოთანი ერქვაო, მაგრამ იგი სრულებითაც არ არის მართალი, როცა გვარწმუნებს თითქოს მთელი ისტორია აშოთანის შესახებ ს. კაკაბაძის მიერ იყოს შეთხზული და მისი ფანტაზიის ნაყოფს წარმოადგენდეს.

საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია, რომ ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში იყო გამოთქმული და საკმაოდ ფართოდაც გავრცელებული მოსაზრება, რომლის მიხედვით რუსთველის სრული და ნამდვილი სახელი უნდა ყოფილიყო აშოთანი, ხოლო შოთა ამ სახელის კნინობით ფორმად, პოეტისთვის საალერსოდ შერქმეულ მეტსახელად მიაჩნდათ. ამ საკითხზე განსაკუთრებით ბევრს წერდა ცნობილი ისტორიკოსი და საზოგადო მოღვაწე ზაქარია ჭიჭინაძე, რომელმაც წერილების მთელი სერია მიუძღვნა რუსთველის სახელის პრობლემას. წერილში, რომლის სათაურია "აშოთან, თუ შოთა?" და რომელიც 1885 წელს გაზეთ "დროებაში" დაიბეჭდა, ზ. ჭიჭინაძე საზოგადოებას ამცნობდა, რომ მან იპოვა ხელნაწერი წიგნი, სათაურით "მემხოლოე სულიერი", დაწერილი XIX ს. დასაწყისში "რუსეთში მყოფის ბატონიშვილების ერთის ქართველის მღვდლისაგან", რომელშიც ვეფხისტყაოსანი მოხსენიებულია როგორც აშოთან რუსთველის ნაწარმოებო, და განაგრძობდა:

"აქამდის მრავალთათვის საკვირველი იყო, რომ შოთას ქრისტიანობაში აღარ ხმარობდნენ საქართველოში და რუსთველისთვის კი უწოდებიათო. ეხლა კი ჩვენ უეჭვოდ ვრწმუნდებით, რომ რუსთველისათვის აშოთანი უნდა ეწოდებინათ, რადგანაც აშოთანი ქრისტიანობის შემდეგაც იხმარება... უეჭველია, რომ რუსთველის სახელიც აშოთანი იქნებოდა და ხალხისაგან შოთათ გადაკეთებული, რადგანაც საქართველოს ერს უფრო ეადვილება ისეთი სახელების ხმარება და ხსენება, რომელთაც კნინობითი ფორმა აქვთ მოცემული?".

ეს წერილი ცხადყოფს, ჯერ ერთი იმ ფაქტს, რომ აშოთანის ამბავი ს. კაკაბაძის მოგონილი და შეთხზული არ ყოფილა; მეორეც - აშოთანის საკითხი შემთხვევით კი არ აღძრულა ქართველი საზოგადოების წინაშე, არამედ მას გარკვეული მიზეზი და თანაც ერთგვარი საფუძველიც ჰქონია.

ზ. ჭიჭინაძე შემდეგში კვლავ დაუბრუნდა ამ საკითხს და ჟურნალ "თეატრის" ფურცლებზე მის შესახებ რამდენიმე წერილი დასტამბა. ხსენებულ წერილებში ავტორმა ზუსტად ჩამოაყალიბა თავისი თვალსაზრისი და საკმაოდ ნათლად განმარტა ის მიზეზიც, რომელიც სახელ "შოთას" მიმართ მის დაექვევას იწვევდა.

ჩვენ ყოველთვის ვფიქრობდით, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორს შოთა ერქვა, მაგრამ ექვი გვეპარებოდაო, - ამბობს ზ. ჭიჭინაძე და განაგრძობს: "ამის ეჭვში შეყვანას ჩვენ ის უფრო გვაბედვინებდა და გვაფიქრებინებდა, რომ შოთას სახელით დღეს მთელ ქრისტიან ერში არც ერთი წმინდანი არ მოიპოვება და ამის ძალით ქრისტიანთ ეკლესიათ კრებებს ეს სახელიც არ შეუტანიათ თავიანთ სახელთ კანონთ კრებაში, ამ სახელით მათ არც ერთი პირი არ შეუწყნარებიათ და უცვნიათ წმინდანათ და მაშ როგორ მოხდებოდა უამისოდ, რომ სარწმუნოებით ფანატიკ ბერ-მონაზვნებს ეს სახელი ქრისტიანობის დროს შეჰპარვოდათ და გავრცელებულიყო ხალხში. ეს სახელწოდება "შოთა" ქრისტეს წინათ, საქართველოში კერპთთაყვანისცემის დროს იყო გავრცელებული... ხალხს ისე გასჯდომია ეს სახელი თავის რბილსა და ძვალში, მათ ეს ისეთ საღმრთო ვალად გარდაქცევია და იმის ისეთი პატივისცემა ჰქონიათ, რომ ეს საკერპო სახელი ქრისტიანობაშიც კი შეუტანიათ და უხმარიათ, მაგრამ ცვლილებით კი: ისე რომ სიტყვისთვის თავში ასო ა მიუმატებიათ და ბოლოში თანდებული ა ნ ი".

როგორც ვხედავთ, აქ საკმაოდ მწყობრად არის ჩამოყალიბებული ავტორის თვალსაზრისი. საკითხის ამგვარი გაგება იმდენად დამაჯერებლად მოსჩვენებიათ ქართული კულტურის იმდროინდელ მესვეურებს, რომ ი. გოგებაშვილს შესაძლებლად დაუნახავს ხსენებული თვალსაზრისი, მცირეოდენი სახეცვლილებით, სასკოლო სახელმძღვანელოში, "ბუნების კარში" შეეტანა. 1885 წლიდან მოკიდებული ხსენებულ სახელმძღვანელოში იბეჭდებოდა რუსთველის მოკლე ბიოგრაფია, რომელიც, ავტორის სიტყვით, ზეპირსიტყვაობას ემყარებოდა. ამ ბიოგრაფიაში ნათქვამი იყო (ციტატი მოგვყავს "ბუნების კარის" 1912 წლის გამოცემის მიხედვით): "ჩვენს სასიქადულო პოეტს სახელად რქმევია აშოთან და აქედან წარმომდგარი შემოკლებული სააღერსო სახელი "შოთა". როგორც ახლა, ისე უწინდელს დროში ქართველებს ძლიერ უყვარდათ საყმაწვილო სახელების ხმარება დიდების შესახებ. როგორც ახლა, ისე უწინ სამოც-ოთხმოცის წლის მოხუცებულებს ემახდნენ: კოტე, სანდრო, ვანო, ილიკო და სხვანი. აი, ამ ჩვეულების წყალობით რუსთველს შერჩენია ბავშვობის სახელი "შოთა".

ცხადია, რაკი აშოთანი, როგორც ვითომდა რუსთველის ნამდვილი სახელი, სასკოლო სახელმძღვანელოშიც კი შეუტანიათ, ეს იმის უდავო მოწმობაა, რომ აზრი ხსენებული სახელის ნამდვილობისა იმდროინდელ მოღვაწეთა და მეცნიერთა შორის ფართოდ გავრცელებული ყოფილა. მართლაც, ზ. ჭიჭინაძე თვითონვე გვამცნობს, ჩემმა წერილმა აშოთანის შესახებ საყოველთაო ყურადღება დაიმსახურაო და დასძენს: დიმიტრი ბაქრაძემაც დაგვიდასტურა, რომ "შოთას ნამდვილი სახელი აშოთანი უნდა იყოსო".

რამ გამოიწვია აშოთანის ასეთი წარმატება?

ზ. ჭიჭინაძის აზრით, როგორც დავინახეთ "შოთას" მიმართ ექვემდებარება ის გარემოება იწვევდა, რომ ეს სახელი არ იყო შეტანილი ქრისტიანული ეკლესიის კალენდარში, იმ მიზეზით, რომ "შოთას სახელით დღეს მთელ ქრისტიან ერში არც ერთი წმინდანი არ მოიპოვებო". მაგრამ აქ დაისმის სრულიად ბუნებრივი კითხვა: განა "შოთას" გარდა ცოტაა არაქრისტიანული წარმოშობის სახელები, რომლებსაც ქრისტიანობის დროს ქართველები ატარებდნენ და რომლებიც არასდროს არ ყოფილა შეტანილი საეკლესიო კალენდრის წმინდანთა სიაში? ასეთი სახელი ხომ უამრავია. ქრისტიანობამ, როგორც ცნობილია, მიიღო და გაავრცელა მრავალი არაქრისტიანული, წარმართობის დროინდელი სახელი, რადგან იძულებული იყო ანგარიში გაეწია ხალხში დამკვიდრებული ტრადიციებისათვის. თვით ზ. ჭიჭინაძეც აღიარებს, სახელი "შოთას" ხმარება ქართველ ხალხს ისე შეუთვისებია, რომ "ამ ჩვეულებაზე ვერც საეკლესიო კანონებს უმოქმედია და ვერც რამ სხვა ბრძანებით მხარეებსაო?". ეს აზრი სავსებით სწორია, მაგრამ აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობს შემდეგი დასკვნა: მარტო საეკლესიო კალენდარში შეუტანლობა არ შეიძლება ყოფილიყო საკმარისი მიზეზი იმისა, რომ სახელი შოთა, როგორც ერისკაცის სახელი, ათევალისწუნებიათ და მის ნაცვლად მაშოთანინ დაემკვიდრებიათ. მაშ, რა იყო ამის მიზეზი?

ჩვენი აზრით, "აშოთანის წარმოშობის და გავრცელების ნამდვილი მიზეზების გასაგებად, გათვალისწინებული უნდა იქნეს შემდეგი გარემოება: ქართულ ლიტერატურასა და ფოლკლორში, როგორც უკვე ვნახეთ, შოთა რუსთველი ყოველთვის სასულიერო პირად ჰყავდათ წარმოდგენილი; აღორძინების ხანაში მას რუსთველ მღვდელმთავრად სთვლიდნენ; შემდეგში, თ. ბაგრატიონის წყალობით, მართალია რუსთველი აღარ მიაჩნდათ სასულიერო პირად, მაგრამ გადმოცემა მოხუცების ჟამს პოეტის ბერად შედგომის შესახებ მაინც ყოველთვის სჯეროდათ; ბერი კი ხომ იგივე სასულიერო პირია და ისე ვერ ატარებდა ისეთ სახელს, რომელიც საეკლესიო კალენდარში არ იყო მოხსენიებული. აი, ჩვენი აზრით, ნამდვილი მიზეზი იმისა, რომ რუსთველოლოგებს ასე აწუხებდათ წმინდანთა სიაში "შოთას" მოუხსენებლობა და ამის გამო ხან აშოთანს არქმევდნენ, ხან იოვანეს და ხან კიდევ სულხანს.

უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთველის სახელის ირგვლივ რევოლუციამდელ ხანაში შექმნილ მთელ ლიტერატურაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ისტორიკოს პლატონ იოსელიანის პატარა ნაშრომს "შოთა რუსთველი", რომელიც ჯერ გაზეთ "კავკაზში" დაიბეჭდა, ხოლო შემდეგ ცალკე ბროშურადაც გამოიცა. ამ ნაშრომში გამოთქმულია უაღრესად საყურუდლებო და არსებითად სწორი თვალსაზრისი პოეტის სახელის შესახებ, ამიტომ ზედმეტი არ იქნება ახლოს გავეცნოთ ამ თვალსაზრისს.

სახელი შოთა წმინდა ქართული სახელია და ძალიან ძველიცააო, - ამბობს პ. იოსელიანი და განაგრძობს: "Этого имени нет в святцах христианских, и не

было обязательного обычая у древних христиан, как и грузии, при крещении давать имена святых, проставленных церковью”.

მივაქციოთ ყურადღება: საეკლესიო ცხოვრების ისეთი კარგი მცოდნე, როგორც პ. იოსელიანია, გვიმოწმებს, რომ ქრისტიანულ ეკლესიაში არ იყო სავალდებულო, მონათვლის დროს ადამიანისათვის მაინცა და მაინც წმინდანის სახელი დაერქმიათო.

ავტორი განაგრძობს:

” Очень часто грузины, уже времен христианских, при втором рождении духовном от св. купели (так выражалась грузинская церковь, согласно выражению вселенской церкви) получали имена героических эпох народа, и очень часто же эти имена, по высоте христианской жизни лиц, их носивших или ради принимаемых ими за церковь и христианское отчество мученических венцов, освещались благодатью духовною для сынов церкви их прославившей. Так явились в грузинском христианском царстве имена Або, Раждена, Арчила, Кетевани и другие. Таково и имя прославленного веками поэта Шоты Руставели. Из имен, таким образом образовавшихся, один вписаны в святцы грузинской церкви, другие остались или в книгах церковных, неизданных, или в предании народа”.

როგორც ვხედავთ, ჩვენი გამოჩენილი ღვთისმეტყველი აქ უდავოდ მეცნიერულად მსჯელობს: ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის განვითარებას ის ეკლესიის დოგმებით კი არ განაპირობებს, არამედ პირიქით, ხალხის ცხოვრებისა და საზოგადოებრივი პრაქტიკის გავლენით ხსნის საეკლესიო ნორმების ცვლილება-განვითარებას, რაც მეთოდოლოგიურად სავსებით სწორია.

პ. იოსელიანის ზემომოტანილი მსჯელობიდან ცხადია რომ არაქრისტიანული წარმოშობის სახელები, რომელთაც მონათვლის დროს ქართველები ხშირად იღებდნენ, შემდგომში შეიძლება გადაქცეულიყო ქრისტიანულ სახელებად, მაგრამ საეკლესიო კალენდარში შედიოდა ამ გაქრისტიანებული სახელების მარტო ერთი ნაწილი, მათი მეორე ნაწილი რჩებოდა ან გამოუცემელ საეკლესიო წიგნებში, ან კიდევ ხალხის გადმოცემებში.

საყურადღებოა, რომ პ. იოსელიანი, როგორც ეს მისი ნაშრომიდან ცხადად ჩანს, სახელ ”შოთას” რუსთველის მხოლოდ საერისკაცო სახელად მიიჩნევდა; მას ეჭვიც კი არ ეპარებოდა, რომ ბერად შედგომის შემდეგ პოეტს სხვა სახელი უნდა რქმეოდა. ოლონდ, მისი აზრით, ”Осталось неизвестным... под каким именем поэт... вступил в тишину немолочного небесного слова в Иерусалиме”.

როგორც ითქვა, პ. იოსელიანის ზემოგადმოცემული თვალსაზრისი ჩვენ არსებითად სწორ თვალსაზრისად მიგვაჩნია, მაგრამ აქ შეიძლება დაიბადოს შემდეგი კანონიერი კითხვა: თუკი ”შოთა” პოეტის საერისკაცო სახელია, ხოლო ბერობაში მას სხვა სახელი ჰქონდა, როგორ მოხდა, რომ ჯვარის მონასტერში რუსთველი მოხსენიებულია საერისკაცო სახელით? განა შესაძლებელია, რომ სასულიერო პირი საერისკაცო სახელით მოიხსენიონ და ისიც მონასტერში?

კონკრეტული ისტორიული მასალის, კერძოდ კი საეკლესიო საბუთების ყურადღებით შესწავლამ ჩვენ სავესებით დაგვარწმუნა, რომ სასულიერო პირის საერისკაცო სახელით მოხსენიება შესაძლებელი ყოფილა როგორც საისტორიო წყაროებში, ასევე ეკლესია - მონასტრებში.

გავეცნოთ ზოგიერთ დამახასიათებელ მაგალითს.

ცნობილია, რომ XI საუკუნეში საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქის ტახტი ეჭირათ დიდად განათლებულ სასულიერო პირს, რომლის საერისკაცო სახელი იყო ოქროპირი, ხოლო სასულიერო სახელი - იოვანე. სახელი ”ოქროპირი”, ისევე როგორც სახელი ”შოთა”, არ არის შეტანილი ქრისტიან წმინდანების სახელთა სიაში. ამის მიუხედავად, ხსენებული კათალიკოზ-პატრიარქი, ისტორიულ საბუთებში უფრო ხშირად ოქროპირად იხსენიება. მართალია ზოგიერთ საეკლესიო დოკუმენტში, კერძოდ შიომღვიმის ცნობილ ეტრატში, ხსენებული მამამთავარი იოვანედ იწოდება, მაგრამ სხვა დოკუმენტებში ის იწოდება ოქროპირ-იოვანედ, ან კიდევ უბრალოდ - ოქროპირად. დამახასიათებელია, რომ ისეთ დიდმნიშვნელოვან საისტორიო წყაროში, როგორც ”ქართლის ცხოვრებაა”, იგი ყველგან ოქროპირად იწოდება. მაგალითად, ”მატიანე ქართლისა” მოგვითხრობს: ”დაჯდა კათალიკოს-პატრიარქად ოქროპირი, და ამანცა მრავალნი შემატნა დიდსა კათოლიკე სამოციქულო ეკლესიასა”; ან: ”წმინდამან ამან კათალიკოს-პატრიარქმან ოქროპირ(მა) მრავალნი ეკლესიანი აღაშენნა და განაახლნა”; ან კიდევ: ”გარდაიცვალა კათალიკოს-პატრიარქი, ოქროპირ, და დაჯდა გიორგი ტაოელი.

ამ ამონაწერებიდან ცხადად ჩანს, რომ ისტორიულ წყაროებში სასულიერო პირის მოხსენიება მისი საერისკაცო სახელით სავსებით შესაძლებელი ყოფილა, თუნდაც, რომ ეს სახელი კალენდარული (კანონიზებული) არ ყოფილიყო. თავისთავად იგულისხმება, თუკი თვით კათალიკოს - პატრიარქი შეიძლებოდა არაკალენდარული საერისკაცო სახელით მოეხსენიებიათ, რუსთველიც ასევე შეიძლებოდა მოეხსენიებიათ არაკალენდარული საერისკაცო სახელით.

მაგრამ შეიძლება შემოგვედავონ და გვითხრან, ”ქართლის ცხოვრებაა”, რაც უნდა იყოს, მაინც საერო ხასიათის ნაწარმოებია, მონასტერში კი იქნებ შეუძლებელი იყო მღვდელმთავარი საერისკაცო სახელით მოეხსენიებიათ.

ამგვარი შემოდავების უსაფუძვლობას ამტკიცებს შემდეგი ფაქტები: იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში, შოთა რუსთველს გარდა, სხვა მღვდელმთავარებიც ყოფილან წარმოდგენილი არაკალენდარული და საერისკაცო სახელებით. მაგალითად, ერთ-ერთ კედელზე გამოხატული ყოფილა ორი მღვდელმთავარი, რომლებსაც ასეთი წარწერა ჰქონიათ: "ღირსი ნუნუს ეპისკოპოსი ქართველი" და "ღირსი ეპისკოპოსი კინდ ქართველი"; არც ერთი ამ სახელთაგანი (ნუნუს და კინდ) კალენდარული არაა, ისინი წარმართობის დროიდან მომდინარე სახელებია. კიდევ უფრო საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ცნობილი მღვდელმთავარი ნიკიფორე (ნიკოლოზ) ჩოლოყაშვილი, რომელიც თვითონ იყო ჯვარის მონასტრის წინამძღვარი და თვითონვე ხელმძღვანელობდა ამ მონასტრის განახლება-მოხატვას, ხსენებული მონასტრის წარწერებში და სხვა დოკუმენტებში ხან სასულიერო სახელით ყოფილა მოხსენიებული, ხან კიდევ საერისკაცო სახელით. ცნობას ამის შესახებ გვაწვდის ისეთი სანდო და თვითმხილველი მოწმე, როგორც პროფ. ალ. ცაგარელია. ის ამბობს: "Никифор Чолокашвили в надписях, записях и у писателей называется в одно и то же время и мирским и монашеским именем: то Никифором, то Николаем".

ამ ამონაწერებიდან ცხადზე უცხადესია, რომ სასულიერო და საერო სახელებს შორის ფეოდალიზმის ეპოქაში ჩინური კედელი არ ყოფილა აღმართული და მღვდელმთავრის მოხსენიება მისი საერისკაცო სახელით იმ დროს სრულიად ბუნებრივ მოვლენად მიუჩნევიათ. ეს გარემოება ჩვენთვის გასაგები უნდა იყოს, რადგან ვინ არ იცის, რომ ბევრი გამოჩენილი მოღვაწის სახელი ჯერ კიდევ მის ბერად შედგომამდე დიდი ხნით ადრე ხდებოდა ფართო საზოგადოებისათვის ცნობილი და როგორღა შეეძლო მისი წაშლა გვიან შერქმეულ სასულიერო სახელს? ეს აზრი მით უფრო სწორია რუსთველის მიმართ, რომლის გენია, ეჭვს გარეშეა, ახალგაზრდობაშივე უკვდავების შარავანდედით შემოსავდა პოეტის სახელს და რაღა ძალას შეეძლო ხალხის ხსოვნიდან მისი საყვარელი სახელის ამოშლა?!

ვფიქრობთ ეს საკითხიც ნათელია, მაგრამ საეჭვოა რომ აღარაფერი დარჩეს, დავასახელებთ კიდევ ერთ, უაღრესად საინტერესო და დიდმნიშვნელოვან ფაქტს, რომელიც, ჩვენი აზრით, საბოლოოდ სწყვეტს სახელ "შოთასთან" ქართული ეკლესიის დამოკიდებულების პრობლემას და აქარწყლებს მის მიმართ ყოველგვარ ეჭვებს. მხედველობაში გვაქვს ქართულ ეკლესიაში წმინდანთა განსაკუთრებული ჯგუფის არსებობის ფაქტი, რასაც ჩვენ ყურადღება მივაქცევთ საქართველოს ეკლესიის კალენდრის შესწავლის დროს. ირკვევა, რომ ქართულ ეკლესიაში, როგორც ამას სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის კალისტრატეს მიერ გამოცემული კალენდარი გვამცნობს, დაწესებული ყოფილა იმ პირთა საგანგებო მოსახსენიებელი, რომლებიც საქართველოში ეწამენ, მაგრამ ქრისტიანული ეკლესიის ოფიციალურ, კანონიზებულ სიაში შეტანილი არ არიან. აქედან ჩანს, რომ ქართულ ეკლესიას თავისი საკუთარი, თუ შეიძლება ასე ითქვას,

ეროვნული წმინდანებიც ჰყოლია, რომელთა სახელები, თუმცა კანონიზებული არ ყოფილა, მაგრამ ჩვენს ეკლესიაში მაინც წმინდანებად მოიხსენიებოდნენ.

ეს მოსახსენიებელი, რომელიც დაწესებული ყოფილა 11(24) დეკემბერს, იწყება შემდეგი სიტყვებით: "ხსენება ყოველთა წმიდათა, საქართველოში წამებულთა, რომელთა შორის უნდა ვიგულისხმოთ...". ამის შემდეგ მოდის წმინდანთა სახელების ჩამოთვლა და დასახელებულია 187 წმინდანი. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესო ის არის, რომ ამ "წმიდა" სახელთა შორის მოხსენიებულია ქართველი ხალხისათვის ძვირფასი სახელი შოთა, აგრეთვე სახელი ოქროპირი და მრავალი სხვა მათი მსგავსი არაკალენდარული ქართული სახელი.

აქედან ცხადია, თუ რატომ არ ეუცხოებოდა ქართულ ეკლესიას სახელები შოთა, ოქროპირი და სხვა მისთანები.

აქედან ცხადია აგრეთვე, თუ რატომ მიიჩნიეს იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის მამებმა შესაძლებლად, რომ რუსთველის სურათისათვის წაეწერათ არა მისი ნაკლებად ცნობილი სასულიერო სახელი (რომელიც, შესაძლოა, მართლაც კალენდარული ამოთანი, ან იოვანე იყო), არამედ ყველასათვის ცნობილი და საყვარელი საერისკაცო სახელი შოთა.

ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რომ ისტორიამ, რომელიც ყოველგვარი ღირებულების ნამდვილი დამფასებელია, რუსთველის სასულიერო სახელი დაივიწყა, პოეტის საერისკაცო სახელი კი შემოგვინახა. ვფიქრობთ, ეს სავსებით ბუნებრივი მოვლენაა, რადგან ქართველი ხალხისათვის რუსთველი ძვირფასი იყო არა როგორც მღვდელმთავარი, არამედ როგორც პოეტი.

გადავდივართ უკანასკნელ, მეხუთე საკითხზე.

რა ხასიათისაა და რამდენად სანდოა იერუსალიმის ჯვარის მონასტერთან დაკავშირებული ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროები, რომლებიც ხსენებულ მონასტერში რუსთველის ყოფნას გვიდასტურებენ?

ამ საკითხის გარკვევას, ჩვენი აზრით, დიდი მნიშვნელობა აქვს არა მარტო რუსთველის ბიოგრაფიის შესწავლისათვის, არამედ, აგრეთვე, იმ არასწორი ტენდენციის გამომჟღავნების თვალსაზრისითაც, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის გარკვევის მიმართ თანამედროვე რუსთველოლოგიაში შეიმჩნევა.

ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი ქართულ ლიტერატურაში დამკვიდრებული ტრადიციის შესახებ, რომელიც, ხალხური შემოქმედების მსგავსად, გვიდასტურებს იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში რუსთველის წასვლისა და ბერად შედგომის ფაქტს. ეს ტრადიციული შეხედულება იმდენად

მტკიცედ იყო ქართულ ლიტერატურაში ფეხგადგმული, რომ იგი მთლიანად თვით თეიმურაზ ბაგრატიონმაც ვერ უარყო, თუმცა თეიმურაზი, გარკვეული მიზნით, ამტკიცებს, რუსთველი ჯვარის მონასტერში ბერად არ შემდგარა, ერისკაცად ცხოვრობდაო.

ტრადიციული შეხედულების ეს, თეიმურაზისეული, "შესწორება" ხალისით აიტაცეს იმ ავტორებმა, რომლებიც ცდილობდნენ, რადაც არ უნდა დაჯდომოდათ, ჩამოეცილებიათ დიდი პოეტი სასულიერო წოდებისათვის, მაგრამ ხსენებული შესწორების ულოგიკობა მკვლევარებს შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ და სწორედ აქედან წარმოდგა აზრი, რომელიც საექვოს ხდის საერთოდ რუსთველის იერუსალიმში ყოფნის თვით ფაქტს.

გავეცნოთ ამ საკითხს უფრო ახლოს.

ეკამათება რა თანამედროვე ავტორებს (შ. ნუცუბიძე, შ. ამირანაშვილი და სხვ.), რომელთა აზრით რუსთველი მოხუცობის ჟამს იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში თითქოს ერისკაცად დაემკვიდრა და ბერად არ შემდგარა, აკად. ალ. ბარამიძე ამბობს: "რუსთველს პილიგრიმული წესით შეეძლო მოეხილა იერუსალიმი და დროებითი თავშესაფარი ეპოვა ჯვარის მონასტერში, მონასტრის სასტუმრო სადგომში, მაგრამ რაღაც დაუჯერებელია, რომ პოეტს თავისი ცხოვრების მეორე ნახევარი (თუ ბოლო წლები) მონასტერში გაეტარებინა და ბერად არ აღკვეცილიყო. მონასტერი ხომ მოხუცებულთა თავშესაფარი არ ყოფილა!".

ეს შენიშვნა უდავოდ მართებულია, მაგრამ რა დასკვნა გამოჰყავს აქედან მეცნიერს? იმის ნაცვლად, რომ უკუეგდო თეიმურაზიდან მომდინარე უსაფუძვლო აზრი რუსთველის ერისკაცობაზე, მან ეჭვის ქვეშ დააყენა იერუსალიმში რუსთველის ყოფნის თვით ფაქტი; ის ამბობს: "ჩვენ ვფიქრობთ, არ არსებობს რაიმე ხელშესახები და ანგარიშგასაწევი მოსაზრება, რომელიც უცილობელს ყოფდეს შოთა რუსთველის ყოფნას იერუსალიმში, მის დამკვიდრებას ჯვარის მონასტერში, იქ აღსრულებას და იქვე სამარადისო განსასვენებლის პოვნას".

სხვა ნაშრომში ალ. ბარამიძე კვლავ უბრუნდება ამ საკითხს და აზუსტებს თავის თვალსაზრისს. ის ამბობს, "არ არსებობს რაიმე სერიოზულად ანგარიშგასაწევი მოსაზრება, რომელიც უცილობელს ყოფდეს შოთა რუსთველის დამკვიდრებას ჯვარის მონასტერში, მის იქ აღსრულებას და იქვე სამარადისო განსასვენებლის პოვნას. მაგრამ არც ამის ხელაღებით უარყოფა შეიძლება. იმჟამინდელი წესის კვალობაზე რუსთველს შეეძლო მოხუცობისას ბერად შემდგარიყო. დამკვიდრებულიყო საზღვარგარეთულ ქართულ მონასტერში (კერძოდ, ჯვარის მონასტერში) და იქ აღსრულებულიყო. ოღონდ, ვიმეორებთ, საამისო საბუთები არ გვაქვს".

როგორც ვხედავთ, ალ. ბარამიძე ხელაღებით არ უარყოფს არც იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში რუსთველის წასვლისა და არც მისი ბერად შედგომის შესაძლებლობას, ოღონდ მეცნიერს მიაჩნია, რომ არ არსებობს რაიმე ანგარიშგასაწევი მოსაზრება, ან საბუთი, რომელიც ამას დაგვიდასტურებდა. აქ ბუნებრივად იბადება კითხვა: თუკი მართლა არ არსებობს არც რაიმე საბუთი და არც რაიმე ანგარიშგასაწევი მოსაზრება, როგორღა გავრცელდა ასე ფართოდ ქართულ ლიტერატურაში შეხედულება რუსთველის იერუსალიმში წასვლისა და ბერად შედგომის შესახებ? ამ კითხვაზე ავტორი შემდეგ პასუხს გვაძლევს: "ჩვენ დამარწმუნებლად გვეჩვენება დ. კარიჭაშვილის ვარაუდი, რომ ჯვარის მონასტერის კედელზე გამოხატულმა სურათმა შეუწყო ხელი იერუსალიმში რუსთველის დამკვიდრებაზე თქმულების წარმოშობას. მართლაცდა, რუსთველის ფრესკას ჯვარის მონასტრის კედელზე ვერ დაგვიმტკიცებს პოეტის იქ ყოფნის (და მით უფრო იქ დამკვიდრების) ფაქტს, მაგრამ გასაგებს ხდის თქმულებებისა და ლეგენდების წარმოშობის მიზეზებსა და ხასიათს. არაფერს პოზიტიურს არ ამბობს რუსთველის იერუსალიმში ყოფნაზე სააღაპო მოსახსენიებელიც" .

ამრიგად, ქართულ ლიტერატურაში, ისევე როგორც ფოლკლორში, ფართოდ გავრცელებული შეხედულება რუსთველის იერუსალიმში წასვლასა და იქ ბერად აღკვეცაზე, ალ. ბარამიძის აზრით, არის უსაფუძვლო ლეგენდა, რომლის გაჩენის ერთადერთი მიზეზი ჯვარის მონასტრის კედელზე გამოხატული რუსთველის ფრესკაა.

გვაპატიოს პატივცემულმა მეცნიერმა, მაგრამ ამგვარი თვალსაზრისი, ჩვენი აზრით, შეიძლება გაჩენილიყო მხოლოდ ნებისმიერი და ტენდენციური მსჯელობის შედეგად, როცა მკვლევარი, მიუხედავად მისი ყველასათვის ცნობილი კეთილსინდისიერებისა და ობიექტურობისა, იძულებულია ფაქტები წინასწარ შედგენილი აზრის სასარგებლოდ უგულვებელჰყოს. ალ. ბარამიძე, როგორც ჩანს, ვერასგზით ვერ შერიგებია დიდი პოეტის ბერად აღკვეცის აზრს და ცდილობს გამიჯნოს იგი სასულიერო წოდებისაგან. მაგრამ ეს სრულიად ზედმეტი შრომა-გარჯაა; თამარის ეპოქის სასულიერო წოდება არაფრით არ ყოფილა იმავე ეპოქის საერო ფეოდალებზე უფრო ცუდი, ხოლო თუ მაინც არსებობდა რაიმე არსებითი განსხვავება მათ შორის, -მხოლოდ ის, რომ სასულიერო ფეოდალები, როგორც წესი, გაცილებით უფრო განათლებულები იყვნენ, ვიდრე მათი მოძმე საერო ფეოდალები.

ახლა ვნახოთ, არსებობს თუ არა სინამდვილეში რაიმე ანგარიშგასაწევი მოსაზრებები თუ საბუთები, რომლებიც დაგვიდასტურებენ რუსთველის იერუსალიმში ყოფნას.

დავიწყოთ ტიმოთე გაბაშვილის ცნობებით:

გაივხსენოთ ტიმოთეს სიტყვები: ”ჯვარის მონასტერი დაძველებულა და გუმბათს ქვეით სვეტნი გაუახლებია და დაუხატვინებია შოთამს რუსთველს, მეჭურჭლეთ უხუცეს(ს). თითონაც შიგ ხატია მოხუცებული”.

ამ დიდმნიშვნელოვანი ცნობის არსის გასაგებად საჭიროა გათვალისწინებული იქნას შემდეგი გარემოებანი:

ჯერ ერთი, ყურადღება უნდა მიექცეს იმ ფაქტს, რომ ტიმოთე აქ გაცილებით მეტს ამბობს, ვიდრე მას პორტრეტის წარწერისა და სააღაპე ჩანაწერის მიხედვით შეეძლო ეთქვა; არც პორტრეტის წარწერა და არც სააღაპე ჩანაწერი არ შეიცავენ ცნობებს მონასტრის დაძველებისა და რუსთველის მიერ გუმბათის ქვეშ სვეტების განახლება-მოხატვაზე. მაშასადამე, ორში ერთი უნდა ვიგულისხმოდეთ: ან ტიმოთეს ჰქონდა რაღაც სხვა წყარო, საიდანაც მან ეს ცნობები გაიგო, ან არადა მან თვითონ შეთხზა ეს ცნობები.

მკვლევარი ელ. მეტრეველი, რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა ტიმოთეს ნაშრომი, ამბობს: ”ტიმოთე ზეპირად არაფერს წერდა... შოთა რუსთველის იერუსალიმში მოღვაწეობის დახასიათებისათვისაც ტიმოთეს უსარგებლია წერილობითი წყაროებით (აღაპებით, მოსახსენიებლებით), მონასტრის კედლის მხატვრობით და ზეპირი გადმოცემებით”.

თვით ტიმოთე სრულიად გარკვევით აცხადებს, რომ მასალები ჯვარის მონასტრის ისტორიაზე, რომელშიც რუსთველის შესახები ცნობებიც იგულისხმება, მას წერილობითი წყაროებიდან ამოუკრებია; ის ამბობს: ”უკეთუ გენებოს ცნობად, თუ ქართველნი ვითარ იპყრობდნენ იერუსალიმს, ესრეთ ვპოვენით მუნ წერილთა შინა”.

ყოველივე ამის შემდეგ, ჩვენ არავითარი უფლება არა გვაქვს, ვიფიქროთ, თითქოს ზემოხსენებული ცნობები ტიმოთემ თვითონ შეთხზა. უეჭველია, მას ჰქონოდა სათანადო წერილობითი წყარო, რომელსაც ეყრდნობოდა, სხვათა შორის, ამ აზრს იზიარებს ალ. ბარამიძეც, რომელიც ამბობს: ”რუსთველის ეგოდენ მოძულე ტიმოთე გაბაშვილი პოეტს დაუმსახურებლად სასიკეთოს ვერაფერს მიაწერდა. მით უფრო ვერ მიაწერდა მონასტრის განმსახლებლისა და მომხატვინებლის, პატის, საამისო უტყუარი საბუთები რომ არ ჰქონოდა”.

სავსებით სწორი მსჯელობაა, მაგრამ რა გამოდის აქედან?

აქედან ლოგიკურად გამოდის, რომ გარდა პორტრეტისა და სააღაპე ჩანაწერისა, არსებულა სხვა საბუთებიც, რომლებშიც ასახულა რუსთველის იერუსალიმში ყოფნისა და მის მიერ ჯვარის მონასტრის განახლება-მოხატვის ფაქტი.

მეორე, მართალია, ტიმოთე პირდაპირ არ ამბობს, რუსთველი იერუსალიმში ჩავიდაო, მაგრამ რაღა საჭირო იყო იმის თქმა, რაც თავისთავადაც იგულისხმებოდა? როცა ტიმოთე გადმოგვცემს, რუსთველს მონასტრის სვეტნი გაუახლებია და მოუხატვინებიაო, ცხადია, გულისხმობს, რომ რუსთველი იერუსალიმში ჩავიდოდა, თორემ უამისოდ როგორ განაახლებდა და მოახატვინებდა მონასტრის სვეტებს?

ალ. ბარამიძე ცდილობს ამ წინააღმდეგობას თავი დააღწიოს და ასეთ მოსაზრებას გვთავაზობს: მონასტრის შეკეთებისთვის ”არ იყო აუცილებელი ვაზირის შორეულ მხარეში გამგზავრება და სარესტავრაციო სამუშაოების ადგილზე ხელმძღვანელობა. მას თავისუფლად შეეძლო საქართველოდან გაეგზავნა საჭირო სახსრები (როგორც მოიქცა, მაგალითად, ლეონ დადიანი მე-17 საუკუნეში”. დაახლოებით ასეთივე აზრისაა პ. ინგოროყვაც, რომელიც, აგრეთვე, დადიანების ანალოგიას იშველიებს. მისი აზრით, შოთას თავისი მისიის შესასრულებლად შეეძლო იერუსალიმში გაეგზავნა ცნობილი მღვდელმთავარი ანტონ ალავერდელი, რომლის ალაპიც ჩაწერილი ყოფილა ჯვარის მონასტრის სააღაპე წიგნში რუსთველის ალაპთან ერთდროულად.

მნელი შესამჩნევი არაა, რომ ეს მოსაზრებანი ცალმხრივი მსჯელობის ნაყოფია და მათ არავითარი რეალური საფუძველი არ გააჩნიათ. რუსთველს რომ, დადიანების მსგავსად, სხვა მღვდელმთავარი გაეგზავნა იერუსალიმში და მონასტრის განაახლება-მოხატვისათვის საჭირო სახელმწიფო (თუ საკუთარი) სახსრები მისთვის გაეტანებია, მაშინ ტიმოთე ამ ფაქტს იმგვარადვე ჩაწერდა, როგორც ლეონ დადიანის ღვაწლი აღნიშნა. გავიხსენოთ, როგორ აქვს ტიმოთეს გადმოცემული რუსთველის და ლეონ დადიანის ღვაწლი და შევადაროთ ისინი ერთმანეთს: ”ჯვარის მონასტერი დაძველებულა და გუმბათს ქვეით სვეტნი გაუახლებია და დაუხატვინებია შოთამს რუსთველს, მეჭურჭლეთ უხეუცეს(ს). თვითონაც შიგ ხატია მოხუცებული. ამისა შემდგომად კვალად დაძველებულა და განუახლებია და აღუშენებია საკურთხეველის ზეითი კონქი დადიანს ლეონს და მეუღლესა მისსა ნესტანდარეჯან დედოფალს, ჭილაძის ქალს, ორნივე შიგ ხატია. ამის გამგე ჩოლოყაშვილი-ომანიშვილი მეტეხის წინამძღვარი და ჯვარის მამა ნიკოლოზ ყოფილა. დადიანს ამის ხელით გაუკეთებია”.

როგორც ვხედავთ, ტიმოთე გაბაშვილი, რომელსაც უაღრესად ზუსტი ცნობები აქვს, სულ სხვადასხვაგვარად წარმოგვიდგენს რუსთველისა და ლეონ დადიანის საქმიანობის სურათს; ის პირდაპირ ამბობს, დადიანმა მონასტრის დაძველებული ნაწილი სხვისი ხელით განაახლაო. ცხადია, ამასვე იტყოდა ტიმოთე რუსთველის შესახებაც, საამისო საფუძველი რომ ჰქონოდა. მაგრამ საქმეც ისაა, ასეთი საფუძველი არ არსებობდა და არც შეიძლებოდა არსებულიყო, რადგან, რუსთველს, თუნდაც მას მეჭურჭლეთუხეუცესის თანამდებობაც სჭეროდა, არ შეეძლო თავის მაგიერ იერუსალიმში რომელიმე მღვდელმთავარი გაეგზავნა. რატომ არ შეეძლო?

იმიტომ, რომ მეჭურჭლეთუხუცესს სასულიერო უწყებაზე ხელი არ მიუწვდებოდა და არც ერთი მღვდელმთავარი მას არ ემორჩილებოდა. მით უმეტეს, არ შეეძლო მას იერუსალიმში გაეგზავნა ისეთი გავლენიანი მღვდელმთავარი, როგორც ალავერდელი იყო. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ალავერდელი კახეთის უპირველესი და გვირგვინოსანი მღვდელმთავარი იყო და მისი გაგზავნა-გამოგზავნა, საფიქრებელია, არათუ რომელიმე საერო ვაზირს, არამედ თვით მწიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელსაც არ შეეძლო, რადგან ალავერდელი, ისევე როგორც მაწყვერელი, თითქმის ისეთივე გავლენიანი მღვდელმთავარი იყო, როგორც თვით ჭყონდიდელი. ამით აიხსნება, რომ სამეფო დარბაზში ალავერდელი ჭყონდიდელის მომდევნო სკამზე ჯდებოდა; ამითვე აიხსნება ის საყურადღებო ფაქტიც, რომ კახეთის ეპისკოპოსების კურთხევა ალავერდელის ნებართვის გარეშე არ შეიძლებოდა. ასეთი მაღალი პატივის მქონე მღვდელმთავრის გაგზავნა საზღვარგარეთ რაიმე სახელმწიფო საქმეზე შეიძლებოდა მხოლოდ მეფისა და კათალიკოს-პატრიარქის გადაწყვეტილებით და არავითარ შემთხვევაში ცალკე ვაზირის სურვილით.

სულ სხვაგვარი იყო დადიანების მდგომარეობა. ისინი, როგორც ცნობილია, ოდიშის, არსებითად დამოუკიდებელ, სამთავროს განაგებდნენ და თავის ტერიტორიაზე თითქმის ხელმწიფის უფლებებით სარგებლობდნენ. მაშასადამე, მათ მართლაც თავისუფლად შეეძლოთ თავიანთი სამთავროს მღვდელმთავრების გაგზავნა ყველგან, სადაც მოისურვებდნენ.

მესამე, ტიმოთე გაბაშვილის ზემოთმოტანილ ცნობაში შოთა მოხსენიებულია როგორც რუსთველი და აგრეთვე როგორც მეჭურჭლეთუხუცესი. ეს ნიშნავს, რომ ტიმოთეს წარმოდგენით (ან იმ წერილობითი წყაროების მიხედვით, რომლებითაც ის სარგებლობდა), შოთა მღვდელმთავარიც იყო და მეჭურჭლეთუხუცესიც (ერთდროულად ან სხვადასხვა დროს). მაგრამ საინტერესოა გაირკვეს ასეთი კითხვა: იერუსალიმში წასვლისა და ჯვარის მონასტრის შეკეთება-მოხატვის დავალება შოთას როგორც რუსთველ მღვდელმთავარს უფრო შეეფერებოდა თუ როგორც მეჭურჭლეთუხუცესს? თანამედროვე მკვლევარები, ჩვეულებრივ, გვერდს უვლიან ტიმოთეს ცნობის პირველ და მთავარ ნაწილს (შოთას რუსთველობას), რადგან "რუსთველი" მათ პოეტის გვარ-წოდება ჰგონიათ, და მთელი ყურადღება გადააქვთ ტიმოთეს ცნობის მეორე ნაწილზე; ისინი ეჭვმიუტანელ ჭეშმარიტებად მიიჩნევენ იმ აზრს, რომ თითქოს ქართული კულტურის კერებისათვის, კერძოდ კი ეკლესია მონასტრებისათვის ზრუნვა მეჭურჭლეთუხუცესის მოვალეობას შეადგენდა. "შოთა რუსთველი, - ამბობს ალ. ბარამიძე, - ყოფილა თამარ მეფის მეჭურჭლეთუხუცესი... ცხადია, სწორედ მას დაეკისრებოდა საზღვარგარეთული (და არა მარტო საზღვარგარეთული) ქართული კულტურული კერებისათვის ზრუნვა". "ცხადიაო", - ამბობს - აქ მეცნიერი, მაგრამ საიდან არის ცხადი ის აზრი, რომ ეკლესია-მონასტრებისათვის ზრუნვა მაინცდამაინც მეჭურჭლეთუხუცესის მოვალეობას შეადგენდა?

როგორ?! საქართველოში აღარ იყვნენ არც კათალიკოს-პატრიარქი, არც ჭყონდიდელი, არც მოძღვართ-მოძღვარი და არც სხვა მღვდელმთავრები?! ქართულ ისტორიულ მეცნიერებას მოეპოვება უტყუარი საბუთები, საიდანაც ჩანს, რომ საერო ვაზირებს, და მათ შორის მეჭურჭლეთუხუცესსაც, ეკლესია-მონასტრებისათვის ზრუნვა სრულებით არ ეხებოდათ, ისინი სასულიერო უწყების საქმეებში საერთოდ ვერ ჩაერეოდნენ.

ცნობილია, რომ დავით აღმაშენებლამდე საეკლესიო საქმეებში არა თუ რომელიმე ვაზირი, თვით მეფეც კი ვერ ჩაერეოდა, რადგან იმ დროს ქართული ეკლესია დამოუკიდებელი ძალა იყო და სასულიერო ხელისუფლება გაცილებით უფრო დიდი გავლენით სარგებლობდა სახელმწიფოში, ვიდრე საერო ხელისუფლება. ამ მხრივ ფრიად დამახასიათებელია ფაქტი, რომელიც გადმოცემულია გიორგი მერჩულეს შესანიშნავ ნაწარმოებში "ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა" (951 წ.). მერჩულე გვიამბობს, რომ მეფე ბაგრატ კუროპალატმა თავისთან დაიბარა იმხანის ტაძრის უბრალო მონაზონი საბა, რომელმაც უარი თქვა მეფესთან გამოცხადებაზე: იგი მარტო მაშინ გამოცხადდა, როცა თავისი სასულიერო უფროსის გრიგოლის თხოვნა მიიღო; გამოუცხადებლობის მიზეზი რომ ჰკითხეს, საბამ შემდეგი საყურადღებო სიტყვებით მიმართა ბაგრატ კუროპალატს: "დიდებულო მეფეო, შენ ქუეყანისა ჯელმწიფე ხარ, ხოლო ქრისტე ზეცისა და ქუეყანისა და ქუესკნელთაჲ. შენ ნათესავთ ამათ მეფე ხარ, ხოლო ქრისტე ყოველთა დაბადებულთაჲ, შენ წარმავალთა ამათ ჟამთა მეფე ხარ, ხოლო ქრისტე საუკუნოდ მეუფე და სრულ ჰგიეს უცვალელები, უჟამოდ, დაუსაბამოდ, დაუსრულებელი მეუფე ანგელოზთა და კაცთაჲ, და უფროჲს შენსა ჯერ არს სმენაჲ და სიტყუათა მისთაჲ რომელმანცა ბრძანა, ვითარმედ: "ვერვის ჯელეწიფების მონებაჲ ორთა უფალთაჲ". არამედ აწ სიტყვითაც ძმისა და მოძღურისა ჩუენისა გრიგოლისითა მოვედ წინაშე მე შენსა".

ამ ფაქტიდან ნათლად ჩანს, რომ მეათე საუკუნის საქართველოში არსებობდა მთელი თეორია, რომელიც სასულიერო ხელისუფლების საეროზე უპირატესობას ასაბუთებდა და რომელსაც პრაქტიკულ ცხოვრებაშიც რეალური საფუძველი ჰქონდა.

საერო ხელისუფლებამ საქართველოში მხოლოდ დავით აღმაშენებლის დროს მოახერხა სასულიერო მამათა ძალა-უფლების ნაწილობრივი შეზღუდვა, რის შედეგად მეფეს საეკლესიო საქმეებში ჩარევის საშუალება მიეცა. მაგრამ ეს ჩარევა ხდებოდა არა ისე, ვისაც როგორ მოესურვებოდა, არამედ საამისოდ საგანგებოდ შექმნილი უმაღლესი თანამდებობის მპყრობელი პირის მეშვეობით, რომელიც ერთსა და იმავე დროს იყო სახელმწიფოს პირველი ვაზირიც და ქართული ეკლესიის ერთ-ერთი დიდი კათედრის ეპისკოპოსიც. მისი სახელი იყო მწიგნობართუხუცესი-ჭყონდიდელი, რომელიც მეფის შემდეგ სახელმწიფოში პირველი კაცი იყო,

მეფის მამად იწოდებოდა და ყველა დიდ სახელმწიფოებრივ საქმეს განაგებდა; მასვე ევალებოდა ეკლესიაში სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის გატარება და ამდენად, ცხადია, ეკლესია-მონასტრების აღდგენა-განახლების საქმეც მას ეხებოდა.

რაც შეეხება დანარჩენ ვაზირებს, როგორც ითქვა, მათ სასულიერო საქმეებზე ხელი არ მიუწვდებოდათ. ქართულ ისტორიოგრაფიას მოეპოვება შესანიშნავი ისტორიული დოკუმენტი "გარიგება ხელმწიფის კარისა" (XIV ს.), რომელიც გაერთიანებული საქართველოს ვითარებას ასახავს და რომელშიც ზუსტად არის ჩამოყალიბებული ვაზირთა უფლება-მოვალეობანი. ამ დოკუმენტში საგანგებოდ და დაწვრილებით არის ჩამოთვლილი მეჭურჭლეთუხუცესის სახელო, ე. ი. საქმეები, რომლებიც ამ ვაზირის გამგებლობაში შედიოდა, მაგრამ მასში, ერთი სიტყვაც არ არის ნათქვამი არც ეკლესია-მონასტრებზე და არც სხვა რაიმე სასულიერო თუ კულტურულ საქმეზე. ამ დოკუმენტის საშუალებით ხერხდება ზუსტად განისაზღვროს მეჭურჭლეთუხუცესის საქმიანობის სფერო; ირკვევა, კერძოდ, რომ მეჭურჭლეთუხუცესი განაგებდა ძველ ქალაქებს, ვაჭრებსა და სავაჭროებს, მეფის სალაროს კუთვნილ ოქროსა და ვერცხლის ჭურელს, აგრეთვე, სხვა ლარს (ე. ი. განძეულობასა და ძვირფასი აბრეშუმის ქსოვილს) და ოქრო-ვერცხლის ჭურჭლეულს (ჭურჭლეულში სამხედრო და სახელოსნო იარაღ-მოწყობილობაც იგულისხმებოდა); მეჭურჭლეთუხუცესს ემორჩილებოდნენ "საჭურჭლოს ნაცვალი, მუქიფი, მუშრიბი, ქალაქის ამირანი, მეჭურჭლენი ქალაქისანი და თვით დარბაზს მყოფნი მეჭურჭლენი".

აი, ეს გახლდათ მეჭურჭლეთუხუცესის საგამგეო. როგორც ვხედავთ ყველაფერი ეს ეს ეკლესია-მონასტრებისაგან ძალიან შორს დგას.

ამრიგად, ცხადია, არა ის, რომ თითქოს ეკლესია-მონასტრების განახლება-მოხატვა მეჭურჭლეთუხუცესის მოვალეობას შეადგენდა, არამედ ის, რომ ამ საქმესთან ხსენებულ ვაზირს არაფერი საერთო არ ჰქონია.

თუ ზემოაღნიშნულ გარემოებებს სათანადოდ გავითვალისწინებთ, დავრწმუნდებით, რომ ტიმოთე გაბაშვილის ცნობები არა თუ ანგარიშგასაწევი საბუთი არ არის, არამედ ფრიად საყურადღებო და სანდო ისტორიული წყაროა, რომელიც საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, რომ შოთა რუსთველი იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში ნამდვილად ყოფილა, ოღონდ, არა როგორც მეჭურჭლეთუხუცესი, რომელსაც მონასტერთან არაფერი ესაქმებოდა, არამედ როგორც მღვდელმთავარი, რომლის პირდაპირ მოვალეობას ეკლესია-მონასტრებზე ზრუნვა შეადგენდა.

სწორედ ამ გარემოებით უნდა აიხსნას ის საყურადღებო ფაქტი, რომ ჯვარის მონასტრის პორტრეტს ქვეშ აწერია "რუსთველი" და არა "მეჭურჭლეთუხუცესი".

ფრიად საყურადღებოა, აგრეთვე ის, გარემოება, რომ არა მარტო ჯვარის მონასტერში, არამედ, საერთოდ, საქართველოს ეკლესია-მონასტრებში არსად გამოხატული არ არის არც ერთი მეჭურჭლეთუხუცესი, სამაგიეროდ, არ არსებობს, და არც შეიძლება არსებობდეს, ეკლესია და მონასტერი, სადაც მღვდელმთავრები არ იყვნენ გამოხატულნი. მარტო იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში წარმოდგენილია ათობით ეპისკოპოსისა და მთავარეპისკოპოსის პორტრეტი; თვით იმ სვეტზეც კი, რომელზეც შოთა რუსთველია დახატული, რუსთველს გარდა აღბეჭდილია სამი სხვა მღვდელმთავარი, სახელდობრ: გრიგოლ დარნდელი, თეოდორე მანგლელი და ნიკიფორე ჩოლოყაშვილი. რაკი სვეტის ოთხივე გვერდი მღვდელმთავრების პორტრეტებს უჭირავთ, საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ეს სვეტი (ისევე როგორც ჯვარის მონასტრის დანარჩენი სვეტებიც) განკუთვნილი ყოფილა სასულიერო პირთათვის, კერძოდ, ეპისკოპოსთათვის.

განა ყველაფერი ეს თავისთავად არ მეტყველებს, ვინ იყო რუსთველი, რისთვის ჩავიდა იგი იერუსალიმში და რატომ გამოხატეს მონასტრის საპატიო ადგილზე?!

საკითხის სხვაგვარი გადაწყვეტა, ჩვენი აზრით, გამორიცხულია. რა დასაჯერებელია, რომ ეკლესიის მამებს "დავიწყნოდათ" თავიანთი საკუთარი რუსთველი, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში ქართული ეკლესიის გამოჩენილი ხელმძღვანელი მოღვაწე იყო, და მის ნაცვლად, ჯვარის მონასტერში, მეფეების, წმინდანებისა და მღვდელმთავრების გვერდით, დაეხატათ ეკლესიის მოძულე პოეტი- ერისკაცი, რომელიც ამავე დროს, რაღაც სასწაულის ძალით, სწორედ იმ მღვდელმთავრის სახელს თუ ზედწოდებას ატარებდა, რომლის კუთვნილი ადგილიც მან მონასტერში დაიკავა?!

ეს ისეთი დაუჯერებელი ამბავია, რომ მისი დასაბუთება შეუძლებელია რაგინდარა ლამაზად შეთხზული თეორიული ვერსიებით, როგორცაა, მაგალითად, აკად. შ. ნუცუბიძის მოსაზრება, თითქოს ეკლესიას შოთა რუსთველთან "შერიგება" სურდა და ამიტომ "ხელიდან არ გაუშვა შემთხვევა გზადაზნეული ცხვარი თავის სამწყსოში დაებრუნებიაო".

ჩვენი ღრმა რწმენით, კიდევაც რომ არ გაგვაჩნდეს სხვა საბუთი, მარტო ტიმოთე გაბაშვილის ზემოთმოტანილი ცნობებიც, თუ მათ ისტორიულ ასპექტში წავიკითხავთ და სწორად გავიგებთ, საკმარისი იქნებოდა რუსთველის ნამდვილი ვინაობის გამოსარკვევად, აგრეთვე იერუსალიმში მისი ყოფნის ფაქტის დასადგენად. მაგრამ, საბედნიეროდ, ჩვენ მოგვეპოვება იერუსალიმთან და ჯვარის მონასტერთან დაკავშირებული მრავალი სხვა საბუთი და მოსაზრება, რომლებიც არათუ საყურადღებო და ანგარიშგასაწევი არ არიან, არამედ ფასდაუდებელ განძს წარმოადგენენ რუსთველოლოგიური მეცნიერებისათვის.

შევხვით მოკლედ ამ საბუთებსა და მოსაზრებებს.

გასული საუკუნის 80-იან წლებში პარიზში, ფრანგულ ენაზე დაიბეჭდა ჯვაროსანთა ლაშქრობის ისტორიისადმი მიძღვნილი მრავალ ტომიანი კრებული, რომლის მესამე ტომში მოთავსებულია ნაშრომი სულთან იუსუფის (სალადინის) ცხოვრების შესახებ. ამ ნაშრომში, რომლის ავტორია ხსენებულ სულთანთან დაახლოებული და მისი მოღვაწეობის თვითმხილველი პირი აბულ მეჰაჯენ იბნ-შედადი, მოიპოვება ფრიად საყურადღებო ცნობები იერუსალიმში თამარ მეფის დავალებით ჩასული ქართველი ელჩის შესახებ, თუმცა ელჩის ვინაობა დასახელებული არ არის. იბნ-შედადის ცნობებს ყურადღება მიაქცია პროფ. ალ. ცაგარელმა, რომელმაც სწორედ იმ ხანებში მოიარა იერუსალიმი და შეისწავლა ჯვარის მონასტრის ძეგლები. დაეყრდნო რა ხსენებული ავტორის ცნობებს, აგრეთვე ჯვარის მონასტრის მასალებს, მეცნიერმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ შესაძლებელია იბნ-შედადის მიერ მოხსენიებული ელჩი პოეტი შოთა რუსთველი იყოსო.

აი, როგორ მსჯელობს ამ საკითხზე ალ. ცაგარელი: ”В 1193 г. царица Тамара и грузины, - рассказывает Иби-Шедадд, - предлагали султану Саладину 200 тысяч динаров за захваченный мусульманами в 1187 году, при взятии ими Иерусалима, Крест на котором был распять Спаситель, и просили того же Султана о возвращении отнятых у них Иерусалимских обитателей.

Быть может и хождение в Св. землю известного грузинского поэта времен Тамары, Руставели, было совершено по воле этой славной царицы. Поэт, как гласит предание, расписал и возобновил Крестный монастырь. Это предание дошедшее до нас в рассказах грузинских писателей XVII и XVIII в., царя Арчила, католикаса Антония I, епископа Тимоте, воспроизведено и в фресках Крестного монастыря”.

ასეთია პროფ. ალ. ცაგარლის სავარაუდო მოსაზრება, რომელიც არა მარტო იბნ-შედადის ნაშრომს ემყარება, არამედ ითვალისწინებს ქართული ლიტერატურის მონაცემების, მათ შორის ტიმოთე გაბაშვილის ცნობების და აგრეთვე ჯვარის მონასტერში წარმოდგენილი რუსთველის პორტრეტის მნიშვნელობას. მაშასადამე, ხსენებულ მოსაზრებას გააჩნია რეალური საფუძველი, ამასთან იგი ეკუთვნის გამოჩენილ მეცნიერს, რომელმაც ადგილზე ინახულა ჯვარის მონასტერი და საგანგებოდ შეისწავლა მისი ძეგლები. მაშ, რატომ არ უნდა იყოს ეს მოსაზრება ანგარიშგასაწევი?

ქვემოთ ჩვენ დავინახავთ, რომ რუსთველოლოგიის შემდგომმა განვითარებამ თანდათან გააფართოვა ალ. ცაგარლის მიერ გამოთქმული მოსაზრების საფუძველი და სავარაუდოდ გამოთქმული მისი მოსაზრება სარწმუნო დებულებად აქცია.

ჯერ კიდევ 1897 წელს (გიორგი ლეონიძის გადმოცემით) გაზეთ "ივერიაში" გამოქვეყნებულა ფრიად საინტერესო წერილი, რომლის ავტორი სავსებით ეთანხმება ალ. ცაგარლის მოსაზრებას და თავის მხრივ ამაგრებს მას მეორე არაბი ისტორიკოსის არაკვანდის ნაშრომიდან ამოღებული საინტერესო ცნობებით. ხსენებული ისტორიკოსის ცნობები ძირითადად იბნ-შედადის ცნობების ანალოგიურია, რაც უაღრესად საყურადღებო ფაქტია.

მაგრამ განსაკუთრებით დიდმნიშვნელოვან და, ჩვენი აზრით, გადამწყვეტი მნიშვნელობის ფაქტად უნდა ჩაითვალოს 1905 წელს იერუსალიმში ბერძნულ ენაზე გამოცემული გიორგი პანამიხაილის ნაშრომი ჯვარის მონასტრის შესახებ, რომელიც მთლიანად და სავსებით ადასტურებს პროფ. ალ. ცაგარლის მოსაზრებას. ეს ნაშრომი დაბეჭდილია მართლმადიდებლური ეკლესიის ოფიციალურ ორგანოში "ახალ სიონში" (ტ. II, 1905 წ.), რომელიც იერუსალიმში გამოდის. მასში სიტყვა-სიტყვით ნათქვამია შემდეგი:

"В 1192 году Шота Руставели предпринял поездку в святые места Иерусалим, куда он был направлен царицей Тамарой с задачей реставрировать монастырь".

ამ სტრიქონების ავტორი გახლავთ ჯვარის მონასტრის ოფიციალური მემატანე, რომელსაც, ცხადია, არ შეეძლო თვითონ გამოეგონებია აქ აღნიშნული ამბავი. ეჭვს გარეშეა, რომ მას, ისევე როგორც ტიმოთე გაბაშვილს, ხელთ ჰქონია წერილობითი წყარო, რომელშიც აღბეჭდილი ყოფილა შოთა რუსთველის იერუსალიმში ჩასვლისა და მის მიერ ჯვარის მონასტრის შეკეთების ფაქტი.

ამ დიდად საყურადღებო ცნობის შემდეგ, მტკიცება იმისა, რომ თითქოს დღემდე არ გაგვაჩნდეს არც ერთი ანგარიშგასაწევი საბუთი, რომელიც რუსთველის იერუსალიმში ყოფნას დაგვიდასტურებდა, ნებისმიერ და ტენდენციურ მსჯელობად მიგვაჩნია. კრიტიკულად განწყობილ მკვლევარს, რა თქმა უნდა, შეუძლია პანა-მიხაილის ცნობა ამა თუ იმ მიზეზით ეჭვის ქვეშ დააყენოს, მაგრამ, ჩვენი აზრით, არავის არ შეუძლია იმის თქმა, თითქოს იგი საყურადღებო და ანგარიშგასაწევი არ იყოს.

მაგრამ მივყვით ქვემოთ.

1924 წელს ინგლისელ მწერალს ლიუკს გამოუთქვამს მოსაზრება, რომ იერუსალიმის ჯვარის მონასტერი "რუსთველის გარდაცვალების ადგილია".

1937 წელს ქართველმა არქიმანდრიტმა გრიგოლ ფერაძემ, წარსულში ვარშავის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დოქტორმა, გამოსცა წიგნი "ქართველი ბერების ნაამბობი არაქართველ პილიგრიმთა გადმოცემით",

რომელშიც ნათქვამი ყოფილა, რომ შოთა რუსთველი ცხოვრობდა იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში როგორც ბერი, იქვე გარდაიცვალა და დასაფლავებულიც იქვეაო”.

1960 წელს იერუსალიმში გამოიცა დოქტორ ხაიმ ვარდის ნაშრომი ”Монастырь святого Креста”, სადაც აგრეთვე აღნიშნული ყოფილა რუსთველის იერუსალიმში ყოფნისა და ჯვარის მონასტერში მისი დამკვიდრების ამბავი⁸⁴.

1959 წელს მოსკოში გამოვიდა უკრაინელი მწერლის გრიგოლ პლოტნიკის წიგნი ”Поездка в Израиль”, რომელშიც მოიპოვება საგანგებო თავი ”რუსთველის საფლავი”. ავტორი აქ გვამცნობს ჯვარის მონასტრის მოწესეთა შორის დამკვიდრებულ გადმოცემას რუსთველის იერუსალიმში ჩასვლის, ბერად აღკვეცისა და იქვე დასაფლავების შესახებ.

”Поселившись в монастыре св. Креста, - უთქვამს გ. პლოტნიკისა და მისი თანამგზავრებისათვის ჯვარის მონასტრის წინამძღვარს, ბერძენ ბერს სოფოკლიუსს, - великий поэт с помощью своих друзей – монахов украсил стены этого храма чудесными фресками, изображающими родные кавказские пейзажи и некоторые сюжеты из грузинской истории...”

Поэтому после его смерти, были оказаны монахами особые почести: его прах похоронили у подножия правой колонны, одной из тех, что поддерживают свод храма”⁸⁵.

უნდა აღინიშნოს, რომ მწერალ გ. პლოტნიკის ამ ცნობამ, რომელიც სავსებით ემთხვევა ტიმოთე გაბაშვილს, პანამიხაილისა და სხვა ავტორთა წერილობით ჩვენებებს, მკითხველთა შორის დიდი ინტერესი გამოიწვია. ეს ინტერესი კიდევ უფრო გააღრმავა ორი საბჭოთა ჟურნალისტის ს. ლოსევისა და ივ. სტოვბუნის მიერ პრესაში გამოქვეყნებულმა წერილებმა, რომლებშიც გადმოცემული იყო ჯვარის მონასტრის მემატიანის, გიორგი პანამიხაილის ზემოხსენებული ნაშრომის ცნობები რუსთველის იერუსალიმში ყოფნაზე და მთელი რიგი სხვა საყურადღებო მასალები. ამ საკითხებზე ქართულ პრესაში გაიშალა ფართო დისკუსია, რასაც შედეგად მოჰყვა იერუსალიმში საგანგებო სამეცნიერო ექსპედიციის გაგზავნა და მრავალი სადავო საკითხის მეცნიერული გაშუქება. დისკუსიამ და ექსპედიციის მიერ მოპოვებულმა საინტერესო მასალებმა ახალი ბიძგი მისცეს რუსთველოლოგიური კვლევა-ძიების გაშლას და მოამზადეს ნიადაგი რუსთველის იუბილეს წარმატებით ჩატარებისათვის.

თითქოს მოსალოდნელი იყო, რომ ასეთ ხელსაყრელ ვითარებაში ჩვენი წამყვანი რუსთველოლოგები შესძლებდნენ ჯეროვნად დაეფასებიათ იერუსალიმის ჯვარის მონასტერთან დაკავშირებული რუსთველის ბიოგრაფიის ფაქტები და გაეღრმავებიათ მათი მეცნიერული შესწავლა,

მაგრამ ეს ასე არ მომხდარა; იმდენად ძლიერი იყო რუსთველის ერისკაცობის თეორია, რომ გამოჩენილი მკვლევარებიც კი ბეჯითად მიჰყვებოდნენ ერთხელვე გაკვლეულ ყალბ გზას და ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ ბილიკებს ვერ ამჩნევდნენ. ამ მხრივ დამახასიათებელია ჯვარის მონასტრის მატეანის ცნობის მიმართ აკად ალ. ბარამიძის მიერ დაკავებული პოზიცია. თავდაპირველად, როდესაც ჟურნალისტმა ს. ლოსევმა ხსენებული ცნობა გამოაქვეყნა, ალ. ბარამიძე მას დიდი ინტერესით შეხვდა და ისიც კი განაცხადა, რომ იგი "შეიძლება ჩაითვალოს უდიდეს აღმოჩენად რუსთველოლოგიის დარგში", მაგრამ მისი ეს ინტერესი მალე განელდა. სპეციალურ წერილში, რომელიც 1965 წელს გაზეთ "კომუნისტში" დაიბეჭდა და რომელიც რუსთველის იერუსალიმში ყოფნის პრობლემას შეეხება, ალ. ბარამიძემ, არსებითად, უარყო პანამიხაილის ცნობების მნიშვნელობა და კვლავ გაიმეორა დავით კარიჭაშვილის მიერ ჯერ კიდევ სამოცი წლის წინათ გამოთქმული მოსაზრება, რუსთველის იერუსალიმში ყოფნა ლეგენდაა, რომელიც ჯვარის მონასტრის პორტრეტის წყალობით წარმოიშვაო; ამასთან, ავტორი ხაზგასმით მიუთითებდა, რომ რუსთველის საბიოგრაფიო საკითხებზე მსჯელობისას "დიდი სიფრთხილე გვმართებსო".

თავის შემდგომ ნაშრომებში, სახელდობრ, მონოგრაფიაში "შოთა რუსთაველი და მისი პოემა", რომელიც 1966 წელს გამოიცა, აგრეთვე, ვრცელ მიმოხილვაში "შოთა რუსთველი და ქართველთა ჯვარის მონასტერი იერუსალიმში, რომელიც სპეციალურად ჯვარის მონასტერთან დაკავშირებული პრობლემებისადრია მიძღვნილი, ალ. ბარამიძე ერთ სიტყვასაც აღარ ამბობს ჯვარის მონასტრის მემატეანის გიორგი პანამიხაილის ცნობაზე ისევე, როგორც არც კი ახსენებს პროფ. ალ. ცაგარლისა და მთელი რიგი სხვა ავტორების მოსაზრებებს რუსთველის იერუსალიმში ყოფნაზე.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ ისეთი გამოჩენილი რუსთველოლოგიც კი, როგორც ალ. ბარამიძეა, იძულებულია უარყოს პანამიხაილის საინტერესო ცნობაც, ტიმოთე გაბაშვილის ჩვენებებიც, პროფ. ალ. ცაგარლის მოსაზრებაც და მრავალი სხვა ავტორის წერილობითი თუ ზეპირი გადმოცემაც რუსთველის იერუსალიმში ყოფნაზე და, ყოველივე ამის ნაცვლად, შეიწყნაროს დ. კარიჭაშვილის დრომოჭმული მოსაზრება, რომელსაც არავითარი საფუძველი არ გააჩნია. რა აიძულებს მას ასე მოიქცეს? ცხადია, ერთხელვე შემუშავებული აზრი, რომელსაც ის დიდი გულმოდგინებით იცავს.

რაც შეეხება სიფრთხილეზე მითითებას, უნდა ითქვას, რომ სიფრთხილე, რა თქმა უნდა, კარგი რამ არის და მეცნიერებაში განსაკუთრებით საჭიროა, მაგრამ სიფრთხილესაც, ისევე როგორც ყოველგვარ ადამიანურ მოქმედებას, თავისი შინაგანი ლოგიკა აქვს; თუ ადამიანი მარტო ერთი რიგის ფაქტებისადმი გადამეტებულ სიფრთხილეს გამოიჩენს, ხოლო მეორე რიგის

ფაქტებს სრულიად უკრიტიკოდ მიიღებს, ასეთ სიფრთხილეს მეცნიერებაში მარტო ზიანის მოტანა შეუძლია. მაგალითად, თუ დავით კარიჭაშვილის უსაფუძვლო და არსებითად პრიმიტიულ მოსაზრებას ადვილად გავიზიარებთ, რატომ არ უნდა გავიზიაროთ პროფ. ალ. ცაგარლის მოსაზრება, რომელიც რეალურ-ისტორიულ ფაქტებსა და ფოლკლორულ-ლიტერატურულ ტრადიციებს ეყრდნობა? ან კიდევ: თუკი თეიმურაზ ბაგრატიონის აშკარად ყალბ კონცეფციას უკრიტიკოდ მივიღებთ, რატომ უნდა უგულებელვყოთ ჯვარის მონასტრის ოფიციალური მემატიაწე, რომელიც სრულიადაც არაა დაინტერესებული რუსთველის ბიოგრაფია თავისი მიზნის შესაფერად გადაასხვაფეროს და დაამახინჯოს?

ერთი სიტყვით, ზოგიერთ ჩვენს მკვლევარს ჭეშმარიტების დანახვას უშლის არა იმდენად ანგარიშგასაწევი საბუთების უქონლობა, არამედ, უმთავრესად, საკითხისადმი არასწორი თეორიულ-მეთოდოლოგიური მიდგომა.

ჩვენი აზრით, თუ საქმეს ობიექტურად შევხედავთ და სათანადო ანგარიშს გავუწევთ ჯვარის მონასტერთან დაკავშირებულ ფაქტებსა და საბუთებს, რომელთა შესახებ ზემოთ გვქონდა საუბარი, გარდა ამისა, თუ მხედველობაში მივიღებთ საქართველოს იმდროინდელი შინაგანი ცხოვრების, კერძოდ კი პროგრესულ და რეაქციულ ძალთა ურთიერთ ბრძოლის ისტორიას, რასაც ჩვენი რუსთველოლოგები, ჩვეულებრივ, ნაკლებ ყურადღებას აქცევენ, მაშინ რუსთველის, - როგორც სასულიერო პირის, - იერუსალიმში ყოფნის ფაქტი ყველასათვის უდავო გახდება.

მაგრამ ეს კიდევ ცოტაა. არსებული მასალებისა და თამარის დროის საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ვითარების ანალიზი საშუალებას გვაძლევს გამოვთქვათ მოსაზრება, რომ რუსთველი იერუსალიმში უნდა გამგზავრებულიყო არა ერთხელ, არამედ ორჯერ: პირველად, თამარის დავალებით, 1192 წელს, ხოლო მეორედ, საკუთარი სურვილით, უკვე თამარის გარდაცვალების შემდეგ.

ჯერ ერთი, ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, რომ თამარ მეფის დავალებით რუსთველის იერუსალიმში ჩასვლის თარიღი 1192 წელი, რაზედაც ჯვარის მონასტრის მემატიაწე მიუთითებს, ძალიან ნიშანდობლივია არა მარტო იმიტომ, რომ იგი ემთხვევა არაბი ისტორიკოსის იბნ-შედადის ცნობას სწორედ იმავე ხანებში (1192 - 1193 წლებში) სულთან სალადინთან თამარის ელჩის მისვლის შესახებ, არამედ იმიტომაც, რომ საქართველოს იმდროინდელი შინაგანი ცხოვრების მოვლენები შეუძლებელს ხდიდნენ სალადინთან ელჩის გაგზავნას 1192 წელზე უფრო ადრე. ცნობილია, რომ სალადინმა იერუსალიმი დაიპყრო 1187 წელს. თითქოს ბუნებრივი ის იქნებოდა, რომ საქართველოს მთავრობას იმავე 1187 წელს, ან მომდევნო წლებში მაინც, მიეღო ზომები მუსულმანთაგან მიტაცებული ქართული სავანეების დასაბრუნებლად,

მაგრამ ეს ასე არ მომხდარა; თამარ მეფე მხოლოდ 5 - 6 წლის შემდეგ აგზავნის ამ საქმეზე ელჩს. რით აიხსნება ასეთი დაგვიანება? ვინც საქართველოს ისტორიას იცნობს, დაგვეთანხმება, რომ ეს დაგვიანება აიხსნება საქართველოს იმდროინდელი პოლიტიკური ვითარებით.

როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ გიორგი III სიცოცხლეში, სახელდობრ 1177 წელს, საქართველოში დაიწყო დიდი პოლიტიკური კრიზისი, რომელიც გაგრძელდა 13 წელიწადს, ე. ი. 1191 წლამდე. ამ კრიზისის პირველი აქტი იყო დემნა უფლისწულისა და მისი მომხრეების 1177 - 1178 წლების სისხლიანი აჯანყება გიორგი III ხელისუფლების წინააღმდეგ, ხოლო მისი უკანასკნელი აქტი - გიორგი რუსისა და მისი მომხრეების დიდი შეიარაღებული აჯანყება თამარ მეფის ხელისუფლების წინააღმდეგ 1191 წელს. მხოლოდ ამ აჯანყების განადგურების შემდეგ მიეცათ რეალური საშუალება თამარ მეფესა და მის მომხრე მოწინავე ძალებს, ეზრუნათ ქვეყნის შემდგომ წინსვლა-განვითარებაზე და გადასულიყვნენ გადამწყვეტ შეტევაზე როგორც შინაური, ისე გარეშე მტრების წინააღმდეგ; მხოლოდ ამის შემდეგ იქნებოდა შესაძლებელი, აგრეთვე, მუსულმანთაგან მიტაცებული საზღვარგარეთული ქართული სავანეების განთავისუფლებაზე ზრუნვა.

მეორე, ყურადღება უნდა მიექცეს, აგრეთვე, იმ გარემოებას, რომ საქართველოს მეფეები უცხო ქვეყნებში ელჩებად, ჩვეულებრივ, სასულიერო პირებს გზავნიდნენ მაშინაც კი, როცა ელჩების მიზანი საერო ხასიათის საქმის მოგვარება იყო; მით უმეტეს, წარმოუდგენელია, რომ თამარ მეფეს "წმინდა ქალაქში" სასულიერო საქმის მოსაგვარებლად საერო პირი გაეგზავნა. მაშასადამე, ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ ელჩი, რომელიც თამარ მეფემ 1192 წელს სალადინთან გაგზავნა, უთუოდ სასულიერო პირი, რომელიმე გამოჩენილი ქართველი მღვდელმთავარი იქნებოდა.

მესამე, ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებასაც, რომ იერუსალიმში დიდმნიშვნელოვანი სასულიერო საქმის გამო მეფის ელჩად წასვლა დიდი და საპატიო დავალება იყო, რომელიც შეიძლებოდა მიენდოთ სამღვდელოების მხოლოდ პროგრესული ფრთის წარმომადგენლის, დიდად ნიჭიერი და მეფის კართან დაახლოებული მღვდელმთავრისათვის, რომელიც თამარის აბსოლუტური ნდობით სარგებლობდა, შესაძლოა, გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა იმ გარემოებასაც, რომ რუსთველის ტახტი ტერიტორიულადაც ახლოს იყო დედაქალაქთან.

მეოთხე, ყურადღებას იმსახურებს, დაბოლოს, ის გარემოებაც რომ თვით რუსთველი, ზემოთ ჩვენს მიერ უკვე აღნიშნული მიზეზების გამო, დაინტერესებული იქნებოდა საზღვარგარეთული ქართული სავანეების ნახვით, სადაც მას მრავალი თანამოაზრე (მათ შორის ნიკოლოზ გულაბერისძე) ეგულეობდა. რუსთველის სურვილს კი, სხვა

მღვდელმთავრებთან შედარებით, მეფის კარზე, ცხადია, მეტი გავლენა ექნებოდა.

ამრიგად, როგორც საქართველოს იმდროინდელი პოლიტიკური სიტუაციისა და ელჩობის წეს-რიგის, ისე მეფის ხელისუფლების ინტერესებისა და აგრეთვე თვით რუსთველის პირადი გავლენის გათვალისწინება, სავსებით რეალურად წარმოგვიდგენს იმ პირობებს, რომელსაც იერუსალიმში შოთა რუსთველის გამგზავრება უნდა განესაზღვრა. თუ ამასთანვე გავიხსენებთ ჯვარის მონასტრის მატთანის პირდაპირ ცნობას და მის მსგავს სხვა ფაქტებს, რომელთა შესახებ ზემოთ გვქონდა საუბარი, ცხადი გახდება, თუ ვინ იყო ის ელჩი, რომელიც 1192 წელს სულთან სალადინს წარუდგა და მიტაცებული ქართული სავანეების დაბრუნება მოითხოვა.

რაც შეეხება იერუსალიმში რუსთველის მეორედ გამგზავრებას, ეს უკვე სულ სხვა სიტუაციაში უნდა მომხდარიყო. დიდი ეპოქა, რომელმაც რუსთველის ქნარი ასაზრდოვა, დასრულდა. ტრიუმფალური გამარჯვებები რღვევის ნიშნებმა შეცვალა, გარდაიცვალა დავით მეფე-სოსლანი (1206 წ.), - ეპოქის გმირი; გარდაიცვალა ნიკოლოზ გულაბერისძე (1210 წ. ახლოს) - ეკლესიის პროგრესულ ძალთა ბელადი; დაბოლოს, გარდაიცვალა თვით თამარი (1212 წ.) - სიმბოლო საქართველოს დიდებისა და შთაგონება რუსთველის პოეზიისა. გიორგი ლაშა ვერ აღმოჩნდა მოწოდების სიმალლეზე, იგი უფრო გართობაზე ფიქრობდა, ვიდრე სახელმწიფოს საქმეებზე, გამოჩნდნენ ”ღვთისაგან დასასჯელად მოვლენილი” მონგოლები; გაძლიერდა საერო და სასულიერო რეაქცია. ერთი სიტყვით, დრო შეიცვალა.

ასეთ პირობებში საკმარისზე მეტიც იქნებოდა იმის მიზეზები, რომ მოხუც პოეტს აქტიური მოღვაწეობის ასპარეზი დაეტოვებია და მონასტრის მყუდრო ბინაზე, საუკუნო განსასვენებელზე ეფიქრა.

როგორც ჩანს, დიდი პოეტის მიერ სამშობლოს სამუდამოდ დატოვება ხალხმა განსაკუთრებით ღრმად განიცადა. უთუოდ ამით უნდა აიხსნას ის საგულისხმო ფაქტი, რომ დღემდე საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია შემორჩენილი გადმოცემა, რუსთველის იერუსალიმში წასვლისა და ბერად შედგომის შესახებ. ბერად შედგომის ამბავი ხალხურ გადმოცემაში, ეტყობა, ანარეკლია იმ ფაქტისა, რომ ჯვარის მონასტერში დიდი მღვდელმთავარი რუსთველი, არსებული წესის თანახმად, ხელს აიღებდა ყოველგვარ პატივსა და პრივილეგიებზე და იცხოვრებდა უბრალო ბერად, სწორედ ისევე, როგორც ნიკოლოზ გულაბერისძე მოიქცა.

საფიქრებელია, რომ ჯვარის მონასტრის დაძველებული ნაწილის შეკეთება და მოხატვა რუსთველს ამ მეორედ გამგზავრების დროს უნდა მოეხდინა და თანაც თავისი საკუთარი ხარჯით. პირველი გამგზავრების დროს, როცა იგი

მეფის ელჩი იყო და გარკვეულ დავალებას ასრულებდა, რუსთველს, ალბათ, არ ექნებოდა დრო და საშუალება მონასტრების განახლება-მოხატვაზე ეზრუნა, მით უმეტეს, რომ ასეთი განახლება-მოხატვა, თურქთა ბატონობის პირობებში, მარტო ჯვარის მონასტერს როდი დასჭირდებოდა; გარდა ამისა, რუსთველს რომ ჯვარის მონასტერი თამარის დავალებითა და სახელმწიფოს სახსრებით განეახლებია, მაშინ მონასტრის კრებული მის ღვაწლს ასეთი დიდი პატივით არ აღნიშნავდა.

საფიქრებელია, აგრეთვე, რომ ჯვარის მონასტერში წარმოდგენილი რუსთველის პორტრეტი შესრულებულია მისი იერუსალიმში მეორედ ჩასვლისა და იქ საბოლოოდ დამკვიდრების შემდეგ, რასაც გვიმოწმებს პოეტის ასაკიც და თვით პორტრეტის შესრულების რეალისტური სტილიც. ჩანს, რუსთველის პორტრეტს მხატვარი უშუალოდ ნატურიდან ასრულებდა, ამიტომაცაა პოეტის სახე და თვალები ასეთი ცოცხალი და გამომხატველი.

რაც შეეხება რუსთველის პორტრეტის (ვედრების კომპოზიციის) სიმბოლურ შინაარსს, ადვილად შესაძლებელია, რომ მართალი იყვნენ ის მკვლევარები, რომლებიც მასში სხვადასხვა ფილოსოფიური იდეების მხატვრულ ასახვას ხედავენ, მაგრამ როგორც არ უნდა აიხსნას ხსენებული სიმბოლიკა, ჩვენთვის ერთი რამ სავსებით ცხადია: პორტრეტზე გამოხატულია გენიალური პოეტი და გამოჩენილი მღვდელმთავარი, ერის სულიერი მამა, რომელიც მხურვალედ ლოცულობს და ავედრებს ღმერთს საქართველოს დიდებას, საყვარელ სამშობლოს და ხალხის ბედნიერებას.

ასეთია ძირითადი საკითხის ის წრე, რომელიც იერუსალიმის ჯვარის მონასტერთანაა დაკავშირებული და რომელსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად.

როგორც დავინახეთ, ჯვარის მონასტერი და მისი ძეგლები ისევე აშკარად დადადებენ რუსთველის ნამდვილ ვინაობას, როგორც საქართველოს ისტორიისა და ქართული ლიტერატურის მრავალრიცხოვანი მონაცემები, რომელთა შესახებ ზემოთ გვქონდა საუბარი.

ამრიგად, ჩვენ, შესაძლებლობის ფარგლებში, განვიხილეთ და გავაანალიზეთ რუსთველოლოგიაში დღემდე ცნობილი და ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობასთან დაკავშირებული თითქმის ყველა ძირითადი საკითხი; ნაწილობრივ შევეხეთ, აგრეთვე, პოეტის მსოფლმხედველობას და იმ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ გარემოს, რომელმაც რუსთველი წარმოშვა.

ამ განხილვამ და ანალიზმა თვალნათლივ დაგვანახა, რომ არ არსებობს არც ერთი მეცნიერულად შემოწმებული ფაქტი, რომელიც არ ეთანხმებოდეს და ხელს უშლიდეს ახალი თვალსაზრისის ამოსავალ დებულებას, პირიქით, ყველა დღემდე ცნობილი ფაქტი და არგუმენტი, როგორც ისტორიული, ისე ლიტერატურული და ფოლკლორული, მოწმობს, რომ რუსთველი ნამდვილად დიდად განათლებული სასულიერო პირი და რუსთავის მღვდელმთავარი იყო.

მაგრამ, ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ თითქოს ვეფხისტყაოსანი, რაიმე მხრივ, სასულიერო ნაწარმოებია და ქრისტიანული რელიგიის საქმეს ემსახურება? რა თქმა უნდა, არა. ვეფხისტყაოსანი მხოლოდ გარეგნულად და ფორმალურად დგას ქრისტიანობის ნიადაგზე. არსებითად კი ჰუმანიზმის სულისკვეთებით გაჟღენთილი პოემაა, რომელიც ძირს უთხრის შუასაუკუნეების ქრისტიანულ-ასკეტურ იდეოლოგიას.

როგორც ვეფხისტყაოსნის გმირებს აცვიათ უცხოური ტანსაცმელი, სული კი ქართული უდგათ, ასევე ვეფხისტყაოსნისათვის ქრისტიანობა სამოსელია, მისი სული კი ჰუმანისტურ-რენესანსულია. ფორმალურად ვეფხისტყაოსანში არაფერი არ ეწინააღმდეგება ქრისტიანობას, ფაქტიურად კი ეს საოცარი პოემა მთლიანად ქრისტიანობის საწინააღმდეგო ნაწარმოებია.

სხვაგვარად გამოხატვა თავისი მოწინავე აზრებისა რუსთველს არ შეეძლო, რადგან იგი თავისი ეპოქის შვილი იყო. თუკი ევროპის სახელმწიფოებში, შუასაუკუნეების მთელ მანძილზე, ეკლესიისა და ფეოდალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა იმავე ქრისტიანობის ჩარჩოებში მიმდინარეობდა; თუკი მე-16 საუკუნეშიც კი, თვით ყველაზე რადიკალური სახალხო რევოლუციის იდეოლოგები ბიბლიას მიმართავდნენ და ადრექრისტიანობისდროინდელი თავისუფლების აღდგენას მოითხოვდნენ, რა გასაკვირია, რომ მე-12 საუკუნის პოეტს თავისი ახალი, ჰუმანისტური აზრები იმავე ქრისტიანული რელიგიის გარეგან სამოსელში გაეხვია?!

ესეც უნდა ითქვას: რუსთველის ჰუმანისტური იდეები, რაიმე შემთხვევითი და განსაკუთრებული გარემოების შედეგი კი არ არის, არამედ იმდროინდელი საქართველოს მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების კანონზომიერი ნაყოფია. თავისთავად ცხადია, ვიდრე საქართველოში მატერიალური ცხოვრების პირობები, რთული საგარეო ვითარებისა და ქვეყნის შინაური დაქუცმაცებულობის შედეგად, მძიმე იყო და ხალხი უკიდურეს განსაცდელში იმყოფებოდა, ვიდრე ხალხის ერთადერთი ხსნა და იმედი ღმერთი და ეკლესია იყო, ქართული ლიტერატურის ცენტრში წმინდანები და მათი ცხოვრება უნდა მდგარიყო. იმ დროს საეკლესიო ლიტერატურა დროის მოთხოვნილებას უპასუხებდა და საზოგადოებრივ ფუნქციას, ეპოქის დაკვეთას ასრულებდა. მაგრამ შემდგომში, როდესაც საქართველო გაერთიანდა და იმდროინდელი

ცივილიზებული მსოფლიოს ერთ-ერთი უდიდესი და უმდიდრესი სახელმწიფო გახდა, როდესაც იმატა მატერიალურმა დოვლათმა და ხალხის ცხოვრება, საერთოდ, საგრძნობლად გაუმჯობესდა, როდესაც გაძლიერდა კლასთა ბრძოლა და გაბატონებული კლასები ფუფუნებაში ჩაეფლენ, როდესაც ღმერთის გარდა ხალხს იმედად ძლიერი მეფეები (დავითი, გიორგი, თამარი) მოევლინენ, "წმიდანთა ცხოვრება" მეორე პლანზე უნდა დამდგარიყო და მის ნაცვლად ლიტერატურას წინ წამოეწია ამქვეყნიური, ხორციელი ინტერესები; უნდა შექმნილიყო ლიტერატურა, რომელიც დაასაბუთებდა ამქვეყნიური ბედნიერების, სიცოცხლის, სიყვარულის კანონზომიერებას, და, ამავე დროს, შეინარჩუნებდა ხალხის ზნეობრივ სიწმინდესა და სიფაქიზეს.

ეკლესიას, რომელიც იმდროინდელი კულტურისა და იდეოლოგიის ხელმძღვანელი იყო, არ შეეძლო შეცვლილი ვითარებისათვის ანგარიში არ გაეწია და თვითონვე არ ეზრუნა საერო ლიტერატურის (ისევე როგორც ისტორიოგრაფიისა და სხვ.) შექმნაზე, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც დავით აღმაშენებელმა ეკლესია სახელმწიფოს დაუქვემდებარა და, მაშასადამე, მას საერო საქმეებზე ზრუნვაც დააკისრა. ამრიგად, ეკლესიის მამებს, თუ მათ სურდათ, ეპოქის მოთხოვნილებათა სიმაღლეზე დარჩენილიყვნენ და ხალხში გავლენა არ დაეკარგათ, გზა უნდა გაეხსნათ საერო ლიტერატურისათვის. აი, სად იყო ნამდვილი მიზეზი იმისა, რომ ქართული საერო ლიტერატურა სასულიერო მწერლობის წიაღში აღმოცენდა და მის შემდგომ განვითარებასაც დიდი ბიძგი სწორედ სასულიერო პირებმა მისცეს.

მაგრამ რაკი საერო ლიტერატურას ერთხელვე გზა გაეხსნა, რაკი ეკლესია იძულებული გახდა, ასე თუ ისე, შეეწყნარებია ხალხის ამქვეყნიურ ინტერესებზე წერა, რაკი, ამავე დროს, ხალხში დიდი იყო მოთხოვნილება საერო ხასიათის ლიტერატურაზე, უნდა გამოჩენილიყო ადამიანი-გენიოსი, რომელიც ვეღარ დაეტეოდა "სასულიერო მამების" მიერ საერო ლიტერატურისათვის განკუთვნილ ჩარჩოებში, გადალახავდა ამ ჩარჩოებს და პასუხს გასცემდა იმდროინდელი ცხოვრების მომწიფებულ ამოცანას, გამოხატავდა ხალხის სულიერ-მისწრაფებებს. სწორედ ასეთი განიოსი გახლდათ შოთა რუსთველი, რომელიც იმავე სასულიერო წოდების წიაღში აღიზარდა, მაგრამ თავისი წოდების ინტერესებს შორს გასცილდა.

შოთა არ არის თვითნასწავლი პოეტი, იგი პროფესიული მწერალი-გენიოსია, რომელმაც უნაკლოდ იცის თავისი დროის პოეტიკის კანონები; ეს კი იმის უტყუარი ნიშანია, რომ იგი პროფესიული საეკლესიო პოეზიის ტრადიციებზე აღიზარდა.

შოთამ უბადლოდ იცის ქართული ენა, რაც იმის უტყუარი ნიშანია, რომ მისი სწავლა-აღზრდა, ძირითადად, ქართულ ენაზე და ქართულ ეკლესია-მონასტრებში თუ სასულიერო აკადემიაში მიმდინარეობდა.

შოთა ზედმიწევნით კარგად იცნობს ქრისტიანულ მოძღვრებას და თავისი დროის ღვთისმეტყველურ თეორიებს, რაც იმის უტყუარი ნიშანია, რომ მას მიღებული ჰქონდა უმაღლესი სასულიერო განათლება და თვითონაც თავისი დროის უდიდესი მოაზროვნე იყო. შოთა რომ ერისკაცი ყოფილიყო, ცხადია, ვერ შესძლებდა მიეღო ასეთი ბრწყინვალე განათლება და დაეპყრო მეცნიერების მწვერვალები, რადგან სწავლა-განათლება იმ დროს სასულიერო უწყების მონოპოლია იყო, ერისკაცთა დრო და ენერგია კი, უმთავრესად, სამხედრო წრეთვანას, ნადირობასა და ომებს ხმარდებოდა.

შოთა ბუნებისაგან უხვად დაჯილდოებული პოეტი და მოაზროვნეა, რომელმაც შეიწოვა და შეისისხლხორცა ყოველივე კარგი, რაც მისი დროის საქართველოში მოიპოვებოდა და შეასრულა დიდი ეპოქალური ამოცანა; შექმნა პოემა, რომელიც თუმცა ფორმალურად არ სცილდება ქრისტიანული მოძღვრების ჩარჩოებს, მაგრამ ფაქტიურად არღვევს ამ ჩარჩოებს და ემსახურება ხალხის ამქვეყნიურ, რეალურ-ადამიანურ ინტერესებს.

შოთა ეპოქალური მოვლენაა, დიდი ეპოქის უკეთეს ფიქრთა და გრძნობათა მწვერვალია. ნუ დაგვავიწყდება, რომ რუსთველის საქართველო იმდროინდელი მსოფლიოს ერთ-ერთი ყველაზე დაწინაურებული და კულტურული ქვეყანა იყო. საქართველო იმ დროს ცივილიზებული მსოფლიოს სათავეში მდგომ ბიზანტიას პირველობას ეცილებოდა, ხოლო ქართული აზრი მსოფლიო მასშტაბის გაქანებას იძენდა. ამიტომაცაა, რომ რუსთველის გმირები ასე თავისუფლად დანავარდობენ იმდროინდელი მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნებში. შემდგომში საქართველოს აღარასოდეს არ უთამაშნია მსგავსი მსოფლიო მასშტაბის როლი და ამიტომაცაა, რომ რუსთველის მსგავსი გენიოსიც აღარ გვყოლია. დევს დევის ძუძუ გამოზრდისო -იტყოდა ილია ჭავჭავაძე.

შოთა რუსთველი იყო კაცი სრული; მას ტანთ ემოსა სამღვდელო ტანსაცმელი თითქოს იმისათვის, რომ საშუალება ჰქონოდა თავისი ხალხის სულიერი მწყემსი და ნამდვილი მამა გამხდარიყო; ხელთ ეპყრა ხმალი, რათა გაჭირვების ჟამს თავადაზნაურთა და გლეხთა ლაშქარს წინ გაძლოლოდა და ქართველი ხალხის მტრები შეემუსრა; გულში უღვივოდა პოეზიის დიდი ცეცხლი, რათა თავისი ერის უწმინდესი გრძნობები, ფიქრები და იდეალები უკვდავ პოეტურ სიმღერად ექცია.

შოთა რუსთველი იყო გმირული სულის მქონე ადამიანი. მან დაამარცხა ბოროტი და დღეგრძელობა მიანიჭა კეთილს. მან დაამარცხა თვით სიკვდილი, რადგან მიხვდა, რომ:

”ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა ვიწრო, ვერცა კლდოვანი;

მისგან გასწორდეს ყოველი სუსტი და ძალგულოვანი;

ბოლოდ შეყარნეს მიწამან ერთგან მოყმე და მხცოვანი;

სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი!”

შოთა რუსთველის უკვდავმა გენიამ აამაღლა, გააძლიერა და დაამშვენა ქართველი ადამიანი. მან ასწავლა თავის ხალხს ჭირსა შიგან ქვიტკირივით გამაგრება, - ასწავლა ბრძოლა, სიცოცხლე და სიყვარული!

მაგრამ რუსთველის გენიამ არა მარტო ქართველი ადამიანი აამაღლა, არამედ მთელ კაცობრიობას გაუწია სამსახური; ვეფხისტყაოსანი არის კაცობრიობის კუთვნილი ფასდაუდებელი განძი, რომელიც დღესაც გულს უთრთოლებს ყველას, რა ერის შვილიც არ უნდა იყოს იგი.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის გარკვევა, ქართულ მეცნიერთა უწმინდესი მოვალეობაა.

და თუ ჩვენ შევძელით თუნდაც მცირე წვლილი შეგვეტანა ამ დიდ ეროვნულ საქმეში, თავს ბედნიერად ჩავთვლით.

ჩვენ შორს ვართ იმ აზრისაგან, რომ წარმოდგენილი გამოკვლევა უნაკლოდ მივიჩნიოთ. ჩვენ გვესმის აგრეთვე, რომ შემოთავაზებული თვალსაზრისი ყველასაგან ერთბაშად შეწყნარებული არ იქნება და მას, ალბათ, ბევრი მოწინააღმდეგე გამოუჩნდება, მაგრამ არა გვგონია, ეს გარემოება დამაღონებელი იყოს. დარწმუნებული ვართ, რუსთველოლოგიის პრობლემებზე ჯანსაღი მეცნიერული კამათი, თუნდაც ის მწვავე კამათიც იყოს, - ქართულ კულტურას მხოლოდ სარგებლობას მოუტანს.

1967 წ.

ისევ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე

(პასუხი პატივცემულ რუსთველოლოგებს)

გასულ წელს ჟურნალ ”მნათობის” ფურცლებზე, საკითხის განხილვის წესით, დაიბეჭდა ჩვენი ნარკვევი ”ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის”, რომელშიც წამოყენებული და, შეძლებისდაგვარად, დასაბუთებულია ახალი თვალსაზრისი ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, პოემის ავტორი იყო არა ერისკაცი, - როგორც აქამდე რუსთველოლოგები ფიქრობდნენ, - არამედ დიდად განათლებული სასულიერო პირი, ეპისკოპოსის ან მთავარეპისკოპოსის ხარისხით, რომელსაც გარკვეულ დროს ეჭირა რუსთავის (ბოსტან ქალაქის) ეპარქიის მღვდელმთავრის თანამდებობა (კათედრა) და სწორედ ამიტომ იწოდებოდა რუსთველად.

როგორც მოსალოდნელი იყო, ხსენებულმა თვალსაზრისმა მკითხველ საზოგადოებაში, აგრეთვე სპეციალისტთა შორის, გარკვეული ინტერესი გამოიწვია; ბევრი, "ჰოც", ითქვა და ბევრი "არაც", მაგრამ პრესაში ამის თაობაზე გამოქვეყნდა მარტო ერთი წერილი, სახელდობრ, - "ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის (პ. რატიანის წერილის გამო)", რომელსაც ხელს აწერენ ცნობილი რუსთველოლოგები ალექსანდრე ბარამიძე, ელენე მეტრეველი და სარგის ცაიშვილი.

ქვემოთ ჩვენ დაწვრილებით განვიხილავთ ხსენებულ კოლექტიურ წერილს და შევეცდებით თვალნათლივ ვუჩვენოთ მკითხველს, რომ მასში გამოთქმული არც ერთი შენიშვნა საფუძვლიანი არ არის. მაგრამ ვიდრე მის ავტორთა საბუთებსა და არგუმენტაციას უშუალოდ შევეხებოდეთ, რამდენიმე წინასწარი შენიშვნა გვინდა გავაკეთოთ მეცნიერული კამათის იმგვარი ფორმის ირგვლივ, რომელიც ჩვენს კრიტიკოსებს ამ შემთხვევაში აურჩევიათ.

წინასწარი შენიშვნები

უპირველეს ყოვლისა, გვინდა, ორიოდ სიტყვა ვთქვათ ავტორთა წერილის ტონზე. პირდაპირ განსაცვიფრებელია, რომ პატივცემული მეცნიერები ივიწყებენ თავაზიანობის ელემენტარულ მოთხოვნებს და ისეთი ტონით გვეკამათებიან, რომელიც მეცნიერული პაექრობისათვის შეუფერებელია. სამწუხაროდ, ავტორები არ ერიდებიან ჩვენი პიროვნების შეურაცხყოფასაც კი და ცდილობენ დაარწმუნონ მკითხველი, რომ პ. რატიანი "ორმოცდაათი წლის წინანდელი ცოდნის დონეზე დგას ახლაც" (გვ. 165); რომ "პ. რატიანის ცოდნა ამოიწურება ქრესტომათიით" (169); რომ პ. რატიანს "არ ესმის..." (170) პ. რატიანს არ სცოდნია..." (170); "პ. რატიანს ვერ გაუგია..." (171); პ. რატიანს "გულდასმით არ ჰქონია გადაკითხული ქართლის ცხოვრების წიგნი" (176); რომ გაოცებას იწვევს "პ. რატიანის გულუბრყვილობა და ზერელე მსჯელობა" (177); მისი "წინდაუხედაობა", "უსაზღვრო პრეტენზიები", "ამბიცი" (178) და ა. შ.

ბუნებრივად ისმის კითხვა: არის თუ არა საჭირო, მეცნიერული კამათის დროს, ამგვარი ეპითეტებისა და გამოთქმების ხმარება? ნუთუ ჩვენი სწავლული ავტორები სერიოზულად ფიქრობენ, რომ სადავო საკითხების გამორკვევა მოპირდაპირის შეურაცხყოფის გზით არის შესაძლებელი?

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ მეცნიერული კამათის დანიშნულება ჭეშმარიტების დადგენაა. ამ მიზნის მისაღწევად მეცნიერი მოკამათე უნდა იშველიებდეს მარტო მეცნიერულ იარაღს, ე. ი. - ფაქტებს, არგუმენტებს, ლოგიკურ მსჯელობას, და მეტს არაფერს. არავის არა აქვს უფლება ადამიანის პიროვნებას, მის ღირსებასა და პატივს უდიერად შეეხოს. ჩვენ უნდა ვებრძოლოთ აზრებს და არა პიროვნებებს. მართალია, როცა ამა თუ იმ აზრს ვაკრიტიკებთ და მის მცდარობას ვასაბუთებთ, ეს მის ავტორსაც

შეეხება და, ცხადია, მისთვის სასიამოვნო ვერ იქნება, მაგრამ რა გაეწყობა, ასეთი კრიტიკა აუცილებელია ჭეშმარიტების დასადგენად, მეცნიერების წინსვლისათვის. ამიტომაცაა, რომ მეცნიერებს უფლება აქვთ, და არა თუ უფლება, მოვალენიც არიან დრომოჭმული აზრები მკაცრად და დაუნდობლად გააკრიტიკონ, მაგრამ მათ არავითარი უფლება არა აქვთ ადამიანის პიროვნება შეურაცხყონ; პიროვნების ღირსების შეურაცხმყოფელ კრიტიკას მეცნიერებისათვის ოდნავი სარგებლობაც კი არ მოაქვს, ადამიანებს შორის ნორმალური ურთიერთობის დამყარებას კი დიდად ხელს უშლის.

ფრიად სამწუხაროა, რომ მეცნიერული კამათის ეს ელემენტარული მოთხოვნები ჩვენს ავტორებს, რატომღაც, დროებით დავიწყებიათ.

რა თქმა უნდა, არაფერია იმაზე ადვილი, რომ შეურაცმყოფელს იმავე იარაღით გასცე პასუხი, მაგრამ ჩვენ ამ გზას ვერ გავყვებით, - ვერ გავყვებით, იმიტომ, რომ, ჩვენი აზრით, ლანძღვა საბუთი არ არის და, გარდა ამისა, იგი დაუფასებლობაა არა მარტო მოწინააღმდეგისა, არამედ მკითხველი საზოგადოებისა და აგრეთვე საკუთარი თავისაც.

გვაპატიონ კადნიერება, მაგრამ, ვფიქრობთ, ზედმეტი არ იქნება მოვაგონოთ ავტორებს დიდი ილია ჭავჭავაძის საგულისხმო სიტყვები: "ჭეშმარიტი პატივისცემა ის არის, რომ პირში, გულახდილად, ადამიანმა ადამიანს მართალი სიტყვა უთხრას. ისე უთხრას, რომ არ შეურაცყოს მისი ადამიანობა, მისი კაცობრიული გრძნობა, ღირსება და პატივი".

შემდეგი ჩვენი წინასწარი შენიშვნა შეეხება იმ მოვლენის ნამდვილ მიზეზებს, რამაც აიძულა ავტორები საკამათო საკითხების დიდი ნაწილისათვის გვერდი აევლოთ. მკითხველს უთუოდ ეხსომება, რომ ჩვენი ნარკვევი "მნათობის" ოთხ ნომერში დაიბეჭდა. ამ ოთხი წერილიდან ავტორები თითქმის მარტო ერთ წერილს, სახელდობრ პირველს ეხებიან, დანარჩენ წერილებს კი, ფაქტიურად, გვერდს უვლიან. ასეთი უცნაური საქციელის გამართლებას პატივცემული მეცნიერები შემდეგი მოსაზრებით ცდილობენ "მკვლევრის ძირითადი მოსაზრებანი და მათი საბუთიანობა გადმოცემულია "მნათობის" მეორე ნომერში (გვ. 150 - 178), ე. ი. პირველსავე წერილში. დანარჩენი წერლები, განსაკუთრებით მესამე და მეოთხე, პირველთან შედარებით რაიმე ახალსა და პრინციპულად მნიშვნელოვანს არაფერს შეიცავს. ამიტომაც ჩვენ უმთავრესად მხედველობაში გვექნება სწორედ პირველი წერილი" (გვ. 164).

ამ მსჯელობიდან მკითხველს, ბუნებრივია, ისეთი შთაბეჭდილება დარჩება, რომ ჩვენი ნარკვევის დაახლოებით სამი მეოთხედი სრულიად ზედმეტია, რადგან იგი, ავტორების აზრით, ნათქვამის უბრალო განმეორებაა და არაფერს ახალს არ შეიცავს. მაგრამ საკითხავია, ჯერ ერთი, რატომ უნდა დასჭირვებოდა ერთ წერილში ნათქვამის განმეორებას სამი წერილი, -

თვითთულ ფრაზას სამ-სამჯერ ხომ არ გავიმეორებდით? მეორეც, - რატომ უნდა დასჭირვებოდა ავტორს დაეწერა, ან რედაქციას - დაებეჭდა სამი ზედმეტი წერილი, თუკი მათში არც ახალი იყო რაიმე და არც მნიშვნელოვანი? განა მოიპოვება ქვეყნიერებაზე ასეთი მოცლილი ავტორი, ან ასეთი უდარდელი რედაქცია?!

მსგავსი შეუსაბამობა არ გვგონია, ვინმემ დაიჯეროს, მაგრამ საეჭვო რომ აღარაფერი დარჩეს, თავს ნებას მივცემთ, ორიოდ სიტყვით მოვაგონოთ მკითხველს ის უდავოდ მნიშვნელოვანი საკითხები, რომლებიც ჩვენი ნარკვევის მეორე, მესამე და მეოთხე წერილებშია განხილული.

როგორც ეს ყველას ადვილად შეუძლია, შეამოწმოს, მეორე წერილში ("მნათობი", № 3) ჩვენ ვიხილავთ ისტორიულ წყაროებს, რომლებშიც ფრიად საყურადღებო ცნობები მოიპოვება ქ. რუსთავსა და რუსთველებზე. ეს წყაროები თვალნათლივ გვიხატავენ იმ წრესა და გარემოს, რომელშიც ვეფხისტყაოსნის გენიალური ავტორი ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა. წერილში განხილულია, კერძოდ, დიდად საინტერესო ისტორიული დოკუმენტი, ე. წ. "ღმრთაების გუჯარი", რომელშიც არა ერთი სანდო და საყურადღებო ისტორიული ცნობა მოიპოვება; მათგან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია რუსთავის ეპარქიის (ძველი კუხეთის) ეკონომიური ვითარების ამსახველი მასალები და შოთა რუსთველთან თამარ მეფის ურთიერთობის მაჩვენებელი ფაქტები. სხვას ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, მართო ის რად ღირს, რომ ეს დოკუმენტი ეჭვმიუტანლად ადასტურებს ქართულ ლიტერატურაში შემორჩენილ ძვირფას ცნობას (სერაპიონ საბაშვილი) იმის შესახებ, რომ თამარ მეფემ ვეფხისტყაოსნის ავტორს რუსთველს ქალაქი რუსთავი აუშენა? (გვ.184). არა გვგონია, გონების დიდი გამჭრიახობა იყოს საჭირო იმის მისახვედრად, რომ ლიტერატურული და ისტორიული წყაროების ამგვარი თანადამთხვევა დიდი პოეტის ნამდვილი უტყუარი მაჩვენებელია.

ანდა ავიღოთ მესამე წერილი ("მნათობი" № 4). აქ განხილულია საკითხი ქართული ეკლესიის იმ საყურადღებო თავისებურებისა, რომლის შედეგად სასულიერო პირები, მღვდელმთავრები, უშუალოდ მონაწილეობდნენ საერო საქმიანობაში, სახელმწიფოს მართვა - გამგეობაში, კერძოდ კი სამხედრო საქმეში, ომებში. წერილში წარმოდგენილია ისტორიული ცნობები რუსთველთა სადროშოსა და რუსთველ მღვდელმთავართა მხედართმთავრულ მოღვაწეობაზე; გარდა ამისა მოცემულია ცნობები 21 რუსთველის პატრიოტულ და კულტურულ მოღვაწეობაზე. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, განა შეიძლება, უმნიშვნელოდ მივიჩნიოთ წერილში დადგენილი ფაქტი, რუსთველ მღვდელმთავრებს რომ უფლება ჰქონიათ სამეფო ტანსაცმელი პორფირ-ბისონი ჩაეცვათ? ეს ფაქტი ხომ ნამდვილი გასაღებია იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის ფრესკაზე წარმოდგენილ რუსთველის ჩაცმულობის ხასიათის გასაგებად?

დაბოლოს, ავიღოთ მეოთხე წერილი ("მნათობი" № 5). აქ (და, ნაწილობრივ, მესამე წერილში) განხილულია იერუსალიმის ჯვარის მონასტერთან დაკავშირებული საკითხების მთელი კომპლექსი, კერძოდ: 1. როგორ მსოფლმხედველობას შეეძლო შოთა რუსთველი ჯვარის მონასტერში მიეყვანა და რა ნიადაგზე შეიძლებოდა, რომ ქართულ ეკლესიას მისი პორტრეტი წმინდა ქალაქის მონასტრეში, მეფეთა და მღვდელმთავართა გვერდით გამოეხატა? 2. რა ხასიათისაა ის ტანსაცმელი, რომელიც ჯვარის მონასტრის ფრესკის მიხედვით რუსთველს აცვია, საეროა თუ სასულიერო? 3. შესაძლებელია თუ არა ფრესკაზე წარმოდგენილი რუსთველი და სააღაპე წიგნში მოხსენიებული შოთა მეჭურჭლეთუხუცესი ერთი და იგივე პირი იყოს? 4. შესაძლებელია თუ არა სასულიერო პირს სახელი "შოთა" რქმეოდა? 5. რა წყაროებიდან მომდინარეობს და რამდენად სანდოა ის ისტორიულ-ლიტერატურული ცნობები, რომლებიც იერუსალიმში რუსთველის ყოფნას შეეხება? და ა.შ.

ნუთუ ჩამოთვლილი საკითხები და აგრეთვე მთელი ის ისტორიული მასალა, რომელზეც ზემოთ გვქონდა საუბარი, უმნიშვნელოა? ნუთუ რეალურ-ისტორიული საბუთები და უტყუარი დოკუმენტური ცნობები ყურადღების ღირსიც არაა, ხოლო ზოგიერთი რუსთველოლოგის ფანტაზიის ნაყოფი, რომლითაც დიდი ხანია ჩვენს საზოგადოებას უმასპინძლდებიან, დიდმნიშვნელოვანი რამ არის?!

ნათქვამიდან, ვფიქრობთ, ნათელია, რომ ავტორების მტკიცება, თითქოს ჩვენი ნაშრომის მეორე, მესამე და მეოთხე წერილებში ახალი და მნიშვნელოვანი არაფერი იყოს, მოკლებულია ყოველგვარ საფუძველს.

მაგრამ ისმება კითხვა: რატომ დასჭირდათ პატივცემულ ავტორებს, ხსენებული წერილების შინაარსი უმნიშვნელოდ გამოეცხადებიათ და იქ წარმოდგენილ საბუთებისათვის გვერდი აევლოთ? ვფიქრობთ ამ კითხვის პასუხი ძნელი მისახვედრი არაა: ჩანს ისტორიული ფაქტების წინააღმდეგ მათ სათქმელი არაფერი ჰქონდათ და ამიტომ იოლი გზა აირჩიეს, - კამათს სავსებით თავი აარიდეს. მაგრამ განა ამით ხსენებული ფაქტები თავიანთ დიდ მნიშვნელობას დაჰკარგავენ?!

შემდეგი ჩვენი წინასწარი შენიშვნა შეეხება საკითხს, თუ რატომ მიჩქმალეს ავტორებმა ალ. ბარამიძის შეხედულებათა ის კრიტიკა, რომელიც ჩვენს ნარკვევში იყო წარმოდგენილი? მკითხველს უთუოდ ეხსომება, რომ ნარკვევში განხილული ჰქონდა არა ერთი კონკრეტული საკითხი, რომელთა შესახებ ალ. ბარამიძეს ამკარად მცდარი შეხედულებები აქვს გამოთქმული, მაგრამ ავტორებმა ხსენებულ საკითხებსაც დუმილით აუარეს გვერდი და თანაც, - არც კი ჩასთვალეს საჭიროდ მკითხველისათვის თავიანთი დუმილის მიზეზი აეხსნათ. იქნებ მათ ეს საკითხებიც უმნიშვნელოდ ჩასთვალეს, ან, იქნებ, ავტორებს დაავიწყდათ მეცნიერული კამათის ის

ყველასათვის ცნობილი წესი, რომ არ შეიძლება საკამათო საკითხი, - განსაკუთრებით ის, რომელშიც გაგამტყუნეს, - უბრალოდ მიაფუჩეო ?

ნათქვამი რომ ლიტონ სიტყვად არ ჩამოგვართვან და, აგრეთვე, ჩვენი შენიშვნის სამართლიანობა რომ მკითხველისთვის ნათელი გახდეს, მოვიტანთ რამდენიმე ტიპიურ მაგალითს.

მაგალითი პირველი. ნაშრომში ”შოთა რუსთველი და ქართველთა ჯვარის მონასტერი იერუსალიმში” (1966 წ.) ალ. ბარამიძე მკაცრად აკრიტიკებს განსვენებულ ს. კაკაბაძეს იმის გამო, რომ ამ უკანასკნელმა გამოთქვა აზრი, რუსთველის ნამდვილი სახელი აშოთანი არისო. ალ. ბარამიძე ამბობს: ” მთელი ისტორია აშოთანის შესახებ შეთხზული და მონაგონია ს. კაკაბაძის მიერ ... აშოთანი ს. კაკაბაძის ფანტაზიის ნაყოფია”.

ჩვენს ნაშრომში ექვმიუტანლად არის დამტკიცებული, რომ აშოთანის ამბავი ს. კაკაბაძის გამოგონილი კი არაა, არამედ ჯერ კიდევ მეცხრამეტე საუკუნეში იმდენად გავრცელებულია, რომ ი. გოგებაშვილის ”ბუნების კარშიც” კი არის შეტანილი. აქ ალ. ბარამიძის შეცდომა (ელემენტარულ საკითხში) აშკარაა, მაგრამ ამ ფაქტის გამო ჩვენ, ცხადია, არ დაგვვიწყია იაფფასიანი ოხუნჯობა, - რომ ალ. ბარამიძეს ”ბუნების კარი” არ წაუკითხავს; უბრალოდ, ვიგულისხმეთ, რომ მას ეს ფაქტი, შემთხვევით, მხედველობიდან გამორჩა.

რა პასუხი გაგვცეს მერე ამის გამო ავტორებმა. მათ ბატონკაცურად ერთი ფრაზით გვიპასუხეს: ეს ”მიკიბულ - მოკიბული მსჯელობაო” (გვ. 177). მაშასადამე, ავტორების ლოგიკა ასეთია: როდესაც სხვას აკრიტიკებ და თანაც სრულიად უსაფუძვლოდ, - ეს მეცნიერული მსჯელობაა, ხოლო როდესაც თქვენ გაკრიტიკებენ, და საბუთებით გამტყუნებენ, - ეს თურმე, ”მიკიბულ - მოკიბული მსჯელობა” ყოფილა.

მაგალითი მეორე. ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში, აგრეთვე მონოგრაფიაში ”შოთა რუსთველი და მისი პოემა” (1966 წ.) ალ ბარამიძე ამტკიცებს, ვითომც ”არ არსებობს რაიმე ხელშესახები და ანგარიშგასაწევი მოსაზრება, რომელიც უცილობელს ჰყოფდეს შოთა რუსთველის ყოფნას იერუსალიმში, მის დამკვიდრებას ჯვარის მონასტერში, იქ აღსრულებას და სამარადისო განსასვენებლის პოვნას”. ამგვარი მტკიცება მკვლევარს, ცხადია, იმისთვის სჭირდება, რომ მკითხველი დაარწმუნოს, რუსთველს სასულიერო წოდებასთან არასდროს საერთო არაფერი ჰქონიაო.

ჩვენს ნაშრომში უცილებელი ფაქტებითაა დამტკიცებული, რომ ალ. ბარამიძის ზემოხსენებული აზრი მცდარია და რომ სინამდვილეში არსებობს მრავალი საყურადღებო და ანგარიშგასაწევი საბუთი, რომლებიც შოთა რუსთველის იერუსალიმში ყოფნას გვიდასტურებენ.

რა გვიპასუხეს ამაზე ავტორებმა? ამ შემთხვევაში მათ ერთი ფრაზაც აღარ გვადირსეს და ამ უმნიშვნელოვანეს საკითხს სრული დუმილით გვერდი აუარეს. როგორ უნდა გავიგოთ მათი დუმილი? არსებობს თუ არა, - ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების აზრით, - რაიმე საბუთი რუსთველის იერუსალიმში ყოფნისა? ამ კითხვის პასუხი, სამწუხაროდ, ავტორთა საიდუმლოებად რჩება.

მ ა გ ა ლ ი თ ი მ ე ს ა მ ე. ალ.ბარამიძე თავის ნაშრომებში ცდილობს დაამტკიცოს ის აზრი, რომ ვეფხისტყაოსნის ცნობილი 1543 -ე სტროფი, რომელშიც კათალიკოსი და მაწყვერელია ნახსენები, თითქოს ყალბია, რადგან, მისი აზრით, "ავთანდილი, ფრიდონი (აგრეთვე ტარიელი) ისეთი საზოგადოებრივი წრისა და ბუნების ადამიანები არიან, რომ სრულიად უადგილო იქნებოდა მათი რაიმე კუთხით დაკავშირება კლერიკალური საზოგადოების სინამდვილესთან. ესეც არ იყოს, თვითონ რუსთველის იდეური და მხატვრული წარმოსახვის ვითარება ვერ შეიგუებს მსგავს შედარებას".

ჩვენს ნარკვევში უარყოფილია ალ.ბარამიძის ეს უსაფუძვლო შეხედულება და დასაბუთებულია ხსენებული სტროფის სრული შესაბამისობა ვეფხისტყაოსნის იდეოლოგიასთან. ჩვენ მივუთითებდით, რომ არც ავთანდილსა და ფრიდონს, არც ტარიელს არ გააჩნიათ ისეთი "ადამიანური ბუნება", რომელიც გამოსთიშავდა მათ ქრისტიანული საზოგადოებისაგან, რადგან ასე რომ ყოფილიყო, ისინი თავის სამშობლო ქვეყნის ნიადაგსაც მოწყვეტილი იქნებოდნენ. ჩვენ აღვნიშნავდით აგრეთვე, რომ ცნობილი პოეტი და რუსთველოლოგი კონსტ. ჭიჭინაძე ცამდე მართალი იყო, როდესაც ალ. ბარამიძესთან კამათში ამტკიცებდა, ზემოხსენებული, ოდიოზურად მიჩნეული სტროფი რუსთველის კალამს ეკუთვნისო.

რა პასუხი გაგვცეს ავტორებმა ალ. ბარამიძის ამ უსაფუძვლო შეხედულების კრიტიკაზე? სამწუხაროდ, მათ აქაც არჩიეს დუმილით გასულიყვნენ ფონს, მაგრამ არა გვგონია, რომ მეცნიერული მსჯელობისა და საბუთიანობის შეცვლა საკითხის მიფუჩეჩებით შეიძლებოდა.

მაგალითი მეოთხე. ალ. ბარამიძეს ეჭვიმუტანელ ჭეშმარიტებად მიაჩნია ის აზრი, რომ თითქოს ზრუნვა ქართული კულტურის კერებისათვის, კერძოდ კი ეკლესია - მონასტრებისათვის საერო ვაზირის, მეჭურჭლეთუხუცესის მოვალეობას შეადგენდა. "შოთა რუსთველი, - ამბობს იგი, - ყოფილა თამარ მეფის მეჭურჭლეთუხუცესი. ცხადია, სწორედ მას დაეკისრებოდა საზღვარგარეთული (და არა მართო საზღვარგარეთული) ქართული კულტურის კერებისათვის ზრუნვა".

ეს აზრი აშკარა გაუგებრობის ნაყოფია. უტყუარი ისტორიული დოკუმენტების, კერძოდ კი "ხელმწიფის კარის გარიგების" მონაცემებზე დაყრდნობით ჩვენს ნარკვევში ის შეხედულებაა დასაბუთებული, რომ

საერო ვაზირებს, მათ შორის მეჭურჭლეთუხუცესს, სასულიერო უწყებასთან სრულიად არაფერი ესაქმებოდათ. ”ცხადია, - ვასკვნიდით ჩვენ, - არა ის, რომ თითქოს ეკლესია - მონასტრების განახლება - მოხატვა მეჭურჭლეთუხუცესის მოვალეობას შეადგენდა, არამედ ის, რომ ამ საქმესთან ხსენებულ ვაზირს არაფერი საერთო არ ჰქონია” (“მნათობი” № 5, გვ. 127).

რა გვიპასუხეს ამ საკითხზე ალ. ბარამიძემ და მისმა თანამოაზრებმა? მათი პასუხი კვლავ აბსოლუტური დუმილით გამოიხატა. მაგრამ სად გაგონილა, ბატონებო, ასეთი კამათი?! დღემდე თითქოს ცნობილი იყო, რომ სერიოზული კამათის ელემენტარული წესი მოითხოვს, ან დაარღვიო მოწინააღმდეგის დებულება, ან კიდევ დაეთანხმო მას და საკუთარი შეცდომა აღიარო. ვგონებ, ეს წესი ჯერ არავის შეუცვლია, ამიტომ რა უნდა ვიფიქროთ ჩვენი ავტორების დაჟინებული და უადგილო დუმილის გამო, თუ არა ის, რომ სადავო საკითხებზე მათ სათქმელი არაფერი ჰქონიათ?

ეს გარემოება ჩვენ უფლებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ალ. ბარამიძის თვალსაზრისის ის კრიტიკა, რომელიც ჩვენს ნარკვევშია წარმოდგენილი, სავსებით სწორი და საფუძვლიანია.

დაბოლოს, კიდევ ერთი წინასწარი შენიშვნა გვინდა გავაკეთოთ ავტორების მიერ წვრილმანი და უმნიშვნელო საკითხებისადმი გამოდევნების, როგორც მათი პოზიციის დამახასიათებელი თვისების გამო. ზემოთ ჩვენ უკვე გავეცანით მათ განცხადებას იმის შესახებ, რომ ჩვენი ძირითადი მოსაზრებანი და დასაბუთება თითქოს პირველსავე წერილში (“მნათობი” № 2) იყოს გადმოცემული, ხოლო დანარჩენი სამი წერილი არაფერს ახალს და მნიშვნელოვანს არ შეიცავს. ამ ყალბი თეზისის საფუძველზე, როგორც ვნახეთ, ავტორებმა ჩვენი ნარკვევის დაახლოებით სამი მეოთხედის განხილვას სავსებით თავი აარიდეს და მარტო პირველ წერილს შეეხნენ. თითქოს მოსალოდნელი იყო, რომ მკვლევარები ხსენებულ პირველ წერილში აღძრულ საკითხებს მაინც განიხილავდნენ მეცნიერული საფუძვლიანობით, მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს მოლოდინიც არ გაგვიმართლდა. მათ ამ პირველ წერილში აღძრულ ძირითად საკითხებსაც არსებითად გვერდი აუარეს და მხოლოდ წვრილმან და მეორეხარისხოვან საკითხებზე გადაიტანეს მთელი თავისი ყურადღება.

ვნახოთ ეს კონკრეტულ მაგალითებზე.

ხსენებულ პირველ წერილში ჩვენ შევეხეთ ისეთ უდავოდ დიდმნიშვნელოვან საკითხს, როგორც ქართული საერო ლიტერატურის წარმოშობისა და სასულიერო ლიტერატურასთან მისი დამოკიდებულების საკითხია. როგორც ცნობილია, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში, კერძოდ კი, ალ. ბარამიძის ნაშრომებში, არაერთგან შეინიშნება იმის ცდა, რომ საერო ლიტერატურის აღმოცენებისა და წარმატებით განვითარების

აუცილებელ პირობად ქრისტიანული ეკლესიის როლის დამცირება და, საერთოდ, ქრისტიანული იდეოლოგიის შესუსტება წარმოგვიდგინონ და, ამასთან, საერო და სასულიერო ლიტერატურა ერთმანეთს დაუპირისპირონ. ჩვენს წერილში ეს ყალბი თვალსაზრისი უარყოფილია და ის აზრია გატარებული, რომ "ლაპარაკი რუსთველის ეპოქაში ქრისტიანული იდეოლოგიის რაიმე შესუსტებაზე მოკლებულია ყოველგვარ რეალურ - ისტორიულ საფუძველს" (გვ. 154).

არა გვგონია, ვინმეს შეეძლოს იმის უარყოფა, რომ ეს საკითხი ფრიად მნიშვნელოვანი საკითხია, მაგრამ ჩვენი ავტორები მასზე ერთ სიტყვასაც არ ამბობენ.

შემდეგ: ხსენებულ პირველ წერილში უარყოფილია დღემდე რუსთველოლოგიაში ფართოდ გავრცელებული შეხედულება, რომლის მიხედვით ქართული ეკლესია მიჩნეულია ერთ მთლიან რეაქციულ - კლერიკალურ ბანაკად, და ის აზრია დასაბუთებული, რომ ქართული ეკლესიის შიგნით XII საუკუნეში მიმდინარეობდა მწვავე კლასობრივი და შინაკლასობრივი ბრძოლა და რომ "საქართველოს ეკლესიის წიაღშიც იყო ძლიერი პროგრესული მოძრაობა, რომელშიც უტყუარად აისახა ქართველი ხალხის საზოგადოებრივ - პოლიტიკური და გონებრივი ცხოვრება" (გვ.153).

არც ეს საკითხი ჩაითვლება, ჩვენი აზრით, უმნიშვნელო საკითხად, მაგრამ ავტორებმა ესეც არ გახადეს თავიანთი ყურადღების ღირსად.

შემდეგ: ხსენებულ პირველ წერილში უარყოფილია დღემდე რუსთველოლოგიაში ფართოდ გავრცელებული შეხედულება, თითქოს სასულიერო პირი ვერ დასწერდა ისეთ ჰუმანური იდეებით გამსჭვალულ ნაწარმოებს, როგორც ვეფხისტყაოსანია, და დასაბუთებულია შემდეგი აზრი: შუასაუკუნეებში, ევროპაშიც და ჩვენშიც, ხშირად სწორედ სასულიერო წოდებიდან გამოდიოდნენ სახელოვანი ადამიანები, პროგრესის მედროშენი; უფრო მეტიც, რენესანსული და რევოლუციური მოძრაობაც კი ხშირად რელიგიურ სამოსელში იყო გახვეული.

რა თქმა უნდა, ეს საკითხიც არ შეიძლება, მივიჩნიოთ უმნიშვნელო საკითხად, მაგრამ ავტორებმა ამ შემთხვევაშიც თავიანთ ნაცად ხერხს მიმართეს: არც ავი თქვეს და არც კარგი!

დაბოლოს, ხსენებულ პირველ წერილში წამოყენებული და დასაბუთებულია დებულება, რომლის მიხედვით ვეფხისტყაოსნის ავტორის ერისკაცობის აზრი ქართულ ლიტერატურაში პირველად თეიმურაზ ბატონიშვილმა შემოიტანა ; წერილში წარმოდგენილია თეიმურაზის შეხედულებათა ანალიზი, საიდანაც ჩანს, რომ სწავლულმა ბატონიშვილმა თავისი "პატრიოტული" მიზნებისათვის შეგნებულად

”შეასწორა” რუსთველის ბიოგრაფია, თუმცა ნაყალბევის კვალის დაფარვა ვერ შესძლო.

საფიქრებელი იყო, რომ ავტორები ამ საკითხს მაინც მიაქცევდნენ სათანადო ყურადღებას. მაგრამ, სამწუხაროდ, აქაც კვლავ იმედის გაცრუება გველოდა!

ანალოგიური მაგალითები შეგვეძლო, კიდევ მოგვეტანა, მაგრამ, ვფიქრობთ, ნათქვამიც კმარა იმის დასამტკიცებლად, რომ პატივცემულმა ავტორებმა არათუ მთლიანად ჩვენი ნარკვევი, არამედ მისი პირველი ნაწილიც კი, დაპირების მიუხედავად, არსებითად არ განიხილეს და გვერდი აუარეს თითქმის ყველა ძირითად სადავო საკითხს, რომელთა გარკვევა მოითხოვდა თეორიულ მსჯელობას, ლოგიკურ არგუმენტებს და ისტორიის ცოდნას.

სამაგიეროდ მათ დიდი გულმოდგინებით განიხილეს და გაზვიადებული ფორმით გადმოსცეს მეორეხარისხოვანი და წვრილმანი საკითხები, რომელთა ასე თუ ისე გადაწყვეტას რუსთველის ბიოგრაფიისათვის არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ გამიზნული არიან იმისათვის, რომ მოპირდაპირეს მკითხველის თვალში სახელი გაუტეხონ და ამ საშუალებით შავი თეთრად გაასაღონ.

დავასახელებთ რამდენიმე მაგალითს.

პირველი. ავტორების ნამდვილი პოზიციის გასაგებად ფრიად დამახასიათებელია ის ფაქტი, რომ ჩვენი ნარკვევის კრიტიკას ისინი... სქოლიოდან იწყებენ. ძნელი დასაჯერებელია, მაგრამ ფაქტია, რომ სამი გამოჩენილი რუსთველოლოგი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს და პოლემიკის მთავარ საკითხად აქცევს ჩვენს მიერ სქოლიოში გაკვრით მოხსენიებულ ერთ ნაწარმოებს, რომელსაც არსებითად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად. ეს ნაწარმოები გახლავთ იოვანე ბატონიშვილის ”ხუმარსწავლა”, რომელიც წინათ ცნობილი იყო შერქმეული სახელით ”მცირე უწყება ქართველთა მწერალთათვის”, ამჟამად კი ცნობილია ასევე შერქმეული სახელით ”კალმასობა”, რამდენადაც ჩვენს ნარკვევში ხსენებული ნაწარმოები დამოწმებულია (მეორეხარისხოვან საკითხთან დაკავშირებით) ძველი გამოცემის მიხედვით და ადრინდელი შერქმეული სახელით, ავტორებს მოსჩვენებიათ, რომ უფიცობაში დაგვიჭირეს, და დიდი აღფრთოვანებით მოგვითხრობენ ”ხუმარსწავლის” ტექსტის შესწავლისა და გამოცემათა ისტორიას, ჩვენზე კი ბრძანებენ, დღესაც 50 წლის წინანდელი ცოდნის დონეზე იმყოფებაო. მაგრამ დაკვირვებული და ობიექტური მკითხველი ადვილად შეამჩნევს, რომ მთელი მათი მსჯელობა ამ საკითხზე უსაგნოა და თავიდან ბოლომდე ილუზიებზეა აშენებული.

ქვემოთ ჩვენ დაწვრილებით გავარჩევთ ამ საკითხს და შევეცდებით თვალნათლივ ვუჩვენოთ მკითხველს არა მარტო ავტორთა თვალსაზრისის სრული უსაფუძვლობა, არამედ ის ფაქტიც, რომ წვრილმანი და უმნიშვნელო საკითხებისადმი გამოდევნება მათი მეცნიერული პოზიციის, თვით მათი მსოფლმხედველობის დამახასიათებელი ნიშანია.

მეორე. ავტორების ნამდვილი პოზიციის გასაგებად ფრიად დამახასიათებელია, აგრეთვე, ის ფაქტი, რომ მათ დიდი ხმაური ასტეხეს... კორექტურული შეცდომის გამო. ეს კორექტურული შეცდომა, რომელიც კონტექსტის შინაარსს ოდნავაც არ სცვლის, დაშვებულია არა ჩვენს ნარკვევში, არამედ ჩვენს მიერ დამოწმებულ ერთ ქრესტომათიაში. ამის გამო ავტორები წარმოუდგენელ განგაშს სტეხენ და ცდილობენ მკითხველი რაღაც "სკანდალური შეცდომების" არსებობაში დაარწმუნონ, ჩვენ კი მიუტევებელ შეცდომად გვითვლიან ქრესტომათიის გამოყენების თვით ფაქტს, თუმცა თვითონაც კარგად იციან, რომ ალბათ მთელ ქვეყნიერებაზე არ მოიპოვება მეცნიერი, ამა თუ იმ ქრესტომათიით ესარგებლოს.

ქვემოთ ჩვენ თვალნათლივ დავანახებთ მკითხველს რომ ქრესტომათიისა და იქ დაშვებული კორექტურული შეცდომის ბრალი როდია, რომ ჩვენი ავტორები არასწორი მეცნიერული პოზიციიდან ცდილობენ რუსთველოლოგიური საკითხების ახსნას და ამის გამო ყოველ ნაბიჯზე მარცხს განმცდიან.

მესამე. ავტორების ნამდვილი პოზიციის გასაგებად ფრიად დამახასიათებელია ის ფაქტიც, რომ ისინი სერიოზულად კამათობენ საკითხზე, არის თუ არა "ქართლის ცხოვრებაში" ნახსენები სიტყვა "ხელობითა"? მათ, როგორც ჩანს, დიდი შრომა დაუხარჯავთ ხსენებულ ძეგლში ამ სიტყვის აღმოსაჩენად და თუმცა იგი, სამწუხაროდ, ვერ უპოვიათ, მაგრამ მათ გულმოდგინებას მაინც ნაყოფი გამოუღია; ავტორები აღფრთოვანებით აუწყებენ მკითხველს, რომ "ქართლის ცხოვრებაში" მათ აღმოაჩინეს სიტყვა "ხელობიდან" ნაწარმოები სამი სიტყვა: "ხელდებიან", "გახელებით" და "ხელქმნილი" ("მათობი", № 8, გვ. 176). ასეთი აღმოჩენის შემდეგ, რასაკვირველია, ჩვენს ავტორებს სრული უფლება ჰქონდათ საყვედური ეთქვათ ისტორიკოსისათვის, "ქართლის ცხოვრება" ყურადღებით არ წაგიკითხავს, თორემ როგორ არ გეცოდინებოდა, რამდენჯერაა იქ ესა თუ ის სიტყვა ნახსენებიო (თითქოს ისტორიკოსის მოვალეობა სიტყვების თვლა იყოს!).

ქვემოთ ჩვენ ამ საკითხსაც განვიხილავთ და მკითხველს თვალნათლივ დავანახებთ არა მარტო იმას, რომ ხსენებულ ფაქტს რუსთველის ბიოგრაფიისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, არამედ იმასაც, რომ "ქართლის ცხოვრებაში" სიტყვების გულმოდგინეთ თვლა არ არის საკმარისი ისტორიულ მოვლენათა არსის გასაგებად.

მეოთხე.ავტორების ნამდვილი პოზიციის გასაგებად ფრიად დამახასიათებელია, დაბოლოს ის ფაქტიც, რომ ისინი არა ერთხელ და თანაც სრულიად სერიოზულად გვდებენ ბრალს ისეთი მარტივი საკითხების უცოდინარობაში, რომელთა ცოდნა ყოველ სტუდენტს მოეთხოვება. ამ გზით, ცხადია, მათ სურთ ჩვენი უვიცობა დაამტკიცონ, მაგრამ საქმე ისაა, რომ ზომიერებას ვერ იცავენ და ამის გამო მიზანი მიულწეველი რჩებათ. იქნებ, ისეთი მკითხველი როგორმე აღმოჩენილიყო, რომელიც დაიჯერებდა, რომ "აღორძინების პერიოდის ქართული ლიტერატურის მკვლევარს" და "შუასაუკუნეების სპეციალისტ - ისტორიკოსს" ქრესტომათიის მეტი არაფერი წაუკითხავს, მაგრამ, ვფიქრობთ, არც ერთი მკითხველი არ დაიჯერებს, თითქოს ჩვენ არ გვესმოდეს, რა განსხვავებაა ჩვეულებრივ ბერ - მონაზონსა და ხევისბერს შორის, - არ დაიჯერებს იმიტომ, რომ თვით ჩვენი ნარკვევის შინაარსი გამორიცხავს ამგვარი ბრალდების ყოველგვარ შესაძლებლობას "პ. რატიანს უნდა ხევისბერობა ბერობას (ბერ-მონაზვნობას) გაუთანაბროს და ამის მიხედვით სერაპიონის ბერ-მონაზვნობა დაგვიდასტუროს... ისტორიკოსს არ ეკადრება ასეთი "საბუთიანობით" ხელმძღვანელობა: ბერი (ბერ - მონაზონი) სხვაა და ხევისბერი სხვა" (გვ. 171), - გვასწავლიან ავტორები.

კეთილი, მაგრამ რატომ დაავიწყდათ ავტორებს, რომ იმავე ნაშრომიდან, რომელსაც ისინი აკრიტიკებენ, სრულიად გარკვევით და აშკარად ჩანს, მის ავტორს რომ კარგად ესმის ხევისბერის დანიშნულებაც და ის ისტორიული როლიც, რომელიც ამ ინსტიტუტმა საქართველოს ისტორიაში, კერძოდ მთის რაიონებში ითამაშა? განა ავტორებს არ წაუკითხავს ჩვენი ნარკვევის ის ადგილი ("მნათობი", № 4, გვ. 153 - 154), სადაც ლაპარაკია ხევისბერობაზე და აგრეთვე მისგან წარმომდგარ კახეთის ქორეპისკოპოსთა ინსტიტუტზე? უთუოდ წაიკითხავდნენ, მაგრამ, ჩანს, იმდენად ძლიერი სურვილი ჰქონიათ მოპირდაპირის დამცირებისა, რომ წაკითხულის შინაარსი იქვე დავიწყებიათ.

ამრიგად, სერიოზული და არსებითი საკითხების განხილვის ნაცვლად, - სქოლიოებში შეცდომების ძებნა, კორექტურის მნიშვნელობის გაზვიადება, ცალკეული სიტყვებისადმი გამოდევნება და აგრეთვე იმის დაჟინებითი ცდა, რომ მოპირდაპირე მკითხველის თვალში როგორმე უვიცად გამოიყვანონ. - აი, ის გზა, რომლის საშუალებით ავტორებს რუსთველოლოგიური მეცნიერების ურთულესი საკითხების გადაწყვეტა მოუსურვებიათ, მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ასეთი იაფფასიანი პოლემიკური ხერხებით ბევრს ვერაფერს შევმატებთ ვერც რუსთველოლოგიას და ვერც, საერთოდ, ქართულ მეცნიერებას.

ასეთია ჩვენი წინასწარი შენიშვნები ალ. ბარამიძის, ელ. მეტრეველისა და ს. ცაიშვილის წერილის გამო.

ამ შენიშვნებიდან უდავოდ მტკიცდება შემდეგი სამი დებულება: პირველი, პატივცემულმა მენიერებმა შეგნებულად აუარეს გვერდი არსებითი მნიშვნელობის მქონე საკითხების განხილვას და მთელი ყურადღება გადაიტანეს მეორეხარისხოვან, წვრილმან საკითხებზე; მეორე, მათ ასევე შეგნებულად მიაფუჩეჩეს ალ. ბარამიძის მცდარი შეხედულებების ის კრიტიკა, რომელიც ჩვენს ნარკვევშია წარმოდგენილი; მესამე, მათ მიზნად დაისახეს არა ჭეშმარიტების გამორკვევა, არამედ მოპირდაპირის როგორმე გამტყუნება, რის გამო არ მოერიდნენ მეცნიერული კამათისათვის შეუფერებელი საშუალებების გამოყენებას.

იმედი გვაქვს, დაკვირვებული მკითხველი ჩვენი დახმარების გარეშეც მიხვდება, რომ ჩამოთვლილი დებულებები ავტორთა პოზიციის სისუსტის უტყუარი ნიშანია, მაგრამ იმისათვის, რომ ეს ჭეშმარიტება ყველასათვის ნათელი გახდეს, ქვემოთ ჩვენ გულდასმით განვიხილავთ და გავაანალიზებთ უკლებლივ ყველა მათ შენიშვნას, რადგან ნათქვამია, მტყუანს სიმტყუნის კარამდე მიჰყეო!

2. ორი რუსთველის პრობლემა

ისტორია უცილობლად გვიდასტურებს, რომ მეხუთე საუკუნის ბოლოდან მეცხრამეტე საუკუნის დამდეგამდე, ე. ი. დაახლოებით 13 საუკუნის განმავლობაში საქართველოში განუწყვეტლივ ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ გამოჩენილი მღვდელმთავრები, რომლებიც “რუსთველის” ზედწოდებას ანუ ტიტულს ატარებდნენ.

ამიტომ ვინც იტყვის შოთა რუსთველი ერისკაცი იყო, ის ამით უკვე ამბობს, რომ საქართველოში ერთდროულად ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ორი რუსთველი, - ერთი გამოჩენილი მღვდელმთავარი, რომელსაც ისტორია იცნობს, ხოლო მეორე ასევე გამოჩენილი ერისკაცი - პოეტი რომელსაც ისტორია არ იცნობს.

ამასთან დაკავშირებით ყოველ საღად მოაზროვნე ადამიანს დაებადება ეჭვი: თუკი მართლა არსებობდა გენიალური პოეტი - ერისკაცი, რომლის გვარი რუსთველი იყო, სად გაჰქრა ასე უკვალოდ მისი სახელის ხსენება? რუსთველი რომ დიდებული გვარწოდება ყოფილიყო, ეს ხომ იმის მომასწავებელი იქნებოდა, რომ საქართველოში არსებობდა რუსთველთა ძლიერი ფეოდალური საგვარეულო სახლი, რომელიც სამემკვიდრეო საკუთრებად ფლობდა მნიშვნელოვან მამულს მრავალრიცხოვანი ყმა გლეხებით, ვასალი აზნაურებით, ციხე - სიმაგრეებით, ეკლესია - მონასტრებით და ა.შ.? ეს ხომ იმის მომასწავებელი იქნებოდა, აგრეთვე, რომ ამ სახლის შვილები და შვილიშვილებიც რუსთველები იქნებოდნენ და ძალიან დიდხანს, შესაძლოა, საუკუნეთა მანძილზეც კი, იმოღვაწებდნენ თავიანთ ქვეყანაში? მაგრამ როგორ შეიძლებოდა, რომ რუსთველ-დიდებულთა ფეოდალური მამული და ციხე-სიმაგრე ისე უკვალოდ

გამქრალიყო, რომ საისტორიო წყაროებში მისი სახელი ერთხელაც კი არ ხსენებულიყო? როგორ შეიძლებოდა, აგრეთვე, რომ რუსთველი დიდებულები ასე უკვალოდ გადაშენებულიყვნენ და ქვეყნის დაცვაში, სახელმწიფო სამსახურში, ან კიდევ კულტურის ფრონტზე თავი იმდენად მაინც არ გამოეჩინათ, რომ ისტორიაში, ან ავად ან კარგად, ნახსენები ყოფილიყვნენ? განა შეიძლებოდა, უკვალოდ გამქრალიყო საგვარეულო, რომელმაც საქართველოს ვეფხისტყაოსნის ავტორი მისცა? თუკი თორელთა, თმოგველთა, ჯაყელთა, გაგელთა, სურამელთა და ა. შ. საგვარეულოს წარმომადგენლები მოიხსენიებიან როგორც "ქართლის ცხოვრებაში", ისე სხვადასხვა სიგელ - გუჯრებში, და თანაც მოიხსენიებიან არა ერთხელ, არამედ მრავალჯერ, რატომ რუსთველთა საგვარეულოს არც ერთი წევრი არ მოიხსენიება სადმე თუნდაც ერთხელ? თუკი რუსთველ ეპისკოპოსებზე შემოგვინახა ისტორიამ ცნობები, რატომ რუსთველ საერო დიდებულებზე სრულებით არაფერი გვაცნობა?

ყველა ამ კანონიერი კითხვის ერთადერთი სწორი პასუხი ის არის, რომ რუსთველის გვარ - სახელის მქონე საერო დიდებულები საქართველოში არასოდეს არ არსებულან, და რაც არ ყოფილა, მის კვალს, ცხადია, ვერც ვიპოვით.

ეს მსჯელობა, ჩვენი ღრმა რწმენით, სავსებით კანონიერია და დასკვნითი დუბულებაც სწორია, მაგრამ გადამწყვეტ საბუთად ის მაინც არ გამოდგება, რადგან თეორიულად შეუძლებელია, სავსებით, გამოვრიცხოთ იმის შესაძლებლობა, რომ ჟამთა სიავეს შეეძლო, უკვალოდ შთაენთქა პოეტიც და მთელი მისი საგვარეულოც.

ეს სიძნელე რომ გადაგველახა, ჩვენს ნარკვევში კვლევა - ძიება გადავიტანეთ უფრო სანდო ნიადაგზე და მიზნად დავისახეთ გამოგვეკვლია შემდეგი, უდავოდ მეცნიერული მნიშვნელობის მქონე საკითხი: შეიძლებოდა თუ არა, რომ საქართველოში ერთდროულად ყოფილიყო ორი გამოჩენილი რუსთველი, - ერთი სასულიერო პირი, მღვდელმთავარი, ხოლო მეორე - ერისკაცი და პოეტი?

ამ კითხვაზე სწორი პასუხის გასაცემად ნარკვევში გაანალიზებულია გეოგრაფიული ადგილებიდან საერო გვარწოდებათა წარმოქმნის კანონზომიერება, რომელიც მიწის ფეოდალურ საკუთრებასთანაა დაკავშირებული, და შედარებულია იგი სასულიერო ზედწოდებათა წარმოქმნის კანონზომიერებასთან, რომელიც სულ სხვაგვარი ვითარებითაა განპირობებული. ამ ანალიზისა და შედარების საფუძველზე, აგრეთვე საქართველოს ისტორიის წყაროთა კონკრეტული მონაცემების გათვალისწინების შედეგად, მიღებულია დასკვნა, რომ შეუძლებელია საქართველოში ერთდროულად ყოფილიყო ორი გამოჩენილი რუსთველი, - ერთი სასულიერო პირი, მღვდელმთავარი, ხოლო მეორე - ერისკაცი, პოეტი, ამასთან დაკავშირებით ნარკვევში ნათქვამი გვაქვს:

”თუ საერო დიდებულებმა თანდათან დაისაკუთრეს სამფლობელო ადგილები და, ბოლოს, საქმე იქამდეც კი მიიყვანეს, რომ მთელი საერისთაოები საკუთარ მამულებად დაიჩემეს, ხოლო სამოხელეო ტერმინი ”ერისთავი” გვარად აქციეს, სასულიერო დიდებულთა ასეთი მეტამორფოზი შეუძლებელი იყო, რადგან ეკლესია - მონასტრებში კერძო საკუთრება არ არსებობდა ... საქართველოს ისტორია არ იცნობს შემთხვევას, რომ საეკლესიო მამული რომელიმე ეპისკოპოსის საგვარეულო საკუთრებად გადაქცეულიყოს. აქედან კი ის გამომდინარეობს, რომ ამა თუ იმ გეოგრაფიულ ადგილთან (ეპარქიასთან) ეპისკოპოსი დაკავშირებული იყო არა საკუთრების უფლებით, არამედ სახელოთი ანუ თანამდებობით, რომელიც გვარსახელად არასოდეს არ გადაქცეულა და ვერც გადაიქცეოდა”.

შემდეგ:

”რამდენადაც სასულიერო ზედწოდება თანამდებობაა და დაკავშირებულია ერთ გარკვეულ გეოგრაფიულ ადგილთან (ეპარქიასთან), არ შეიძლებოდა, რომ საქართველოში ერთსა და იმავე დროს არსებულიყო ორი ერთნაირი ზედწოდების პირი, ვთქვათ, ორი მანგლელი ან ორი რუსთველი... მანგლელი, ისევე როგორც რუსთველი, წილკნელი, მროველი და ა. შ. ერთდროულად მხოლოდ ერთი შეიძლებოდა ყოფილიყო”.

დაბოლოს:

”საერო გვარწოდება და სასულიერო ზედწოდება, რამდენადაც ისინი სულ სხვადასხვა შინაარსის გამომხატველი ტერმინები იყვნენ, არ შეიძლებოდა ერთმანეთს დამთხვეოდნენ. ასეთი დამთხვევა გამორიცხებულია, უპირველეს ყოვლისა და უმთავრესად, იმის გამო, რომ საერო ტერმინი კერძო საკუთრებას გულისხმობდა და მის გარეშე არსებობა არ შეეძლო, სასულიერო ტერმინი კი; პირიქით, კერძო საკუთრებას არ სცნობდა და ეკლესიის მთელი კრებულის საერთო საკუთრების ნიადაგზე იდგა; მაგრამ საკითხს მარტო ეს ეკონომიური მომენტიც არ სწყვეტდა; ამასთანავე ერთად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საზოგადოებრივ - პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ მომენტებს, რომელთა გავლენით, როგორც წესი, შეუძლებელი იყო, რომ სასულიერო და საერო ტერმინები და ცნებები ერთმანეთს დამთხვეოდნენ... თავისთავად ცხადია, რომ ისეთ მღვდელმთავრებს, რომლებიც ერის სულიერ მწყემსებად ითვლებოდნენ და რომლებიც ბერად შედგომის დროს თავის საკუთარ საერისკაცო სახელსაც კი იცვლიდნენ, არ შეეძლოთ რომელიმე თავადის საზიარო სახელწოდება ეტარებინათ”.

ასეთია, მოკლედ, ჩვენი თვალსაზრისი.

რა დაუპირისპირეს ავტორებმა ამ თვალსაზრისსა და მის საბუთიანობას?

იმის ნაცვლად, რომ ჩვენს მიერ წამოყენებული დებულება დაწვრილებით განეხილათ და მისი არგუმენტები მეცნიერულად შემოწმებული ფაქტებით დაერღვიათ, ავტორები დაკმაყოფილდნენ რამდენიმე შეუმოწმებელ ფაქტზე მითითებით, რომელთა საშუალებით საოცარი სიადვილით "დაარღვიეს" და "მოხსნეს" ყველა ჩვენი დებულება და საბუთი.

პირველი ფაქტი, რომელსაც ავტორები გვიპირისპირებენ, შემდეგია: "ერთ ძველ ჰიმნოგრაფიულ ძეგლში, სადაც შექმნილია დავით გარეჯელის სასწაულმოქმედება, დასახელებულია ვინმე რუსთველი ამირა (ეს მაზდეანი რუსთველი დავით გარეჯელს ქრისტიანობაზე მოუქცევია). სახელწოდება რუსთველი აქ ნიშნავს ან რუსთავის მბრძანებელს (რუსთავის ამირას) ან ამირას რუსთავიდან, მაგრამ როგორი მნიშვნელობაც არ უნდა მივცეთ ამ სიტყვას - რუსთველი, იგი ყოველ მიზეზ გარეშე მიეკუთვნება საერო - სამოქალაქო პირს ე. ი. ამ ძველ ქართულ წყაროში დოკუმენტურად არის დამოწმებული ერისკაცი რუსთველი (და არამცდაარამც მღვდელმთავარი).

თავი რომ დავანებოთ შინაგან ულოგიკობას, რომელიც ამ მსჯელობას აშკარად აჩნია, განა ასეთი "არგუმენტით" რაიმეს დამტკიცება შეიძლება? ეს ფაქტი ხომ დიდი ხანია ცნობილია ქართველი ისტორიკოსებისათვის, მაგრამ დღემდე ვის მოსვლია აზრად, გარდა ჩვენი ავტორებისა, მოტანილ კონტექსტში სამოქალაქო პირის გვარწოდება რუსთველი ამოეკითხა? მართლაც, დავაკვირდეთ ტექსტს: განა აქ "რუსთველი" საკუთარი სახელია? ნუთუ ძნელი მისახვედრია, რომ აქ ლაპარაკია არა ისეთ პირზე, რომელსაც რუსთველი ჰქვია, არამედ გარკვეული თანამდებობის მქონე მოხელეზე, - რუსთავის ამირაზე (ე. ი. ქალაქ რუსთავის გამგეზე), რომელიც ისტორიულად მართლაც არსებობდა? რუსთავის ამირა, ისევე როგორც თბილისის ამირა, დადასტურებულია ისტორიული წყაროებით, მაგრამ რა შუაშია აქ რუსთველი? ჩვენი ავტორების ლოგიკას რომ გავყვეთ, მაშინ იძულებული ვიქნებით ქ. რუსთავის ყველა მცხოვრები - რუსთველი ამირადან დაწყებული, რუსთველ მეწისქვილემდე -მოვნათლოთ გვარ-სახელით "რუსთველი". ასევე მოგვიხდებოდა თბილისის ამირასა და, საერთოდ თბილისის ყველა მცხოვრებისათვის "თბილელის" ზედწოდება მიგვენიჭებია. აი, რა უხერხულ მდგომარეობაში ჩაიყენეს თავი ავტორებმა, რომლებიც სხვის ისტორიკოსობას დასცინიან!

შემდეგი საბუთი ჩვენი ავტორებისა პირველზე არანაკლებ ძლიერია, მოვუსმინოთ: "ისტორიკოსებმა ს. კაკაბაძემ და ნ. შოშიაშვილმა აღნიშნეს, რომ 1597 წლის ერთი საბუთი დაუწერია ვინმე რუსთველის შვილს მურვანს. ცხადზე უცხადესია, რომ აქ დასახელებული რუსთველი, ერისკაცია (ვინც არ უნდა იყოს იგი). ამრიგად, მცდარია პ. რატიანის განცხადება თითქო ქართული საისტორიო წყარო არ იცნობს საერო შინაარსის მქონე სახელწოდებას რუსთველი".

როგორც ვხედავთ, ავტორები სულ იოლად წყვეტენ საკითხს, მაგრამ ჯერ ერთი, ამ დოკუმენტში დასახელებულია არა "რუსთველი", როგორც ეს ავტორებს მოჩვენებით, არამედ "რუსთველის შვილი მურმანი" (ს. კაკაბაძით კი რუსთველიშვილი მურმანი), რაც სრულიადაც ერთი და იგივე არ არის; მეორე, აქ ნახსენები "რუსთველი" რომ ერისკაცის გვარი იყოს, მაშინ მისი შვილიც "რუსთველი" უნდა ყოფილიყო და არა "რუსთველის შვილი"; მესამე, - საიდანაა "ცხადზე უცხადესი", რომ ეს "რუსთველის შვილი" ("რუსთველიშვილი"), ან მისი მამა, ერისკაცია? ამ კითხვის განმარტებისათვის ჩვენი ავტორები თავს არ იწუხებენ, ამიტომ იძულებული ვართ მივმართოთ იმ წყაროს, საიდანაც მათ თავიანთი არგუმენტი ისესხეს.

ისტორიკოს ს. კაკაბაძეს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა არ უცდია, რაც შეეხება ნ. შოშიაშვილს, მისი აზრით, ზემოთ მოტანილ დოკუმენტში ნახსენები "რუსთველი" რუსთავის ეპისკოპოსი "არ შეიძლება იყოს, რადგან ეპისკოპოსს შვილები არ ჰყავს". ალბათ, ჩვენ ავტორებსაც ამ მოსაზრებით ჰგონიათ "ცხადზე უცხადესად" ის აზრი, რომ დოკუმენტში მოხსენებული "რუსთველის შვილი" (თუ მისი მამა) ერისკაცია, მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ მათი არგუმენტი სრულიად უსაფუძვლოა, მართლია, ეპისკოპოსს, როგორც წესი, შვილები არ ჰყავდა, მაგრამ ისიც საყოველთაოდ ცნობილია, რომ გამონაკლისები ყოველთვის იყო. ასეთი გამონაკლისების არსებობას გვიდასტურებს არა ერთი უტყუარი ისტორიული საბუთი. ქვემოთ მოგვყავს ერთ-ერთი მათგანი.

მეფე გიორგი XII ერთ წერილში შვილისადმი, რომელიც დათარიღებულია 1800 წლის 3 მაისით, ნათქვამია: "უგანათლებულესო შვილო, ბატონო ბაგრატ. მერე ყოვლად სამღვდელოს ხარჭაშნელის ნიკოლოზის შვილს იოანეს...". აქ, როგორც იტყვიან, კომენტარები ზედმეტია, რადგან დღესავით ნათელია, რომ მღვდელმთავარს ნიკოლოზ ხარჭაშნელს ჰყოლია შვილი. მაგრამ თუკი ხარჭაშნელს შეეძლო, ჰყოლოდა შვილი იოანე, რატომ არ შეიძლებოდა, რომ რომელიმე რუსთველსაც ჰყოლოდა შვილი მურვანი?

ეს ფაქტი სავსებით აბათილებს ავტორების ზემოთ ხსენებულ არგუმენტს, მაგრამ ამასაც რომ თავი დავანებოთ, განა ყველა შემთხვევაში, როდესაც ესა თუ ის გვარი "შვილზე" თავდება, მისი წარმოშობა უთუოდ მამა-შვილური დამოკიდებულების შედეგია: სრულიადაც არა! საიდან წარმოსდგა, მაგალითად, ისეთი ქართული გვარები, როგორცაა "ქრისტესიაშვილი", "ხატიაშვილი" და ა. შ.? განა ქრისტეს ან ხატებს შვილები ჰყავდათ? ამნაირი გვარები, როგორც ჩანს, წარმომდგარია ადამიანის სახელებისაგან, მაგრამ არიან ისეთი გვარებიც, რომლებიც თანამდებობა-საქმიანობის, ან სასულიერო პირის ხარისხის აღმნიშვნელი სახელებისაგან არიან წარმომდგარი. ასეთებია, მაგალითად, ამირეჯიბი, მელიქიშვილი, კალატოზიშვილი, მღებრიშვილი, ხუციშვილი, დეკანოზიშვილი და ა. შ.

რატომას გამორიცხული, რომ "რუსთველიშვილიც" ასეთივე გზით იყოს წარმომობილი ?

სხვათა შორის, ისტორიკოსი ნ. შოშიაშვილი სთვლის, რომ ზემოთ ხსენებულ დოკუმენტში "რუსთველი" აღნიშნავს არა გვარს, არამედ სახელს, ოღონდ, მისი აზრით, ეს სახელი წარმომდგარია გვარისაგან, კერძოდ კი ლობიართაგან. ეს აზრი ჩვენ დამაჯერებლად არ გვეჩვენება, რადგან, ჯერ ერთი, ცნობილია, რომ, როგორც წესი, სახელები კი არ წარმოიშობიან გვარებისაგან, არამედ, პირიქით, გვარები წარმოიშობიან სახელებისაგან; მეორეც, - თუ ზემოთ ხსენებულ დოკუმენტში "რუსთველი" მართლაც ადამიანის საკუთარი სახელია, რატომას სავალდებულო, რომ ის მაინცდამაინც გვარისაგან იყო წარმომობილი? ნ. შოშიაშვილის მიხედვით სწორია იმ მხრივ, რომ ხსენებული დოკუმენტის "რუსთველი" მართლაც სახელია, მაგრამ არა ადამიანის საკუთარი სახელი, როგორც ამას ნ. შოშიაშვილი ფიქრობს, არამედ სასულიერო პირის, კურძოდ კი ეპისკოპოსის თანამდებობა - საქმიანობის გამომხატველი სახელი ანუ ზედწოდება, და მეტი არაფერი.

ამრიგად, ზემოთ განხილული დოკუმენტი და იქ ნახსენები "რუსთველის შვილი მურვანი" არც ნ. შოშიაშვილის ინტერპრეტაციით და არც, მით უმეტეს, ავტორების გაუბრალოებული გაგებით, არათუ არ არღვევს, არამედ კიდევ უფრო ანმტკიცებს ჩვენს თვალსაზრისს.

მესამე და უკანასკნელი არგუმენტი ავტორებისა, რომლის საშუალებით ისინი ჩვენი დებულების დარღვევას ცდილობენ, ისეთივე ღირებულებისაა, როგორც წინა ორი. ამ შემთხვევაში მათ ჩვენს წინააღმდეგ მოუხმიათ ერთ-ერთი წიგნის... საძიებელი, რომელიც თურმე, სავსებით საკმარისი ყოფილა იმისათვის, რომ ყოველგვარი მეცნიერული დებულება "მოხსნას" ... მაინც რაზეა ლაპარაკი?

ჩვენს ნარკვევში დასაბუთებულია აზრი იმის შესახებ, რომ სასულიერო ზედწოდებისა და საერო გვარწოდების წარმოქმნის კანონზომიერებათა სხვადასხვაობა გამორიცხავს ამ ტერმინების ურთიერთ დამთხვევას. ამ აზრის საილუსტრაციოდ, სხვათა შორის მოგვყავს ტბელისა და მტბევარის მაგალითი. როგორც ცნობილია, საქართველოში არსებობდა ორი დიდმნიშვნელოვანი გეოგრაფიული ადგილი, - ორი ტბეთი: ერთი ქართლში, რომელმაც ქართლის დიდგვაროვანი აზნაურების გვარწოდება "ტბელი" წარმოშვა, ხოლო მეორე - შავშეთში, რომელმაც იქაურ მღვდელმთავრებს დაუმკვიდრა ძველი ქართული სიტყვა "მტბევარი". აქედან დღესავით ნათელია, რომ იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც არსებობს ორი ერთნაირი გეოგრაფიული სახელწოდების ადგილი, რომელთაც ერთი დიდი ფეოდალის მამულის ცენტრია, ხოლო მეორე მღვდელმთავრის ეპარქიის ცენტრი, - ამ შემთხვევაშიც არ ხდება ტერმინების ურთიერთდამთხვევა. მერე რა დაუპირისპირეს ამ დებულებას ავტორებმა? მოვუსმინოთ:

”საკმარისია გადაფურცლოთ კ. კეკელიძის ქართული ლიტერატურის ისტორიის პირველი ტომის საძიებელი, რომ იქ იპოვოთ პ. რატიანის მიერ მოყვანილი ”კლასიკური მაგალითის” გამაბათილებელი ფაქტები ”მტბევარი. ტბელი: ნ. ანტონ ტბელი, აბუსერიძე ტბელი, დავით ტბელი იოანე მტბევარი, პავლე ტბელი, სტეფანე მტბევარი” (გვ. 647). ამ საძიებლის მიხედვით ჩახედავთ წიგნში და ნახავთ, რომ ტბელის (sic) სასულიერო მესვეურები ხან ატარებენ მტბევარის, ხანაც ტბელის სახელწოდებას”.

როგორც ვხედავთ, ამ საკითხსაც პატივცემული ავტორები ძალიან იოლად და მარტივად სწყვეტენ (”საკმარისია გადაფურცლოთ... ჩახედავთ წიგნში და ნახავთ”), მაგრამ საკითხავია, ჯერ ერთი, საძიებელი რა ისეთი საბუთია, რომ მეცნიერული კამათის დროს მას დავეყრდნოთ? განა ავტორებმა არ იციან, რომ საძიებელი უბრალო ტექნიკური ცნობარია, რომელსაც უფრო ხშირად ავტორები კი არა, კორექტორები ადგენენ? მეორე, - კიდევაც რომ დავუშვათ, რომ კ. კეკელიძე იმავე აზრისაა, რა აზრისაც მას ავტორები მიაწერენ, რატომ ვართ ჩვენ მოვალე უსაბუთოდ დავიჯეროთ ყველაფერი, რაც კეკელიძეს უთქვამს? როდის აქეთ მიეცა ამა თუ იმ მეცნიერის სავარაუდოთ გამოთქმულ მოსაზრებას ისტორიული საბუთის ძალა? მესამე, - მაინც რა აქვს კ. კეკელიძეს ნათქვამი ისეთი, რასაც შეეძლოს ჩვენი დებულების დარღვევა? განა კ. კეკელიძე, ან რომელიმე სხვა მკვლევარი საქართველოს ძველი ისტორიისა, ოდესმე უარყოფდა თვით ფაქტს ”ტბელისა” და ”მტბევარის” ერთდროულად არსებობისას? მეოთხე, - ვინ დაიჯერებს ისეთ შეუსაბამობას, - თუნდაც მას კ. კეკელიძის დიდი ავტორიტეტი უჭერდეს მხარს, - რომ თითქოს ერთსა იდა იმავე ტახტზე მჯდომ მღვდელმთავრებს ხან მტბევარი ერქვათ, ხან ტბელი, მერე ისევ მტბევარი და ა. შ.? ვის რაში დასჭირდებოდა მღვდელმთავრების ზედწოდების ასეთი ცვლა და აღრევა? ან, სად არის საბუთები, რომლებიც ამგვარ უაზრო ცვლასა და აღრევას დაგვიდასტურებდა? განა საქართველოს ეკლესიის ისტორია იცნობს მღვდელმთავრების ზედწოდებათა ამგვარი ცვლის თუნდაც ერთ ფაქტს?

სრულიად გარკვევით შეიძლება, ითქვას, რომ არც კ. კეკელიძეს და არც რომელიმე სხვა მკვლევარს არ მოეპოვება არც ერთი მოსაზრება, რომელიც უარყოფდეს იმ ფაქტს, რომ საქართველოში ერთი და იგივე სახელწოდების ადგილიდან, სახელდობრ ტბეთიდან წარმომდგარი იყო საერო აზნაურთა გვარწოდება ”ტბელი” და მღვდელმთავარის ზედწოდება ”მტბევარი”. მართალია, კ. კეკელიძეს გამოთქმული აქვს სავარაუდო მოსაზრება, რომ წყაროებში ”ტბელის” სახელით მოხსენიებული ზოგიერთი მოღვაწე შესაძლებელია შავშეთის მღვდელმთავარი მტბევარი იყოსო, მაგრამ ეს მოსაზრება, - თუნდაც რომ მართალი იყოს, - ოდნავადაც არ სცვლის ჩვენს დებულებას, რადგან საქმე ის კი არაა, ვინ როგორ იხსენიებდა შავშეთის მღვდელმთავრებს; საქმე ისაა, რომ მათი ოფიციალური ზედწოდება ანუ ტიტული იყო ”მტბევარი”, ხოლო ეს ”მტბევარი” დამკვიდრდა იმიტომ, რომ საქართველოში იმ დროს არსებობდნენ ”ტბელის” გვარწოდების მქონე

დიდი ფეოდალები და შეუძლებელი იყო, რომ ხსენებული მლადელმთავრების ზედწოდება მათ გვარს დამთხვეოდა.

აკად. კ. კეკელიძეს არ დაუწერია სპეციალური ნაშრომი, რომელშიც გარკვეული იქნებოდა "ტბელისა" და "მტბევარის" წარმოშობა - ურთიერთობის პრობლემა, ხოლო ის მცირე რამ, რაც მან ამ საკითხზე დასწერა, სრულიადაც არ იძლევა ისეთი დასკვნების გაკეთების უფლებას, როგორსაც ჩვენი ავტორები აკეთებენ, მაგალითისათვის შეიძლება, გავიხსენოთ, რას ამბობს კ.კეკელიძე აბუსერიძე ტბელის შესახებ:

"აბუსერიძე ტბელი ყოფილა დიდგვარიანი კაცი... სახელწოდება ტბელი გვაფიქრებინებს(ხაზი ჩემია.პ. რ.); რომ ის იყო მტბევარი ან ტბეთის ეპისკოპოსი".

ამ ამონაწერიდან ცხადია, რომ აბუსერიძე ტბელის ცხოვრება - მოღვაწეობის შესახებ სანდო ცნობები არ მოგვეპოვება და მკვლევარი იძულებულია ვარაუდის გამოთქმით დაკმაყოფილდეს. დაახლოებით ასეთივე მდგომარეობა გვაქვს დანარჩენი ტბელების მიმართაც.

ამ ამონაწერიდან ცხადია, აგრეთვე, რომ კ. კეკელიძის თვალსაზრისითაც ტბეთის ეპისკოპოსის ზედწოდება "მტბევარია", ოღონდ სახელწოდება "ტბელი" მას აფიქრებინებს, რომ შესაძლებელია ამ სახელწოდების ქვეშ მტბევარი იგულისხმებოდესო. რატომ აფიქრებინებს? იქნებ იმიტომ, რომ ფრთხილ მეცნიერს წყაროს დაწერილობა გადამწერის მიერ დამახინჯებულად მიაჩნდა? ასეა თუ ისე, ფაქტია, რომ კ. კეკელიძეს არსად არ უთქვამს, და ვერც იტყოდა, რომ თითქოს შავშეთის მღვდელმთავრის ზედწოდება იყო არა "მტბევარი", არამედ "ტბელიო".

ყოველივე ზემოხსენებიდან აშკარაა, რომ პატივცემულმა ავტორებმა ალ. ბარამიძემ, ელ. მეტრეველმა და ს. ცაიშვილმა ვერ მიგვითითეს ვერც ერთ მეცნიერულად შემოწმებულ ფაქტზე, რომელიც ოდნავ მაინც შეარყევდა ჩვენს დებულებას. მეცნიერული კამათი და მსჯელობა მათ დააფუძნეს საექვო ღირებულების ფაქტებზე, თანაც, - ამ ფაქტების განხილვითა და ანალიზით თვითონ კი არ შეიწუხეს თავი, არამედ შეეცადნენ სხვა ავტორთა (კ. კეკელიძე, ნ. შოშიაშვილი) ავტორიტეტს ამოფარებოდნენ, მაგრამ საქმეს, როგორც ვნახეთ, ამანაც ვერ უშველა. ჩანს, ისტორიული მოვლენების გასაგებად საჭიროა რაღაც უფრო მნიშვნელოვანი ვიცოდეთ, ვიდრე ამა თუ იმ წიგნის საძიებლებია.

გადავდივართ შემდეგ საკითხზე.

ჩვენს ნარკვევში დაწვრილებით არაა განხილული რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გაკვრით გამოთქმული აზრი იმის შესახებ, რომ შესაძლოა ვეფხისტყაოსნის ავტორი რუსთავის მკვიდრი, ხოლო "რუსთველი" - მისი

სადაურობის მაჩვენებელი სახელი ანუ, დღევანდელი გაგებით, პსევდონიმი იყო. ნარკვევში ჩვენ აღვნიშნავთ, რომ ეს აზრი დაუსაბუთებელი ჩანს, მაგრამ აღარ გამოვეკიდეთ მის დეტალურ განხილვას.” ავტორები ვერ მიხვედრილან თუ საიდან ჩანს ხსენებული აზრის უსაფუძვლობა, გვთხოვენ განმარტებას და თან მიგვითითებენ ნ. მარზე, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ავტორს ჩვეულებრივ უწოდებდა: ”Шота из Рустави, Руставский поэт”.

ამ საკითხის დეტალური განხილვა ნარკვევში ჩვენ ზედმეტად მივიჩნიეთ იმის გამო, რომ ხსენებული, გაკვრით გამოთქმული აზრის უსაფუძვლობა თავისთავად გამომდინარეობს ნარკვევის ძირითადი აზრიდან. მართლაც, თუ ვეფხისტყაოსნის მე-8 სტროფში ნახმარი სიტყვა ”ხელობა” თანამდებობა - საქმიანობას ნიშნავს, როგორ შეეძლო, რუსთავში მცხოვრებ პოეტს ეთქვა: ”მე ხელობით რუსთველი ვარო”, თუნდაც რომ მისი ფსევდონიმი მართლაც ”რუსთველი” ყოფილიყო? ასეთი ფრაზის წარმოთქმა არ შეეძლო რუსთავის არც ერთ მკვიდრს, გარდა იმ ერთისა, რომლის ხელობა - საქმიანობა მართლაც რუსთველობა, ე. ი. უმაღლესი სასულიერო საქმიანობა იყო.

სხვათა შორის, შევნიშნავთ, რომ ასეთი ფრაზის წარმოთქმა არ შეეძლო, აგრეთვე, რომელიმე ერისკაცს, თუნდაც რომ მისი გვარი ”რუსთველი” ყოფილიყო, - არ შეეძლო იმიტომ, რომ რუსთველობა მისი გვარი იქნებოდა და არა თანამდებობა - საქმიანობა.

ერთი სიტყვით, რა მხრივაც არ უნდა მივუდგეთ საკითხს, სულ ერთია, - დებულება იმის შესახებ, რომ რუსთველი ერთი იყო და რომ საქართველოში არ შეიძლებოდა, ერთდროულად, ორი გამოჩენილი რუსთველი ყოფილიყო, ურყევი რჩება.

უფრო მეტის თქმაც შეიძლებოდა: ეს დებულება, ჩვენი აზრით, მაშინაც ურყევი იქნებოდა, სრულებითაც რომ არ გაგვაჩნდეს ისტორიული მონაცემები და მეცნიერული არგუმენტები მის დასამტკიცებლად. ყოველი საღად მოაზროვნე და განათლებული ადამიანი, ვფიქრობთ, ისტორიის ეკალბარდებში სიარულის გარეშეც მიხვდება შემდეგი მოსაზრებების სისწორეს: ცხოვრების თვით პრაქტიკა და ყოველდღიური საჭიროება გამორიცხავს ერთდროულად ორი ერთნაირი სახელის მქონე გამოჩენილი მოღვაწის არსებობას, რადგან სახელები სწორედ იმისათვის არსებობენ, რომ ადამიანები და ნივთები ერთმანეთისაგან გავარჩიოთ; ამიტომ, როცა მოხდება იშვიათი შემთხვევა და სახელმწიფოში ორი ერთნაირი სახელწოდების გამოჩენილი ადამიანი აღმოჩნდება, მაშინ თვით პრაქტიკული საჭიროება აიძულებს ხოლმე საზოგადოებას, მათ სახელს აუცილებლად რაიმე განმასხვავებელი ნიშანი მიუმატონ. ასე მოხდა, მაგალითად, საფრანგეთში, სადაც გასულ საუკუნეში ორი ერთნაირი სახელწოდების გამოჩენილი მწერალი, მამა - შვილი ალექსანდრე დიუმმა ცხოვრობდა. მათი სახელის ხსენებისას ფრანგები იძულებული იყვნენ

ყოველთვის მიემატებიათ ”დიუმა - მამა”, ან ”დიუმა - შვილი”. ასე მოხდა ჩვენშიც XIII საუკუნეში, როცა ორი გამოჩენილი პიროვნება, ორი დავითი ერთდროულად ავიდა სამეფო ტახტზე. ერთმანეთისაგან გასარჩევად, ქართველები ერთ მათგანს ყოველთვის ”დავით ლაშა-გიორგის ძეთ” იხსენიებდნენ, ხოლო მეორეს - ”დავით რუსუდანის ძეთ”; მონგოლებმა კი მათ ”დავით-ულუ (უფროსი) და ”დავით-ნარინი” (უმცროსი) შეარქვეს და ხსენებული მეფეები დღესაც ამ შერქმეული სახელებით იხსენიებიან.

ვიმეორებთ, კიდევაც რომ არ გაგვაჩნდეს მეცნიერული არგუმენტები, აქ მოტანილი, ცხოვრების პრაქტიკული საჭიროების გათვალისწინებაზე დამყარებული, მოსაზრებაც საკმარისი იქნებოდა იმ დებულების ნათელსაყოფად, რომ თამარის ეპოქაში შეუძლებელია საქართველოში ორი გამოჩენილი რუსთველი ყოფილიყო. რა გაუჭირდებოდა გენიალურ პოეტს ისეთი, რომ ფსევდონიმად მღვდელმთავრის ზედწოდება აერჩია? ან, როგორ შეეძლო საზოგადოებას, ან მეფის კარს გაერჩია ერთმანეთისაგან მღვდელმთავარი რუსთველი და მგოსანი რუსთველი ისე, რომ მათი სახელებისათვის რაიმე განმასხვავებელი ნიშანი არ მიემატებია? ამიტომ ჩვენ უდავოდ მიგვაჩნია შემდეგი მოსაზრება: ის ფაქტი, რომ ისტორიულ წყაროებში (მაგალითად ”ქართლის ცხოვრებაში”) და აღორძინების ხანის მწერალთა ნაწერებში ”რუსთველი” ყოველგვარი განმარტების და განმასხვავებელი ნიშნის გარეშე იხსენიება, უტყუარი საბუთია იმისა, რომ რუსთველი საქართველოში ყოველთვის ერთი იყო, და ამ რუსთველს ყველა კარგად იცნობდა.

ამრიგად, როგორც მეცნიერულად გაანალიზებული ისტორიული საბუთები და სათანადო მოვლენათა კანონზომიერებანი, ასევე ცხოვრების პრაქტიკით ნაკარნახევი ადამიანული მოსაზრებანი ეჭვმიუტანლად გვიდასტურებენ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობას. მაგრამ ამ ვინაობას კიდევ უფრო დამაჯერებლად გვიჩვენებს თვით ვეფხისტყაოსნის ტექსტი - დიდი პოეტის ეს ხელთუქმნელი ძეგლი.

3. ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემები მისი ავტორის

ვინაობაზე და მათი მნიშვნელობა

ჩვენს ნარკვევში დაწვრილებით იყო განხილული და გაანალიზებული ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემები, კერძოდ კი ცნობილი მერვე სტროფი, რის შედეგად საშუალება მოგვეცა ეჭვმიუტანლად დაგვემტკიცებია, რომ ”გენიალური პოემის ავტორი იყო მაღალი რანგის სასულიერო პირი, რომელსაც გარკვეულ დროს ეჭირა რუსთავის მღვდელმთავრის თანამდებობა, ეპყრა საქართველოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კუთხის სასულიერო მწყემსის ტახტი, და სწორედ ამიტომ იწოდებოდა რუსთველად” (”მნათობი”, №2, გვ.164). ეს აზრი დაადასტურა აგრეთვე ვეფხისტყაოსნის 1667-ე (1543-ე) სტროფის

ანალიზმა, - სტროფისა, რომელშიც კათალიკოსსა და მაწყვერელზეა ლაპარაკი და რომელიც, არასწორი თვალსაზრისის შედეგად, რუსთველოლოგებს დღემდე ოდიოზურ სტროფად მიაჩნდათ.

რა დაუპირისპირეს ავტორებმა ჩვენს თვალსაზრისსა და მის საბუთიანობას ?

როგორც უკვე ითქვა ერთ-ერთ ჩვენს ძირითად არგუმენტს, სახელდობრ, 1667-ე (1543-ე) სტროფს და მასთან დაკავშირებულ კათალიკოს-მაწყვერელის პრობლემას, მათ სავსებით გვერდი აუარეს, - თანაც ისე, რომ მკითხველისთვის არ გაუმჟღავნებიათ მიზეზი ამ გვერდის ავლისა; რაც შეეხება მერვე არგუმენტს, სახელდობრ მერვე სტროფს და იმ დასკვნებს, რომლებიც მისი ანალიზის შედეგად ჩვენ მივიღეთ, მათ წინააღმდეგ ავტორებმა წამოაყენეს მთელი რიგი საექვო ფაქტებისა და არგუმენტებისა, თუმცა არც ჩვენი საბუთიანობა განუხილავთ საჭირო სიღრმითა და სისრულით და არც რაიმე უთქვამთ ისეთი, რომელსაც შეეძლოს ოდნავ მაინც ჩრდილი მიაყენოს ჩვენს მიერ ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს.

გავეცნოთ ახლოს მერვე სტროფის ირგვლივ ავტორთა მსჯელობასა და არგუმენტებს.

უმთავრესი საბუთი ავტორებისა ისაა, რომ ჩვენ, თითქოს, ვეფხისტყაოსნის დაძველებულ 1957 წლის გამოცემაზე ვამყარებთ მერვე სტროფის ახლებურ გაგებას და არ ვითვალისწინებთ რუსთველოლოგიის უკანასკნელი დროის მიღწევებს, კერძოდ კი იმ მუშაობას, რომელსაც ეწევა ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი სახელმწიფო კომისია და რომლის შედეგებმა გამოხატულება ჰპოვა ვეფხისტყაოსნის 1966 წლის გამოცემებში.

”ხელნაწერულმა ტრადიციამ დაადასტურა, - ხაზგასმით მიუთითებენ ავტორები, - რომ ვეფხისტყაოსნის მერვე სტროფის პირველი ტაეპის ხელობითა სწორედ ასე იწერებოდა და არა ფორმით-ველობითა. გამოირკვა, რომ ხელობა თანამდებობის (ველობის) მნიშვნელობით არ დასტურდება რუსთველამდელი და რუსთველის დროინდელი არც ერთი წერილობითი ძეგლით. ამის გამოა, რომ ვეფხისტყაოსნის 1966 წლის ყველა გამოცემა ხელობას იგებს შმაგობის მნიშვნელობით, შმაგობად ესმის ახლა ეს სიტყვა ა. შანიძეს. ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის მთავარმა რედაქციამ ამას წინათ საგანგებოდ განიხილა ვეფხისტყაოსნის მერვე სტროფის საკითხი, დაადასტურა 1966 წლის გამოცემების პუნქტუაციათა სისწორე (“მე, რუსთველი, ხელობითა ვიქმ საქმესა”) და საგანგებოდ აღნიშნა, რომ ორივე შემთხვევაში (მერვე სტროფის როგორც მეორე ისე პირველ ტაეპში) ხელობა ნახმარია შმაგობის (სიყვარულის გამო გიჟობის) მნიშვნელობით” (გვ.175).

როგორც ვხედავთ, ავტორები თითქმის დაუფარავად ცდილობენ სახელმწიფო კომისიის, აგრეთვე აკად. ა. შანიძის დიდ ავტორიტეტს ამოეფარონ და მეცნიერული საბუთიანობა "საგანგებო" დადგენილებაზე მითითებით შეცვალონ, მაგრამ მათი პოზიცია იმდენად სუსტი და უსაფუძვლოა, რომ ასეთი, შორს გამიზნული ხერხითაც კი, ვფიქრობთ, ვერ შესძლებენ მკითხველისათვის თვალის აბმას. ჩვენ, რასაკვირველია, არაფრის თქმა არ შეგვიძლია ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენი სახელმწიფო კომისიის მუშაობაზე, ან კიდევ აკად. ა. შანიძის ახალ თვალსაზრისზე, რადგან არ ვიცნობთ იმ საბუთებსა და მოსაზრებებს, რომლებსაც ხსენებული კომისია ეყრდნობოდა, არც იმ მოტივებს, რომელთაც ჩვენს მხცოვან მეცნიერს, ავტორების თქმით, სადაო საკითხზე, ადრინდელი აზრი შეაცვლევინა, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია, მივუთითოთ სულ მცირე, სამ მომენტზე, რომელთა გათვალისწინება საფუძველს აცლის და მთლიანად არღვევს ჩვენი ავტორების ზემოთ მოტანილ მტკიცებებს.

ჯერ ერთი, გამოსარკვევია, რომელმა ხელნაწერულმა ტრადიციამ დაუდასტურა პატივცემულ ავტორებს, რომ მერვე სტროფის, პირველ ტაეპში ნახმარი სიტყვა "ხელობითა" ძველად მაინცდამაინც ამ ფორმით იწერებოდა და არა ფორმით "ჯელობითა"? რატომ კონკრეტულად არ აღნიშნავენ ავტორები, რა ტრადიციაზეა ლაპარაკი, თუკი ასეთი რამ ბუნებაში მართლაც არსებობს?

ჩვენს ნარკვევში დასახელებულია ვეფხისტყაოსნის სამი ხელნაწერი (H 3061, H 1839 და K 205), რომლებშიც ეს სიტყვა შემორჩენილია ფორმით "ჯელობითა", რაც სწორედ თანამდებობა - საქმიანობას ნიშნავს; გარდა ამისა, ნარკვევში აღნიშნულია, იმ ფაქტის გათვალისწინების აუცილებლობა, რომ ქართული დამწერლობის (პალეოგრაფიის) განვითარების ყველასათვის ცნობილი ტენდენციის გამო, გვიან საუკუნეებში ასო "ჯ" (ჯარი) თანდათან ჰკარგავდა თავის მნიშვნელობას და მის ადგილს "ხ" (ხანი) იჭერდა (ბოლოს, ხომ ი. ჭავჭავაძემ სავსებით განდევნა "ჯარი" ქართული დამწერლობიდან!). ეს ფაქტი გასაგებს ხდის, თუ რატომ გაჩნდა მერვე სტროფის პირველ ტაეპში "ჯელობითას" ნაცვლად "ხელობითა" ხელნაწერთა უმრავლესობაში: ბუნებრივია, გადამწერები, რომლებიც ზემოთხსენებული ტენდენციის გავლენას განიცდიდნენ, ხშირად წერდნენ მოძველებული "ჯარის" ადგილას უფრო გავრცელებულ "ხანს"; ეს ფაქტი სავსებით გასაგებს ხდის აგრეთვე, თუ სიდანაა ხსენებულ სამ ხელნაწერში "ჯარი": მათში "ჯარი" ცხადია, შემორჩენილია, ძველთაგანვე, რადგან იმ დროს, როდესაც ეს ხელნაწერები შეიქმნა, არც ერთი გადამწერი არ დასწერდა "ხანის" ადგილს "ჯარს", პირიქით კი, როგორც ითქვა, ადვილად შეეძლოთ დაეწერათ; დაბოლოს, ჩვენს ნარკვევში აღნიშნულია ის საყურადღებო ფაქტიც, რომ მერვე სტროფის მეორე ტაეპში ნახმარი სიტყვა "ვხელობ" უკლებლივ ყველა ხელნაწერში წარმოდგენილია "ხანით", რაც უთუოდ იმის მანიშნებელია, რომ აქ ძველადაც "ხანი" ყოფილა.

ამ დიდმნიშვნელოვანი ფაქტების განხილვას ავტორებმა, სამწუხაროდ, გვერდი აუარეს და რაღაც არარსებულ ხელნაწერულ ტრადიციაზე მითითებით სცადეს თავიანთი შემცდარი აზრის დასაბუთება. მაგრამ ვინ არ იცის დღეს ჩვენში, რომ ვეფხისტყაოსნის უძველესი ხელნაწერები არ მოგვეპოვება და ჩვენამდე მხოლოდ მე - 17 და მე - 18 საუკუნეებში გადაწერილმა ცალებმა მოაღწიეს? განა გონების დიდი გამჭრიახობაა საჭირო იმის მისახვედრად, რომ ხსენებული ეპოქის ხელნაწერებში "ხანის" მომრავლება ქართული დამწერლობის განვითარების ბუნებრივი პროცესის შედეგია, ხოლო დასახელებულ სამ ხელნაწერში შემორჩენილი "ჯარი" ადრინდელი ვითარების უტყუარი მოწმეა?

ერთი სიტყვით, დღესავით ნათელია, რომ ე. წ. "ხელნაწერული ტრადიცია" სწორედ იმის საწინააღმდეგოს ამტკიცებს, რასაც ჩვენი ავტორები მას მიაწერენ.

მეორე; განცვიფრებას იწვევს ავტორების განცხადება, თითქოს "გამოირკვა, რომ ხელობა თანამდებობის (ჯელობის) მნიშვნელობით არ დასტურდება რუსთველამდელი და რუსთველის დროინდელი არცერთი წერილობითი ძეგლით". საიდან გამოირკვა, ბატონებო, ასეთი უებრო ჭეშმარიტება? გადაშალეთ "ქართლის ცხოვრება", რომელიც თქვენ ასე გულმოდგინეთ გქონიათ წაკითხული, და ნახეთ პირველი ტომის 351-ე და 353-ე, აგრეთვე მეორე ტომის 54-ე, 129-ე, 535-ე და სხვა გვერდები, სადაც "საჯელო" "ჯელი", "ჯელოსანი" და "ჯელობა" არაერთხელ არის ნახმარი როგორც თანამდებობის, ისე საქმიანობის მნიშვნელობით. რას ნიშნავს, მაგალითად, დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის მიერ ნახმარი სიტყვები "საჯელო" (საჯელოთა სჯანი) და "ჯელოსანი" ("ჯელოსანთაგან მორთმეული"), თუ არა თანამდებობას და თანამდებობის პირს? ანდა ავიღოთ თვით თამარის ისტორიკოსის გამოთქმა? "... უბოძეს სარგისის ძესა ივანეს პირველად მსახურთ - უხუცესობა, ჯელი (ხაზი ჩემია...პ. რ.). შინაური და საპატიო"; რას ნიშნავს აქ "ჯელი", თუ არა მსახურთ - უხუცესის თანამდებობას? ეს ძეგლები ხომ რუსთველამდელი და თვით რუსთველის დროინდელი ძეგლებია? დაბოლოს, ავიღოთ XIII საუკუნის ძეგლი, ჟამთააღმწერლის თხზულება, რომელშიც ვკითხულობთ: "ამან (ვახტანგ მეფემ... პ. რ.) აღიყვანა პატივსა ათაბაგობისასა და ამირსპასალარობისასა ხუტლუბუდა, და მიუბოძა ორივე ჯელი" (ხაზი ჩემია, -პ. რ.). ნუთუ შეიძლება სადავო იყოს, რომ აქ ნახმარი გამოთქმა "ორივე ჯელი" აღნიშნავს ორ თანამდებობას -ათაბაგობას და ამირსპასალარობას, და არა გიჟსა და სიგიჟეს? ვფიქრობთ, მოტანილი სიტყვებისა და ფრაზების ნამდვილი აზრის გაგება არ უნდა გაუჭირდეთ მკვლევარებს, რომლებსაც ძველი ქართულის ცოდნით თავი მოაქვთ.

ავტორები რომ საკითხს ტენდენციურადა უდგებიან, ეს კარგად ჩანს შემდეგი ფაქტიდან: როგორც ვნახეთ, "ქართლის ცხოვრებაში" მათ "ვერ შენიშნეს" ვერც ერთი შემთხვევა, როცა ხელი და ხელობა ნახმარია

თანამდებობა - საქმიანობის მიხედვით, სამაგიეროდ დიდი გამჭრიახობა გამოიჩინეს და იმავე "ქართლის ცხოვრებაში" იპოვეს ხსენებული სიტყვებიდან ნაწარმოები სამი სიტყვა: ხელდებიან, გახელებით, ხელქმნილი. ამ "აღმოჩენის" გამო, როგორც ითქვა, ავტორები დიდად აღფრთოვანდნენ, თუმცა აღფრთოვანებისათვის არავითარი საფუძველი არ გააჩნდათ, რადგან, ჯერ ერთი, ნარკვევში ჩვენ ლაპარაკი გვაქვს ხელსა და ხელობაზე და არა მათგან ნაწარმოებ სიტყვებზე, ხოლო მეორეც, - რას სცვლის მათი "აღმოჩენა" ჩვენს დებულებაში? აბსოლუტურად არაფერს: ჩვენი აზრი ის იყო, რომ ვეფხისტყაოსანში, როგორც მხატვრულ ნაწარმოებში, ლაპარაკია ცოცხალ ადამიანთა გრძნობებზე, მათ გაშმაგებულ, გაგიჟებულ სიყვარულზე და ამიტომ იხმარება იქ ასე ხშირად სიტყვა "ხელი" გიჟის მნიშვნელობით, "ქართლის ცხოვრება" კი ოფიციალური ისტორიაა, რომელშიც სიტყვები ხელი, ხელობა და სახელო თითქმის ყოველთვის თანამდებობა - საქმიანობის მნიშვნელობით გვხვდება, ვამბობდით. ეს აზრი აბსოლუტურად სწორია და მას ვერ შეარყევს ჩვენი ავტორების მიერ "ქართლის ცხოვრებაში" მოხდენილი ვერავითარი აღმოჩენები!

მაგრამ მივყვით ქვემოთ.

ვეფხისტყაოსნის მერვე სტროფის ნამდვილი შინაარსის გასაგებად, განსაკუთრებით დიდმნიშვნელოვანია, ჩვენი აზრით, ბასილი ეზოსმოდღარის სახელით ცნობილი თამარის ისტორიკოსის შემდეგი მსჯელობა: შამქორის ომში გამარჯვების შედეგად ჩვენი ქვეყანა აღივსო სიმდიდრით, ოქრო - ვერცხლით, - ამბობს ისტორიკოსი, - მაგრამ თამარის გული სიმდიდრეს არ შეუცვლიაო, პირიქით, "უფროსად დამდაბლდებოდა წინაშე ღმრთისა... განამდიდრებდა სამზრუნველოთა ეკლესიათა ქურივთა და ობოლთა და დავრდომილთა, ზოგად ყოველთა ზედა. ღმრთისა კელობად მიუპყრობდა (ხაზი ჩემია. - პ. რ.) მასვე ძღუნად, რომელმან არწმუნა განგებად".

როგორც ვხედავთ, ისტორიკოსი, რომელიც თვითონაც სასულიერო პირია და არ შეიძლება, არ იცნობდეს თავისი დროის სასულიერო ტერმინოლოგიას, "ღმრთის კელობას" ანუ საღვთო საქმეს უწოდებს თამარის საქმიანობას, მიმართულს ეკლესიების, როგორც სამზრუნველო დაწესებულებების, აგრეთვე ქვრივ - ობოლთა და დავრდომილთა შეწყალებისადმი; თამარის ისტორიკოსის აზრით, ომში გამარჯვება ღვთის წყალობაა, ხოლო თამარის მიერ ეკლესიის განდიდება - ღვთის წინაშე დამდაბლებაა, ღმერთისთვის სამაგიეროს მიგებაა; თამარი "ღმრთისა კელობად მიუპყრობდა" ე. ი. საღვთო საქმეზე გასცემდა სიმდიდრეს, რომელიც მიღებული ჰქონდა იმის წყალობით, "რომელმან არწმუნა განგებად".

ახლა, თუ გავიხსენებთ, რომ რუსთველობა (მღვდელმთავრობა) სწორედ ისეთივე საღვთო საქმეა ანუ "ღმრთის კელობა" იყო, რაზედაც ბასილი ეზოსმოდღვარი მოგვითხრობს, ჩვენთვის ნათელი გახდება ბასილის მიერ წარმოდგენილი აზრობრივი სიტუაციის დიდი სიახლოვე ვეფხისტყაოსნის მერვე სტროფის პირველ ტაეპში წარმოდგენილ აზრობრივ სიტუაციასთან, რაც კიდევ ერთი სერიოზული საბუთია იმის გასაგებად, თუ რატომ ამბობს ვეფხისტყაოსნის ავტორი "მე ხელობით (კელობით) რუსთველი ვარო".

ამრიგად, "ქართლის ცხოვრების" განხილვა ნათლად გვიჩვენებს, რომ კელი და კელობა თანამდებობა - საქმიანობის მნიშვნელობით იხმარებოდა როგორც რუსთველამდელი, ისე რუსთველის დროინდელი და აგრეთვე მომდევნო ეპოქის ძეგლებში. მაგრამ ამ ფაქტს განა მარტო "ქართლის ცხოვრება" ადასტურებს? ჩვენს ნარკვევში მითითებული იყო მაგალითები, რომლებიც აშკარად გვიჩვენებენ, რომ თვით შოთა რუსთველი ხმარობს კელს" თანამდებობა - საქმიანობის მნიშვნელობით; ნარკვევში მითითებული იყო აგრეთვე ჩვენი სახელოვანი მეცნიერების ივ. ჯავახიშვილის და ნ. ბერძენიშვილის ნაშრომები, რომლებშიც "კელი" და "კელობა" ახსნილია როგორც თანამდებობა და საქმიანობა. ნუთუ ყოველივე ამის შემდეგ შეიძლება სერიოზულად მტკიცება იმისა, რომ თითქოს ძველ ძეგლებში "ხელობა თანამდებობის (კელობის) მნიშვნელობით არ დასტურდება?"

ჩვენ ძალიან გვიკვირს, რომ ავტორები, რომლებიც რუსთველოლოგები ბრძანდებიან და, თუ ისტორიულ ძეგლებს არა, ვეფხისტყაოსნის ტექსტს მაინც მშვენივრად იცნობენ, ვერ ამჩნევენ ფაქტებს, რომელთა შემჩნევა არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენს. თუმცა, კაცმა რომ თქვას, აქ საკვირველი არაფერია: საქმე ისაა, რომ ავტორებს არ სურთ ისეთი ფაქტების დანახვა, რომლებიც მათ თვალსაზრისს ეწინააღმდეგება, ხოლო თუ კაცს არ სურს, - პ. კაკაბაძის თქმისა არ იყოს, - ზღვის პირას რომ იდგეს, ზღვას არ დაინახავს. ოღონდ ესეც კია: ასეთმა კაცმა, რომ მტკიცება დაიწყოს, "გამოირკვა, რომ ზღვა არ არსებობსო", - საეჭვოა, ვინმემ დაუჯეროს.

მესამე. განსაკუთრებით განსაცვიფრებელი ის გარემოებაა, რომ ავტორებს "დავიწყებით", რას წერდა სადავო საკითხის ირგვლივ ალ. ბარამიძე 1966 წელს, რასაც შედეგად ფრიად სამწუხარო გაუგებრობა მოჰყოლია.

როგორც უკვე ითქვა, ავტორები გვისაყვედურებენ, თითქოს ჩვენ ვერ გავითვალისწინეთ რუსთველოლოგიური მეცნიერების მიერ 1957 წ. შემდეგ მოპოვებული მიღწევები, რომელთა მეოხებით "ვეფხისტყაოსნის 1966 წლის ყველა გამოცემა ხელობას იგებს შმაგობის მნიშვნელობით". მაგრამ გააჩნია თუ არა რაიმე საფუძველი ასეთ საყვედურს?

მკითხველს უთუოდ ეხსომება, რომ ჩვენს ნარკვევში წარმოდგენილია ვეფხისტყაოსნის მერვე სტროფის შესწავლის დაწვრილებითი ისტორია და

ამის შედეგად მიღებულია შემდეგი დასკვნა: "ისეთმა გამოჩენილმა რუსთველოლოგებმა, როგორებიც არიან აკადემიკოსები კ. კეკელიძე, ა. შანიძე და ა. ბარამიძე უარყვეს სიტყვა "ხელობის" ტრადიციული გაგება და "გიჟის" ნაცვლად მასში დაინახეს თანამდებობის გამომხატველი სიტყვა "ჯელობა". ეს გახლავთ ამ საკითხში რუსთველოლოგიის უკანასკნელი სიტყვა, რაც ჩვენ ამ მეცნიერების უდავო მიღწევად მიგვაჩნია" ("მნათობი", № 2, გვ. 160).

რას ვემყარებოდით ჩვენ, როდესაც "ხელობის" ასეთ გაგებას რუსთველოლოგიური მეცნიერების უკანასკნელ სიტყვად მივიჩნევდით? ჩვენ ვემყარებოდით არა მარტო ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის ფრიად ავტორიტეტულ გამოცემას (რედაქტორები: ალ. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე), არამედ აგრეთვე გაცილებით უფრო გვიანდელ გამოკვლევას, სახელდობრ ალ. ბარამიძის კაპიტალურ მონოგრაფიას "შოთა რუსთველი და მისი პოემა", რომელიც 1966 წელს დაიბეჭდა. ამ მონოგრაფიაში გარკვევით არის ნათქვამი: "რუსთველი, ანუ რუსთაველი, არც სახელია პოეტისა და არც გვარი, არც ფსევდონიმი. იმ ხანაში, როდესაც ვეფხისტყაოსნის ავტორი მოღვაწეობდა, რუსთველი ნიშნავდა რუსთავის (ციხე-ქალაქის მამულის) პატრონს, მფლობელს... ამიტომაც მისაღებია ა. შანიძის განმარტება სიტყვებისა: "მე, რუსთველი ხელობითა, ვიქმ...", "მე, რომელსაც რუსთავი მაქვს სახელოდ" (ვეფხისტყაოსანი 1957 წლის გამოცემა გვ. 397) ".

ამ ამონაწერიდან დღესავით ნათელია შემდეგი: ჯერ ერთი, ალ. ბარამიძეს არა მარტო 1957 წელს, არამედ 1966 წელსაც უდავოდ მიაჩნდა, რომ ა. შანიძის განმარტება სავსებით სწორია, რის გამო თვითონვე მიგვითითებდა 1957 წლის გამოცემაზე, როგორც სანდო წყაროზე; მეორეც, - ჩვენ სრული უფლება გვქონდა ჩაგვეთვალა, რომ ხსენებული განმარტება, რომელიც ძირითადად სწორ განმარტებად მიგვაჩნია, 1966 წელსაც ძალაში რჩებოდა და, მაშასადამე, რუსთველოლოგიის უკანასკნელ სიტყვას წარმოადგენდა. ამიტომ ბრალდება, რომელიც ავტორებმა წამოგვიყენეს, შეგვიძლია, მათ უკანვე დავუბრუნოთ და სრულიად კანონიერად ვკითხოთ: თუკი რუსთველოლოგიურმა მეცნიერებამ 1957 წლიდან 1966 წლამდე მართლაც ისეთი გამარჯვებები მოიპოვა, რომ სადავო საკითხის გაგება დიამეტრალურად შესაცვლელი გახდა, როგორ მოხდა, რომ ეს ვერ შენიშნა ალ. ბარამიძემ, რომელიც 1966 წელსაც გვარწმუნებდა ადრინდელი განმარტება სწორიაო და მხოლოდ ჩვენი ნარკვევის გამოქვეყნების შემდეგ შეიცვალა აზრი?

ჩვენ დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ ელ. მეტრეველსა და ს. ცაიშვილს დავიწყებოდით, რას ამბობდა მათი კოლეგა 1966 წელს, მაგრამ წარმოუდგენლად მიგვაჩნია ალ. ბარამიძეს დავიწყებოდა საკუთარი აზრი, რომელიც მას სულ ცოტა ხნის წინათ უეჭველ ჭეშმარიტებად მიაჩნდა. ვფიქრობთ, მკითხველი ადვილად მიხვდება, რომ აქ საქმე ეხება არა

გულმავიწყობას, არამედ თვალსაზრისის მოულოდნელ შეცვლას, რაც გამოწვეულია შემდეგი, ადვილად მისახვედრი გარემოებით: როდესაც ალ. ბარამიძემ დაინახა (ჩვენი ნარკვევის გამოქვეყნების შემდეგ), რომ სიტყვა "ხელობითას" ის გაგება, რომელიც წარმოდგენილია ა.შანიძის 1957 წლის განმარტებაში, ძირფესვიანად არღვევს მის საკუთარ, წლობით ნალოლიავებ თვალსაზრისს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე, მან ხსენებული გაგება უმაღლვე დაძველებულად გამოაცხადა და მასზე სასწრაფოდ ხელი აიღო. მაგრამ რა გამოუვიდა? ჯერ კიდევ გუშინ ამტკიცებდა, მერვე სტროფის "ხელობითა" თანამდებობას ნიშნავსო, დღეს კი გვარწმუნებს იგივე სიტყვა სიგიჟეაო.

სწორედ ამგვარ შემთხვევებზე იტყოდა ხოლმე დიდი ილია:

ასე ჩემო მანასეო,

ხან ისე და ხან ასეო.

ასეთი მანასეობა, რა თქმა უნდა, ძალიან სამწუხაროა, მაგრამ კიდევ უფრო სამწუხარო ისაა, რომ ავტორები ცდილობენ თავიანთი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, "შინაური უწყსრიგობა", სხვას გადააბრალონ; ჩანს, მათ დავიწყებით, რომ უსაფუძვლო ბრალდება ბუმერანგს ჰგავს, - ის უკანვე უბრუნდება გამტყორცნელს.

ასეთია ჩვენი პასუხი მერვე სტროფის ახლებური გაგების წინააღმდეგ წამოყენებულ მთავარ არგუმენტზე. რაც შეეხება ამავე საკითხზე ავტორთა დანარჩენ არგუმენტებს, ისინი კიდევ უფრო სუსტი და უსაფუძვლო არგუმენტებია, რის გამო მათი დარღვევა არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენს.

ჩვენს ნარკვევში დასაბუთებულია ის აზრი, რომ მერვე სტროფის შინაარსი უაზრობად იქცევა, თუკი სიტყვას "ხელობათა" სიგიჟის მნიშვნელობით გავიგებთ, რადგან ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ასეთ შემთხვევაში კონტექსტში მივიღებდით გამოთქმას "მე, რუსთველი, სიგიჟითა ... ვგიჟობ", რაც სრული უაზრობაა და აშკარა დისონანსია არა მარტო ამ სტროფის, არამედ მთელი პოემის მიმართ.

ამასთან დაკავშირებით ავტორები გვარწმუნებენ, თითქოს დამოწმებული ტექსტი ("სიგიჟითა... ვგიჟობ") სავსებით აზრიანი და მწყობრია; ისინი ეკამათებიან აკად. ვ. კეკელიძეს, რომელსაც "ხელობითა" თანამდებობად მიაჩნდა, ხოლო ჩვენს მიმართ ბრძანებენ: "როგორ შეიძლება სერიოზულმა მკვლევარმა ამას უწოდოს "შეუსაბამობა და ყალბი? პ. რატიანის ლოგიკით, მაგალითად შეუსაბამო და უაზრო გამოვიდოდა რუსთველის უბრწყინვალესი ფრაზები: "მზე დაიღრეჯს მათის ღრეჯით" ("დაიღრეჯს... ღრეჯით"), "ძრწის და მიეცის ძრწოლასა" ("ძრწის... ძრწოლასა") და ა.შ. (გვ. 175 - 176).

როგორც ვხედავთ, ჩვენი დებულების დარღვევის ამოცანა ავტორებს ორი მაგალითისათვის დაუკისრებიათ, მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ერთ მათგანს ("ძრწის და მიეცის ძრწოლასა") საერთოდ არა აქვს არავითარი კავშირი, ან მსგავსება (არც ფორმით, არც შინაარსით) სადავოდ ქცეულ ტექსტთან, ამიტომ მასზე ლაპარაკიც ზედმეტია; რაც შეეხება პირველ მაგალითს, ის მხოლოდ გარეგნულად წააგავს სადავო ტექსტს, შინაარსით კი ისიც არსებითად მისგან განსხვავებულია. მართლაც, დავაკვირდეთ: პოეტი გვეუბნება, ნესტან - დარეჯანის ძეხნით სასომიხდილი ტარიელი და ავთანდილი ისე იყვნენ დაღრეჯილნი, ე.ი. ძლიერად დაღონებულნი, რომ მათი დაღრეჯით თვით მზეც კი დაიღრიჯებოდა, ე. ი. მოიწყენდაო. როგორც ვხედავთ, ეს სავსებით ბუნებრივი და აზრიანი მსჯელობაა, მაგრამ რა აქვს ამ მსჯელობას საერთო სადავო ტექსტთან? დაფიქრდით, ბატონებო, რას ამტკიცებთ: ჩემმა დაღრეჯამ შეიძლება სხვა დაღრიჯოს (თუნდაც ის "სხვა", გადატანითი აზრით, მზე იყოს), მაგრამ ჩემმა დაღრეჯამ რომ ისევ მე დამღრიჯოს, ამნაირი ამბავი სად გაგონილა?! ჩვენ სრულიად უდავოდ მიგვავაჩნია, რომ ისეთ უაზრო ფრაზებს, როგორცაა "ჩემმა დაღრეჯამ დამღრიჯაო", ან "ჩემი სიგიჟით ვგიჟობო" - არათუ გენიოსი პოეტი, არამედ არც ერთი წიგნიერი ადამიანი არ იტყვის.

ავტორების შემდეგი შენიშვნა სავსებით გვაშორებს რეალურ - ისტორიული ფაქტების სფეროს და ემოციათა სფეროში გადავყავართ. ეს შენიშვნა მრავალმხრივ არის საინტერესო, ამიტომ მოგვიხდება (გვაპატიოს მკითხველმა!) გრძელი ამონაწერები გავაკეთოდ.

გადმოსცემენ რა მერვე სტროფის შინაარსს, ავტორები პათეტიკურად განაგრძობენ:

"ვთხოვთ მკითხველს, ერთი წუთით წარმოიდგინოს რუსთავის მთავარეპისკოპოსი, რომელიც გაშმაგებულია და დაუძღვრებულია თამარის სიყვარულით, ემუდარება საქართველოს მეფესა და დედოფალს, თანაგრძნობა გაუწიოს მის გიჟურ ლტოლვას ანდა პირდაპირ სამარის კარზე მიუთითოს.

ეს როლი სრულიად შეუფერებელია მთავარეპისკოპოსის ღირსებისათვის, მსგავსი რამის წარმოდგენა შეუძლებელიაო, გვიპასუხებს მკითხველი. ჩვენც აქა ვართ. ეს პ. რატიანია, რომ გააშმაგა მთავარეპისკოპოსი (ის გვიმტკიცებს, შოთა რუსთაველი რუსთავის მღვდელმთავარი იყო)".

ამის შემდეგ ავტორები ბრძანებენ, თითქოს ჩვენ რაღაც უხერხულობა ვიგრძენით, რის გამო მერვე სტროფის მეორე ნახევარს შეგნებულად გვერდი ავუარეთ, თუმცა ეპისკოპოსის სახელი მაინც საშინლად შევბღალეთ, რადგან ამ პატიოსანსა და საქმით გადატვირთულ კაცს თამარ მეფის წარბთა ქება დავავალეთ; განაგრძობენ რა ფანტაზიის ღრუბლებში

ცურვას, ავტორები სავსებით სტოვებენ მეცნიერულ ნიადაგს და აშკარად ბანალურ მსჯელობაზე გადადიან:

”თურმე ნუ იტყვით რუსთავის მთავარეპისკოპოსისათვის უბრძანებიათ ”თქმა ლექსებისა ტკბილისა, ქება წარბთა და წამწამთა, თმათა და ბაგე-კბილისა”... კი, მაგრამ, იკითხავს გაკვირვებული მკითხველი, სხვა საქმე არა ჰქონდა რა იმ მამაცხონებულ ეპისკოპოსს, რომ საქართველოს დედოფლის წარბები და წამწამები, თმები და კბილები არ გაეხადა საქებრად. როგორ არა, ვუპასუხებთ ჩვენ, ეპისკოპოსს იმ დროს საქმეს ვინ გამოუღვედა! ასეთ უხერხულ მდგომარეობაში სულიერი მოძღვარი და განსწავლული იერარქი ჩააყენა ისტორიკოსმა პროკოფი რატიანმა. ”შაბაშ სიტყვა შაბაშ კაცი, შაბაშ საქმე, მისგან ქმნილი!” (გვ.176).

კითხულობ ყოველივე ამას და გიკვირს, რა მარტივად, რა გადარიბებულად ჰქონიათ წარმოდგენილი ჩვენს რუსთველოლოგებს საქართველოს ისტორიაც, საეკლესიო მოღვაწეთა ცხოვრებაც და თვით ვეფხისტყაოსნის მნიშვნელობაც! განა ასეთი წარმოდგენებით შეიძლება იმ ურთულესი სიტუაციებისა და გენიალური აზრების გაგება, რომლებიც ასე უხვადაა წარმოდგენილი ვეფხისტყაოსანში?

ავტორების ზემოთ მოტანილი მსჯელობა იმდენად გამჭვირვალეა და ისე კარგად აჩენს თავის სიღრმეს, რომ შეგვეძლო, მასზე არც შევჩერებულეყავით, მაგრამ რაკი მიზნად კრიტიკოსთა ყველა შენიშვნაზე პასუხის გაცემა დავისახეთ, ამ მსჯელობის გამოც ვიტყვით ორიოდ სიტყვას.

დავიწყოთ იმის გამორკვევით, თუ როგორ ესმით ავტორებს მიჯნურობა, რომელზეც მერვე სტროფშია საუბარი, შემდეგ კი შევხვით საკითხს, შეეფერებოდა თუ არა ეპისკოპოსის ღირსებას ისეთი დავალების მიცემა, როგორც ვეფხისტყაოსნის დაწერაა.

როგორც ვნახეთ, ავტორები ფიქრობენ, რომ რუსთველი გაგიჟებით (თუ გაშმაგებით) შეყვარებულია თამარ მეფეზე და ემუდარება მას, ”თანაგრძნობა გაუწიოს მის გიჟურ ლტოლვას, ანდა პირდაპირ სამარის კარზე მიუთითოს”. აქედან კი ავტორები დაასკვნიან: სად ასეთი გაშმაგებული სიყვარული და სად ეპისკოპოსი, ”მსგავსი რამის წარმოდგენა შეუძლებელიაო”.

ჯერ ერთი, ყველასათვის ცნობილია, რომ რუსთველოლოგიაში საბოლოოდ დადგენილი ისიც კი არაა, თუ ვის მიმართავს ხსენებულ მერვე სტროფში რუსთველი, თამარს თუ დავით მეფეს (სოსლანს), რომელსაც ”ჯარი სპათა” უშუალოდ ემორჩილებოდა. მაგრამ ამასაც რომ თავი დავანებოთ, ვინ დაამტკიცა, რომ ხსენებულ სტროფში მაინცადამაინც თამარ მეფისა და შოთა რუსთველის ხორციელ სიყვარულზეა ლაპარაკი? განა ავტორებმა არ

იციან, რომ წავიდა ის დრო, როცა ქართველი რუსთველოლოგები ამტკიცებდნენ, რუსთველს თამარი უყვარდა და ვეფხისტყაოსანიც ამიტომ დაიწერა? მკვლევარი ივ. ლოლაშვილი, რომელმაც სპეციალურად შეისწავლა ეს საკითხი, სავსებით მართალია, როცა ამბობს: "საკითხი თამარისა და შოთას მიჯნურობისა არ შეიძლება დადებითად გადაწყდეს; ის, როგორც კვლევის საგანი, მოძველდაო". სწორედ ამით უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ თვით ის ავტორებიც კი, რომლებიც წინათ თავგამოდებით იცავდნენ შოთასა და თამარის ხორციელი სიყვარულის თეორიას, დღეს უარყოფენ ამ აზრს და მის ნაცვლად ხედავენ "ამაღლებულ სიყვარულს, იდეალურ თაყვანისცემას თამარისადმი, რომლითაც განათებულია ვეფხისტყაოსანი". ნუთუ ყოველივე ეს ავტორებს მხედველობიდან გამორჩათ?

მაგრამ დავუშვათ, ერთი წუთით, რომ რუსთველს, რომელიც საქართველოს ერთ - ერთი გამოჩენილი მღვდელმთავარი და უპირველესი პოეტი იყო, მართლა უყვარდა თამარი ჩვეულებრივი, ხორციელი სიყვარულით. მერე, რა არის აქ საკვირველი და წარმოუდგენელი? განა ეპისკოპოსი ადამიანი არ იყო? ავტორები სავსებით სარწმუნოდ მიიჩნევენ "ქართლის ცხოვრების" ცნობას იმის შესახებ, რომ თითქოს თმარზე გაგიჟებით იყვნენ შეყვარებულნი უცხო ქვეყნების მეფეთა შვილები, რომლებსაც თავიანთი ტრფობის საგანი არასოდეს თვალთ არ ენახათ. მაგრამ თუკი ავტორებს ასეთი რამ სჯერათ, რატომ უკვირთ და ვერ წარმოუდგენიათ, რომ თამარი შეყვარებოდა რუსთველს, რომელიც თითქმის ყოველდღე უმზერდა თავის მშვენიერ და საამაყო მეფეს, - იმ მეფეს, რომლის მართო სურათმა ჩვენს სასიქადულო პოეტ - მამულიშვილს ათქმევინა: "მიხარის - გიმზერ, ვჰსწუხვარ - და გიმზერ, და ესრეთ მზერა მსურს სიკვდილამდე".

ჩვენს ავტორებს როგორც ჩანს ყველა ქართველი მღვდელმთავარი წარმოდგენილი ჰყავთ რაღაც ქრისტეს მსგავს იდეალურ არსებად, რომლებსაც არაფერი ადამიანური არ სცხიათ. ასეთი მღვდელმთავრები, რა თქმა უნდა, მათი რომანტიკული თვალსაზრისის ნაყოფია, ჩვენ კი გაცილებით უფრო მეცნიერულად მიგვაჩნია საქართველოს ეკლესიის მსახურთა ერთი ნაწილის ის დახასიათება, რომელსაც გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნე გერონტი ქიქოძე იძლევა: "იმ ქართველი ეპისკოპოსების მდიდარ გალერეაში, რომელნიც დედოფლებს ჰყვარობდნენ, ერისკაცებს ცოლებს სტაცებდნენ, ხოლო ქმრებს თურქეთში ჰყიდდნენ, ნადირობდნენ, ომობდნენ, ქეიფის დროს დიდი სიმარდით ღვინით სავსე სურის გვერდებზე დგებოდნენ ორივე ფეხით, ერთ - ერთი კოლორიტიანი ფიგურა ის ჩოლოყაშვილი - ალავერდელია, რომლის რომანტიკული თავგადასავალი "ქართლის ცხოვრებაშია" მოთხრობილი". ეს ალავერდელი ცხოვრობდა მეთექვსმეტე საუკუნეში, კახეთის მეფის ალექსანდრეს დროს. იგი გაგიჟებით იყო შეყვარებული მეფის დაზე, რომლის გულისათვის ხელი აიღო ღვთის მსახურებაზეც, მაღალ თანამდებობაზეც (ალავერდელი, საეკლესიო იერარქიის მიხედვით, რუსთველზე მაღლა დგას) და

სატრფოსთან ერთად იმერეთში გაიქცა. ასეთი "შეუფერებელი" საქციელისათვის, "კრულჰყო პატრიარქმან ალავერდელი", გადმოგვცემს წყარო.

მსგავსი რომანტიკული ეპიზოდები საქართველოს ისტორიაში სხვაც ბევრია და ეს, უდავოდ იმის მაჩვენებელია, რომ მღვდელმთავრებსაც შეეძლოთ ჰქონოდათ სიყვარულის გრძნობა, თუმცა, როგორც ითქვა, რუსთველის მიჯნურობა თამარისადმი, მისი განსაკუთრებული აღფრთოვანება ამ სახელოვანი მეფის პიროვნებით გამოწვეული ჩანს არა ხორციელი სიყვარულით, არამედ ქართველი ხალხის იმ დიდი ეროვნული და პროგრესულ - ისტორიული მიზნებისადმი უსაზღვრო ერთგულებით, რომელთა განსახიერებას იმ დროს თამარ მეფე წარმოადგენდა. ვისაც ვეფხისტყაოსნის პროლოგში ჩამოყალიბებული მიჯნურობის თეორიის არსი მეცნიერულად ესმის, მას არ შეუძლია, ირწმუნოს გაცვეთილი აზრი, თითქოს გენიალური პოეტი საჯაროდ ქადაგებდეს, თამარ მეფე ხორციელი სიყვარულით მიყვარსო; რა საკადრისია, ბატონებო!

ახლა, რაც შეეხება საკითხს, შეეფერებოდა თუ არა ეპისკოპოსის ღირსებას ისეთი საერო ხასიათის პოემის დაწერა, როგორც ვეფხისტყაოსანია, ამაზე სრულიად გარკვევით შეიძლება ითქვას, რომ ავტორების მსჯელობა არც მეცნიერულია და არც ორიგინალური. ჯერ კიდევ 1886 წელს ანტონ ფურცელაძე დარწმუნებული იყო, რომ "ეპისკოპოსი იმისთანა ლექსის წერას არ შეუდგებოდა"; ანტონის აზრით, ეპისკოპოსს "ვერავინ შეუკვეთავდა საქებრად ამგვარი ლექსების წერას და მეტადრე როგორც ის კიდევ უმატებს: "ქება წარბთა და წამწამთა, თმათა და ბაგე კბილისა". და ამასთან არც თვითონ დასწერდა იმისთანა რასმეს, სადაც თხოულობს, რომ "ანუ მომცეს განკურნება, ანუ მიწა მე სამარი!".

როგორც ზემოთ დავინახეთ, ჩვენი ავტორები თითქმის სიტყვა - სიტყვით იმეორებენ ანტონ ფურცელაძის აზრს, მაგრამ ისინი მასზე კიდევ უფრო დაბლა ეშვებიან და სავსებით აუბრალოებენ, ავულგარებენ საკითხს: "სხვა საქმე არა ჰქონდა რა იმ მამაცხონებულ ეპისკოპოსს, რომ საქართველოს დედოფლის წარბები და წამწამები, თმები და კბილები არ გაეხადა საქებრადო". საკვირველია სწორედ: რა საქმე უნდა ჰქონოდა ქართული კულტურის მოღვაწეს, პოეტს (სასულიერო იქნება იგი, თუ საერო) იმაზე უკეთესი, ვიდრე ვეფხისტყაოსნის დაწერაა? "ქება წარბთა და წამწამთა", - ეს ხომ პოეზიაა, პოეტური განსაზღვრაა იმ დიდი ამოცანისა, რომელსაც რუსთველი მიზნად ისახავდა?! და თუ პოეზიას ასე გავაუბრალოებთ, მაშინ ყოველი გამოჩენილი პოეტი ხომ სასაცილოდ ასაგდები იქნება? მაგალითად შეგვეძლო, გვეთქვა: სხვა საქმე არაფერი ჰქონდა იმ მამაცხონებულ ჩახრუხაძეს, მთელი თავისი დრო თამარის ქებისათვის რომ არ მოენდომებია და ისეთი ლექსები არ ეწერა, როგორცაა: "თამარ წყნარი, შესაწყნარი, ხმა - ნარნარი პირ-მცინარი" და ა. შ.? ჩახრუხაძის ბიოგრაფია უცნობია და არ ვიცით, რამდენად დატვირთული იყო პოეტი საქმით,

მაგრამ გრიგოლ ორბელიანზე ხომ მაინც ვერ ვიტყვით, საქმე გამოლეული ჰქონდაო, და რა სჯიდა იმ მამაცხონებულს, ბეთანიის ეკლესიაში რომ მიდიოდა და თამარის სურათს მიმართავდა: ”შენს წმინდა სახეს, შვენებით სავსეს, სახიერებით განსხივებულსა, ვუმზერ კრძალვითა, თაყვანცემითა, ცრემლ-მორეული გემთხვევი ფერხთა!” ანდა გავიხსენოთ გენიოსი ნ. ბარათაშვილი: ის დალოცვილი სიღარიბეში ცხოვრობდა და სად მოიცალა იმისათვის, რომ სამეგრელოს დედოფლის საყურეზე ლექსი დაეწერა?

ერთი სიტყვით, ზედმეტია სიტყვის გაგრძელება იმაზე, რომ საყურეც და თვალ-წარბიც გენიოსების ხელში პოეზიაა, ხოლო პოეზიაზე უფრო დიდი საქმე ძნელად წარმოსადგენია. ჩვენი აზრით, დიდ რუსთველსა და მის ხელთუქმნელ პოეზიაზე იმგვარი გაუბრალოებული და ვულგარული მსჯელობა, რომელსაც ზემოთ გავეცანით, მხოლოდ ისეთ მკვლევარებს შეუძლიათ, რომლებიც ვეფხისტყაოსანში ქალის თვალ-წამწამთა და ბაგე-კბილთა ქების მეტს ვერაფერს ხედავენ.

ვეფხისტყაოსნის ტექსტი საკმაოდ გარკვევით დასაძებს მისი ავტორის ვინაობაზე და ვისაც გაგების უნარი აქვს, ის ბევრს საგულისხმოს ამოიკითხავს არა მარტო იმ სტროფებიდან, რომლებშიც უშუალოდაა ლაპარაკი რუსთველზე, არამედ იმ სტროფებიდანაც, რომლებშიც ავტორის მსოფლმხედველობა და განწყობილებაა გადმოცემული. ავიღოთ, მაგალითად, თავი ”ანდერძი ავთანდილისა როსტევან მეფის წინაშე”, რომელიც პოემის ერთ-ერთი უბრწყინვალესი ადგილია და რომელშიც თვით ავტორის მსოფლმხედველობა, მისი ძირითადი შეხედულებებია გადმოცემული. აქ თავმოყრილია რუსთველის ყველაზე შესანიშნავი აფორიზმები, - ქართული აზრის ეს ფასდაუდებელი მარგალიტები:

მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა - თქმულსა:

სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა.

ან:

კაცი ჯაბანი რითა სჯობს დიაცსა ქსლისა მბეჭველსა?

სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა!

ან კიდევ:

მიეც გლაზაკთა საჭურჭლე, ათავისუფლე მონები,

შენ დაამდიდრე ყოველი, ობოლი, არას მქონები;

მიღწვიან, მომიგონები, დამლოცვენ, მოვეგონები.

დაბოლოს:

ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა ვიწრო, ვერცა კლდოვანი;

მისგან გასწორდეს ყოველი სუსტი და ძალ-გულოვანი;

ბოლოდ შეყარნეს მიწამან ერთგან მოყმე და მხცოვანი.

სჯობს სიცოცხლესა ნამრახსა სიკვდილი სახელოვანი!

ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ აქ ჩვენ, ავთანდილის პირით, გველაპარაკება თვითონ რუსთველი - დიდად განათლებული და სიბრძნით სავსე გენიოსი. მაგრამ აბა დააკვირდით მთლიანად ამ თავის შინაარსს და გაითვალისწინეთ, ერთი მხრივ, როსტევეანისა და ავთანდილის ურთიერთ დამოკიდებულება, ხოლო, მეორე მხრივ, ის აზრები, რომლებსაც ავთანდილი როსტევეანს უანდერძებს, და თქვენ თვალწინ წარმოდგება საკმაოდ უცნაური სურათი: ცხოვრებაში გამოუცდელი, პირტიტველა ჭაბუკი ავთანდილი თავის გამზრდელს, მოხუც და გამოცდილ მეფე როსტევეანს არა მარტო უდიდეს სიბრძნეს ასწავლის, არამედ აგრეთვე ქრისტიანული მოძღვრების არსს, კერძოდ კი მოციქულთა სწავლასაც განუმარტავს:

წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?

ვით იტყვიან, ვით აქებენ ? ცან, ცნობანი, მიაფერენ.

”სიყვარული აგვამაღლებს” ვით ექვანნი, ამას ჟღერენ,

შენ არ ჯერ ხარ, უსწავლელნი კაცნი ვითმცა შევაჯერენ!

ყოვლად წარმოუდგენელია, ყმაწვილი ავთანდილი თავის მოხუც გამზრდელს აძლევდეს იმის ახსნა - განმარტებას, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს მოციქულთა სწავლა სიყვარულზე, მაგრამ სინამდვილეში აქ ახსნა - განმარტებას იძლევა თვით რუსთველი, მაღალი რანგის სასულიერო პირი და მღვდელმთავარი, რომელსაც დიახაც ჰქონდა უფლება მოხუცი მეფისათვისაც კი განემარტა ქრისტიანული მოძღვრების ის ახალი გაგება, რომელიც თვით მან შეიმუშავა; რუსთველი აქ ცდილობს, თავისი ახალი თეორია ამქვეყნიური სიყვარულისა მოციქულთა სწავლას შეუთანხმოს, შეუჯეროს და მასზე დააფუძნოს, მაგრამ ეს ძალიან ძნელი და, არსებითად, შეუძლებელი საქმეა; ამიტომაცაა, რომ არა თუ უსწავლელნი, არამედ როსტევეანის მსგავსი ნასწავლებიც კი მას ადვილად არ უჯერებენ.

ამ მაგალითში მშვენივრად მოჩანს გენიალური პოეტი და ქრისტიანული მოძღვრების დიდი რეფორმატორი, რომელიც მოციქულთა სწავლას, ე. ი. ქრისტეს მოძღვრებას ჰუმანისტურ-რენესანსულ განმარტებას აძლევს და ამით შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში ახალ ეტაპს იწყებს.

ასეთია ჩვენი პასუხი ავტორთა იმ შენიშვნებზე, რომლებიც მათ ვეფხისტყაოსნის ტექსტის, კერძოდ კი ცობილი მერვე სტროფის ყალბი გაგების შედეგად წამოგვიყენეს.

გადავდივართ შემდეგ საკითხზე.

4. აღორძინების ხანის მწერლობა და შოთა რუსთველი

სერაპიონ საბაშვილის ცნობა

ზემოთ ჩვენ განვიხილეთ ავტორთა ის შენიშვნები, რომლებიც ჩვენი თვალსაზრისის ძირითად, გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე არგუმენტებს შეეხებოდა; ახლა კი შევუდგებით ავტორთა იმ შენიშვნების განხილვას, რომლებიც არსებითად, შეეხებიან მარტო ერთ საკითხს, სახელდობრ: იცოდნენ თუ არა აღორძინების ხანის მწერლებმა და მოღვაწეებმა, რომ შოთა რუსთველი სასულიერო პირი და მღვდელმთავარი იყო ?

მართალია, ახალი თვალსაზრისის დასამტკიცებლად ამ საკითხს გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ ჩვენი კრიტიკოსები, რომლებიც ხსენებული პერიოდის ლიტერატურის სპეციალისტები ბრძანდებიან, მას განსაკუთრებით გულმოდგინეთ და ვრცლად იხილავენ, - უთუოდ იმ იმედით, რომ მათთვის კარგად ცნობილ საკითხებში ადვილად შესძლებდნენ ჩვენს დამარცხებას.

მაგრამ პირდაპირ უნდა ითქვას, რომ ავტორებს ეს იმედი არ გაუმართლდათ.

ქვემოთ ჩვენ დავინახავთ, რომ ავტორების მიერ წამოყენებულ მრავალრიცხოვან წვრილმან შენიშვნებში არ მოიპოვება არც ერთი შენიშვნა, რომელსაც რაიმე რეალური საფუძველი გააჩნდეს. საკვირველია, რომ ავტორები ვერ ხედავენ სულ ადვილად დასანახ ფაქტებსა და მოვლენებს, ხოლო ძალიან ხშირად "ხედავენ" ისეთს, ვითომდა, ფაქტს, რომელიც მათს თვალსაზრისს კი შეეფერება, მაგრამ სინამდვილეში არ არსებობს.

რით უნდა აიხსნას ასეთი უცნაური მოვლენა?

ამ კითხვის პასუხს გვიადვილებს კ. მარქსის საინტერესო დაკვირვება, რომელიც წინასწარ შედგენილი აზრისაგან გამოწვეულ სიბრმავეს შეეხება: "ადამიანების ისტორიაში - წერდა კ. მარქსი 1868 წელს ფ. ენგელსს, - იგივე ხდება, რაც პალეონტოლოგიაში, თვით ფრიად გამოჩენილი მოაზროვნეებიც, წინასწარ შედგენილი აზრით დაბრმავებულნი, პრინციპულად ვერ ამჩნევენ მათ ცხვრწინ მდებარე ნივთებს. შემდეგ, როცა დრო დადგება, გაკვირდებიან, რომ ყველგან ჩანს იმის კვალი, რაც ადრე ვერ შეამჩნიეს... ჩვენ ყველანი ძლიერ ვართ შეპყრობილი წინასწარ შედგენილი აზრისაგან გამოწვეული სიბრმავეთ".

როგორც ჩანს, ხსენებულ არასასიამოვნო დაავადებას ჩვენი რუსთველოლოგებიც ვერ გადაურჩნენ !

გადავიდეთ ავტორთა არგუმენტების განხილვაზე. დავიწყით სერაპიონ საბაშვილის დიდად საყურადღებო ცნობის ანალიზით.

ჩვენს ნარკვევში ნაჩვენები იყო, რომ სერაპიონ საბაშვილის ლექსში, რომელიც როსტომიანის ქართული თარგმანის ტექსტშია ჩართული და რომელშიც რუსთველის, ბაგრატ მუხრანბატონისა და თვით სერაპიონის საუბარია გადმოცემული, ავტორები რუსთველს უწოდებს ბერს, ე. ი. სასულიერო პირს.

ჩვენი კრიტიკოსები უარყოფენ ამ აზრს და იძლევიან ხსენებული ლექსის იმგვარ ანალიზს, რომელიც მათ თვალსაზრისს კი ეთანხმება, მაგრამ ფაქტებს ეწინააღმდეგება. ამავე დროს ავტორები აგდებული და დამცინავი ტონით აუწყებენ მკითხველს, თითქოს ”პ. რატიანს ვერ გაუგია როსტომიანის ჩანართი ტექსტის მარტივი შინაარსი”, რადგან, სამწუხაროდ და სავალალოდ, ”ვერ გარკვეულა ძველი ლიტერატურული ძეგლის ენაში”; ასეთი ვითარების გამო ავტორები თვითონ გამხდარან იძულებული მოეცათ ხსენებული ლექსის ”წიგნიერი და ობიექტური ანალიზი”.

ავტორების დაცინვაზე ჩვენ არაფერს ვიტყვით, რადგან იგი პასუხის ღირსი არ არის, რაც შეეხება საქმის არსებით მხარეს, გასარკვევია, სულ მცირე, სამი სადავო საკითხი: 1) რას ნიშნავს სერაპიონის ლექსის სათაურში ნახმარი სიტყვა ”მარტვილი”, წამებულს თუ ბავშვს? 2) რას ნიშნავს იმავე ლექსში ნახმარი სიტყვა ”ბერი”, მოხუცებულს თუ ბერ - მონაზონს? 3) როგორ ჰყავს სერაპიონს წარმოდგენილი რუსთველი: კარის პოეტად თუ რუსთავის მღვდელმთავრად?

უპირველეს ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ სერაპიონის ლექსის ანალიზის დროს ქართველი მკვლევარისათვის ენობრივი სიძნელე თითქმის არ არსებობს, რადგან ხსენებული ლექსი, არსებითად, ახალი ქართულითაა დაწერილი; სამაგიეროდ, გარკვეულ სიძნელეებთანაა დაკავშირებული ამ ლექსის, ისევე როგორც, საერთოდ, ყოველი ლექსის, შინაარსის გაგება. ამიტომ მკვლევარს ვერ უშველის ძველი ქართულის ცოდნა, თუ მას არ შესწევს უნარი ლექსის აზრობრივ შინაარსს ჩასწვდეს. ამ დებულების საუკეთესო ილუსტრაციაა ავტორების მიერ სერაპიონის ლექსის შინაარსის, კერძოდ კი მისი სათაურის, გაშიფრვა.

სერაპიონის ლექსის სათაური ასეთია: ”აქა მელექსე ავად გახდა, რა ვქნა ამ მარტვილების გარდამკიდე?” რას ნიშნავს აქ სიტყვა მარტვილები ?

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქართულ სალიტერატურო ენაში სიტყვა მარტვილი ნიშნავს მოწამეს, ე. ი. ქრისტიანობისთვის წამებულს. ასეთი

მნიშვნელობით ეს სიტყვა დადასტურებულია ყველა ისტორიულ - ლიტერატურულ ძეგლში, მეხუთე საუკუნიდან ("შუმანიკის მარტვილობიდან") დაწყებული, თანამედროვე ლიტერატურის ძეგლებით დამთავრებული. მაგრამ, სამწუხაროდ, ჩვენი ავტორებისათვის ხსენებული სიტყვის ასეთი სწორი გაგება ხელსაყრელი არაა, რადგან ამით საფუძველი ეცლება მთელ მათ თვალსაზრისს; ამიტომ ისინი ყოველნაირად ცდილობენ დაამტკიცონ, ვითომ სერაპიონის ლექსის სათაურში ლაპარაკია არა მოწამეებზე, არამედ ... ბავშვებზე, რადგან მესხურად მარტვილი ბავშვსაც ეწოდებაო. რა შუაშია აქ ბავშვები? - იკითხავს გაკვირვებული მკითხველი. იმ შუაშია, ძვირფასო მკითხველო, რომ ავტორების აკვიატებული აზრით, რუსთველი ხომ მესხეთის რუსთავიდანაა და, მაშასადამე, ყველა, ვინც მის შესახებ საუბრობს, უთუოდ მესხურად უნდა უქცევდეს, სალიტერატურო ქართულს კი ივიწყებდეს; აბა, სხვა რა ვიფიქროთ?

"პ.რატიანს არ სცოდნია, - ბრძანებენ ავტორები, - რომ მარტვილს ორი მნიშვნელობა აქვსო", და მიგვითითებენ სხვადასხვა ლექსიკონებზე, მათ შორის, საბას ლექსიკონზე, სადაც ნათქვამია: "მარტვილი ლათინთა ენაა, მოწამეს უწოდებენ; ხოლო მესხნი ყრმასა უწოდენ". საბას ეს განმარტება სავსებით სწორია, მაგრამ რა გამოდის აქედან? აქედან ის გამოდის, რომ მარტვილის საზოგადო მნიშვნელობა მოწამე ყოფილა, ხოლო საქართველოს ერთ კუთხეში, სახელდობრ მესხეთში მას ყმაწვილის მნიშვნელობაც ჰქონია.

მაგრამ აქ ისმება სრულიად ბუნებრივი კითხვა: რატომ უნდა ეხმარა ეს სიტყვა არა საერთო ქართული გაგებით, არამედ მესხეთის კუთხური გაგებით როსტომიანის გამლექსავს, ნიჭიერ ქართველ პოეტს სერაპიონ საბაშვილს? ასეთი გადახვევა სალიტერატურო ენიდან გასაგები იქნებოდა მარტო იმ შემთხვევაში, ავტორი რომ სადავო სიტყვას დიალოგში იყენებდეს და მას მესხეთის რომელიმე მკვიდრს წარმოათქმევინებდეს, ან, ყოველ შემთხვევაში, - თვით ავტორი რომ იყოს მესხეთის მკვიდრი; მაშინ ვიფიქრებდით, სალიტერატურო ქართულში მშობლიური კუთხის სიტყვა გაჰპარვიაო. მაგრამ საქმე ისაა, რომ სერაპიონი ხსენებულ სიტყვას ხმარობს არა დიალოგში, არამედ სათაურში, ხოლო წარმოშობით იგი მესხი კი არაა, ქსნის ხეობის, სოფ. გრემის მკვიდრია და, მაშასადამე, საეჭვოა, რომ მესხურ კილოზე რაიმე წარმოდგენა ჰქონოდა. მაშ, ზურგი შევაქციოთ და მისი შინაარსი მესხური კილოს მიხედვით განვმარტოთ ცხადია, არავითარი!

მაგრამ საეჭვო რომ აღარაფერი დარჩეს, განვიხილოთ სერაპიონის ლექსის სათაური აზრობრივადაც, ე. ი. ლექსის შინაარსთან მისი შესატყვისობის თვალსაზრით.

არა გვგონია სადავო იყოს, რომ ლექსის სათაური უნდა შეესაბამებოდეს მის შინაარსს, ხოლო რაზეა ლაპარაკი სერაპიონის ლექსში? იქ ლაპარაკია სამ პიროვნებაზე : რუსთველზე, მუხრან-ბატონზე და თვით სერაპიონზე, რომლებიც ბავშვობის ასაკიდან დიდი ხნის გამოსულები არიან. მაშ, საიდან

მოიყვანეს ავტორებმა ამ ლექსში ბავშვები? ვერ ვიტყვით, რადგან ეს მათ საიდუმლოებას შეადგენს და, ერთი შეხედვით, ძალიან უცნაური ამბავიცაა, მაგრამ არის ერთი გარემოება, რომელიც, ჩვენი აზრით, ნაწილობრივ მაინც, შუქს ჰფენს ავტორების ამ საკვირველ საქციელს.

საქმე ისაა, რომ ავტორები, როგორც ჩანს, იმყოფებიან აკად. ნ მარის იმ ყალბი თეორიის გავლენის ქვეშ, რომლის მიხედვით თითქოს არსებობდა რაღაც გიბრიდული ენა, სომხურისა და ქართულის ნარევი, რომელიც, ნ. მარის სიტყვით, "назывался свано-мехским или со-мехским. И этот сон-мехский язык, действительно, предшествовал как живой язык образовавшемуся впоследствии наличному состоянию грузинского языка".

ნ. მარის ეს ყოვლად უსაფუძვლო თეორია თანამედროვე მეცნიერის მიერ სამართლიანად უარყოფილია, მაგრამ, როგორც ჩანს, ზოგიერთი რუსთველოლოგი ჯერ კიდევ ვერ განთავისუფლებულა ნ. მარის ხელოვნურად შეთხზული სქემების გავლენისაგან და უთუოდ ამით აიხსნება ის უცნაური ფაქტი, რომ მესხური კილოს ადგილობრივი მნიშვნელობის, კუთხურ სიტყვას ისინი სალიტერატურო ქართულის წინაშე უპირატესობას ანიჭებენ. მაგრამ ავტორებს უნდა მოეხსენებოდეთ, რომ ნ. მარის ყალბი თეორიების ბატონობის დრო დიდი ხანია წავიდა და რომ დღეს ეს თეორიები ნამდვილი ანაქრონიზმია.

გადავიდეთ მეორე საკითხზე.

როგორ უნდა გავიგოთ სერაპიონის ლექსში ნახმარი გამოთქმა "რას მიმერჩი ბერი ბერსა"? მოხუცებზეა აქ ლაპარაკი, თუ ბერ - მონაზვნებზე?

ავტორები, რომლებიც დაჟინებით ცდილობენ მოაშორონ რუსთველს ყველაფერი, რაც კი გვიჩვენებს, რომ ის სასულიერო პირია, გვარწმუნებენ, თითქოს აქ ლაპარაკი იყოს მოხუცებზე და იგულისხმებოდეს შემდეგი აზრი: რუსთველი მიმართავს სერაპიონს, რას მიმერჩი მოხუცებული მოხუცებულსო. მაგრამ რა საბუთს ემყარება სადავო სიტყვების ასეთი გაგება? ავტორების ერთადერთი "საბუთია" როსტომიანის ქართული თარგმანის შემდეგი ადგილი:

ვით დააბრკოლებს, არ ვიცი, ჯამსა სამოცის წლის მეტი,

ჭიქა სამოცდათორმეტი გავქვს, გმართებს სამარის მეტი?!

ავტორების აზრით, აქ ნახსენები 72 ჭიქა ნიშნავს, რომ როსტომიანის მთარგმნელი სერაპიონი 72 წლის კაცი ყოფილაო; ჩვენი აზრით კი, მოტანილი სტრიქონები შეიძლება კმაროდეს ამა თუ იმ ვარაუდის გამოსათქმელად, მაგრამ მათი საშუალებით რაიმეს დამტკიცება ყოვლად შეუძლებელია. მართლაც, საიდან ჩანს, რომ ეს ჭიქები მაინცადამაინც სერაპიონის ხნოვანებას აღნიშნავენ? ეს მით უფრო საეჭვოა, რომ სერაპიონი

ლაპარაკობს არა თავის თავზე (ჭიქები მაქვსო), არამედ მეორე პირზე (გაქვსო). გარდა ამისა, პირველ სტრიქონში ხომ სამოც წელზეა საუბარი? ეს "სამოცი წელი" ვისლა შეეხება? ს. კაკაბაძე ფიქრობდა, სერაპიონის ხნოვანებას ჭიქები კი არა, სწორედ ეს "სამოცი წელი" გამოხატავსო. ჩვენ ეს აზრიც საეჭვოდ მიგვაჩნია, მაგრამ პირველთან შედარებით იგი მაინც უფრო დამაჯერებელი ჩანს, რადგან ძნელი წარმოსადგენია, რომ ისეთი უმძიმესი პოეტური სამუშაო, როგორც როსტომიანის 3729 სტროფის ქართულად თარგმნაა, 72 წლის მოხუცს შეესრულებია.

ავტორები ცდილობენ ამ შემთხვევაშიც სხვის ავტორიტეტს ამოეფარონ და აკად. კ. კეკელიძეზე მიგვითითებენ, მაგრამ, ჯერ ერთი, მათ მშვენივრად იციან, რომ კ. კეკელიძეს არ უცდია ზემოხსენებული ჭიქების საშუალებით რაიმე დაემტკიცებია, მან მხოლოდ სავარაუდო მოსაზრება გამოთქვა ("თუ ეს ციფრი შეგნებულადაა მოცემული, უნდა ვიფიქროთ, შრომის დასრულებისას ის 72 წლის კაცი იყო"); მეორეც, - ცნობილია, რომ კ. კეკელიძე უფრო იმ აზრისაკენ იხრებოდა, რომ სადავო ტექსტში სიტყვა "ბერი" შეიძლება ნიშნავდეს არა მოხუცს, არამედ ბერ-მონაზონს, რატომ დაუმალეს მკითხველს ეს საყურადღებო ფაქტი ავტორებმა? კ. კეკელიძე ხომ პირდაპირ ამბობს, "სიტყვა "ბერი" აქ შეიძლება აღნიშნავდეს არა ასაკს, არამედ თანამდებობას - გრემის ხევის ბერობასო"?.

მაგრამ დავუშვათ, რომ სერაპიონი მართლაც მოხუცი იყო, მერე? რანაირად შეიძლება ამ ფაქტიდან იმის დამტკიცება, რომ სადავო ტექსტში სიტყვა "ბერი" მაინცდამაინც მოხუცს ნიშნავს? რატომაა სავალდებულო, რომ მოხუცმა სიტყვა "ბერი" უთუოდ მოხუცის მნიშვნელობით იხმაროს? ან, რატომაა შეუძლებელი, რომ პოეტმა, თუნდაც ის მოხუციც იყოს, ბერ-მონაზვნებზე ილაპარაკოს? გარდა ამისა, ლექსში ხომ ორ ბერზეა საუბარი? კიდევაც რომ დავუშვათ, რომ სერაპიონი მოხუცი იყო და, მამასადამე, უფლება ჰქონდა თავისთავისთვის "ბერი" მოხუცის აზრით ეწოდებია, რა უფლება ჰქონდა მას რუსთველისთვის მოხუცი ეწოდებია? საიდან შეეძლო, მას სცოდნოდა, რუსთველი მოხუცი იყო, თუ ახალგაზრდა? მას შეეძლო სცოდნოდა მხოლოდ ის, რასაც ხალხური სიტყვიერება ანუ ფოლკლორი გადმოგვცემს, ე. ი. რუსთველი რომ ბერად შედგა და, მამასადამე, სასულიერო პირი იყო, მაგრამ რუსთველის ასაკზე მას, ცხადია, არაფრის თქმა არ შეეძლო, რადგან საამისოდ არავითარი მონაცემი არ გააჩნდა; თუ იმას იტყვიან, რომ სერაპიონს თავისი საკუთარი ფანტაზიით შეეძლო, რუსთველი მოხუცად წარმოედგინაო, ესეც უსაფუძვლო აზრი იქნება, რადგან როდის იყო, რომ პოეტი და პოეზია ღრმა მოხუცებულობის სიმბოლო იყო და არა სიჭაბუკისა? ჩვენ უკვე აღარაფერს ვამბობთ იმ აშკარა დისონანსზე, რომელსაც ქმნის სიტყვა "ბერის" მოხუცებულად გაგება ლექსის სათაურის იმგვარ განმარტებასთან, რომელსაც ავტორები გვთავაზობენ: სად ეს მოხუცები და სად ბავშვები?!

ერთი სიტყვით, რა მხრივაც არ უნდა მივუდგეთ საკითხს, სულ ერთია, ავტორების არგუმენტაციის უსაფუძვლობა სავსებით აშკარაა.

გადავიდეთ მესამე საკითხზე.

როგორ ჰყავს სერაპიონს წარმოდგენილი რუსთველი: კარის პოეტად, თუ სასულიერო პირად და რუსთავის მღვდელმთავრად? ამ კითხვაზე ავტორები შემდეგ პასუხს იძლევიან: "სერაპიონი დარწმუნებული ყოფილა, რომ რუსთველი ნამდვილად იყო თამარზე გამიჯნურებული პოეტი. იგი ასე ალაპარაკებს რუსთველს: "აშვიკი ვარ თვალ-წარბისა, ვინ სოფელი დაამშვენა". შეუძლებელია, რომ სერაპიონს რუსთველი წარმოედგინა თავშეუკავებელ მიჯნურად და მთავარეპისკოპოსად. რუსთველი მას დასახული ჰყავს კარის პოეტად, რომელიც თავის შრომისათვის გარკვეულ სასყიდელს, ჯილდოს გამოელოდა ("თუმცა ფასი არ მიბოძა, მან რუსთავი ამიშენა").

როგორც ვხედავთ, ავტორთა მსჯელობა აქაც მოკლებულია როგორც ლოგიკურობის, ისე ჭეშმარიტების ყოველგვარ ნიშანწყალს. ჯერ ერთი, თვალ-წარბის აშვიკობა ანუ ტრფიალი პოეტური გამოთქმაა და სრულიადაც არ ნიშნავს "თავშეუკავებელ მიჯნურობას" ანუ ხორციელ სიყვარულს; მეორე, - თუკი რუსთველი სერაპიონს მოხუცებულად ჰყავს წარმოდგენილი (როგორც ავტორები ზემოთ გვარწმუნებდნენ), როგორღა შეეძლო მას, რომ ეს მოხუცი რუსთველი, - თუნდაც კარის პოეტი, - თამარის "თავშეუკავებელ მიჯნურად წარმოედგინა? ავტორების მიხედვით გამოდის, რომ სასულიერო პირი, თუნდაც ახალგაზრდა, ვერავის გაუმიჯნურდება, საერო პირი კი, მოხუციც რომ იყოს, შეიძლება თვით თამარის თავშეუკავებელი მიჯნური გახდეს. ეს სადაური ლოგიკაა? მესამე, - როგორ შეიძლებოდა, სერაპიონს ეფიქრა, რომ თამარ მეფეზე გაგიჟებით შეყვარებული პოეტი, ვინც უნდა ყოფილიყო იგი, თავისი შრომისათვის, (ე. ი. ვეხფხისტყაოსნის დაწერისათვის) სატრფოსაგან "გარკვეულ სასყიდელს, ჯილდოს გამოელოდა"? ეს აზრი ხომ ძირიანად ეწინააღმდეგება იმ ეპოქის რაინდულ ზნე-ჩვეულებებს? ჩვენი აზრით, არათუ ნიჭიერ პოეტს სერაპიონ საბაშვილს, არამედ არცერთ ნორმალურად მოაზროვნე ადამიანს არ შეეძლო, წარმოედგინა ისეთი რუსთველი, რომელიც თამარს ხელში შეჰყურებს, იქნებ ჩემი შრომისთვის ფასი მიბოძოსო, და, ამავე დროს, მოხუცებულობის მიუხედავად, იმავე თამარის "თავშეუკავებელი მიჯნურია"; მეოთხე, - როგორ შეეძლო კარის პოეტს ეთქვა, "მან (ე. ი. თამარმა) რუსთავი ამიშენაო"? ვინ მისცემდა კარის პოეტს რუსთავს? როდის იყო, რომ კარის პოეტები ქალაქებს ჰფლობდნენ? განა ცხადზე უცხადესი არაა, რომ ასე თქმა შეეძლო მარტო რუსთავის მღვდელმთავარს, რომელიც ამ ქალაქის უმაღლესი ძალაუფლების მქონე პერსონა იყო და რომელსაც რუსთავიცა და მისი თემიც სამწყსოდ ჰქონდა მინდობილი?

სამწუხაროდ, ავტორები ყურადღებას არ აქცევენ არც ლექსის დედა-აზრს და არც იმ კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტებს, რომლებმაც ამ ლექსის შინაარსი განსაზღვრეს; ისინი ცდილობენ, თავიანთი მსჯელობა და დასკვნები დააფუძნონ მარტოოდენ გარეგან მოჩვენებით ნიშნებზე (როგორცაა, მაგალითად, საეჭვო ანალოგია 72 ჭიქისა) და ჰგონიან, რომ სერაპიონის ლექსის "წიგნიერი და ობიექტური" ანალიზი მოგვცეს, მაგრამ სინამდვილეში მათი ანალიზი შორსაა როგორც წიგნიერების, ისე ობიექტურობისაგან.

სულ სხვა სურათი გვექნება, თუ იმ, უდაოდ სწორ, აზრს დავეთანხმებით, რომ სერაპიონის ლექსში ლაპარაკია არა ბავშვებზე და მოხუცებზე, არამედ სასულიერო პირებზე, - ბერებზე, რომლებსაც, გადატანითი აზრით, დიახაც შეიძლება ეწოდოთ აგრეთვე მარტვილები ანუ ქრისტიანობისთვის წამებულნი. ასეთ შემთხვევაში ლექსიც და მისი სათაურიც, ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე, აზრიანი გამოვა და ისტორიულ ფაქტებთანაც ლექსის შინაარსი თანხმობაში იქნება. ამასთან დაკავშირებით ჩვენს ნარკვევში ნათქვამია:

"როგორც აკადემიკოსმა კ. კეკელიძემ გამოარკვია, სერაპიონის ლექსში მოხსენებული ბაგრატ მუხრანბატონი ბერად ყოფილა აღკვეცილი, ასევე ბერი ყოფილა სერაპიონის მამა საბა სოფრატეც და, რაც მთავარია, თვით სერაპიონიც თანამდებობით ბერი, ან უფრო ზუსტად, - ხევის ბერი ყოფილა, რაც სერაპიონის პირდაპირი განცხადებიდან ჩანს. ახლა ყოველივე ამას თუ დავუმატებთ ხალხურ გადმოცემას, რომლის მიხედვით რუსთველიც ბერი, ე. ი. სასულიერო პირი იყო, ადვილად გავიგებთ, თუ რანაირ "ბერებზე" ან "მარტვილებზე" ლაპარაკობს თავის ლექსში პოეტი სერაპიონ საბაშვილი" ("მნათობი", № 2, გვ. 171).

როგორც ვხედავთ, აქ ჩამოთვლილი ფაქტები და მათზე დაყრდნობით გაკეთებული დასკვნა ამჟამადაც მთლიანად ძალაშია, მიუხედავად ავტორების გულმოდგინე ცდისა, როგორმე ეჭვის ქვეშ დაეყენებიათ ისინი.

მაგრამ ჩვენს ნარკვევში წარმოდგენილი საბუთიანობა ნათქვამით როდი ამოიწურება. ამასთანავე ერთად ნარკვევში ხაზგასმითაა აღნიშნული ის საყურადღებო გარემოება, რომ სერაპიონის ლექსისთვის, რომელშიც ლაპარაკია არა მარტო მარტვილობაზე და ბერებზე, არამედ აგრეთვე ამ ქვეყნის ამოებასა და საიქიოში სულის ცხოვრებაზეც, დამახასიათებელია ასკეტურ-ბერული განწყობილება, რაც აკადემიკოს კ. კეკელიძესაც შენიშნული აქვს. ეს ფაქტიც ერთ-ერთი უტყუარი საბუთია იმისა, რომ სერაპიონის ლექსი გამოხატავს არა ბავშვების ან მოხუცების, არამედ სასულიერო პირების განწყობილებას.

მაგრამ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ჩვენს ნარკვევში წარმოდგენილი ისტორიული დოკუმენტის, ე. წ. "ღმრთაების გუჯარის" ცნობა, რომლის

მიხედვით დასტურდება, რომ თამარ მეფეს ნამდვილად აუშენებია (განუახლებია) ქ. რუსთავი და რუსთველისათვის შემოსავლის დიდმნიშვნელოვანი წყაროებიც გაუჩენია. ამასთან დაკავშირებით ჩვენს ნარკვევში ნათქვამია:

”ლიტერატურულ წყაროში დაცულ ცნობას (სერაპიონის ლექსს), რომელიც თავის მხრივ ხალხურ გადმოცემას უნდა ემყარებოდეს, მხარს უჭერს, ეთანხმება და აღრმავებს ფრიად სანდო ისტორიული დოკუმენტი... თამარს, როგორც დოკუმენტიდან ჩანს, რუსთავში დიდმნიშვნელოვანი მშენებლობა ჩაუტარებია და თანაც რუსთველისათვის შემოსავლის წყაროები საგრძნობლად გაუდიდებია ... ცხადია, ლიტერატურული წყაროს რუსთველი, რომელიც გარკვევით ამბობს, თამარ მეფემ რუსთავი ამიშენაო, იგივე რუსთველი მღვდელმთავარია, რომელსაც მართლაც ჰქონია ასეთი განცხადებების საფუძველი” (“მნათობი”, № 3, გვ. 184 - 185).

ამრიგად, დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ გამოჩენილი ქართველი პოეტი სერაპიონ საბაშვილი, რომელიც მეთხუთმეტე საუკუნის დამლევსა და მეთექვსმეტე საუკუნის დამდეგს მოღვაწეობდა, შოთა რუსთველს მიიჩნევს სასულიერო პირად (ბერად) და რუსთავის მღვდელმთავრად.

ჩვენ გვესმის, რომ რუსთველოლოგებისათვის ძნელია ყოველივე იმის უარყოფა, რასაც წლების განმავლობაში ამტკიცებდნენ, მაგრამ რა გაეწყობა? ფაქტები როგორც იტყვიან, ჯიუტი რამ არის.

5. აღორძინების ხანის მწერლობა და შოთა რუსთველი.

არჩილ მეფის ტრაქტატი და პოემა

შემდეგი მწერალი აღორძინების ხანისა, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ავტორის ნამდვილ ვინაობას გვიდასტურებს, გახლავთ მეფე - პოეტი არჩილი.

ნარკვევში ჩვენ ვეხებით არჩილის ორ ნაწარმოებს: სპეციალურ ტრაქტატს ”საქართველოს ზნეობა”, რომელშიც ფეოდალური ეპოქის ზნეობრივი კოდექსია მოცემული, და ცნობილ პოემას ”თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასება”.

დავიწყოთ ტრაქტატით.

ხსენებული ტრაქტატი ჩვენ დავიმოწმეთ იმის გამოსარკვევად, თუ როგორ ესმოდათ ფეოდალურ საქართველოში შინაარსი სიტყვებისა ”ბრძენი” და ”სიბრძნე”. ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლზე დაკვირვების შედეგად, განსაკუთრებით კი იმის შედეგად, რომ ყურადღებით შევისწავლოთ არჩილის ”საქართველოს ზნეობა”, აგრეთვე აკად. სიმ. ჯანაშიას ნაშრომი, რომელშიც ხსენებული ტრაქტატის

მაღალკვალიფიციური ანალიზია მოცემული, ჩვენ იმ დასკვნამდე მივედით, რომ ცნებები "ბრძენი" და "სიბრძნე", ისევე როგორც "ფილოსოფოსი", ფეოდალურ საქართველოში, ძირითადად ღვთისმეტყველებისა და სასულიერო განათლების მნიშვნელობით იხმარებოდა და, მაშასადამე, უფრო სასულიერო პირებზე ითქმოდა, ვიდრე ერისკაცებზე. აქედან ბუნებრივად გამომდინარეობს ის აზრი, რომ აღორძინების ხანის მწერლებმა, რომლებიც რუსთველს ყოველ ნაბიჯზე უწოდებენ ბრძენს, სიბრძნისმეტყველს, ღვთისმეტყველს, ფილოსოფოსსა და ა. შ., უთუოდ იცოდნენ, რუსთველი რომ სასულიერო პირი და მღვდელმთავარი იყო; ეს აზრი მით უფრო სარწმუნოა, რომ ხსენებულ მწერლებს არსად და არასდროს არ უთქვამთ, რუსთველი ერისკაცი იყო.

ავტორებს, როგორც ჩანს, უგრძობიათ, რომ აქ ჩამოყალიბებული დებულება უდავოა და მისი უარყოფა მეცნიერული კრიტიკის გზით შეუძლებელია, ამიტომ მათ ჩვენს ნარკვევში წარმოდგენილი არგუმენტების განხილვისათვის სავსებით თავი დაუხეხებიათ და კვლავ ისეთი შეუფერებელი პოლემიკური ხერხებისათვის მიუმართავთ, როგორცაა: მოწინააღმდეგის შეურაცხყოფა, მისი აზრის დამახინჯებულად ციტირება, ყალბი ანალოგიები, უადგილო ირონიები და ა. შ. ავტორები იქამდეც კი მიდიან რომ ზოგჯერ აშკარა ინსინუაციასაც არ ერიდებიან.

გავეცნოთ მათს საპოლემიკო ხერხებს უფრო ახლოს.

"პ. რატიანი ამახინჯებს ს. ჯანაშიას შეხედულებას აღმრულ საკითხზეო", - აცხადებენ ავტორები და ბრალად გვდებენ, თითქოს ჩვენ არასწორად დავიმოწმეთ აკად. ს. ჯანაშიას აზრი, უადგილო ადგილას შევწყვიტეთ მეცნიერის მსჯელობა. სინამდვილეში, - როგორც ეს ყოველ მკითხველს ადვილად შეუძლია, შეამოწმოს, - არაფერი ამის მსგავსი არ მომხდარა და ჩვენს ნარკვევში ს. ჯანაშიას აზრი დამოწმებულია ციტირების წესების სრული შესაბამისობით. მაშ, რად დასჭირდათ ავტორებს ასეთი ყალბი ბრალდების წამოყენება? ეს დასჭირდათ იმისათვის, რომ დაეფარათ თავიანთი საკუთარი ცდა, როგორც არჩილ მეფის, ისე ს. ჯანაშიას შეხედულებათა დამახინჯებისა და ამ გზით ისტორიულ მოვლენათა ისეთი ინტერპრეტაციისა, როგორც ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის მათ ყალბ გაგებას შეესაბამება. უნდა ითქვას, რომ ავტორები ამ მხრივ დიდ მოხერხებულობას იჩენენ და ცდილობენ შექმნან ილუზია, თითქოს ფეოდალურ საქართველოში სიბრძნის ანუ ღვთისმეტყველების (თეოლოგიის) დაუფლება და სასულიერო განათლების მიღება, პირველ ყოვლისა, ერისკაცთა საქმე იყო და არა სასულიერო წოდებისა. მართალია, ასეთი აზრი აშკარად ეწინააღმდეგება ისტორიას, მაგრამ ავტორები არ უშინდებიან არავითარ დაბრკოლებას და დიდი გულმოდგინებით ცდილობენ შავი თეთრად გაასაღონ.

დავაკვირდეთ მათს მსჯელობას: ”ს. ჯანაშიას დაკვირვების თანახმად, არჩილი სავალდებულოდ უთვლის ”იმდროინდელ ფეოდალებს” სასულიერო განათლების მიღებას, სამღვთო სიბრძნის დაუფლებას. ცხადზე უცხადესია, რომ ”იმდროინდელ ფეოდალებად” ს. ჯანაშია გულისხმობს თავადაზნაურობას, უწინარეს ყოვლისა (ხაზი ჩემია. - პ. რ.) საერო დიდკაცობას” (გვ.169).

აქედან, ავტორთა ჩანაფიქრით, მკითხველმა, ცხადია, ის დასკვნა უნდა გამოიტანოს, რომ სასულიერო განათლების მიღებაც და საღვთო სიბრძნის (თეოლოგიის) დაუფლებაც, უპირველეს ყოვლისა, თურმე, ერისკაცთა საქმე ყოფილა! ამაზე მეტი მოხერხებულობა განა წარმოსადგენია?!

მაგრამ კიდევ უფრო საოცარი შემდეგი ფაქტია: ავტორები, რომლებიც ჩვენ სრულიად უსაფუძვლოდ გვიკიჟინებენ, ს. ჯანაშიას მსჯელობა უადგილო ადგილს შეწყვიტეო, თვითონ, იმავე გვერდზე, სავსებით შეგნებულად და გარკვეული მიზნით, შუაზე სწყვეტენ ჩვენს ფრაზას და ამნაირი, ლიტერატურაში ყოვლად შეუწყნარებელი, ოპერაციის მემშვობით სავსებით ამახინჯებენ ჩვენი დებულების აზრს. ეს ფაქტი იმდენად დამახასიათებელია ავტორთა მეცნიერული კეთილსინდისიერებისათვის, რომ საჭიროდ მიგვაჩნია ახლოს გავაცნოთ იგი მკითხველს.

ჩვენს ნარკვევში ნათქვამია: ”შოთა ზედმიწევნით კარგად იცნობს ქრისტიანულ მოძღვრებას და თავისი დროის ღვთისმეტყველურ თეორიებს, რაც იმის უტყუარი ნიშანია, რომ მას მიღებული ჰქონდა უმაღლესი სასულიერო განათლება და თვითონაც თავისი დროის უდიდესი მოაზროვნე იყო. შოთა რომ ერისკაცი ყოფილიყო, ცხადია, ვერ შესძლებდა მიეღო ასეთი ბრწყინვალე განათლება და დაეპყრო მეცნიერების მწვერვალები, რადგან სწავლა-განათლება იმ დროს სასულიერო უწყების მონოპოლია იყო, ერისკაცთა დრო და ენერგია კი, უმთავრესად სამხედრო წრეთნას, ნადირობასა და ომებს ხმარდებოდა” (“მნათობი”, № 5, გვ. 133).

აქ, როგორც ვხედავთ, ორი, ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული, წინადადებაა, რომლებშიც ლაპარაკია არა მარტო იმაზე, რომ შოთას ბრწყინვალე სასულიერო განათლება ჰქონდა მიღებული, არამედ იმაზეც, რომ შოთა იყო უდიდესი მოაზროვნე, რომელმაც თავისი დროის მეცნიერების მწვერვალები დაიპყრო. ასეთი (ე. ი. მაღალი სასულიერო) განათლების მიღებისა და დიდი გაქანების სამეცნიერო მოღვაწეობის პირობები, ჩვენი აზრით, იმდროინდელ ერისკაცებს არ ჰქონიათ, რადგან სწავლა-განათლება სასულიერო წოდების მონოპოლია იყო, ერისკაცთა დრო და ენერგია კი, ძირითადად, ხმარდებოდა გაუთავებელ ომებს, ან საომარ მზადებას (ნადირობაც საომარი მომზადების ერთ-ერთი ელემენტი იყო).

ახლა ვნახოთ, როგორ მოჰყავთ ავტორებს ეს ჩვენი დებულება. მათ ჯერ კონტექსტიდან ამოუგლეჯიათ დაუმთავრებელი ფრაზა ”შოთა რომ

ერისკაცი ყოფილიყო, ცხადია, ვერ შესძლებდა მიეღო ასეთი (sic) ბრწყინვალე განათლება” (გვ. 168), ხოლო შემდეგ, ერთი აზრის ქვემოთ, ამგვარად გაუგრძელებიათ: ”თურმე ნუ იტყვით, ერისკაცებს სად ჰქონდათ დრო სწავლა-განათლებისა და კითხვისათვის, მათი ”დრო და ენერჯია, უმთავრესად, სამხედრო წრთვას, ნადირობასა და ომებს ხმარდებოდა” (იქვე).

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ავტორებმა ჩვენი დებულების პირველი ნაწილი (მთელი წინადადება) უცერემონიოდ გადააგდეს; ხოლო მეორე ნაწილი შუაზე გაკვეთეს, ფრაზა ”და” - ზე შეწყვიტეს, შემდეგ რამდენიმე, მათთვის არასასურველი სიტყვა ამოაგდეს და, ბოლოს, ისევ დაუმთავრებელი (მძიმეტი გამოყოფილი) ფრაზით ახალი ციტატი შეადგინეს. ამგვარი, თითქმის გაუგონარი, მანიპულაციის მეოხებით მათ მკითხველს შთაბეჭდილება შეუქმნეს, თითქოს ჩვენს კონტექსტში არც შოთას განათლების სასულიერო ხასიათზე იყოს საუბარი და არც მის დიდ მეცნიერულ მოღვაწეობაზე. ასეთი ხერხით ავტორებმა ჩვენი დებულების კრიტიკა გაიადვილეს, გამარჯვებულის პოზა მიიღეს და ირონიულ ღიმილზე გადავიდნენ, მაგრამ, ვფიქრობთ, ღიმილი ნაადრევი გამოუვიდათ.

”ჩვენ იძულებული ვხდებით შევახსენოთ მკვლევარ-ისტორიკოსს დავით აღმაშენებლის მაგალითით”, - ბრძანებენ ავტორები და სერიოზული ტონით გვასწავლიან, დავით აღმაშენებელს ისე ძლიერ უყვარდა წიგნების კითხვა, რომ ლაშქრობისა და ნადირობის დროსაც კი წიგნების მთელი ბიბლიოთეკა თან დაჰქონდაო. ”დიახ, დავით აღმაშენებელი ”ბრძენი და განათლებული” ადამიანი ყოფილაო, - დაასკვნიან ავტორები და ირონიულად კითხულობენ: ”მთავარეპისკოპოსი ხომ არ იყო ის დალოცვილი?”

რა უნდა ითქვას ამ, ამგვარად ტრივიალური მსჯელობის გამო?

ყოველმა ისტორიკოსმა იცის, - თუნდაც რომ ამის მეტი არაფერი იცოდეს, - რომ დავით აღმაშენებელი დიდად განათლებული ადამიანი იყო, მაგრამ მარტო ამ ფაქტის ცოდნა, როგორც ჩვენი ავტორების მსჯელობა გვიჩვენებს, არ არის საკმარისი სერიოზული მეცნიერული კვლევა-ძიებისათვის. დავით აღმაშენებელი მთავარეპისკოპოსი არ ყოფილა, მაგრამ არც ისეთი რიგითი ერისკაცი ბრძანებულა, რომელიც ჩვენს ავტორებს იმდროინდელი განათლების დონის საზომად გამოადგებოდათ. დავით აღმაშენებელი საქართველოს ერთ-ერთი უძლიერესი და უნიჭიერესი მეფე იყო და თავისი მდგომარეობით ბევრად მაღლა იდგა როგორც საერო, ისე სასულიერო ფეოდალებზე; თანამედროვენი დავითს ქრისტე ღმერთს ადარებდნენ, ღვთის სწორად აცხადებდნენ (ე. წ. იზოთეოსი), ჩვენს ავტორებს კი მოუსურვებიათ (რას არ იფიქრებს კაცი!) მისი მაგალითის მიხედვით განსაზღვრონ იმდროინდელი საერო ფეოდალების განათლების დონე!

ნათქვამიდან ცხადია, რომ დავით აღმაშენებლის მაგალითი ჩვენს კამათში მოსატანი არ იყო, მაგრამ რაკი მაინც მოიტანეს, ვიტყვით: ეს მაგალითი სწორედ იმის საწინააღმდეგოს ამტკიცებს, რის დამტკიცებაც ავტორებს სურდათ. მართლაც, ცნობილია, რომ თავისი განსაკუთრებული ნიჭიერებისა და მაღალი (რა თქმა უნდა, სასულიერო) განათლების მიუხედავად, დავით აღმაშენებელს არ დაუტოვებია თავისი ნიჭის შესაფერი მხატვრული ან მეცნიერული ნაწარმოები. რით უნდა აიხსნას ეს გარემოება? რა თქმა უნდა, იმით, რომ მთელი მისი დრო და ენერჯია სახელმწიფო საქმეებს, პირველ რიგში კი ომებს, ან ომებისთვის მზადებას, ხმარდებოდა. მეცნიერებაში მკითხაობა არ შეიძლება, მაგრამ დარწმუნებული ვართ, დავით აღმაშენებელი რომ მთავარეპისკოპოსი ყოფილიყო და, მაშასადამე, მყუდრო სამონასტრო ცხოვრებით ეცხოვრა, უთუოდ შექმნიდა დიდმნიშვნელოვან ნაწარმოებს, რომელიც მისი ეპოქისა და მისი ნიჭის შესაფერი იქნებოდა.

ყველასათვის ცნობილია, რომ ეკლესია-მონასტრები შუა საუკუნეებში კულტურისა და განათლების ცენტრებს წარმოადგენენ, მაგრამ რას ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს, რომ სწორედ ეკლესია-მონასტრებში იყო სათანადო პირობები ლიტერატურული და მეცნიერული მოღვაწეობისათვის. ისეთი ნაწარმოები, როგორც ვეფხისტყაოსანია, არ შეიძლება დაწერილიყო ინტელექტუალური წრის, კოლექტივის გარეშე; მისი დაწერისთვის საჭირო იყო შესაფერი შემოქმედებითი ატმოსფერო, დიდი სულიერი და გონებრივი აღებ-მიცემობა, აგრეთვე მატერიალური ბაზა (მაგალითად, მდიდარი ბიბლიოთეკები); ვეფხისტყაოსნის ავტორს ასობით ტომები უნდა გადაეკითხა და საეჭვოა, რომ ასეთი ბიბლიოთეკები ცალკეულ მთავრებს ჰქონდათ; საამისოდ არც კარის პოეტის მდგომარეობა და სასახლის ატმოსფერო კმაროდა; ამისათვის საჭირო იყო სწორედ ისეთი ატმოსფერო და ისეთი პირობები (შედარებითი დამოუკიდებლობა, შემოქმედებითი მუშაობის ტრადიციები, თავისუფალი დრო და ა. შ.), რომელიც იმდროინდელ მონასტრებსა და სასულიერო აკადემიებში სუფევდა.

ეს, რაც შეეხება შემოქმედებითი და მეცნიერული მუშაობის პირობებს. მაგრამ ზუსტად ასევე ითქმის განათლების შესახებაც. საერო განათლება იმ დროს საერთოდ არ არსებობდა და ეს საქმე მთლიანად ეკლესიის ხელში იყო. ცნობილია, რომ ბურჟუაზიულ ეპოქაშიც კი (XIX ს.) სწავლა-აღზრდა თვით სამოქალაქო სასწავლებლებში რელიგიური სულით იყო გაჟღენთილი და რაღა უნდა ყოფილიყო ფეოდალურ ეპოქაში, როცა სკოლები უშუალოდ ეკლესია-მონასტრებთან არსებობდა, ხოლო მასწავლებლებად მხოლოდ და მხოლოდ სასულიერო პირები იყვნენ?!

ჩვენ სრულ უაზრობად მიგვაჩნია იმის ფიქრი, თითქოს დავით აღმაშენებლისა და თამარის ეპოქაში შეიძლებოდა ოფიციალურად არსებულები რაღაც "საეროსკაცო" განათლება ან მეცნიერება, რომელიც დაუპირისპირდებოდა სასულიერო განათლებას და ღვთის მეტყველებას.

ქრისტიანული რელიგია ფეოდალური საზოგადოების ოფიციალური და ყოვლის მომცველი იდეოლოგია იყო და მის საწინააღმდეგო იდეოლოგიას არსებობა შეეძლო მხოლოდ ან როგორც საიდუმლო ერესს, ან კიდევ როგორც იმავე ქრისტიანობის სამოსელში გახვეულ მიმდინარეობას, რომელიც, უფრო ხშირად, ადრინდელი ქრისტიანობის აღდგენის ლოზუნგით გამოდიოდა.

მაგრამ დავუბრუნდეთ ისევ ჩვენი ავტორების მსჯელობას.

ერისკაცთა განათლების ვითომდა მაღალი დონის საჩვენებლად ავტორები, გარდა დავით აღმაშენებლისა, მიგვითითებენ აგრეთვე პოეტ ჩახრუხაძეზე და ვეფხისტყაოსნის გმირებზე. მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ეს მაგალითებიც სრულიად შეუფერებელია და მათი საშუალებით არაფრის დამტკიცება არ შეიძლება. ჩახრუხაძის მაგალითი შეუფერებელია არა მარტო იმიტომ, რომ იგი ტიპიური არაა, არამედ იმიტომაც, რომ ხსენებული პოეტის ბიოგრაფიას ჯერჯერობით მეცნიერება არ იცნობს და, მაშასადამე, არ ვიცით, ერისკაცი იყო იგი თუ სასულიერო პირი (აკად. კ. კეკელიძე შესაძლებლად მიიჩნევდა პოეტ ჩახრუხაძის გაიგივებას გელათის მონასტრის ერთ-ერთ სჯულის კანონში მოხსენიებულ გრიგოლ ჩახრუხაისძესთან, რომელიც თითქოს ბერად უნდა ყოფილიყო აღკვეცილი); რაც შეეხება ვეფხისტყაოსნის გმირებს, ჯერ ერთი, არ შეიძლება მხატვრული ნაწარმოების პერსონაჟების აღრევა რეალურ-ისტორიულ პირებთან; მეორე, - როგორც ცნობილია, ვეფხისტყაოსნის გმირებს - ტარიელს, ავთანდილს, ფრიდონს და ა. შ., მიუხედავად მათი განსწავლულობისა, არ დაუწერიათ, და არც შეეძლოთ დაეწერათ, არავითარი მხატვრული ნაწარმოები, ან მეცნიერულ-ღვთისმეტყველური ნაშრომი, რადგან ისინი ერისკაცები იყვნენ და არც მიზანი ჰქონიათ, არც მოცალეობა ასეთი ნაშრომები ეწერათ.

ერთი სიტყვით, ჩვენი ავტორების ყველა მაგალითი უმაგალითო გაუგებრობაზეა აშენებული.

განსაკუთრებით საკვირველი ისაა, რომ ჩახრუხაძის შეფასებისა და რუსთველის ეპოქის საზოგადოების დახასიათებისათვის ავტორები მიგვითითებენ აკად. ნ. მარის ერთ-ერთ მოძველებულ ნაშრომზე, რომელიც ჯერ კიდევ 1902 წელსაა გამოქვეყნებული და რომელშიც აშკარად ყალბადაა წარმოდგენილი იმ ეპოქის ქართული კულტურა. საკმარისია ითქვას, რომ ხსენებულ ნაშრომში ნ. მარი ამტკიცებდა, ვეფხისტყაოსანი იმდროინდელი საზოგადოების, თუ მეფის, გასართობად დაწერილი ნაწარმოებიაო; ჩახრუხაძე და რუსთველი ერთი და იგივე პირიაო; ვეფხისტყაოსანი ქართული კულტურის ნაყოფი არ არის, ხოლო ვინც ამას ფიქრობს, ის მისტიკოსი და ცრუ პატრიოტიაო. ”Если в романтической поэме, - ამბობდა ნ. მარი ვეფხისტყაოსანზე, - желать видеть, как некоторые то доказывают, целиком восхождение Тамары или даже полную картину исторической

Грузии XII века, то это можно лишь путем мистического толкования, основанного на упорном игнорировании историко- литературных фактов и на искусственно возбужденном патриотизме...Для реального же изучения самого памятника подобные попытки ничего кроме вреда не приносят. Прежде всего лежащее в их основе болезненноострое желание видеть в поэме целиком грузинское народно-национальное произведение затрудняет исследование... Если барсова кожа имеет какое либо отношение к Тамаре, то прежде всего постольку, поскольку поэма составлена для ее развлечения”.

აი, ასეთი დრომოჭმული აზრების შემცველ ნაშრომს ეყრდნობიან და მისი საშუალებით სხვასაც ჭკუას ასწავლიან ავტორები, რომლებიც თანამედროვე მეცნიერების სახელით გამოდიან. ჩვენ არაფერს ვამბობთ იმაზე, თუ რამდენი წლის წინანდელი ცოდნის დონეა აქ ასახული: ამის გამორკვევა ობიექტური მკითხველისათვის მიგვინდია.

აქვე გვინდა ორიოდ სიტყვა ვთქვათ კიდევ ერთ საკითხზე, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული თარგმანის ხასიათს შეეხება. ჩვენს ნარკვევში ნათქვამია: ”დებულებას იმის შესახებ, რომ აღორძინების ხანაში რუსთველი სასულიერო პირად, რუსთავის ეპისკოპოსად ჰყავდათ წარმოდგენილი, მხარს უჭერს აგრეთვე იმდროინდელ მწერალთა არაერთგზის განმეორებული მტკიცება, ვეფხისტყაოსანი საღვთო სწავლა არისო” (“მნათობი”, № 2, გვ. 172). ამას მოსდევს ვახტანგ VI ”თარგმანის” ანალიზი, საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ სწავლულ მეფეს ვეფხისტყაოსნის ავტორი ნამდვილად სასულიერო პირად ჰყავდა წარმოდგენილი. ამასთან დაკავშირებით ავტორები ბრძანებენ, თითქოს ჩვენ მკითხველს არასწორ ინფორმაციას ვაწვდიდეთ, რადგან ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგის აზრით, საღვთოც არის და საეროცო.

სინამდვილეში, რა თქმა უნდა, აქაც სიყალბის მეტი არაფერია, რადგან საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ვახტანგ მეფე თავის ”თარგმანში” ხაზგასმით ლაპარაკობს საერთოდ ვეფხისტყაოსნის, კერძოდ კი იქ ჩამოყალიბებული მიჯნურობის თეორიის საღვთო ხასიათზე. ამით აიხსნება, რომ მკვლევარები, ჩვეულებრივ, ამბობენ, ვახტანგმა ვეფხისტყაოსანი საღვთოდ თარგმნაო. მოვიტანოთ სათანადო მაგალითები:

”მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბილწება და განრყენა ქრისტიანობა. ხოლო უწინარეს ჩვენსა უმეცართა საღმთოდ თარგმნეს (ხაზი ჩვენია პ. რ.) ბოროტი ლექსი მისი”

ეს სიტყვები, როგორც ცნობილია, ეკუთვნის ტიმოთე გაბაშვილს, ხოლო აკად. კ. კეკელიძე ტიმოთეს ამ სიტყვებთან დაკავშირებით შენიშნავს:

”ტიმოთეს, ყოველ ეჭვს გარეშე, მიზანში ამოღებული ჰყავს ვახტანგ VI, რომელმაც ვეფხისტყაოსანი მართლაც ”საღმრთო წიგნად (ხაზი ჩვენია - პ. რ.) გამოაცხადა”.

როგორც ვხედავთ, ტიმოთე გაბაშვილსაც და აკად. პ. კეკელიძესაც იმგვარადვე აქვთ შეფასებული ვახტანგის ”თარგმანი”, როგორც ეს ჩვენს ნარკვევშია წარმოდგენილი. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია, სხვა ავტორებიც დავიმოწმოთ.

რუსთველოლოგ მერი გუგუშვილის ნაშრომში ”პოლემიკა რუსთველის გარშემო”, რომელიც 1966 წელს გამოიცა და რომლის რედაქტორი თვით აკად. ალ. ბარამიძეა, ნათქვამია: ვახტანგის აზრით, ვეფხისტყაოსანი საღმრთო ნაწარმოებია(ხაზი ჩვენია. პ. რ.) საცოლქმრო სიყვარულზე თქმულნი”.

შემდეგ: ”ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია სოლ. ყუბანეიშვილის მოსაზრება, რომ ვეფხისტყაოსნის ფიზიკური განადგურების მიზეზი არის ვახტანგის მიერ პოემის ”საღმრთოდ გამოცხადება”.

დაბოლოს, დავიმოწმებთ კიდევ ერთ მეცნიერს, რომლის ავტორიტეტს, იმედია, ჩვენი ავტორებიც ვერ უარყოფენ: ”სამეძაოდ შეთხზული ნაწარმოები, როგორც ფიქრობდნენ კლერიკალური წრეები, ვახტანგ მეექვსემ თავისი ავტორიტეტით საღვთოდ განმარტა.(ხაზი ჩვენია. - პ. რ.) და ბეჭდური გამოცემის გზით ფართოდ გაავრცელა”.

ეს სიტყვები თვით აკად. ალ. ბარამიძეს ეკუთვნის.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, რუსთველოლოგები, და მათ შორის ალ.ბარამიძეც, ერთსულოვნად აღნიშნავენ, ვახტანგ მეფემ ვეფხისტყაოსანი საღვთო ნაწარმოებად მიიჩნია და განმარტაო. რატომ არ გვქონდა ჩვენ უფლება ეს საყოველთაოდ მიღებული აზრი გაგვემეორებინა?

სამსწუხაროდ, ჩვენი ავტორები, რომლებსაც, ჩანს, საქმე ძალიან გაჭირვებიათ, ცდილობენ ყოველ უმნიშვნელო წვრილმანს ჩასჭიდონ ხელი და სრულიად უდავო აზრიც კი სადავო გახადონ. უთუოდ ასეთ შემთხვევაზეა ნათქვამი ხალხური ანდაზა: წყალწალეხული ხავსს ეკიდებოდაო!

ასეთია საკითხების ის წრე, რომელიც არჩილ მეფის ტრაქტატის ”საქართველოს ზნეობისა” და აგრეთვე მასთან, ცოტად თუ ბევრად, ახლოს მდგომი საკითხების მეცნიერულ გაგებასთანაა დაკავშირებული.

გადავდივართ არჩილის პოემის ”თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასების” შინაარსის განხილვაზე.

ჩვენს ნარკვევში გაანალიზებულია ხსენებული პოემის ის ადგილები, რომლებიც უშუალოდ რუსთველს შეეხებიან და რომლებიც საფუძველს გვაძლევენ დავასკვნათ, რომ არჩილ მეფეს რუსთველი სასულიერო პირად ჰყავდა წარმოდგენილი. თუკი ავტორებს ამ დასკვნის დარღვევა სურდათ, ბუნებრივი ის იქნებოდა, რომ კრიტიკულად განეხილათ ნარკვევში წარმოდგენილი არგუმენტები და დაემტკიცებინათ მათი უსაფუძვლობა. მაგრამ, როგორც ჩანს, ასეთი ამოცანა მათ ძალღონეს აღემატებოდა, ამიტომ ისინი კვლავ იოლი გზით წასულან და უკვე არაერთგზის ნაცადი პოლემიკური ხერხებით უცდიათ ფონს გასვლა.

პატივცემული ავტორები ბრალს გვდებენ, თითქოს ჩვენ XV –XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა შეგვესწავლოს არა პირველი წყაროებით, არამედ ქრესტომათიით და ამის გამო, ვითომც, რაღაც "სკანდალური შეცდომები" მოგვსვლოდეს. "პ. რატიანის ცოდნა ამოიწურება ქრესტომათიით", ბრძანებენ ავტორები და განაგრძობენ: "მკვლევარს რომ "თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასების" მთელი ტექსტი შეესწავლა, გაიგებდა: არჩილს რუსთველი წარმოდგენილი ჰყავს სახელოვან მესხ მეომრად მოყმე რაინდად, რომელსაც მონაწილეობა მიუღია თამარ მეფის დროინდელ ყველა ღირსშესანიშნავ ომში, გარდა ბასიანის ომისა. არჩილის პოემის მიხედვით, თეიმურაზი დასცინის რუსთველს, ბასიანის ომის დროს ქალებთან იბღუნდოდა. აბა, სად მოყმე რაინდი და აშიკი პოეტი, და სად დიდი მღვდელმთავარი?! ისიც საგულისხმოა, რომ, არჩილის მიხედვით, რუსთველი ყოფილა მესხეთის რუსთავიდან(ხაზი ჩვენია,-პ. რ.), მესხი, რომელსაც არაფერი საერთო არ შეიძლებოდა ჰქონოდა თბილისის მახლობლად მდებარე რუსთავის ეპისკოპოსთან" (გვ. 169).

ვიდრე აქ წარმოდგენილ მსჯელობას არსებითად განვიხილავდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია, ორიოდ სიტყვა ვთქვათ ავტორთა საყვედურზე, ქრესტომათიის გამოყენების გამო.

ჯერ ერთი, საკითხავია: თუ მკვლევარმა რომელიმე ქრესტომათია დაიმოწმა, რატომ ნიშნავს ეს იმას, რომ მისი ცოდნა ამ ქრესტომათიით ამოიწურება? განა ჩვენს ნარკვევში, ან თუნდაც ნარკვევის იმ თავში, რომელიც აღორძინების ხანის მწერლობას შეეხება, პირველი წყაროები არაა დამოწმებული? მაშ, რა არის ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული გამოცემა, რომელსაც ვახტანგის ცნობილი "თარგმანი" ახლავს? რა არის ტიმოთე გაბაშვილის "მიმოსვლა", თეიმურაზის "განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა", როსტომიანის ქართული თარგმანი, რომელშიც სერაპიონ საბაშვილის ცნობილი ლექსია ჩართული და მრავალი სხვა? განა წარმოსადგენია ისეთი მკვლევარი, რომელსაც ქრესტომათიის მეტი არაფერი წაეკითხოს? ტყუილს მოკლე ფეხი აქვს, ბატონებო!

საკითხავია აგრეთვე: რატომაა სათაკილო ქრესტომათიის გამოყენება? ჩვენ ვწერთ არა სპეციალისტთა ვიწრო წრისათვის, არამედ ფართო მკითხველი

საზოგადოებისათვის, ხალხისათვის, და რატომ უნდა ვაიძულოთ მკითხველი მაინცდამაინც ძველი, თითქმის მიუწდომელი გამოცემები ეძებოს? მაშ, რისთვის იცემა ქრესტომათიები, თუკი იქ მოთავსებული მასალით არ ვისარგებლებთ? ანდა, რომელი მეცნიერია, რომ ქრესტომათიით არ ესარგებლოს? ვინ არ იცის, მაგალითად, რომ დ. ჩუბინაშვილის "ქართული ქრესტომატია" შესანიშნავი წიგნია, რომელმაც "მტკიცე საფუძველი დაუდო ძველი მწერლობის ძეგლთა მეცნიერულ შესწავლას" (კ. კეკელიძე) და რომლითაც ყოველთვის ფართოდ სარგებლობენ მეცნიერები?

საკითხავია, დაბოლოს, ესეც: თუკი ქრესტომათიით სარგებლობა სათაკილო საქმეა, რატომ სარგებლობენ ქრესტომათიებით თვით ჩვენი ავტორები? მაგალითად, გადაშალეთ "ქართული ლიტერატურის ისტორია" (ტ. II, 1966 წ.), რომლის რედაქტორი ალ. ბარამიძეა, და თქვენი თვალთ ნახავთ, როგორ იმოწმებენ მასალას ელ. მეტრეველი, ს. ყუბანეიშვილის მიერ შედგენილი ქრესტომათიის მიხედვით (გვ. 97, 101), ხოლო ს. ცაიშვილი, დ. ჩუბინაშვილის ქრესტომათიის მიხედვით (გვ. 422) განა ეს ფაქტი უფლებას გვაძლევს, ვამტკიცოთ, რომ ამ მეცნიერთა ცოდნა ქრესტომათიით ამოიწურება? ან, იქნებ, ავტორები ფიქრობენ, რომ მათთვის სხვა კანონი არსებობს, სხვებისთვის კი - სხვა?

ახლა შევეხოთ საკითხის არსებით მხარეს და ვცადოთ იმის გამორკვევა, თუ როგორ ჰყავს არჩილს წარმოდგენილი რუსთველი: ერისკაც რაინდად, თუ სასულიერო პირად და მღვდელმთავრად?

ჩვენ აქ აღარ გავიმეორებთ იმ საბუთებს და არგუმენტებს, რომლებიც ნარკვევში გვაქვს წარმოდგენილი; შევეხებით მარტო ახალ საბუთებს, რომლებსაც პოემის ტექსტის შემდგომი, გაღრმავებული შესწავლა გვაძლევს.

არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ არჩილს რუსთველი წარმოდგენილი ჰყავს გამოჩენილ მეომრად, რომელსაც მონაწილეობა მიუღია თამარის დროინდელ ყველა დიდ ომში, გარდა ბასიანის ომისა, მაგრამ რით ეწინააღმდეგება ეს აზრი ჩვენს თვალსაზრისს? განა სასულიერო პირები კი არ ომობდნენ და არ იჩენდნენ ვაჟკაცობას, რაინდულ თვისებებს? ჩვენს ნარკვევში მთელი თავია მიძღვნილი რუსთველთა სამხედრო მოღვაწეობისადმი, საიდანაც გარკვევით ჩანს, რომ რუსთველები გამოჩენილი სარდლები და მეომრები იყვნენ, ნუთუ ავტორებს ეს თავი არ წაუკითხავთ?

მაგრამ ამასაც რომ თავი დავანებოთ, განა თვით არჩილის პოემიდან თვალნათლივ არ ჩანს, რომ რუსთველები სახელოვანი მეომრები და სარდლები იყვნენ? მოვუსმინოთ:

მუნით წავედით გრემისკენ, აწყა რუსთველი მოვიდა,

სრულ ნაპირისა ლაშქრითა წითელი ეცვათ, მოვი და:

მათს ანგარიშსა დამთვლელი დათვლითა ვინ აუვიდა?

თუ მტერს მიადგნენ ესენი, ვთქვი, ამათ სად წაუვიდა?

როგორც ვხედავთ, აქ დახატულია შესანიშნავი სურათი გრემში კახეთის სამეფოს ძლიერი სანაპირო ლაშქრის მისვლისა, რომლის სარდალი რუსთველი ყოფილა და რომელიც არჩილის თქმით, თეიმურაზს თავისი თვალთ უნახავს. ვინ არის ეს რუსთველი? ცხადია, ის არის რუსთავის ერთ-ერთი იმ ეპისკოპოსთაგანი, რომლებიც როგორც ჩანს, შუა საუკუნეების მთელ მანძილზე და, მაშასადამე, თამარის დროსაც, გამოჩენილი სარდლები და მეომრები ყოფილან. მაშასადამე, სრულიადაც არაა საკვირველი და პირიქით, სავსებით ბუნებრივია, რომ არჩილ მეფეს შოთა რუსთველი ვაჟკაც მეომრად ჰყოლოდა წარმოდგენილი.

არჩილის პოემის ზემოთ მოტანილი ადგილი ჩვენთვის იმ მხრივაცაა საინტერესო, რომ ავტორი გრემს მისულ ლაშქრის სარდალს უბრალოდ რუსთველს უწოდებს და არ სთვლის საჭიროდ გაგვაცნოს მისი ვინაობა, სახელი და გვარი, ან წოდება-ხარისხი, აქედან ცხადია, რომ არჩილმაც და მისმა იმდროინდელმა მკითხველებმაც კარგად იცოდნენ, ვინ იყო რუსთველი; არჩილმა იცოდა, რომ რუსთველი ერთადერთი იყო თამარის დროსაც და შემდეგშიც და რომ არავის მოუვიდოდა აზრად მათი ერთმანეთში აღრევა, ასე რომ არ ყოფილიყო, არჩილს უთუოდ უნდა განესხვავებინა ერთმანეთისაგან გრემს მისული რუსთველი - ეპისკოპოსი და ის რუსთველი, რომელსაც იგი თეიმურაზ მეფესთან აბაასებდა.

მაგრამ მივყვით ქვემოთ.

რით აიხსნება ის გარემოება, რომ არჩილის პოემის მიხედვით, შოთა რუსთველი ბასიანის ომში არ მონაწილეობს, რის გამო თეიმურაზის დაცინვას იმსახურებს ?

ვიდრე ამ კითხვას ვუპასუხებდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ, რომ ავტორები, რომლებიც ჩვენ უსაბუთოდ ბრალს გვდებენ, თითქოს მკითხველს არასწორ ინფორმაციას ვაწვდიდეთ, თვითონ აშკარად ამახინჯებენ პოემის სათანადო ადგილის შინაარსს. მათი სიტყვით, "თეიმურაზი დასცინის რუსთველს, ბასიანის ომის დროს ქალებთან იბლუნძოდით", სინამდვილეში კი არჩილი თეიმურაზს ათქმევინებს, ბასიანის ომის დროს "თამართან იბლუნძოდი" ოძრიხესაო". მაშასადამე, არჩილის მიხედვით, რუსთველი ბასიანის ომის დროს სადღაც ქალებთან კი არ ნებივრობდა, როგორც ავტორები გვარწმუნებენ, არამედ თამარ მეფეს ახლდა ოძრეხში, რაც სულ სხვა სიტუაციის მაჩვენებელია.

აქ ჩვენს წინაშე წამოიჭრება მეტისმეტად საინტერესო და დიდმნიშვნელოვანი საკითხი: ვინ იყვნენ თამარ მეფის მხლებლები ოძრხეში ერისკაცი - მეომრები, თუ სასულიერო პირები და ეპისკოპოსები?

ამ კითხვაზე პირდაპირ პასუხს გვაძლევს თამარის მეორე ისტორიკოსი, რომელსაც დეტალურად აქვს გადმოცემული მთელი ვითარება ბასიანის ომის დაწყებისა.

მძიმე განსაცდელის ჟამს, როგორც ირკვევა, თამარ მეფეს დიდი სიბრძნე და თავდადება გამოუჩენია. ისტორიკოსის სიტყვით, მტერზე მიმავალ საქართველოს ჯარს "თვით თამარ უძლოდა წინ შიშულითა ფერხითა და ცრემლითა ასოვლებდა ღაწუთა თვისთა, და წარუძღვა ბასიანის კერძოთა და მიიწივნეს მახლობელად კარისა, და დადგეს დღისა ერთისა სავალსა". მამასადამე, თამარი თითქმის ბასიანამდე ჩაჰყოლია ჯარს, რათა გაემხნეებია მეომრები. ომის დაწყების წინ კი სახელოვანმა მეფემ ცრემლით შეავედრა ღმერთს თავისი ჯარი და მამხედრებულთა ზედა ყოველსა მხარსა ნიში ჯუარისა გამოსახა სამგზის, დაულოცა, და ეგრეთ წარემართნეს მინდობილნი ღმრთისანი და თამარის ცრემლთანი".

მხოლოდ ამის შემდეგ "მეფე თამარ მოიქცა სამცხეს, და მოვიდა ოძრხეს, და მოიცალა ლოცვად და მარხვად. მუნ იყო წინაშე მისსა თევდორე ქართლისა კათალიკოსი, კაცი წმიდა და სახიერი, და მას თანა მრავალნი ეპისკოპოსნი (ხაზი ჩვენია. - პ. რ.) და მონაზონნი, ღმრთისა სათნონი".

როგორც ვხედავთ, ყველაფერი ნათელია: ისტორიკოსი ხელთ გვაძლევს პირდაპირ საბუთს იმისას, რომ თამარ მეფეს ოძრხეში ახლდნენ არა ერის კაცები და მეომრები, არამედ სასულიერო პირები და ეპისკოპოსები. სხვანაირად შეუძლებელიც იქნებოდა: ყოვლად წარმოუდგენელია, რომ აღწერილ სიტუაციაში ერისკაც დიდებულს და გამოჩენილ რაინდ-მეომარს მტერზე მიმავალი ჯარი მიეტოვებინა და თამარს ხლებოდა ოძრხეში, ე. ი. ქვეყნის შიგნით (დღევანდელი აბასთუმანი), სადაც მეფეს არავითარი საფრთხე არ ელოდა. ბუნებრივია, რომ ასეთ პირობებში მეფეს უნდა ხლებოდნენ სასულიერო პირნი, რომლებიც, მეფესთან ერთად, ილოცებდნენ ომში ქართველთა გამარჯვებისათვის (თუმცა, სასულიერო პირთა ერთი ნაწილი, უფრო ახალგაზრდობა, უთუოდ ჯარში დარჩებოდა და ბასიანის ომში მონაწილეობას მიიღებდა).

როგორც ჩანს, ყოველივე ეს კარგად ჰქონდა გათვალისწინებული არჩილ მეფეს, როცა გულისხმობდა, რომ შოთა რუსთველი ბასიანის ომის დროს თამარს ახლდაო. მართლაც, ამ დროს სახელოვანი პოეტი და მღვდელმთავარი ალბათ უკვე ხანში შესული (დაახლოებით 40 - 45 წლისა) იქნებოდა და ხმლის ქნევა წინანდებურად, გაუჭირდებოდა. ამიტომ საფიქრებელია, რომ მეფემ და კათალიკოსმა ის ომში აღარ შეუშვეს და თავისთან იახლეს, თუმცა არჩილს ეს საპატიო გარემოებაც არ მიაჩნია ომში

შეუსვლელობის საკმაო საბუთად და ამიტომაცაა, რომ, თეიმურაზის პირით, მეგობრულად დასცინის მას. თავისთავად ცხადია, არჩილს რომ რუსთველი ერისკაც დიდებულად ჰყოლოდა წარმოდგენილი, ის ვერ იტყოდა, რუსთველი თამართან იბღუნებოდაო, რადგან საამისოდ არც რაიმე ისტორიული საბუთი გააჩნდა და არც იმდროინდელი კონკრეტული სიტუაციის გათვალისწინება აძლევდა ამგვარი ვარაუდის გამოთქმის უფლებას.

ასეთია ლოგიკური დასკვნა, რომელიც არჩილის პოემის ანალიზიდან გამომდინარეობს და რომელიც რუსთველის ნამდვილ ვინაობას გვიდასტურებს.

რაც შეეხება ვეფხისტყაოსნის ავტორის სადაურობის საკითხს, არჩილის მიხედვით, როგორც ცნობილია, რუსთველი წარმოშობით მესხეთ - ჯავახეთის მკვიდრია. ეს აზრი ჩვენც ჭეშმარიტებად მიგვაჩნია, თუმცა მესხეთის სოფელი რუსთავი, აქ, რა თქმა უნდა, სრულიად არაფერ შუაშია.

პარადოქსული ფაქტია, რომ ჩვენი ავტორები მესხეთის რუსთავს ხედავენ იქ, სადაც მისი კვალიც კი არა ჩანს. ისინი დარწმუნებული არიან და ცდილობენ მკითხველიც დაარწმუნონ, თითქოს "არჩილის მიხედვით, რუსთველი ყოფილა მესხეთის რუსთავიდან" (გვ. 169). მაგრამ სად, არჩილის რომელ ნაწარმოებში ამოიკითხეს მათ ასეთი ცნობა? ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ავტორების ასეთი განცხადება იმ წინასწარ შედგენილი აზრისაგანაა გამოწვეული, რომელზეც კ. მარქსი მიუთითებდა (ვერ ამჩნევენ იმას, რაც არის, სამაგიეროდ კარგად ამჩნევენ იმას, რაც არ არის). თუმცა ავტორები ჩვენს ცოდნას არაფრად აგდებენ, მაგრამ მაინც გავკადნიერდებით და ვიტყვით, რომ არც არჩილს და არც სხვა რომელიმე მწერალს აღორძინების ხანისა, მესხეთის სოფელი რუსთავი ნახსენებიც კი არა აქვს. ეს უმნიშვნელო სოფელი მოხსენიების ღირსად არ ჩაუთვლიათ თვით ვახუშტი ბატონიშვილსაც კი, რომელმაც თავის სახელგანთქმულ გეოგრაფიაში საქართველოს თითქმის ყველა, დიდი თუ პატარა, სოფელი აღწერა. საქმე ისაა, რომ აღორძინების ხანის მწერლებს სრულებით არ სჭირდებოდათ მესხეთის სოფელი რუსთავი; მათ კარგად იცოდნენ, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორმა, რომელიც წარმოშობით მესხეთ-ჯავახეთის მხრიდან იყო, თავისი სახელწოდება "რუსთველი" მიიღო როგორც ქ. რუსთავის (ბოსტან - ქალაქის) მლდელმთავარმა, ეს გარემოება კი სხვა რუსთავის ძებნას სრულიად ზედმეტს ხდიდა.

ჩვენ უდავოდ მიგვაჩნია, რომ მესხეთის რუსთავის დაკავშირება შოთას სახელთან ლიტერატორთა მერმინდელი გამონაგონია, მაგრამ ამ გამონაგონმა მკვლევართა შეგნებაში ისე მტკიცედ მოიკიდა ფეხი, რომ თანამედროვე რუსთველოლოგებს ის უტყუარ ჭეშმარიტებად ეჩვენებათ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მესხეთის სოფელი რუსთავი, ჩვენი აზრით, ხალხურ შემოქმედებაშიც გვიანაა შესული (ლიტერატურის გავლენით), რის გამო ფოლკლორის ის მონაცემები, რომლებიც შოთას ბიოგრაფიას მაინცდამაინც სოფელ რუსთავს უკავშირებენ, მოკლებულია ყოველგვარ რეალურ-ისტორიულ საფუძველს. ეს ფაქტი საკვირველიც არაა: თუკი თანამედროვე მეცნიერი - რუსთველოლოგებიც კი ვერ ასცდნენ ცდუნებას და მესხეთ-ჯავახეთის ხსენებაზე მაშინვე ყველგან მესხეთის რუსთავს ხედავენ, სახალხო მთქმელებს რაღა მოეთხოვებათ?

რაც შეეხება დანარჩენ ფოლკლორულ მონაცემებს, მათ შესახებ ნარკვევში დაწვრილებით გვქონდა საუბარი და ნათქვამს აქ აღარ გავიმეორებთ.

გადავიდეთ შემდეგ საკითხზე, - კათალიკოს ანტონ პირველის შეხედულებათა განხილვაზე.

6. აღორძინების ხანის მწერლობა და შოთა

რუსთველი. კათალიკოს ანტონ I თვალსაზრისი

ჩვენს ნარკვევში ანტონ კათალიკოსის აზრი რუსთველის შესახებ ძალიან მოკლედ, თითქმის გაკვრიტაა განხილული: სამაგიეროდ, იქ დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ტიმოთე გაბაშვილის ძვირფას ცნობებს, რომლებიც წარმოდგენილია მის შესანიშნავ წიგნში "მიმოსლვა" და რომლებსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს რუსთველის ბიოგრაფიისათვის.

არა გვგონია, სადავო იყოს, რომ ვისაც რუსთველის ვინაობაზე აღორძინების ხანის მწერალთა და მოღვაწეთა აზრის გაცნობა სურს, მას არ შეუძლია, გვერდი აუაროს ტიმოთეს, რომელიც, ამ მხრივ, ხსენებული ეპოქის ცენტრალური ფიგურაა. ამის გამო ჩვენ დარწმუნებული ვიყავით, რომ ავტორები დაწვრილებით განიხილავდნენ ტიმოთეს ზემოხსენებულ ცნობებს და აგრეთვე მათთან დაკავშირებულ ჩვენს არგუმენტებს, მაგრამ ეს ასე არ მოხდა: ავტორებმა უცერემონიოდ აარიდეს თავი ტიმოთეს ცნობების არსებით განხილვას და მათ შესახებ ორიოდ ბანალური ფრაზით დაკმაყოფილდნენ. ეს გარემოება მით უფრო საკვირველია, რომ ჩვენს ნარკვევში დამოწმებულია ელ. მეტრეველის გამოკვლევა "ტიმოთე გაბაშვილის "მიმოსლვა", რომელშიც გარკვევითაა ნათქვამი, რომ შოთა რუსთველი "მიმოსლვის" მიხედვით "ქრისტიანული ეკლესიის დიდ მოღვაწედ წარმოგვიდგებაო".

რით უნდა აიხსნას ავტორთა ასეთი გულგრილობა ტიმოთე გაბაშვილის მიმართ? ცხადია, იმ გარემოებით, რომ ტიმოთეს ცნობები ავტორთა თვალსაზრისის წინააღმდეგ დაღადებენ, ხოლო რაც შეეხება ანტონ კათალიკოსს, ავტორები მას, როგორც ჩანს, თავის საიმედო მოკავშირედ მიიჩნევენ და სწორედ ამიტომ, რომ მის ნაწერებს ფართოდ განიხილავენ.

ყველაფერი ეს ძალიან კარგად არის მოფიქრებული და ალბათ კარგადაც დამთავრდებოდა, ერთი გარემოება რომ არ აქარწყლებდეს ავტორთა გულმოდგინებას: საქმე ისაა, რომ კათალიკოსი ანტონ პირველი, ისევე როგორც აღორძინების ხანის ყველა მოღვაწე, შოთა რუსთველს სასულიერო პირად და რუსთავის მღვდელმთავრად მიიჩნევს, რაც სრულიად უდავო ფაქტებით დასტურდება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელი ანტონ პირველი ჩვენს ავტორებს მოკავშირედ არ გამოადგებათ!

ვნახოთ ეს კონკრეტულ მასალაზე.

ავტორები ძირითადად ეყრდნობიან ანტონ პირველის ცნობილ "წყობილსიტყვაობას", რომლის მერვე თავში, მათი აზრით, ერისკაცი მწერლები არიან მოქცეული. ამ ნაშრომის დეტალური, მაგრამ ზერელე და ტენდენციური ანალიზის შედეგად, ავტორები მიდიან შემდეგ დასკვნამდე: "ანტონ კათალიკოსი, ისე როგორც იოვანე ბატონიშვილი, შოთა რუსთველს სრულიად უცილობლად სთვლის ერისკაცად, ამით გაბათილებულია პ. რატიანის კატეგორიული განცხადება: "აღორძინების პერიოდის არც ერთ მწერალს ან მოღვაწეს არ უთქვამს, რუსთველი ერისკაცი იყო".

რა საბუთებს ემყარება ასეთი დასკვნა?

პირველი საბუთი დაკავშირებულია შოთას ზედწოდების დაწერილობის ფორმებთან: "რუსთველი" და "რუსთაველი".

ჩვენს ნარკვევში ნათქვამია, რომ რუსთავის მღვდელმთავრები, ისტორიული წყაროების ერთსულოვანი ჩვენებით, ყოველთვის "რუსთველებად" იწოდებოდნენ და სწორედ ამიტომ იწოდებოდა ვეფხისტყაოსნის ავტორიც "რუსთველად". მაგრამ შემდეგში, როცა თ. ბაგრატიონის წყალობით სახელი დაშორდა თავის საგანს და მისი ნამდვილი მნიშვნელობა დავიწყებული ქნა, სწორი დაწერილობა თანდათან დაიკარგა და მის ნაცვლად დამკვიდრდა უკვე საერო ელფერის დაწერილობა "რუსთაველი" (მნ."№ 2, გვ. 176).

როგორც ვხედავთ, ჩვენი აზრი ის იყო, და დღესაც ის არის, რომ "რუსთველი" საერო ელფერის დაწერილობაა და, როგორც ასეთი, შეიძლება გავრცელებულიყო მხოლოდ მას შემდეგ, რაც თ. ბაგრატიონის წყალობით, შოთა ერისკაცად იქნა გამოცხადებული.

ავტორები კატეგორიულად უარყოფენ ამ დებულებას და მიგვითითებენ იმ ფაქტზე, რომ ანტონ პირველმა თეიმურაზამდე დიდი ხნით ადრე იხმარა ფორმა "რუსთაველი".

"ფორმა რუსთაველი შემოიღო ანტონ კათალიკოსმა, თეიმურაზზე ერთი საუკუნით ადრეო", - დიდი რიხით აცხადებენ ავტორები, მაგრამ იმას კი

აღარ უფიქრდებიან, თუ რა შინაარსს სდებდა ანტონი ამ ფორმაში? იყო თუ არა ანტონისთვის "რუსთაველი" საერო ელფერის დაწერილობა? სრულიადაც არა! როგორც სამართლიანად აღნიშნავს აკად. ა. შანიძე, კათალიკოს ანტონის მიერ ფორმა რუსთაველის ხმარება გამოწვეული იყო ანტონის გრამატიკის თავისებურებით, კერძოდ კი იმ ფაქტით, რომ ანტონი "როგორც გრამატიკოსი, საერთოდ გაურბოდა ფუძეების შეკუმშვას". რაც შეეხება ამ ფორმის დაწერილობის საერო ელფერს, თავისთავად ცხადია, ანტონს აზრადაც არ მოუვიდოდა, რომ მასში ერისკაცი ეგულისხმა.

ხოლო რომ ეს ჭეშმარიტება უდავოა, ამას მოწმობს შემდეგი უცილობელი ფაქტი: ანტონი "რუსთაველად" იხსენიებს არა მარტო შოთას, არამედ ცნობილ მიტროპოლიტს ნიკოლოზ რუსთველს, რომელსაც რუსთაველის ტახტი ეჭირა მეთვრამეტე საუკუნის ოციან წლებში, ე. ი. დაახლოებით იმ დროს, როდესაც ყმაწვილი ანტონი დავით გარეჯის მონასტერში იმყოფებოდა და მომავალი მოღვაწეობისათვის ემზადებოდა.

აქედან სავსებით ცხადია, რომ ანტონ პირველის "რუსთაველი" იგივე რუსთაველი ეპისკოპოსია და მასში რაიმე საერო ელფერის ძებნა ფუჭი შრომაა.

აქედან ცხადია აგრეთვე, რომ ასეთი "საბუთით" ჩვენს ავტორებს არც არაფრის უარყოფა შეუძლიათ და არც არაფრის დამტკიცება.

მეორე საბუთი დაკავშირებულია ანტონ პირველის მიერ სასულიერო პირთა მიმართ ეპითეტ "მამას" ხმარებასთან.

როგორც ცნობილია, სასულიერო პირების მიმართ ხშირად იხმარებოდა ეპითეტ "მამა", ანტონიც ხშირად ხმარობს ამ ეპითეტს თავის წყობილსიტყვაობაში (მაგალითად "თვის მამისა ეფრომ "ცირისა"), მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს შეუძლებელი იყოს სასულიერო პირის ხსენება ამ ეპითეტის გარეშე.

ჩვენი ავტორები ძალიან მარტივად წყვეტენ საკითხს: მათი აზრით, თუ მწერალი მოხსენებულია ეპითეტით "მამა", ის სასულიერო პირია, ხოლო თუ ეს ეპითეტია არ ახლავს, ის ერისკაცია. სინამდვილეში, რა თქმა უნდა, საქმე ასე მარტივად არ არის. იმავე წყობილსიტყვაობაში ანტონს დასახელებული ჰყავს არა ერთი მწერალი და მოღვაწე, რომლებიც აშკარად სასულიერო პირებია, ეპითეტ "მამა" კი არ ახლავთ. დავასახელოთ რამდენიმე მაგალითი:

ასოცდამეშვიდე გვერდზე ვკითხულობთ: "თვის წმიდისა მღვდელმოწამისა ნეოფიტე ურბნისის ეპისკოპოსისა", ხოლო ასოცდამეხუთმეტე გვერდზე ნათქვამია: "თვის წმიდისა მღვდელმოწამისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისა".

როგორც ვხედავთ, ორივე აქ დასახელებული მოღვაწე სასულიერო პირია (ეპისკოპოსია), მაგრამ ანტონი მათ მიმართ ეპითეტ - "მამას" არ ხმარობს. ასევე არ იხსენიებს ამ ეპითეტით ანტონი გარეჯის უდაბნოს იმ ბერ-მონაზვნებს, რომლებიც შაჰ-აბაზმა ამოწყვიტა (გვ. 170).

ისმება კითხვა: რატომ არ ხმარობს ამ მოღვაწეების მიმართ ანტონი ჩვეულებრივ ეპითეტს "მამა"? შესაძლოა იმიტომ, რომ აქ დასახელებული სასულიერო პირები მოწამეთა (მარტვილთა) რიცხვს განეკუთვნებიან და ამით ჩვეულებრივი სასულიერო მამებისაგან განსხვავდებიან.

სწორედ ასევე არ ხმარობს ანტონი ეპითეტ "მამას" იმ სასულიერო პირების მიმართ, რომლებიც საერო ლიტერატურის წარმომადგენლები არიან და, მაშასადამე, ჩვეულებრივი სასულიერო მამებისაგან ისინიც განსხვავდებიან. მაგალითად, ცნობილია, რომ სულხან-საბა ორბელიანი სასულიერო პირი იყო, რასაც თვითონ ანტონიც გადმოგვცემს თავის წყობილსიტყვაობაში, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ანტონს იგი მოხსენიებული ყავს ეპითეტ "მამას" გარეშე (გვ. 287).

განსაკუთრებით საინტერესოა შემდეგი ფაქტი: დემეტრე მეფე, რომელიც შემდეგ ბერად შედგა, ანტონს მოხსენიებული ჰყავს ეპითეტით "მამა", ხოლო თეიმურაზ პირველს, რომელიც აგრეთვე შემდეგ ბერად შედგა, ანტონი იხსენიებს ამ ეპითეტის გარეშე. რით უნდა აიხსნას ეს ფაქტი? რით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ხსენებული მეფეები? საქმე ისაა, რომ დემეტრე სასულიერო მწერლობის წარმომადგენელია, ამიტომაც ანტონს იგი სასულიერო მწერლებში მოუთავსებია და სათანადო ეპითეტითაც შეუმკია, თეიმურაზი კი, ძირითადად, საერო მწერალია, ამიტომაც ანტონს იგი საერო მწერლობის წარმომადგენლებში მოუთავსებია და მის მიმართ ეპითეტი "მამაც" აღარ უხმარია.

ეს მაგალითები სრულიად ეჭვმიუტანლად ამტკიცებენ, რომ წყობილსიტყვაობის მეშვიდე ნაწილის მერვე თავში ჩამოთვლილ მწერლებს ეპითეტი "მამა" არ უზის არა იმიტომ, რომ ისინი, ვითომც, ყველანი ერისკაცები არიან, არამედ იმიტომ, რომ ისინი საერო მწერლობის წარმომადგენელი არიან.

ეს მაგალითები სრულიად ეჭვმიუტანლად ამტკიცებენ აგრეთვე, რომ კათალიკოსი ანტონი სასულიერო პირების მიმართ ყოველთვის არ ხმარობს ეპითეტ "მამას"; ამის გამო მის მიერ ამ ეპითეტის ხმარება თუ არ ხმარება, მეცნიერულ საბუთად არ გამოდგება.

დაბოლოს, მესამე საბუთი დაკავშირებულია თეიმურაზ პირველის სამწერლობო მოღვაწეობისადმი მიძღვნილი დახასიათების ტექსტთან.

როგორც ცნობილია, წყობილსიტყვაობის მეშვიდე ნაწილი რვა თავისაგან შედგება. აქედან შვიდი თავი მიძღვნილია სასულიერო მწერლობისადმი, ხოლო მერვე - დათმობილი აქვს საერო ლიტერატურას. ეს მერვე თავი იხსნება თეიმურაზ პირველის დახასიათებით, რომელიც რიტორიკული იამბიკოებითაა გამოთქმული და სულ ორი სტროფისაგან შედგება. ჩვენი ავტორები არასწორად და დამახინჯებულად გადმოგვცემენ თეიმურაზის ანტონისეული დახასიათების შინაარსს და ცდილობენ დაგვარწმუნონ, თითქოს ანტონი მერვე თავში მოხსენიებულ ყველა მწერალს ერისკაცებს უწოდებს. აი, როგორი "კეთილსინდისიერებით" გადმოგვცემენ ავტორები ხსენებული დახასიათების შინაარსს:

"საერო მწერლობის მიმოხილვას ანტონი იწყებს თეიმურაზ პირველით. მაგრამ სანამ საკუთრივ თეიმურაზის დახასიათებას შეუდგებოდეს ანტონს საზოგადოდ შეუნიშნავს - არც ერისკაცთა საქებელი სამწერლობო საქმიანობა დავიდუმო; "რომელთა შორის, თეიმურაზ არს" ასეთი და ასეთიო ("არცაღა მათი ხსენება დავიდუმო, რომელნი სიბრძნის ქვემდებარები, სთქმიდეს ერისკაცთანი საქებელთა წერილთა, რომელთა შორის თეიმურაზ არს ...").

ამას მოსდევს ავტორთა კატეგორიული დასკვნა: "წყობილსიტყვაობის მერვე თავში მოხსენიებულ მწერლებს ანტონ კათალიკოსი სრულიად გარკვევით უწოდებს ერისკაცებს" (გვ.165).

ვინც არ მოერიდება შრომას ეს მსჯელობა და დასკვნა შეადაროს ანტონის ტექსტს, ის თვალნათლივ დარწმუნდება, რომ ავტორები სრულიად შეგნებულად და წინასწარ დასახული მიზნით ამახინჯებენ ანტონის აზრს, რათა მათთვის ესოდენ სანატრელი დასკვნა მიიღონ, მაგრამ ნუთუ ისინი სერიოზულად ფიქრობენ, რომ წყობილსიტყვაობის ტექსტის წაკითხვა და გაგება, მათ გარდა, არავის შეუძლია?

ავტორები თავიანთ დასკვნას ანტონის ტექსტის მარტო პირველ ოთხ სტრიქონზე ამყარებენ, ხოლო დანარჩენ ექვს სტრიქონს, რომელთა შინაარსი მათ თვალსაზრისს ძირიანად ეწინააღმდეგება, სავსებით სათვალავში არ აგდებენ. გარდა ამისა, ავტორები საქმის ვითარებას ისე წარმოგვიდგენენ, თითქოს მათ მიერ განხილული პირველი ოთხი სტრიქონი თეიმურაზის დახასიათების ორგანიული ნაწილი კი არ იყოს, არამედ ამ დახასიათებას წინ უძღოდეს ("სანამ საკუთრივ თეიმურაზის დახასიათებას შეუდგებოდა ანტონს საზოგადოდ შეუნიშნავსო"). ამნაირი მანიპულაციების საშუალებით, რა თქმა უნდა, ყველაფრის დამტკიცება შეიძლება, მაგრამ რა ფასი აქვს ამგვარ მტკიცებას?

დარწმუნებული ვართ, ყოველი საშუალო მკითხველი ადვილად მიხვდება, რომ იმ ათი სტრიქონიდან, რომლებიც ანტონმა თეიმურაზის დახასიათებას უძღვნა, პირველ ხუთ სტრიქონში ლაპარაკია "სიბრძნის ქვემდებარე"

ერისკაც მწერალთა საქებელ მოღვაწეობაზე, რომელთა შორის თეიმურაზს, როგორც პიტიკოსს, პირველი ადგილი უჭირავს ("რომელთა შორის თეიმურაზ არს მეფე"), ხოლო მომდევნო ხუთ სტრიქონში ლაპარაკია პოეტთა შორის ღვთისმეტყველებაზე ("ღვთისმეტყველები, შორის პიტიკათა"), ე. ი. სასულიერო პირებზე, რომლებიც საერო პოეზიის წარმომადგენლები არიან და რომელთა შორის თეიმურაზი თუმცა პირველი (ე. ი. მეფე) არ არის, მაგრამ მაინც "უცხო რიტორი" და "საღვთო ბრძენია".

თუ იმ გარემოებას გავიხსენებთ, რომ თეიმურაზი შემდეგში ბერად შედგა და, საეროსთან ერთად, სასულიერო ლირიკაც დაგვიტოვა, გასაგები გახდება, თუ რატომ ჩასთვალა ანტონმა საჭიროდ მოეცა თეიმურაზის როგორც საერო, ისე სასულიერო მოღვაწეობის დახასიათება.

ხოლო თუ იმ გარემოებასაც გავითვალისწინებთ, რომ საერო პოეზიის წარმომადგენელ სასულიერო პირთა შორის ანტონი შოთა რუსთაველსაც გულისხმობდა, გასაგები გახდება, თუ რატომ არ მიანიჭა ანტონმა თეიმურაზს პირველობა (მეფობა) ამ რიგის მწერალთა შორის, მაშინ, როდესაც ერისკაც მწერალთა შორის ის უყოყმანოდ მეფედ გამოაცხადა.

ჩვენი ავტორების სტილისათვის ფრიად დამახასიათებელია, რომ ისინი ცდილობენ დაუმალონ მკითხველს თვით ფაქტი ანტონის მიერ თეიმურაზის ერისკაც პოეტთა შორის მეფედ გამოცხადებისა. ამ მიზნით ისინი ორჯერ წყვეტენ ანტონის ფრაზას ზედ სიტყვა "მეფესთან". დავაკვირდეთ: "არც ერისკაცთა საქებელი სამწერლობო საქმიანობა დავიდუმო, რომელთა შორის თეიმურაზ არს" "ასეთი და ასეთიო" (გვ. 166); შემდეგ: "არცაღა მათი ხსენება დავიდუმო, რომელნი სიბრძნის ქვემდებარები, სთქმიდეს ერისკაცთანი საქებელთა წერილთა, რომელთა შორის თეიმურაზ არს..." (იქვე).

ამრიგად, სიტყვა "მეფის" ნაცვლად ისინი, ერთ შემთხვევაში, უმატებენ უაზრო ფრაზას "ასეთი და ასეთიო", ხოლო მეორე შემთხვევაში, მრავალი წერტილის დასმით სურთ მკითხველის თვალის ახვევა. მაგრამ რატომ სჭირდებათ ავტორებს ასეთი ჭაპან-წყვეტა? იმიტომ, რომ აღორძინების ხანაში, როგორც ეს საყოველთაოდ ცნობილია, პოეტთა მეფედ შოთა რუსთველი იყო აღიარებული და თუკი ანტონი შოთას ერისკაცებში მოაქცევდა, როგორღა იტყოდა ერისკაც პოეტთა მეფე თეიმურაზიაო?

ასე აწვალეხს ფაქტებსაც და ავტორებსაც წინასწარ შედგენილი არასწორი თვალსაზრისი!

ავტორთა სტილისათვის დამახასიათებელია აგრეთვე, რომ ისინი ცდილობდნენ დაუმალონ მკითხველს თეიმურაზ პირველის ბერად შედგომის ფაქტი. ისინი გაკვირვებული კითხულობენ: "როგორ,

სასულიერო პირები იყვნენ თეიმურაზ I და II, სარგის თმოგველი, ვახტანგ ორბელიანი, დიმიტრი ციციშვილი და ძმანი მათნი?”

დიაღ, ბატონებო, თეიმურაზ I ჯერ მეფე იყო, შემდეგ კი სასულიერო პირი გახდა, რასაც თვით კათალიკოსი ანტონი ადასტურებს, როცა აცხადებს, თეიმურაზი იყო ”მონაზონებით მისრული უფლისადმიო”. ნუთუ გამოჩენილი სპეციალისტებისათვის ეს ფაქტი უცნობია?. რაც შეეხება დანარჩენ ზემოთ ჩამოთვლილ მწერლებს, ისინი სასულიერო პირები არ ყოფილან, მაგრამ ყველა მათგანს მაღალი სასულიერო განათლება ჰქონდა მიღებული, ყველა მათგანის ნაწერები რელიგიური სულით იყო გაჟღენთილი და ამის გამო ანტონ კათალიკოსს სრული უფლება ჰქონდა მათ მიმართ ეხმარა ისეთი, სასულიერო განათლებისა და მეცნიერებისათვის დამახასიათებელი ტერმინები, როგორცაა: ფილოსოფოსი, რიტორი, ქრისტესმოყვარე, ღვთის ტრფიალი, სიბრძნის მოყვარე თუ ქვემდებარე და ა. შ., თუმცა ფრიად საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ კათალიკოსი ანტონი ტერმინ ”ღვთისმეტყველს” არ ხამრობს არც ერთი საერო პირის მიმართ, რომლებიც წყობილსიტყვაობის მეშვიდე ნაწილის მერვე თავში არიან წარმოდგენილი. ეს გარემოება უთუოდ აიხსნება, რომ ღვთისმეტყველი ანუ თეოლოგი ეწოდება რელიგიის დოგმატიკის მცნოდნე მეცნიერს, ხოლო ასეთი ღვთისმეტყველი მეცნიერები საერო პირთა შორის ძნელი საპოვნელია.

აქვე უნდა ითქვას, რომ რუსთველის დახასიათებისათვის ანტონი იძულებულია იხმაროს არა მარტო სასულიერო ცოდნა-განათლებისათვის შესაფერი ისეთი ძირითადი ტერმინები, როგორცაა ”ბრძენი”, ”სიბრძნის მოყვარე” და ”ფილოსოფოსი”, არამედ აგრეთვე სპეციალური სასულიერო ტერმინი ”ღვთისმეტყველიც”, თუმცა რუსთველის ღვთისმეტყველების თაობაზე ანტონი იქვე გარკვეულ შენიშვნასაც აკეთებს. ამასთან დაკავშირებით ავტორები ამგვარ განმარტებას გვაძლევენ: ”ანტონი პირდაპირ არ ამბობს, რომ რუსთველი იყო ღვთისმეტყველი, არამედ - რომ მოეწადინებინა, იქნებოდა(ხაზი ჩვენია, - პ. რ.) დიდი ღვთისმეტყველიცო (ა. შანიძის რუსული თარგმანით - ”в случае желания он мог бы быть и великим богословом”).

ეს განმარტება, ჩვენი აზრით, მიუღებელია, რადგან ანტონის ტექსტის შინაარსს ზუსტად ვერ გადმოგვცემს. გავიხსენოთ ანტონის სიტყვები:

”შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის მოყვარე ფრიად,

ფილოსოფოსი, მეტყველი სპარსთა ენის,

თუ სამ სწადოდა, ღვთისმეტყველიცა მაღალ”

როგორც ვხედავთ, აქ საუბარი იმაზე კი არ არის, თუ რა იქნებოდა შოთა რუსთველი, არამედ იმაზეა, თუ უკვე რა იყო იგი. მაგრამ რას ნიშნავს

გამოთქმა "თუ სამ სწადოდა?" ამ გამოთქმაში ნახმარი "სამ" ძველი სიტყვაა (ზმნისსართია) და თანამედროვე ქართულით (ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით) ნიშნავს: "სადღაც", "სადმე". ამის შესაბამისად გამოთქმა "თუ სამ სწადოდა" სიტყვა-სიტყვით უნდა ითარგმნოს ასე: "თუ სადმე სურვილი ჰქონდა", ხოლო აზრის მიხედვით, - "როცა სურვილი ჰქონდა".

მაშასადამე, ანტონ კათალიკოსის ზემოთ მოტანილი ტექსტის თარგმანი თანამედროვე ქართულით ასეთი იქნება:

"შოთა იყო ბრძენი, ფრიად სიბრძნის მოყვარე,

ფილოსოფოსი, სპარსული ენის მცოდნე,

როცა სურვილი ჰქონდა, დიდი ღვთისმეტყველიც".

აქედან აშკარაა, რომ შოთა რუსთველი, ანტონ კათალიკოსის აზრით, დიდი ღვთისმეტყველი იყო, თუმცა მას ყოველთვის როდი ჰქონდა იმის სურვილი, რომ ღვთისმეტყველების ბუნდოვან დოგმებზე თავი ემტვრია. ასეთი დახასიათება სავსებით შეესაბამება ანტონ კათალიკოსისა და, საერთოდ, აღორძინების ხანის მწერალთა შეხედულებას შოთა რუსთველზე, როგორც მაღალი რანგის, დიდი ნიჭისა და განათლების მქონე სასულიერო პირზე, რომელმაც თავი აარიდა თავისი პირდაპირი მოვალეობის შესრულებას და "ამაოდ დაშვრა".

ასეთია შოთა რუსთველზე ანტონ კათალიკოსის შეხედულების არსი, რომლის უარყოფა არ შეიძლება არც ისტორიული ფაქტების დამალვით, არც იმდროინდელ მწერალთა აზრების ტენდენციური განმარტებით.

დაბოლოს, უნდა ითქვას ესეც: ჩვენი ავტორების სტილისათვის განსაკუთრებით დამახასიათებელია ის კომენტარი, რომლის საშუალებით მათ სურთ გამართლება უპოვონ ანტონის მიერ აშკარა სასულიერო პირის - სულხან-საბა ორბელიანის მოთავსებას წყობილსიტყვაობის მეშვიდე ნაწილის მერვე თავში, სადაც, მათი კონცეფციის თანახმად, მარტო ერისკაცი მწერლები არიან თავმოყრილი. ეს ფაქტი, ჩვენი თვალსაზრისით, სრულიად ბუნებრივია, რადგან, როგორც ითქვა, ხსენებულ თავში ანტონს გაერთიანებული ჰყავს საერო მწერლობის წარმომადგენლები, დამოუკიდებლად იმისა, ერისკაცები არიან ისინი, თუ სასულიერო პირები. მაგრამ ავტორთა პოზიციიდან ამ ფაქტის ახსნა ყოვლად შეუძლებელია. მიუხედავად ამისა, ავტორები უკან არ იხევენ და ისეთ განმარტებას თხოვენ, რომელიც სერიოზულ ადამიანებს მარტო ღიმილს მოჰგვრის. მათი აზრით, ანტონმა იმიტომ "ამოშალა" სულხან-საბა ორბელიანი სასულიერო პირთა სიიდან და მოათავსა ერისკაცთა შორის, რომ "საბამ აღიარა კათოლიკობა და დაწერა კათოლიკური აღმსარებლობის გამომხატველი "სამოთხის კარი"... ანტონს საბა რომ საეკლესიო მწერალთა

შორის ჩაერიცხა, უნდა ეხმარა ეპითეტი მამა, მამად კი ანტონი საბას ვერ მოიხსენიებდა უკვე აღნიშნული გარემოების გამო” (გვ. 167).

ეს განმარტება, რა თქმა უნდა, ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს.

ჯერ ერთი, სად გაგონილა, რომ კათოლიკობის აღიარების გამო სასულიერო პირი ერისკაცად გამოეცხადებიათ?! განა კათოლიციზმი იგივე ქრისტიანული რელიგია არ არის?! მაგრამ ამასაც რომ თავი დავანებოთ, ხომ ცნობილია, საბამ შემდგომში უარყო კათოლიკობა (რომელიც პოლიტიკური მოსაზრებით, საქართველოს ეროვნული ინტერესების უკეთ დაცვის მიზნით აღიარა) და ისევ მართლმადიდებლობას დაუბრუნდა? მაშ, რაღა საფუძველი (ან რა უფლება) ჰქონდა ანტონ კათალიკოსს, საბა სასულიერო პირთა შემადგენლობიდან ამოერიცხა?

მეორე, ”მამას ვეღარ უწოდებდაო”, - ვითომ რა სავალდებულო იყო ”მამა” ეწოდებია? განა ანტონს სასულიერო პირი არასდროს არ უხსენებია ამ ეპითეტის გარეშე? მაგრამ ამასაც რომ თავი დავანებოთ, ხომ ცნობილია, რომ თვითონ ანტონმაც ერთ დროს კათოლიკობა მიიღო, სწორედ ისევე, როგორც ეს სულხან-საბამ მოიმოქმედა? განა ამის გამო ანტონ კათალიკოსს სასულიერო პირად აღარავინ სთვლიდა და ”მამასაც” არავინ უწოდებდა? როგორ შეეძლო ანტონს, ზუსტად ისეთივე ”დანაშაულისათვის”, როგორც თვითონ ჩაიდინა, სულხან-საბა სასულიერო წოდებიდან ამოეშალა? განა ცხადზე უცხადესი არ არის, რომ მას ამისათვის არც იურიდიული და არც მორალური უფლება არ ჰქონდა?

მესამე, მაგრამ დავუშვათ, რომ ანტონ პირველი არც მორალს უწევდა ანგარიშს, არც კანონს და ”მამებში” მარტო იმ სასულიერო პირებს ათავსებდა, რომლებიც მართლმადიდებლური ეკლესიის ერთგულნი იყვნენ, ხოლო იმ სასულიერო პირებს, რომლებსაც რაიმე ”შეცდომა” ჰქონდათ, ერისკაცებში უკრავდა თავს, - მაშინ როგორღა ამტკიცებენ ჩვენი ავტორები, შოთა რუსთველი ანტონს ერისკაცად მიაჩნდა და სწორედ ამიტომ იგი წყობილსიტყვაობის ზემოხსენებულ მერვე თავში მოათავსაო. ვითომ რატომ არ შეეძლო ანტონს ეპისკოპოსი რუსთველიც, საბას მსგავსად, ერისკაცთა შორის მოეთავსებია? განა შოთა, ანტონის თვალში, ერთგული იყო ქრისტიანობისა და თანაც მაინცდამაინც მართლმადიდებლობისა? უნდა დაფიქრდეთ, ბატონებო, როცა რაიმეს წერთ, - განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, როცა სურვილი გაქვთ, სხვას ჭკუა ასწავლოთ!

ყოველივე ზემონათქვამიდან ცხადია, რომ ავტორების მთელი საბუთიანობა, დამყარებული ანტონ პირველის წყობილსიტყვაობაზე, ქვიშაზეა აშენებული: წყობილსიტყვაობის ობიექტური ანალიზი სწორედ იმის საწინააღმდეგოს ამტკიცებს, რისი დამტკიცებაც ამ ნაწარმოების საშუალებით ჩვენს ავტორებს სურთ.

მაგრამ ანტონ პირველს, წყობილსიტყვაობის გარდა, სხვა ნაშრომიც მოეპოვება, რომელიც ჩვენს დასკვნას ეთანხმება, ავტორთა კონცეფციას კი ძირს უთხრის. მხედველობაში გვაქვს "ქართული ღრამატიკა", სადაც ანტონი, როგორც ცნობილია, სხვა ძველ ავტორთა შორის ასახელებს "შოთა რუსთაველსა, გამომთქმელსა მეფის თამარის ცხოვრებისასა". იქვეა მოტანილი ციტატი "წერილთაგან შოთასთა, რომელიც აღწერა ცხოვრება მეფის თამარისა" პროფ. ი. აბულაძემ, რომელმაც გამოარკვია, რომ ხსენებული ციტატი მოიპოვება "ქართლის ცხოვრების" ე. წ. ვახტანგისეული რედაქციის "თამარ მეფის ცხოვრების" ტექსტში, ასეთი აზრი გამოთქვა: "თუ ანტონის ცნობა რაიმე გაუგებრობაზე არაა აღმოცენებული, მაშინ ყველა ზემოთ თქმულის მიხედვით გამოდის, რომ შოთა რუსთაველია თამარის ე. წ. მეორე ისტორიის ავტორი".

ი. აბულაძის ეს მოსაზრება ყველა მკვლევარისაგან არ არის გაზიარებული და ქართულ ისტორიოგრაფიაში დღესაც გრძელდება კამათი ამ საკითხის ირგვლივ, მაგრამ ჩვენთვის ამჯერად ის კი არაა მთავარი, ნამდვილად იყო თუ არა რუსთველი თამარის ისტორიკოსი, ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მთავარი ისაა, რომ ანტონს სწამდა, რუსთაველი თამარის ისტორიკოსიაო. ამ საგულისხმო ფაქტიდან კი პირდაპირ გამომდინარეობს შემდეგი უდავო დასკვნა: ანტონს შოთა რუსთველი უთუოდ სასულიერო პირად უნდა ჰყოლოდა წარმოდგენილი, რადგან საყოველთაოდ ცნობილია, რომ თამარის ზემოთ ხსენებული მეორე ისტორიკოსი, ხოლო უკანასკნელი გამოკვლევების მიხედვით, თამარის პირველი ისტორიკოსიც, სასულიერო პირები იყვნენ. ანტონ კათალიკოსი ფრიად განათლებული მწერალი იყო, მშვენივრად იცნობდა ძველ ქართულ წყაროებს და სრულიადაც არ არის გამორიცხული, რომ მას სცოდნოდა თამარის ისტორიკოსთა ნამდვილი ვინაობა, მაგრამ კიდევაც რომ დავუშვათ, რომ იგი ცდებოდა, სულ ერთია, ამით საკითხის არსი მაინც არ იცვლება, რადგან რაკი ანტონს რუსთველი თამარის ისტორიკოსად მიაჩნდა, მას არ შეეძლო, იგი სასულიერო პირად არ წარმოედგინა.

ეს ფაქტი საფუძველს აცლის და უკანასკნელ თავშესაფას უსპობს რუსთველის ერისკაცობის ყალბ თეორიას.

ამით ჩვენ, ძირითადად, ვამთავრებთ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე აღორძინების ხანის მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა შეხედულებების განხილვას, აგრეთვე იმ ყალბი კონცეფციის კრიტიკას, რომელიც ჩვენმა ავტორებმა აღორძინების ხანის მწერალთა შეხედულებების არასწორი გაგების შედეგად შეთხზეს. ამ განხილვამ თვალნათლივ გვიჩვენა, რომ ხსენებული ეპოქის არც ერთ მწერალს არ უთქვამს, და არათუ არ უთქვამს, აზრადაც კი არ მოსვლია, შოთა რუსთველი ერისკაცად მიეჩნია; აღორძინების ხანის ყველა მწერლისა და საზოგადო მოღვაწის ნაწერების ყურადღებით შესწავლა ეჭვმიუტანლად ამტკიცებს, რომ იმ ეპოქაში ყოველი რუსთველი და, მათ შორის, ვეფხისტყაოსნის ავტორიც, მხოლოდ ქ.

რუსთავის მღვდელმთავრად მიაჩნდათ. ხოლო ის გარემოება, რომ სპეციალისტმა-რუსთველოლოგებმა ალ. ბარამიძემ, ელ. მეტრეველმა და ს. ცაიშვილმა, მიუხედავად დიდი მოწადინებისა, ვერ იპოვეს ვერც ერთი ფაქტი ან არგუმენტი, რომელიც ჩვენს დებულებას ოდნავ მაინც ეჭვის ქვეშ დააყენებდა, უფლებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ასეთი ფაქტები და არგუმენტები, საერთოდ, არ არსებობენ.

*

განსახილველი დაგვრჩა ავტორების მიერ სახელ ”შოთას” ირგვლივ გამოთქმული შენიშვნები, რომელთა შესახებ აქვე გვინდა, ორიოდ სიტყვა ვთქვათ.

ჩვენს ნარკვევში დაწვრილებითაა გაშუქებული სახელ შოთასთან დაკავშირებული სადავო საკითხები და მრავალრიცხოვანი ისტორიული ფაქტების ანალიზის საფუძველზე დადგენილია, რომ შოთა არის რუსთველის საერისკაცო სახელი; ამასთანავე ერთად ნარკვევში დადგენილია, რომ ძველად სასულიერო პირის საერისკაცო სახელით მოხსენიება შესაძლებელი ყოფილა არა მარტო საისტორიო წყაროებში, არამედ ეკლესია-მონასტრებშიც.

რა დაუპირისპირეს ავტორებმა ამ დებულებებს? მათ, თავიანთი ჩვეულებისამებრ, გვერდი აუარეს ჩვენს მიერ წარმოდგენილი საბუთიანობის ძირითადი ნაწილის განხილვას და მარტო ორი უკბილო შენიშვნით დაკმაყოფილდნენ. პირველი შენიშვნა შეეხება სახელ ”ოქროპირის” ანალოგიას, ხოლო მეორე - კათალიკოს კ. ცინცამის მიერ შედგენილი საეკლესიო კალენდრის ცნობას სახელ ”შოთას” შესახებ.

განვიხილოთ ეს შენიშვნები.

იმ აზრის საილუსტრაციოდ, რომ ქართულ ეკლესიას არ ეუცხოებოდა საერისკაცო სახელების, მათ შორის, ადგილობრივი, ქართული წარმოშობის არაკალენდარული სახელების ხსენება, ჩვენს ნარკვევში მითითებულია შემდეგი მაგალითები: იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში, გამოხატულ ერთ-ერთ მღვდელმთავარს წარწერილი ჰქონია: ”ღირსი ნუნუს ეპისკოპოსი ქართველი”; იმავე მონასტერში წარმოდგენილი ყოფილა ”ღირსი ეპისკოპოსი კინდ ქართველი”; არც ერთი ეს სახელი (ნუნუს და კინდ) კალენდარული არ არის. ასევე არაკალენდარული საერისკაცო სახელით, ოქროპირით, იხსენიება ქართულ საისტორიო წყაროებში ცნობილი კათალიკოსი იოანე. გარდა ამისა, ცნობილი მღვდელმთავარი ნიკიფორე (ნიკოლოზ) ჩოლოყაშვილი იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის წარწერებში,

აგრეთვე საბუთებში, ხან სასულიერო სახელით ყოფილა მოხსენიებული, ხან კიდევ - საერისკაცო სახელით.

აქ დასახელებული ოთხი მაგალითიდან ავტორები სამს წინდახედულად გვერდს უვლიან (მათზე სრულებით არაფერს ამბობენ) - ერთზე კი, სახელდობრ ოქროპირ-იოანე, ცდილობენ შემოგვედაონ.

”პ. რატიანს უნდა მოეხსენებოდეს, - ბრძანებენ ისინი, - რომ ოქროპირი არის ზედწოდება მსოფლიო ქრისტიანობის უდიდესი საეკლესიო მამის იოანესი (იოანე ოქროპირი, Иоани Златоуст). სხვათა შორის შევნიშნავთ, ქართველ მოღვაწეს სწორედ ამ იოანე ოქროპირის მიბაძვით (ხაზგასმა ჩემია. - პ. რ.) შეუცვლია ოქროპირი (ბერად შედგომის შემდეგ) სახელით იოანე” (გვ. 177).

რა უნდა ითქვას ამ უცნაური ანალოგიის გამო?

ავტორებს, ”სხვათა შორის” კი არა, სერიოზულად რომ განეხილათ ეს საკითხი, უთუოდ მიხვდებოდნენ, რომ ქართველ საეკლესიო მოღვაწეს სახელიც ქართული ერქვა და კონსტანტინეპოლელი იოანე ზლატოუსტი აქ სრულიად არაფერ შუაშია. სადაა იმის საბუთი, რომ ჩვენმა სასულიერო მოღვაწემ სახელი იოანე მაინცადამაინც ზლატოუსტის მიბაძვით დაირქვა? საოცარია, რომ ჩვენში ”მიბაძვის” გარეშე სახელის დარქმევაც კი ვერ წარმოუდგენიათ! რაში დასჭირდებოდა ქართველ მღვდელმთავარს მიეზადა უსათუოდ ზლატოუსტისათვის (რომელიც მასზე 700 წლით ადრე ცხოვრობდა), როცა სახელი იოანე საყოველთაოდ გავრცელებულია მთელ საქრისტიანოში? როგორც ცნობილია, სახელი იოანე ერქვა თვით ქრისტეს ერთ-ერთ მოციქულს და უაღრესად პოპულარულ წინასწარმეტყველს, რის გამო ეს სახელი ქრისტიანულ ერებში ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული სახელთაგანია (იოანე, ივანე, ვანო, ოვანეს და ა. შ.); ზოგიერთ ქვეყანაში (მაგალითად, რუსეთში) თითქმის ყოველი მესამე კაცი ან ივანეა, ან ივანოვი, მაგრამ რა შუაშია აქ ზლატოუსტი?

რაც შეეხება სახელ ოქროპირს, საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ის წმინდა ქართული სახელია, ეჭვს გარეშეა, რომ საქართველოს კათალიკოსმა ეს სახელი აქვე, საქართველოში იპოვა და მისთვის ბიზანტიაში წასვლა არ დასჭირვებია. ამ ფაქტს უცილობლად ადასტურებს თუნდაც იგივე ”კალმასობა”, რომლის გამოცემათა ისტორია ასე კარგად ჰქონიათ შესწავლილი ჩვენს ავტორებს. ხსენებულ ნაწარმოებში იოანე ბატონიშვილი ამბობს:

”იოანე კათალიკოზი, ქართველი, იყო ძველთა არისტოტელისა და სხვათა ფილოსოფოსთა სწავლათა შინა გამოცდილი მოძღვარი, კეთილ-მასწავლებელი, და მშვენიერ მსიტყველი, რომლისა გამო მიიღო მეფისა და ერთაგან ზედწოდება ოქროპირად”.

როგორც ვხედავთ, ი. ბატონიშვილის აზრით, კათალიკოზ იოანეს სახელწოდება ოქროპირი მიუღია არა ბიზანტიელი ზლატოუსტისაგან, არამედ ქართველი ერისა და საქართველოს მეფისაგან. ჩვენ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს, არ დავიჯეროთ და უარვყოთ ი. ბატონიშვილის ეს ცნობა, რომელიც ჩვენს ავტორებს, როგორც ჩანს, მხედველობიდან გამოჰპარვიათ.

მაგრამ დავუშვათ, რომ ქართული ოქროპირ-იოანე ბიზანტიური იოანე-ზლატოუსტის მიბადებითაა წარმოშობილი, რით ეწინააღმდეგება ეს ფაქტი ჩვენს თვალსაზრისს? ჩვენი აზრი ის იყო, რომ არაკალენდარული სახელი ოქროპირი ქართულ ეკლესიას არ ეუცხოება; ზლატოუსტის მაგალითი კი მოწმობს, რომ არათუ ქართულ ეკლესიას, არამედ ბიზანტიის ეკლესიასაც შეუწყნარებია ეს არა კალენდარული სახელი და იგი თავისი ერთ-ერთი გამოჩენილი მოძღვრისათვის დაურქმევია. მაშასადამე, ზლატოუსტის მაგალითი, რომელსაც ავტორების ჩანაფიქრით, ჩვენი დებულება უნდა დაერღვია, სინამდვილეში აძლიერებს ამ დებულებას და აფართოებს მის ფარგლებს, ხოლო ჩვენი კრიტიკოსების ისედაც უსაფუძველო ილუზიებს საბოლოოდ აქარწყლებს.

ასეთია ჩვენი პასუხი ავტორების ”სხვათა შორის” შენიშვნაზე იოანე-ოქროპირის შესახებ.

აქვე უნდა ითქვას, რომ ავტორებს არავითარი უფლება არ ჰქონდათ, გვერდი აევლოთ ჩვენს ნარკვევში წარმოდგენილი დანარჩენი მაგალითების (ნუნუს, კინდ და სხვ.) განხილვისათვის, - არ ჰქონდათ იმიტომ, რომ ეკლესიის მიერ არაკალენდარული სახელის მოხსენიების თუნდაც ერთი ფაქტიც სავსებით საკმარისია იმ აზრის დასამტკიცებლად, რომ ქართულ ეკლესიას არ ეუცხოებოდა და დასაშვებად მიაჩნდა ადგილობრივი, ქართული სახელების ხმარება.

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ავტორების საუბარი ზლატოუსტისადმი მიბადვაზე იმავე ნ. მარის ცნობილი თეორიის ნაყოფია, რომელიც დღეს ყველასაგან უარყოფილია. ამიტომ როგორც არ უნდა ეცადონ ჩვენი ავტორები გააცოცხლონ ხსენებული მკვდარი თეორია, სულ ერთია, ისინი ვერასდროს ვერ უარყოფენ იმ უცილობელ ფაქტს, რომ ქართველმა ერმა ეკლესიაშიც შეანათა თავისი გენიის შუქი და იქაც ბევრი რამ თავისი საკუთარი, ქართული შეიტანა. ქრისტიანობას ყოველი ერი აჩნევდა საკუთარი კულტურის ბეჭედს და რა გასაკვირია, რომ საუკუნეთა განმავლობაში ქართველ ერს ქრისტიანული სახელების ვრცელ ნომენკლატურაში, ოფიციალურად თუ არაოფიციალურად, ქართული წარმოშობის სახელებიც დაემკვიდრებია?!

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქრისტიანული ეკლესიის ოფიციალურ კალენდარში შეტანილი არაა ისეთი პოპულარული ქართული სახელები,

როგორცაა: ავთანდილი, ამირანი, შოთა, ტარიელი, ოქროპირი, ვახუშტი, კახაბერი, პაატა, სულხანი, რატი, ლიპარიტი, ყვარყვარე, ქართლოსი, ცოტნე, ბექა, ალბულა, გოჩა, გოდერძი, ზებედე, თინათინი, კრავაი, მაია, როდამი, გვანცა, ზეინაზი და მრავალი სხვა, მაგრამ განა ამის გამო ქართველი ერი, ან თუნდაც ქართული ეკლესია, ამ სახელებზე ოდესმე უარს ამბობდა? რამდენი გამოჩენილი ქართველი ატარებდა ამ სახელებს, მაგრამ ამის გამო ისინი არც ხალხს დაუწუნებია და არც ეკლესიას შეუჩვენებია. თვით რუსთველმაც არ გაუწია ანგარიში საეკლესიო კალენდარს და თავისი უკვდავი პოემის გმირებს ქართული წარმოშობის სახელები დაარქვა, მაგრამ განა ამ გარემოებამ შეუშალა ხელი იმას, რომ ხსენებული სახელები მთელი ქართველი ხალხისათვის საყვარელ სახელებად ქცეულიყვნენ?!

ნათქვამიდან თავისთავად გამომდინარეობს პასუხი ავტორთა უკანასკნელ შენიშვნაზეც, რომელიც კათალიკოს კ. ცინცაძის კალენდრიდან ამოღებულ ცნობას შეეხება, მაგრამ რამდენადაც ჩვენი მიზანია მტყუანს სიმტყუენის კარამდე მივყვეთ, ორიოდ სიტყვას ამ შენიშვნის გამოც ვიტყვი.

გამოჩენილი ისტორიკოსი და საეკლესიო ცხოვრების შესანიშნავი მცოდნე პლატონ იოსელიანი გვიდასტურებს, რომ ქართული ეკლესია რომელსაც არ შეეძლო, ჩვენი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციებისათვის ანგარიში არ გაეწია, მონათვლის დროს ქართველებს ხშირად არქმევდა ადგილობრივ, არაქრისტიანულ სახელებს, ხოლო შემდეგში როცა ასეთი სახელის მატარებელი პირები თავიანთი ცხოვრება-მოღვაწეობით "წმიდათა" შორის ჩარიცხვის ღირსი ხდებოდნენ, მათი ერთი ნაწილის სახელები კანონიზებული ხდებოდა, წმიდანთა ოფიციალურ სიაში შედიოდა და საეკლესიო კალენდარში ქვეყნდებოდა, ხოლო მეორე ნაწილისა - საეკლესიო წიგნებში, ან კიდევ ხალხურ გადმოცემებში რჩებოდა ("მნათობი", N 5, გვ. 121).

ვითვალისწინებდით და ვეყრდნობოდით რა პ. იოსელიანის ამ საყურადღებო და ფრიად სანდო ცნობას, ჩვენ სავსებით ბუნებრივად მივიჩნიეთ და ნარკვევში დავიმოწმეთ კიდევაც ის ფაქტი, რომ კათალიკოს კალისტრატეს კალენდარში, რომელიც, მცირეოდენი ცვლილებებით, ხელახლა გამოსცა ახლანდელმა კათალიკოსმა ეფრემ მეორემ, (1964 წ.), დაწესებულია იმ ქართველ წამებულთა მოსახსენებელი, რომლებიც ქრისტიანული ეკლესიის ოფიციალურ, კანონიკურ სიაში შეტანილი არ არიან, მაგრამ ქართულ ეკლესიაში მაინც წმინდანებად მოიხსენებიან.

ამ ფაქტთან დაკავშირებით ავტორებმა კვლავ გამოაჩინეს (ამჯერად უფრო უხეშად) თავიანთი პოლემიკური სტილის დამახასიათებელი თვისებები: პ. იოსელიანის ავტორიტეტულ აზრს მათ სრულებით ყური არ ათხოვეს, ჩვენ თავაზიანად შეგვამკეს ისეთი ეპითეტებით, როგორცაა "გულუბრყვილობა", "ზერელობა" და "წინდაუხედაობა", ხოლო საქართველოს ორ კათალიკოს პატრიარქს კალისტრატესა და ეფრემ მეორეს

თვითნებობა დასწამეს. ავტორების მტკიცებით, კათალიკოსმა კალისტრატემ, "რომელიც თავად მკვლევარი იყო", საკუთარი თაოსნობით, ე. ი. ყოველგვარი საფუძვლის გარეშე "კანონიკურად აღიარა და საეკლესიო კალენდარში შეიტანა ჩვენს ქვეყანაში ფართოდ გავრცელებული "საერო" სახელები" (გვ. 177); მაგრამ ეს კიდევ ცოტაა: მეცნიერი-კათალიკოსი ამითაც არ დაკმაყოფილებულა, მას "წმინდანთა" შორის, კვლავ საკუთარი ინიციატივით, "ჩაურიცხავს და კალენდარული გაუხდია, შოთასთან ერთად, ძველი ქართული საერო მწერლობის ძეგლთა (ამირანდარეჯანიანის, ვისრამიანის, ომანიანის, როსტომიანის და სხვა) მრავალი პერსონაჟი (ხაზი ჩემია, -პ. რ.). მაგალითად, აბესალომი, ავთანდილი, ამირინდო, ბეჟანი, გოდერძი, გოსტაშაზი, ზაალი, ზურაბი, მანუჩარი, მერაბი, ნარიმანი, ნოდარი, ომანი, რამინი, რამაზი, როსტევეანი, როსტომი, საამი, სიაოში, სარიდან, ტარიელი, უშანგი, ფარემუზი, ფარსადანი, ფეშანგი, ფირანი, ღაზნელი, ყარამანი, შიაოშ (ეს იგივე სიაოშია, ავტ.), თინათინი, ნესტან-დარეჯანი, როდამი, ფატმანი" (იქვე).

რაც შეეხება ეფრემს, თუ ავტორებს დაუჯერებთ, კალისტრატეს არც ის ჩამორჩენია და საეკლესიო კალენდარი მასაც საკუთარი ნებასურვილით უცვლია.

"ეფრემის კალენდარში, - ბრძანებენ ავტორები, - კანონიზებულია ამირანი (ღვთაების ურჩი გმირი), სეფედავლე, გივი გურგენი, სპანდიერი და ა. შ. საგულისხმოა, რომ ორივე კათალიკოსს კალენდარულ სახელთა შორის ჩაურიცხავს ფატმანიც კი, ხოლო სწავლულ ისტორიკოსს თანამედროვე კათალიკოს-პატრიარქების მიერ გარკვეული თვალსაზრისით შედგენილი საკალენდარო სია საბოლოო და გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე საისტორიო დოკუმენტად მიუჩნევია. აი "ეს არის მეცნიერული გულუბრყვილობა და წინდაუხედაობა" (გვ. 178).

ჩვენ აქ აღარ გამოვუდგებით იმის გამოძიებას, თუ სინამდვილეში, რას უნდა ეწოდოს "მეცნიერული (?) გულუბრყვილობა და წინდაუხედაობა", რადგან ამის გამოძიებას, ჩვენი ფიქრით, არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ბიოგრაფიისათვის; არაფერს ვიტყვით აგრეთვე იმ უცნაური აზრის გამო, თითქოს კათალიკოსმა კალისტრატემ წმინდანთა შორის ჩარიცხა ლიტერატურული ძეგლების... პერსონაჟები, რადგან, ვიმედოვნებთ, ყოველი საშუალო ცოდნის მკითხველი ადვილად მიხვდება, რომ ავთანდილი, ტარიელი, თინათინი და სხვა მისთანანი არა მარტო ლიტერატურული პერსონაჟებია, არამედ აგრეთვე სახელებია რეალურად და ისტორიულად არსებულ ათასობით ადამიანისა, რომლებიც საუკუნეთა მანძილზე ცხოვრობდნენ, მოღვაწეობდნენ და იბრძოდნენ თავისი სამშობლოს-საქართველოს საკეთილდღეოდ; ჩვენ მხოლოდ საკითხის არსებით მხარეზე შევჩერდებით.

უპირველეს ყოვლისა, ისმება კითხვა: არსებობს თუ არა, სინამდვილეში, რაიმე რეალური საფუძველი ზემოთ ხსენებული ორი კათალიკოსისა და მათ მიერ გამოცემული საეკლესიო კალენდარისადმი ისეთი უნდობლობისათვის, როგორსაც ავტორები იჩენენ?

საჭიროდ მიგვაჩნია გადაჭრით განვაცხადოთ, რომ ასეთი უნდობლობისათვის ავტორებს არავითარი რეალური საფუძველი არ გააჩნიათ და მთელი მათი ნეგატიური მსჯელობა ამ საკითხზე სამწუხაროდ გაუგებრობის შედეგია.

საქმე ისაა, რომ ჩვენს სწავლულებს ვერ გაურჩევიათ და ერთმანეთში აურევიათ მართლმადიდებლური ეკლესიის წმინდანთა ოფიციალური, კანონიზებული სია და იმ ადგილობრივ, ეროვნულ მოღვაწეთა მოსახსენებელი, რომლებიც საქართველოში ეწამენ და თუმცა ქართული ეკლესიის მიერ წმინდანებათ მოიხსენებიან, მაგრამ ეკლესიის ოფიციალურ, კანონიზებულ სიაში შეტანილი არ არიან. კათალიკოსების ბრალი როდია, რომ მათ კალენდრებში მეცნიერ-რუსთველოლოგებს ვერ შეუმჩნევიათ მსხვილი შრიფტით და ცალკე სათაურით გამოყოფილი ოფიციალური, კანონიზებული სია ქრისტიანობისთვის წამებულ წმინდანებისა, რომელთა შორის არც ერთი არაკალენდარული სახელი შეტანილი არაა.

გავეცნოთ ამ კალენდრებს უფრო ახლოს.

ნარკვევის წერის დროს ჩვენ ხელთ გვექონდა საბჭოთა ხელისუფლების წლებში გამოცემული სამი საეკლესიო კალენდარი: კათალიკოს-პატრიარქ კალისტრატეს კალენდარი 1948 წლისა. კათალიკოს-პატრიარქ მელქისედეკ III კალენდარი 1955 წლისა და კათალიკოს-პატრიარქ ეფრემ II კალენდარი 1964 წლისა. ამ კალენდარებიდან ჩვენ უპირატესობას მივანიჭებთ კალისტრატეს კალენდარს შემდეგი მოსაზრებების გამო:

1. კალისტრატეს მიერ წმინდანების ოფიციალურ (კანონიზებულ) სიაში შეტანილი ადგილობრივი წარმოშობის სახელები, არსებითად, ემთხვევა ასეთივე წარმოშობის იმ სახლებს, რომლებზეც პ. იოსელიანი მიუთითებდა. ეს სახელებია: აბო, რაჟდენი, არჩილი, ქეთევანი და სხვა მისთანანი. რაც შეეხება ჩვენი ავტორების მიერ ჩამოთვლილ ("პერსონაჟებად" მიჩნეულ) ისეთ არაქრისტიანული წარმოშობის სახელებს, როგორცაა: აბესალომი, ავთანდილი, ამირინდო, ბეჟანი, გოდერძი, ზურაბი, როსტევანი, ტარიელი, თინათინი, ნესტანდარეჯანი, ფატმანი და სხვა მისთანანი, - ესენი კათალიკოს კალისტრატეს წმინდანთა სიაში კი არ შეუტანია, - როგორც ეს ავტორებს მოჩვენებით, - არამედ - ჩვეულებრივ მოსახსენებელში, რომელიც ქართული ეკლესიის მიერ დაწესებული ყოფილა ყოველი წლის 11(24) დეკემბერს. ამგვარი მოსახსენებელი სავსებით შეესაბამება და ადასტურებს პ. იოსელიანის აზრს იმის შესახებ, რომ ბევრი სახელი ქართველი წმინდანებისა, რომლებიც საქართველოში ეწამენ, არ შესულა

ქრისტიანობის ოფიციალურ, კანონიზებულ სიაში და საეკლესიო წიგნებში დარჩა. ხოლო პ. იოსელიანის აზრი რომ უდავოდ ჭეშმარიტების გამომხატველია, ამას ადასტურებს საქართველოს ისტორიის მრავალრიცხოვანი მაგალითები, კერძოდ კი უცხო დამპყრობთაგან სასულიერო პირთა მასობრივი წამებისა და გაჟლეტის ცნობილი ფაქტები დავით გარეჯში, მარტყოფში, ქვათახევში, ნეკრესში და საქართველოს თითქმის ყველა სხვა ეკლესიასა თუ მონასტერში. თავისთავად ცხადია, რომ ყველა იმათი სახელი, ვინც სამშობლოსა და ქრისტიანობას თავი შესწირა, ვერ შევიდოდა მართლმადიდებლური ეკლესიის წმინდანთა ოფიციალურ სიაში, მაგრამ არაფერი არ უშლის ხელს იმის დაშვებას, რომ ქართულ ეკლესიას მათი ერთი ნაწილის (187 წამებულის) სახელი შეენახა და პატივით მოეხსენებია. ეს ფაქტი ჩვენ გვეჩვენება სავსებით ბუნებრივად, ხოლო საუბარი კათალიკოს კალისტრატეს თვითნებობაზე - უადგილოდ და შეუფერებლად.

2. კალისტრატე, - მელქისედეკისა და ეფრემისაგან განსხვავებით, - არა მარტო კულტის მსახური იყო, არამედ აგრეთვე მეცნიერიც, რასაც ავტორებიც არ უარყოფენ. შინაარსი მისი ნაშრომებისა, განსაკუთრებით კი გამოკვლევისა ”ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის”, რომელიც დაწერილია 1936 წელს, მოწმობს, რომ კალისტრატე ცინცაძე იყო ნიჭიერი მკვლევარი, რომელსაც ზოგიერთი საკითხი (მაგალითად, ვეფხისტყაოსნის ავტორზე ტიმოთე გაბაშვილის თვალსაზრისის არსი) გაცილებით უკეთ ესმოდა, ვიდრე ჩვენს ავტორებს ესმით.

3. აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე, ავტორებისაგან განსხვავებით, იმდენად დიდად აფასებდა პ. ცინცაძეს, როგორც მეცნიერს, რომ მასთან ახლო თანამშრომლობას არ თაკილობდა და მისი თანაავტორობით ნაშრომებსაც კი აქვეყნებდა, რაც ყველასათვის ცნობილი ფაქტია.

ამ მოსაზრებათა გამო, ჩვენ კათალიკოს კალისტრატეს მიერ რედაქტირებული საეკლესიო კალენდარი შედარებით სანდო წყაროდ მივიჩნიეთ და ამიტომაც დავიმოწმეთ. ვამბობთ, ”შედარებით სანდო”, რადგან აბსოლუტურად სანდო არაა არც ერთი საეკლესიო გამოცემა და, მათ შორის, არც პლატონ იოსელიანის ის გამოცემები, რომლებზეც ავტორები მიგვითითებენ. გარკვეული ტენდენციურობა, რის შესახებაც ავტორები ლაპარაკობენ, დამახასიათებელია არა მარტო თანამედროვე კათალიკოს-პატრიარქებისათვის, არამედ საერთოდ, ყველა საეკლესიო მოღვაწისათვის და, მათ შორის, ანტონ პირველისათვისაც. ჩვენი ავტორები კათალიკოს ანტონის ყოველ სიტყვას, მის ”სქოლასტიკურ-რიტორიკულ იამბიკოებს” სრულიად უკრიტიკოდ იღებენ, თანამედროვე კათალიკოს-პატრიარქებს კალისტრატესა და ეფრემს კი სრულ უნდობლობას უცხადებენ. და ეს მაშინ, როდესაც, აკად. კ. კეკელიძის სამართლიანი თქმით, ანტონი თავის ძირითად ლიტერატურულ ნაშრომში, ხშირ შემთხვევაში, გადმოცემებსა და

ზეპირსიტყვაობას ემყარება და ამის გამო ”ზევრი მისი ცნობა სიმართლეს არ შეესაბამება”.

საჭიროდ მიგვაჩნია აღინიშნოს ისიც, რომ ეკლესიის თანამედროვე მოღვაწეთა ასეთი დაპირისპირება ძველი საეკლესიო მოღვაწეებისადმი და ამ უკანასკნელთათვის აშკარა უპირატესობის მინიჭება, მეთოლოგიურად არასწორად მიგვაჩნია. ანტონ პირველი უდავოდ დიდი მოღვაწე და თავისი დროის გამოჩენილი მეცნიერი იყო, მაგრამ იგი სრულებითაც არ ყოფილა, და არც შეიძლებოდა, ყოფილიყო თანამედროვე კათალიკოს-პატრიარქებზე, კერძოდ, კალისტრატეზე უფრო პროგრესული საეკლესიო მოღვაწე, რადგან დრო იცვლება და ახალი საზოგადოებრივი წყობილება თავის გარკვეულ დადებით გავლენას კულტის მსახურებზეც ახდენს. ამის გამო, ჩვენთვის სრულიად გაუგებარია, მაგალითად, რატომ, უნდა მივანიჭოთ უპირატესობა რუსთაველის შესახებ იმ მღვდელმთავრის შეხედულებებს, რომელიც ვეფხისტყაოსანს წყალში ყრიდა, ხოლო მის ავტორს აუგად იხსენიებდა, იმ მღვდელმთავრის შეხედულებებთან, რომელიც ცდილობს შოთას უკვდავი პოემის დადებითად შეფასებას, თუნდაც ეკლესიის პოზიციებიდან? თანამედროვე მეცნიერს უნდა მოეხსენებოდეს, რომ საბჭოთა სინამდვილის გავლენით ეკლესიაშიც მოხდა გარკვეული ძვრები და ჩვენ ეს ფაქტი ისევე არ შეგვიძლია, არ გავითვალისწინოთ, როგორც არ შეგვიძლია, ერთმანეთისაგან არ განვასხვაოთ რეაქციონერი სასულიერო მამები, ფაშიზმის მხარეზე რომ იბრძოდნენ, და ის საეკლესიო მოღვაწეები, რომლებიც ფაშიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში საბჭოთა ხალხსა და მის მთავრობას ეხმარებოდნენ.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ კათალიკოსი კალისტრატე სრულებითაც არაა იმის ღირსი, რომ მას ასე უპატივცემულოდ და უნდობლად მოვეპყრათ: თუკი კონსერვატორ ანტონ პირველის წინაშე ქედს იხრით, კალისტრატეს რას ერჩით?!

რაც შეეხება კათალიკოს ეფრემ მეორეს, მისი კალენდარი, როგორც ითქვა, ძირითადად იმეორებს კალისტრატეს მიერ გამოცემულ კალენდრის შინაარსს და, ამდენად, ისიც შედარებით სანდოა. მაგრამ, სამწუხაროდ, ამასვე ვერ ვიტყვით კათალიკოს მელქისედეკის კალენდარზე. ჩვენი აზრით, თუკი რომელიმე საეკლესიო კალენდარი იმსახურებს უნდობლობას, პირველ რიგში, ეს სწორედ მელქისედეკის მიერ 1955 წელს გამოცემული კალენდარია, რადგან მასში მართლაც უამრავი უზუსტობა მოიპოვება. საკმარისია ითქვას, რომ ამ კალენდრის მიხედვით, წმინდანთა კანონიზებულ სიაში შეტანილი იმ ქართველ წმინდანთა სახელების დიდი უმრავლესობა, რომლებიც ოფიციალურად კანონიზებული არ ყოფილა. მართალია, დამოუკიდებულ ქართულ ეკლესიას აქვს უფლება მოახდინოს ამა თუ იმ წმინდანის სახელის კანონიზება, მაგრამ ეს აქტი სათანადო წესის დაცვით უნდა მოხდეს, რაც კათალისკოს მელქისედეკს, როგორც ჩანს, არ შეუსრულებია. უთუოდ ამით უნდა აიხსნას ის საგულისხმო ფაქტი, რომ

ქართული საეკლესიო კალენდრის შემდეგმა გამომცემელმა, კათალიკოსმა ეფრემმა გაასწორა მელქისედეკის მიერ დაშვებული შეცდომები და საეკლესიო კალენდრის ახალ გამოცემას საფუძვლად დაუდო არა მელქისედეკის კალენდარი, არამედ კალისტრატეს უფრო ზუსტი და სანდო კალენდარი.

ასეთია საქმის ფაქტიური ვითარება.

მაგრამ ჩვენ ასახსნელი დაგვრჩა ერთი საკვირველი გარემოება: ავტორები, როგორც ვნახეთ, სრულიად უსაფუძვლოდ თავს ესხმიან კალისტრატესა და ეფრემის კალენდრებს, ხოლო, მელქისედეკის მართლაც და დასაწუნ კალენდარზე ერთ სიტყვასაც არ ამბობენ, რით უნდა აიხსნას ავტორების ეს უცნაური საქციელი?

ამ კითხვის პასუხს ადვილად იპოვის ყოველი მკითხველი, რომელიც გადაშლის ელ. მეტრეველის ნაშრომს "მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის" (გვ. 53), სადაც მელქისედეკის სწორედ ეს ყოვლად უვარგისი კალენდარია დამოწმებული და, თანაც, ისეთი უმნიშვნელოვანესი საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით, როგორცაა რუსთველის მექურჭლეთუხუცესობის საკითხი.

როგორ? - იკითხავს, ალბათ, გაკვირვებული მკითხველი, - თანამედროვე საეკლესიო კალენდრის დამოწმებას სხვას დანაშაულად უთვლიან, თვითონ კი იმოწმებენ და, თანაც, იმოწმებენ ყველაზე უვარგის კალენდარს? დიად, სწორედ ასე იქცევიან პატივცემული ავტორები, მაგრამ ეს კიდევ ცოტაა: ისინი შეგნებულად უმაღავენ მკითხველს მათი კოლეგის მიერ უვარგისი კალენდრის დამოწმების ფაქტს და ცდილობენ ეს თავიანთი "ცოდვა" როგორმე სხვას გადააბრალონ. სწორედ ამაზეა ნათქვამი, ჩემი შენ გითხარიო, გული მოგიკალიო; მართლაც გულმოსაკლავი ამბავია!

როგორც ვხედავთ, ავტორები დიდი შეუპოვრობითა და გულმოდგინებით მიდიან ერთხელ არჩეული ყალბი გზით, მაგრამ საეჭვოა, რომ ამ გზაზე მათ რაიმე წარმატება ხვდეთ. დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, პატივცემული მეცნიერები ოდნავ მაინც რომ იცავდნენ ყოველი მკვლევარისათვის სავალდებულო ობიექტურობას და კვლევის ობიექტსაც მეტი პასუხისმგებლობით ეკიდებოდნენ, ისტორიულ მოვლენებს გაცილებით უკეთ გაიგებდნენ, ხოლო უადგილო ოხუნჯობას, ირონიებსა და შეურაცხმყოფელ გამოთქმებს მოერიდებოდნენ. მაგრამ რა გაეწყობა?! ჩანს, ადამიანს ვერ მოვთხოვთ იმაზე მეტს, რაც მას აქვს.

გადავდივარ შემდეგ საკითხზე.

7. სალხინებელი თუ მონასტრის გუმბათი

ზემოთ განხილული იყო ავტორთა უკლებლივ ყველა შენიშვნა, რომლებიც ჩვენს ნარკვევში წამოყენებულ დებულებებსა და მათს საბუთიანობას შეეხებოდა. მაგრამ მკითხველებმა იციან, რომ ავტორები არ დაკმაყოფილებულან მარტო ნარკვევში განხილული საკითხებით და თავიანთი პოზიციის გასამაგრებლად წამოაყენეს ახალი საკითხი, რომელზეც ჩვენს ნარკვევში სრულებით არაფერია ნათქვამი, თუმცა ეს საკითხი უდავოდ მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა. საქმე ეხება ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერებში შემონახულ შოთა რუსთველის მინიატურულ პორტრეტებს, რომლებიც, ავტორთა აზრით რუსთველის ერისკაცობის დამამტკიცებელი უცილობელი საბუთებია. სინამდვილეში ხსენებული პორტრეტები არათუ არ ამაგრებს ავტორთა პოზიციას, არამედ საბოლოოდ აქარწყლებს ისედაც უკვე ძირგამოთხრილ მათს თვალსაზრისს. მაგრამ მკითხველისათვის რომ ეს გარემოება ნათელი გახდეს, საჭიროა გავეცნოთ ამ პორტრეტებს უფრო ახლოს.

ჯერ მოვისმინოთ ავტორთა მსჯელობა მათ შესახებ.

”ფრიად საყურადღებოა, - ბრძანებენ ავტორები, - პოეტ-მწიგნობარების მამუკა თავაქარაშვილისა და იოსებ ტფილელის (სააკაძის) ცნობებიც სადავოდ ქცეული საკითხის გამო. მამუკა თავაქარაშვილს გადაუწერია და დაუსურათებია ვეფხისტყაოსნის დღესდღეობით ცნობილ ხელნაწერთა შორის უძველესი თარიღიანი ნუსხა 1646 წლისა. XVII საუკუნის სამოციან წლებშია შესრულებული ვეფხისტყაოსნის ტფილელისეული ხელნაწერი (ე. წ. ზაზასეული ვეფხისტყაოსანი). ორივე ამ ძველ ხელნაწერს ამკობს ვეფხისტყაოსნის ავტორის შესანიშნავი პორტრეტი. რა თქმა უნდა, ორივეგან რუსთველი ერისკაცად არის გამოხატული. შ. ამირანაშვილის ვარაუდით, ზაზასეული ხელნაწერით შემონახული პორტრეტი უნდა ეკუთვნოდეს XII საუკუნის მიწურულს, პ. ინგოროყვა მას XV საუკუნით ათარიღებს. როგორც არ უნდა იყოს, ყოველ შემთხვევაში XVII საუკუნის დასახელებულ პოეტ-მწიგნობართა შეგნებით შოთა რუსთველი ერისკაცია და მხოლოდ ერისკაცი. საზოგადოდ, ძველი ქართული იკონოგრაფიული მემკვიდრეობა რუსთველს იცნობს მხოლოდ და მხოლოდ ერისკაცად” (გვ. 172).

უპირველეს ყოვლისა, აქ ისმება ორი სრულიად კანონიერი კითხვა:

პირველი, სად არის იმის საბუთი, რომ დასახელებული პოეტ-მწიგნობარების, ე. ი. იოსებ ტფილელისა და მამუკა თავაქარაშვილის ”შეგნებით შოთა რუსთველი ერისკაცია და მხოლოდ კრისკაცი”? ხსენებული პირების დამსახურება, როგორც ცნობილია, ისაა, რომ მათ ვეფხისტყაოსანი გადაწერეს, მაგრამ საიდან ჩანს, რომ მათ რუსთველი ერისკაცად მიაჩნდათ? ავტორები ლაპარაკობენ რაღაც ”ცნობებზე”, რომლებიც თითქოს ხსენებულმა პოეტმა-მწიგნობარებმა დაგვიტოვეს, მაგრამ სადაა ეს ცნობები? ასეთი ცნობები რომ არსებულიყო, ავტორები მათ,

რა თქმა უნდა, არ დამალავდნენ, მაგრამ საქმეც ისაა, რომ იოსებ თბილელსა და მამუკა თავაქარაშვილს არავითარი ცნობები არ დაუტოვებიათ "სადავოდ ქცეული საკითხის გამო" და ამიტომ არავინ არ იცის, რას ფიქრობდნენ ისინი შოთა რუსთველის ვინაობაზე. თუ ავტორებმა მარტო თავიანთი ინტუიციის ძალით გაიგეს, რომ ხსენებული პოეტები რუსთველს ერისკაცად სთვლიდნენ, ჩვენ, ცხადია, არ შეგვიძლია, ინტუიციასზე დამყარებულ დასკვნას ვენდოთ, რადგან ჩვენთვის სრულიად გაუგებარია, რატომ უნდა ეფიქრა, მაგალითად, იოსებ თბილელს შოთა რუსთველი ერისკაცი იყო, როცა ქართული საერო პოეზიის ეს შესანიშნავი წარმომადგენელი თვითონაც მღვდელმთავარი იყო და მშვენივრად იცოდა, რასაც ნიშნავდა სასულიერო ზედწოდება "რუსთველი"?

მეორე, თუ ავტორები სერიოზულად ფიქრობენ, რომ "საზოგადოდ, ძველი ქართული იკონოგრაფიული მემკვიდრეობა რუსთველს იცნობს მხოლოდ და მხოლოდ ერისკაცად", რატომ აუარეს მათ გვერდი ხსენებული მემკვიდრეობის ისეთ ფასდაუდებელ საუნჯეს, როგორც იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში წარმოდგენილი რუსთველის პორტრეტი? განა რუსთველის შესახებ ამ პორტრეტზე უკეთესი რაიმე მოიპოვება ქართულ იკონოგრაფიულ მემკვიდრეობაში? ავტორები მხოლოდ სქოლიოში, და ისიც გაკვრიტ, ახსენებენ რუსთველის იერუსალიმის ფრესკას, მაგრამ ერთ სიტყვასაც არ ამბობენ არც იმ უდიდეს მნიშვნელობაზე, რომელიც ამ ფრესკას რუსთველის ბიოგრაფიისათვის აქვს და არც იმ თვალსაზრისზე, რომელიც ამ ფრესკის გამო ჩვენს ნარკვევშია ჩამოყალიბებული. რით უნდა აიხსნას ეს ფაქტი? ცხადია, იმ გარემოებით, რომ რუსთველის იერუსალიმური პორტრეტი და მისი შინაარსის ის მეცნიერული გაგება, რომელიც ჩვენს ნარკვევშია წარმოდგენილი, იმდენად აშკარად აჩვენებს ავტორთა პოზიციის სიყალბეს, რომ პატივცემული კრიტიკოსები მასზე მსჯელობას ვეღარ ბედავენ და მხოლოდ ყრუდ მიგვითითებენ "საზოგადოდ ძველ ქართულ იკონოგრაფიულ მემკვიდრეობაზე".

ახლა შევუდგეთ საკითხის არსებითი მხარის გამორკვევას, ე. ი. იმის დადგენას, თუ რა ფასი და ღირებულება აქვს რუსთველის ვინაობის გასაგებად ავტორების მიერ დასახელებულ მინიატურულ პორტრეტებს. ოღონდ, ვიდრე უშუალოდ შევეხებოდეთ ხსენებულ პორტრეტებს, მკითხელს ვთხოვთ გაითვალისწინოს შემდეგი სამი გარემოება:

პირველი: ცნობილია, რომ მხატვრის მიერ შესრულებულ პორტრეტს უტყუარი ისტორიული საბუთის მნიშვნელობა მარტო იმ შემთხვევაში ენიჭება, თუ მხატვარი ისტორიულ პიროვნებას და მის ჩაცმულობას თავისი თვალთ ხედავდა, ან, ყოველ შემთხვევაში, გააჩნდა რაიმე სანდო დოკუმენტური მასალა; იმ შემთხვევაში კი, როდესაც მხატვარს ისტორიული პირის პორტრეტის შექმნა მარტო თავისი ფანტაზიის საშუალებით უხდებოდა, მის სურათს ისტორიული საბუთის მნიშვნელობა არ შეიძლება მიენიჭოს, რადგან ასეთ შემთხვევაში სურათზე აღბეჭდილი

იქნება არა ზუსტი ისტორიული ფაქტი, არამედ გამოგონილი ფაქტი, რომელსაც ექნება თვით მხატვრის გემოვნებისა და მიმართულების დამახასიათებელი ნიშნები, განპირობებული იმ ეპოქისა და იმ სამხატვრო სკოლის თავისებურებებით, რომელსაც მხატვარი ეკუთვნოდა. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ მხატვრები ჩვენს დროშიც სხვადასხვაგვარად ხატავენ რუსთველს (ზოგი მათგანი მას დღესაც სპარსულ ყაიდაზე, ფეხმორთხმით ხატავს), მაგრამ განა შეიძლება, რომ ეს პორტრეტები ისტორიულ საბუთად გამოდგეს?

მეორე: ცნობილია აგრეთვე, რომ იმ ეპოქაში, როდესაც რუსთველის მინიატურული პორტრეტები შეიქმნა, ქართული კულტურა იმყოფებოდა სპარსული კულტურის უდიდესი გავლენის ქვეშ. მკვლევარები ერთსულოვნად აღნიშნავენ, რომ მეჩვიდმეტე საუკუნეში თითქმის მთელი ქართული კულტურა, კერძოდ კი მხატვრული მწერლობა და ფერწერა ირანის კულტურის განსაკუთრებულ ზეგავლენას განიცდიდა.

აქედან აშკარაა, რომ ხსენებულ ეპოქაში შესრულებულ რუსთველის მინიატურულ პორტრეტებს არ შეიძლება, არ აჩნდეს სპარსული ფერწერი ძლიერი გავლენის ბეჭედი.

მესამე: ცნობილია, დაბოლოს, ის გარემოებაც, რომ შუასაუკუნეების ქართული ჩაცმულობის ისტორია ძალიან სუსტად არის შესწავლილი, რისი მიზეზიც, უმთავრესად, მასალების ნაკლებობაა. ამ საკითხის ისეთი შესანიშნავი სპეციალისტი, როგორც ნ. ჩოფიკაშვილია, გვიდასტურებს, რომ "VI-XVI სს. მამაკაცთა სამოსის სრული სურათის აღდგენა, მასალის სიმცირის გამო, არ შეიძლება". ასეთივე მდგომარეობაა თავსაბურავების მიმართაც. იმავე ავტორის მოწმობით, მთავსაბურავები VII-XIV სს. რელიეფებსა და ფრესკებზე იშვიათია და მათი განვითარების კანონზომიერების დადგენა, ან იმის განსაზღვრა, თუ რა ხანისათვის, როგორი ფორმა იყო დამახასიათებელი, მასალის სიმცირის გამო არ ხერხდება".

აქედან ცხადია, რომ ზემოთ ხსენებული პორტრეტების მიხედვით, რუსთველის ჩაცმულობის ფორმასა და დანიშნულებაზე კატეგორიული მსჯელობა არ შეიძლება და ჩვენ შეგვიძლია გამოვთქვათ მხოლოდ სავარაუდო მოსაზრებანი.

დავიხსოვოთ ყოველივე ეს და ახლა შევუდგეთ რუსთველის მინიატურული პორტრეტების განხილვას.

ჯერ ვცადოთ იმის დადგენა, თუ რა ისტორიული ღირებულება გააჩნია მამუკა თავაქარაშვილის სახელთან დაკავშირებულ პორტრეტს.

აკად. შ. ამირანაშვილი ამბობს: ”მამუკა მდივნის მიერ შესრულებული მინიატურების მხატვრულ-ისტორიული ანალიზი საშუალებას გვაძლევს, დავადგინოთ, რომ მხატვარს ხელთ არ ჰქონია პოემის ძველი ილუსტრაციები, იგი დამოუკიდებლად მუშაობდა და მან მთლიანად აღბეჭდა მე-17 ს. დასავლეთ საქართველოს ყოფა-ცხოვრება”.

აკად. აღ. ბარამიძის აზრით, რომელიც ლ. შერვაშიძის გამოკვლევას ემყარება, მამუკასეული ხელნაწერის ”პორტრეტის შემსრულებელი უნდა იყოს არა პოემის ტექსტის გადამწერი, არამედ ვიღაც სხვა პირი, გადამწერის თანამოღვაწე, ჩვენთვის უცნობი მხატვარი. ამ უცნობ მხატვარს ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერში ჩაუხატავს თვითონ მამუკა მდივანიც, რუსთველი მას მამუკასთვის დაუმსგავსებია”.

ამ ამონაწერებიდან ცხადია, რომ მამუკა მდივანს (თუ მის თანამოღვაწეს) ხელთ არ ჰქონია არავითარი მასალა, რომ მას შესაძლებლობა ჰქონდა ვეფხისტყაოსნის დოკუმენტურად სწორი დასურათება მიეცა; მას დამოუკიდებლად უმუშავნია, ე. ი. საკუთარ ფანტაზიას დაყრდნობია და მეჩვიდმეტე საუკუნის დასავლეთ საქართველოს ყოფა-ცხოვრება აუსახავს. ამიტომ რაღა გასაკვირია, რომ მის სურათზე აღბეჭდილი რუსთველი თვითონ მამუკას დამსგავსებია.

ძნელი მისახვედრი არაა, თუ რა ღირებულების მქონე შეიძლება იყოს მამუკას მსგავსი რუსთველი, მაგრამ ეს კიდევ ცოტაა: შ. ამირანაშვილის დაკვირვებით, რუსთველი ”დახატულია უწვეროდ, მოკლე უღვაშებით, მაგრამ შემდეგ უცნობ პირს შავი საღებავით უხეშად მოუხატავს პოეტისათვის წვერი და დაუგრძელებია უღვაშები. შავი საღებავით დაფარულია აგრეთვე თავსაბურავი”.

ახლა მკითხველმა თვითონ განსაჯოს, შეიძლება თუ არა, რომ შოთას ასეთ პორტრეტს ”შესანიშნავი” ეწოდოს და მისი საშუალებით რუსთველის ბიოგრაფია იქნას დადგენილი. თუ იმას იტყვიან, რომ ამ პორტრეტის მიხედვით პოეტს ერისკაცის ტანსაცმელი აცვიაო, ესეც უსაფუძვლო აზრი იქნება, რადგან ამ სურათის მიხედვით ხსენებული ტანსაცმლის ფორმისა და დანიშნულების გამორკვევა ყოვლად შეუძლებელია. ამ მხრივ, ერთადერთი დამახასიათებელი და საყურადღებო დეტალი ისაა, რომ პოეტს, სურათის მიხედვით, აცვია რაღაც შავი ჩოხის მსგავსი კაბა, რომელიც უფრო სასულიერო პირის (ბერის) ჩოხას ჰგავს, ვიდრე საერო პირის ტანსაცმელს.

ყოველივე ნათქვამის გამო, ვფიქრობთ, რომ რუსთველის იმ მინიატურულ სურათს, რომელიც მამუკა მდივნის (თავაქარავშვილის) სახელთანაა დაკავშირებული, არავითარი, ან თითქმის არავითარი ისტორიული ფასი და ღირებულება არ გააჩნია, რასაც ირწმუნებს ყოველი განათლებული ადამიანი, რომელიც ამ პორტრეტს თავისი თვალთ ნახავს.

შედარებით სხვაგვარია ვითარება იოსებ თბილელის სახელთან დაკავშირებული მინიატურული პორტრეტის მიმართ, - პორტრეტისა, რომელიც თავდაპირველად ე. წ. ზაზასეულ ვეფხისტყაოსანს ამშვენებდა, ხოლო შემდეგში საყოველთაოდ გავრცელდა. მართალია, ამ პორტრეტსაც აშკარად აჩნია სპარსული ხელოვნების გავლენა, მაგრამ, როგორც ჩანს, მასში მაინც შენარჩუნებულია ძველი ქართული მხატვრობის კვალი და ამის გამო ხსენებულ პორტრეტს უთუოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად.

გავეცნოთ რუსთველის ამ პორტრეტს უფრო ახლოს.

ჩვეულებრივ, მკვლევარები ამ სურათს ორ ნაწილად ჰყოფენ: პირველი და ძირითადი ნაწილია თვით შოთას პორტრეტი თავისი ფონით, ხოლო მეორე - ჩარჩო-ბორდიური, რომელიც პორტრეტს გარშემო აკრავს. ეს ჩარჩო-ბორდიური ჩვენთვის ნაკლებად საინტერესოა, რადგან სპეციალისტების ერთსულოვანი აზრით (აგრეთვე ჩვენი დაკვირვებითაც), იგი გვიანდელია და, თანაც, აშკარად უცხოური გავლენის ნაყოფია. ამიტომ მასზე აღარ შევჩერდებით და პირდაპირ სურათის ძირითად ნაწილზე გადავალთ.

რუსთველის ამ პორტრეტისა და მისი ფონის დეტალურ აღწერას აქ აღარ გამოვუდგებით, რადგან ხსენებული სურათი არა ერთხელაა გამოცემული და ფართო საზოგადოებისათვის ცნობილია; დავკმაყოფილდებით სურათის მხოლოდ ძირითად შემადგენელ ელემენტებზე მითითებით.

დიდი პოეტი სურათზე გამოსახულია ახალგაზრდა, 30 - 35 წლის ვაჟკაცად. იგი ფეხმორთხმით ზის რომელიღაც დიდი ნაგებობის აივანზე, ტანზე აცვია მოყვითალო ფერის გრძელი კაბა, რომელიც კოჭებამდე სწვდება. კაბის ზევით აცვია წითელი ფერის, ბეწვეულით მორთული მოკლე (თემობებამდე) სამოსი, რომელსაც მკვლევარები, ჩვეულებრივ, ყაბარჩას ეძახიან. ყაბარჩას ზევით, მხრებზე მოგდებული აქვს მწვანე ფერის წამოსასხამი. თავზე ახურავს ბეწვის მაღალი ქუდი, რომელსაც ფართო ზოლად გასდევს ე. წ. ანაკეცი ანუ აფრა (ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ესაა ოქროს კალამი), ფეხზე კი აცვია წითელი, უქუსლო ფეხსაცმელი.

პოეტს ცალი ხელით უჭირავს მუხლზე დადებული გადაშლილი რვეული, ხოლო მეორე ხელით წერს თავის პოემას. რვეულზე იკითხება ვეფხისტყაოსანის ცნობილი სტროფი:

ესე ამბავი სპარსული

ქართულად ნათარგმანები...

ნაგებობა, რომლის აივანზე პოეტი ზის, ესაა ხუთსართულიანი დიდი შენობა ვიწრო და მაღალი ფანჯრებით. შენობის შუაში მოჩანს გუმბათი,

რომელიც, შ. ამირანაშვილის აზრით, სალხინებელი (ე. ი. მოსალხენი ადგილი) უნდა იყოს.

ასეთია სურათის მოკლე აღწერა.

რაც შეეხება მისი შინაარსის ახსნასა და შეფასებას (გაშიფვრას), ამაზე რუსთველოლოგიაში ორი ძირითადი თვალსაზრისია გამოთქმული: პირველი თვალსაზრისის თანახმად, მთლიანად სურათიც და მისი ცალკეული კომპონენტებიც, ერთგვარი უცხოური გავლენის მიუხედავად, ძირითადად, ტრადიციულია, ქართული წარმოშობისაა და ისტორიულ სინამდვილეს ასახავს; მეორე თვალსაზრისის მიხედვით კი, ამ სურათს არავითარი კავშირი არა აქვს კლასიკური ქართული ფრესკისა და მინიატურის ტრადიციასთან. პირველ თვალსაზრისს, მეტ-ნაკლებად, ემხრობიან მკვლევარები: პ. ინგოროყვა, შ. ამირანაშვილი და ს. კაკაბაძე, ხოლო მეორე თვალსაზრისის ავტორია გერონტი ქიქოძე.

გავეცნოთ ამ მეცნიერთა შეხედულებებს.

პ. ინგოროყვა, რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა ე. წ. ზაზასეული ვეფხისტყაოსნის პორტრეტი, იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ იგი შესრულებულია არა უგვიანეს მე-15 საუკუნის მეორე ნახევრისა; მაგრამ შესრულებულია მხატვრის ფანტაზიით კი არა, არამედ მანამდე არსებული, ძალიან ძველი პორტრეტის საფუძველზე. ”როდის დაიხატა ამ სურათის პირველი ორიგინალი, - ამბობს მკვლევარი, - ამის ზედმიწევნით გამორკვევა შეუძლებელია, მაგრამ სურათის დეტალები გვიჩვენებს, რომ ამ პორტრეტს ძველი ტრადიცია აქვს... ყველაფერი გვიჩვენებს, რომ შოთას პორტრეტი, რომელიც შენახულა ერისთვისეულ (იგივე ზაზასეულ - პ. რ.) ხელნაწერში და ძველს ტრადიციას წარმოადგენს, მომდინარეობს ვეფხისტყაოსნის უძველესი დასურათებული ხელნაწერიდან” .

შ. ამირანაშვილი კიდევ უფრო შორს მიდის და ხსენებულ პორტრეტს მე-12 საუკუნეში შესრულებულად სთვლის. მისი აზრით, ”პოეტის ჩაცმულობის ანალიზი საშუალებას გვაძლევს დავადგინოთ, რომ იგი ეკუთვნის მე-12 საუკუნის მეორე ნახევარს, უფრო მიწურულს... შოთა რუსთაველის ჩაცმულობა ქართული წარმოშობისაა და იგი განკუთვნილი ყოფილა სამეფო კართან დაახლოებულ დიდი თანამდებობის პირისათვის” .

ს. კაკაბაძე, ძირითადად, იზიარებს შ. ამირანაშვილის თვალსაზრისს, ოღონდ საჭიროდ სთვლის მის დაზუსტებას, რის შედეგადაც მისი შეხედულება უფრო პ. ინგოროყვას თვალსაზრისს უახლოვდება. ”შ. ამირანაშვილის დებულების მიღება შეიძლება მხოლოდ იმ სახით, რომ ზაზასეულ ხელნაწერში მოთავსებული პორტრეტი შოთასი წარმოადგენს ძველი პორტრეტის კოპიოს. სურათის გადამღები მხატვარი დაიცავდა

ძველი პორტრეტის დეტალებს, მაგრამ წარწერას (სურათში წარმოდგენილ მცირე ტექსტს) მოათავსებდა მარტივად თავისი დროის ხელით”.

როგორც ვხედავთ, სამივე ავტორი ცდილობს რუსთველის პორტრეტი, ძირითადად ქართული ხელოვნების კლასიკური პერიოდის ტრადიციის გაგრძელებად მიიჩნიოს. მაგრამ ვინც ამ მეცნიერთა არგუმენტაციას ყურადღებით გაეცნობა, არ შეიძლება არ შეამჩნიოს, რომ მათი მსჯელობა, არა იშვიათად, ტენდენციურ ხასიათს ატარებს. მაგალითად, პ. ინგოროყვა ცდილობს დაასაბუთოს ის აზრი, რომ პოეტის ფეხმორთხმით ჯდომის პოზა თითქოს იმთავითვე დამახასიათებელი იყოს ძველი ქართული საერო მხატვრობისათვის. მაგრამ მისი არგუმენტები მოკლებულია დამაჯერებლობას. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქართველ ხალხში არასდროს არ ყოფილა ფეხმორთხმული ჯდომის ჩვეულება და არც ძველი ქართული მხატვრული ტრადიცია იცნობს ამგვარ პოზაში მწერლის გამობატვის პროექტივას. რაც შეეხება პორტრეტის მიხედვით შოთას ჩაცმულობას, პ. ინგოროყვა თვითონვე აღიარებს, ”რამდენადაც ვიცით, ამ სახის ყაზარჩა და მაღალი ქუდი დღემდე შესწავლილ ძველ მხატვრობის ძეგლებში აღნიშნული არ არისო”; ეს ფაქტი სწორია, მაგრამ იგი ხომ საფუძველს აცლის მის მიერვე წამოყენებულ დებულებას, პორტრეტზე შოთა წარმოდგენილია ბატონიშვილის თუ დიდებულის სამოსელით, რომელიც მეფის ჩაცმულობას უახლოვდება?

უდავოდ ერთგვარი ტენდენციურობით ხასიათდება შ. ამირანაშვილის მსჯელობაც სკარამანგის წარმოშობისა და დანიშნულების, აგრეთვე ყაზარჩისა და შოთას პორტრეტის სხვა ელემენტების შესახებ. მკვლევარი განსაკუთრებით უსვამს ხაზს შოთას პორტრეტის ვითომდა დიდ სიახლოვეს კლასიკური ხანის (მე-12 ს.) ქართულ მხატვრობასთან, მაგრამ ამავე დროს თვითონვე აღიარებს ისეთ ფაქტებს, რომლებიც მის დებულებას, არსებითად, ძირს უთხრიან. მაგალითად, ის იძულებულია აღიაროს, რომ წარწერის ტექსტი, რომელიც იკითხება რვეულზე შოთას რომ ხელში უჭირავს (“ესე ამბავი სპარც ლი...”), მე-17 საუკუნეშია შესრულებული; გარდა ამისა, მკვლევარი აღიარებს, რომ ”პოეტის პირისახე ნაწილობრივ გაცხოველებული ყოფილა მე-16 საუკუნეში. პოეტის ლამაზ სახეს ამშვენებდა მცირე ზომის ულვაშები, წვერი კი შემდეგ ყოფილა მიმატებული, სახელდობრ მე-16 საუკუნეში”. აქ, როგორც იტყვიან, კომენტარები ზედმეტია!

ს. კაკაბაძე ცდილობს გაამაგროს და უფრო ლოგიკური გახადოს შ. ამირანაშვილის თვალსაზრისი, სწორედ ამ მიზნით ახდენს მის ”დაზუსტება-შელამაზებას”, მაგრამ თავის მხრივ ხსენებულ თვალსაზრისს ვერავითარ ახალ არგუმენტს ვერ მატებს, რის გამოც მის მიერ წარმოდგენილი ”დაზუსტება” საქმეს ვერ შველის.

სულ სხვაგვარია გერონტი ქიქოძის პოზიცია. აი, როგორ მსჯელობს იგი ზაზასეული ვეფხისტყაოსნის პორტრეტისა და, საერთოდ, ვეფხისტყაოსნის მინიატურების მნიშვნელობაზე:

”ის პორტრეტი, რომელიც დღეს შოთა რუსთაველის გამოხატულებადაა აღიარებული, ნამდვილად მომდინარეობს უცნობი მხატვრის მინიატურიდან, რომელიც მეჩვიდმეტე საუკუნეშია დახატული და ვეფხისტყაოსნის ერთ-ერთ იმდროინდელ ხელნაწერს ამკობდა. მეჩვიდმეტე საუკუნეში კი საქართველო ირანის ვასალური სახელმწიფო გახდა, თბილისში ტახტზე გამაჰმადიანებული ბაგრატიონები ისხდნენ. მთელი ქართული კულტურა, ყოფა-ცხოვრება, ზნე-ჩვეულება, მხატვრული მწერლობა, მუსიკა, ფერწერა ირანის კულტურის ზეგავლენას დაექვემდებარა... ჩვენმა მხატვრებმა დაჰკარგეს კეთილშობილი და მკაცრი ქართული მხატვრული სტილის გრძნობა. კერძოდ, ვეფხისტყაოსანის ზოგიერთი ხელნაწერი, რომელიც მეჩვიდმეტე საუკუნეშია შესრულებული, შემკულია პირტიტველი, ქალურად ნაზი ჭაბუკებით, რომელნიც ვითომდა ტარიელსა, ავთანდილსა და ფრიდონს წარმოადგენენ; მათ ზედ ერთვის ფეხმორთხმული ჭრელხალათიანი მოხუცების სურათები, რომელნიც ვითომდა ფარსადანს ან როსტევან მეფეს გამოხატავენ... მათ არავითარი კავშირი (ნაზი ჩემია, პ. რ.) არა აქვთ კლასიკური ქართული ფრესკის და მინიატურის ტრადიციასთან და უფრო ნიჟამის პოემების დასასურათებლად გამოდგებოდნენ, ვიდრე ვეფხისტყაოსნისა”.

არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ავტორი აქ ბევრის მხრივ მართალია. იგი მეთოდოლოგიურად სავსებით სწორად იქცევა, როცა რუსთაველის პორტრეტის შინაარსს განიხილავს არა იზოლირებულად, არამედ ვეფხისტყაოსნის სხვა მინიატურებთან კავშირში, მთელი იმდროინდელი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და იდეოლოგიური ვითარების გათვალისწინებით.

მართლაც, საკმარისია ადამიანმა თვალი გადაავლოს ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტებზე მე-17 საუკუნეში შესრულებულ სურათებს, რომ თვალნათლივ დაინახოს, თა შორსაა ეს სურათები ქართული კლასიკური ხელოვნების ტრადიციებისგან. შეცვლილა პოზა: ადამიანები ირანულ ყაიდაზე ფეხმორთხმული სხედან; შეცვლილია სახის გამომეტყველება: ვაჟკაცური ქართული იერის ნაცვლად, მოჩანს ნაზი, პირტიტველა ყმაწვილები, რომლებსაც ქალებისაგან ვერ გაარჩევ; შეცვლილია ტანსაცმელი: ტარიელსაც კი, რომელსაც პოემით ვეფხისტყავი აცვია, სულ სხვადასხვა ტანსაცმელში, ზოგჯერ კი წელს ზემოთ მთლად შიშველს ვხედავთ, საქმე იქამდე მიდის, რომ ნესტანდარეჯანიც ზოგჯერ წელს ზემოთ შიშვლადაა გამოხატული; შეცვლილია პეიზაჟიც: მდიდარი და მრავალფეროვანი ქართული ბუნების ადგილს ერთფეროვანი, გადახრუკული, ველ-მინდვრები იჭერს. შეცვლილია ციხე-დარბაზებიც, სასახლეებიც, ავეჯიც და ა. შ. ერთი სიტყვით, სურათებს გამოცლილი აქვთ ქართული სული და,

ერთი შეხედვით, ადამიანს მართლაც ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს გაწყდა, დაიკარგა კავშირი ძველ ქართულ ხელოვნებასთან, ქართული კლასიკური ფრესკის და მინიატურის ტრადიციასთან, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით!

ჩვენ, ცხადია, ვერავითარ შემთხვევაში ვერ დავეთანხმებით იმ მეცნიერებს, რომლებიც ცდილობენ შეარბილონ უცხოური გავლენა და ისტორიული ფაქტების ტენდენციური ანალიზის გზით დაასაბუთონ როგორც, საერთოდ, ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტებზე შესრულებული მინიატურების, ისე, საკუთრივ შოთა რუსთველის პორტრეტის მეტისმეტად ახლო კავშირი ქართული ფერწერის ძველ ტრადიციასთან. მაგრამ ჩვენ ვერ დავეთანხმებით ვერც გ. ქიქოძეს, რომელიც საკითხისადმი სწორი მეთოდოლოგიური მიდგომისა და ისტორიულ მოვლენებზე ღრმააზროვანი დაკვირვებების მიუხედავად, საბოლოო ჯამში, არასწორ დასკვნამდე მიდის და ფიქრობს, თითქოს ხსენებულ მინიატურებს და რუსთველის პორტრეტს არავითარი კავშირი არ ჰქონდა კლასიკური ქართული ფრესკის და მინიატურის ტრადიციასთან.

უდავო ისტორიული ფაქტია, რომ უცხოელ დამპყრობელთა, კერძოდ კი ირანელთა სასტიკი ძალადობის მიუხედავად, ქართველმა ხალხმა შესძლო შეენარჩუნებია თავისი ეროვნული თვითმყოფობა, - შეენარჩუნებია მამაული, დედა-ენა და ქრისტიანული სარწმუნოება. ასევე უდავოა, რომ ქრისტიანობა იმ დროს უცხო დამპყრობთა წინააღმდეგ ბრძოლის იდეოლოგიური საყრდენი იყო და ქართველობის ერთ-ერთ დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენდა. მართალია, უცხო ძალამ, ტანისამოსი, ე. ი. გარეგნული სახე შეგვიცვალა, მაგრამ რწმენა ვერ წაგვართვა. ამიტომაც ვისაც სურს მე-17 საუკუნის მხატვრობაში ძველი ქართული ხელოვნების შესანიშნავი ტრადიციები აღმოაჩინოს, ის ტანსაცმელსა და სხვა მისთანა გარეგნულ ნიშნებს კი არ უნდა დაეყრდნოს, არამედ ქრისტიანული სარწმუნოების კვალს დააკვირდეს; რამდენადაც ხელოვნება ყოველთვის ზედნაშენის სფეროს განეკუთვნებოდა, ბუნებრივია, რომ ამა თუ იმ ეპოქის ხელოვნების არსის გასაგებად მთავრი და გადამწყვეტი მნიშვნელობა იმდროინდელ იდეოლოგიას (ჩვენს შემთხვევაში - ქრისტიანობას) ენიჭება.

მე-17 საუკუნის ქართველ მხატვარს, რომელიც ირანის ფერწერის ძლიერ გავლენას განიცდიდა, შეეძლო ადამიანის ტანისამოსიც, მისი დაჯდომის პოზაც და ბუნების პეიზაჟებიც იმ დროის შესაფერი გემოვნების მიხედვით, სპარსულ ყაიდაზე დაეხატა, მაგრამ იყო ერთი ისეთი საგანი, რომელსაც ის თამამად ვერ შეეხებოდა და ნებისმიერად ვერ შესცვლიდა: ეს იყო ქრისტიანული სარწმუნოება და მისი სიმბოლო - ჯვარი. ამიტომ ქრისტიანული სარწმუნოება და მისი სიმბოლო იმდროინდელი ხელოვნების მიმართულების შეფასებისას გარკვეულ საზომად გამოდგება: თუ ფერწერაში ქრისტიანობის კვალი წაშლილია, მაშინ იქ ძველი ქართული

ხელოვნების კვალიც წაშლილია, და, პირიქით, თუ მასში ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი ნიშნები ასე თუ ისე შენარჩუნებულია, ეს იმის უტყუარი საბუთია, რომ კავშირი ძველი ქართული ხელოვნების ტრადიციასთან ჯერ კიდევ გაწყვეტილი არ არის.

ახლა, თუ ჩვენ ამ თვალსაზრისით გადავათვალიერებთ ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტებზე მე-17 საუკუნეში შექმნილ სურათებს, ფრიად საინტერესო მოვლენას შევამჩნევთ: ქრისტიანული ეკლესია და მისი ჯვარი აღბეჭდილია ისეთ მხატვრულ სიტუაციაშიც კი, რომელშიც მათი გამოხატვა შედარებით ნაკლებად იყო მოსალოდნელი; მხედველობაში გვაქვს სურათი, რომელიც ავთანდილის ლოცვას გამოხატავს (წარმოდგენილია 1646 წელს მამუკა მდივნის მიერ გადაწერილ ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერში). თუ გავითვალისწინებთ მე-17 საუკუნის ვითარებას და აგრეთვე იმ ფაქტს, რომ შოთას თავისი გმირები მუსულმანებად ჰყავს გამოყვანილი, თითქოს მოსალოდნელი იყო, რომ ავთანდილს თავისი ლოცვა ("ილოცავს, იტყვის: "მაღალო, ღმერთო ხმელთა და ცათაო...") შეესრულებია რომელიმე მეჩეთში, მაგრამ არა: იგი გამოხატულია მუხლმოდრეკილი და ხელაპყრობილი პოზით ქრისტიანული ეკლესიის წინ, - ეკლესიისა, რომელსაც ზემოდან ჯვარი ამშვენებს.

ეს ფაქტი უცილობელი მოწმობაა იმისა, რომ მის მხატვარს ჯერ კიდევ არ ჰქონია გაწყვეტილი კავშირი ძველი ქართული ხელოვნების ტრადიციებთან; ეს ფაქტი მოწმობაა აგრეთვე იმისა, რომ ხსენებულ მხატვარს კარგად სცოდნია ვეფხისტყაოსნის გმირების ნამდვილი ვინაობა.

მაგრამ დაუბრუნდეთ ისევ შოთას პორტრეტს და ზემოთ ჩამოყალიბებული თვალსაზრისის მიხედვით შევამოწმოთ, არის თუ არა მასზე აღბეჭდილი ქრისტიანობისა და, მამასადამე, ძველი ქართული ხელოვნების რაიმე კვალი?

ასეთი კვალის არსებობა ხსენებულ პორტრეტზე მით უფრო მოსალოდნელია, რომ შოთა, - როგორც ეს უკვე არა ერთა ფაქტმა დაგვიდასტურა, - სასულიერო პირი იყო და ამის გამო ძველად მისი პორტრეტი უთუოდ სასულიერო პირისა და მღვდელმთავრის შესაფერ მხატვრულ სიტუაციაში იქნებოდა წარმოდგენილი.

და ასეც ყოფილა!

ჩვენი გუმანი სავსებით გამართლდა: შოთა გამოხატულია არა სასახლის აივანზე, როგორც აქამდე მკვლევარები ფიქრობდნენ, არამედ მონასტრის ფონზე, ხოლო მის ზურგს უკან აღმართული სფერული ნაგებობა სალხინებელი კი არ არის, არამედ რომელიღაც დიდი მონასტრის გუმბათია, რომლის თავზე ქრისტეს ჯვარია აღმართული.

როგორ? - იკითხავს, ალბათ, გაკვირვებული მკითხველი, - თუკი შოთას პორტრეტზე მართლა მონასტერი და ჯვარია გამოხატული, ნუთუ ეს აქამდე ვერავინ შენიშნა?

საქმეც ისაა, ძვირფასო მკითხველო, რომ ვერ შენიშნეს, და არც შეეძლოთ შეენიშნათ, რადგან რუსთველოლოგებს ხელს უშლიდა და უშლის წინასწარ შედგენილი აზრი. მკვლევარები, რა თქმა უნდა, ხედავდნენ ამ ჯვარს, მაგრამ იგი შოთას პორტრეტის შემთხვევით და უმნიშვნელო კომპონენტად მიაჩნდათ, რადგან "სად შოთა რუსთველი და სად ქრისტეს ჯვარიო", - ფიქრობდნენ ისინი.

სწორედ ამ გარემოებით აიხსნება ის საგულისხმო ფაქტი, რომ მკვლევართა დიდი ნაწილი (შ. ამირანაშვილი, ს. კაკაბაძე, ალ. ბარამიძე და სხვა) შოთას პორტრეტზე გამოხატულ ჯვარს არც კი ახსენებს, ხოლო ზოგიერთი მკვლევარი (პ. ინგოროყვა) მას გაკვირვებით იხსენებს, და ისიც სქოლიოში, როგორც სრულიად უმნიშვნელო რამეს.

განვიხილოთ ეს საკითხი უფრო დაწვრილებით.

აკად. შ. ამირანაშვილი ამბობს: "დიდი პოეტი გამოსახულია პირობითი ფორმის სასახლის აივანზე, რომლის ზედა ნაწილი უჭირავს სალხინობლის გამოსახულებას, მოთავსებულს წითელ ფონზე. აივნის ორივე მხარეს ამშვენებს კომკისებური ხუთსართულიანი ნაგებობა".

დაახლოებით ასეთივე აზრისაა მკვლევარი პ. ინგოროყვა, რომელიც კიდევ უფრო დაწვრილებით აღწერს პორტრეტის ფონს. ის ამბობს: "სურათის პირველ პლანზე ამართულია სასახლე ხუთსართულიანი. მოსჩანს სასახლის ორი ფრთა, ერთგვარი არქიტექტურისა. სასახლის ეს ორი ფრთა შეერთებულია აივნით (პირველ სართულში). სასახლე მდიდრულად არის შემკული; დატანებული აქვს ორნამენტები, დაფერადებულია (უმთავრესი ფერები: მწვანე, ლურჯი, წითელი, ყავისფერი, ყვითელი).

შოთა ზის სასახლის აივანზე: აივნის იატაკი დაფენილია კაფელის უჯრედებით (ლაჟვარდის ფერისა, დატანებული შავი სახეებით)".

შემდეგ:

"სიღრმეში მოჩანს მეზობელი შენობის სფერული გუმბათი. გუმბათს ოქროთი დაფერილი სვეტები აქვს, რკალოვანი არკებით; გუმბათი გადახურულია მწვანე სახურავით; გუმბათის თავს ამკობს ფარი (sic), დაფერადებული წითელით, შავით, ყვითლითა და ყავისფერით.

გუმბათის სვეტებს შორის ჩასმულია მრავალი პატარა ოთხკუთხი ფანჯრები, საიდანაც გამოსჭვივის ცა".

როგორც ვხედავთ, ორი გამოჩენილი მეცნიერი, რომლებმაც საგანგებოდ შეისწავლეს შოთას პორტრეტი, იმ აზრისაა, რომ ხსენებული პორტრეტის ფონზე გამოსახულია საერო დანიშნულების ხუთსართულიანი ნაგებობა ანუ სასახლე. ამ სასახლეს ზემო ნაწილში. შ. ამირანაშვილის აზრით, ამშვენებს სალხინებელის (მოსალხენი ადგილის) გამოსახულება, ხოლო პ. ინგოროყვას მტკიცებით, ეს სალხინებელი კი არაა, - მეზობელი შენობის გუმბათია, რომელიც ასევე საერო დანიშნულებისა უნდა იყოს, რადგან მასზე აღმართული ჯვარი, პ. ინგოროყვას აზრით, "აქ შემდეგ არის დამატებული".

უნდა ითქვას, რომ შოთას პორტრეტის ფონის ის გაგება, რომელსაც ხსენებული მეცნიერები (განსაკუთრებით კი შ. ამირანაშვილი) გვთავაზობენ, სავსებით შეესაბამება რუსთველოლოგიაში ამჟამად გაბატონებულ თვალსაზრისს რუსთაველზე, როგორც ერისკაც დიდებულზე (თუ დიდებული იყო, სასახლეს უნდა ჰქონოდა და სალხინებელიც), მაგრამ საქმე ისაა, რომ ხსენებული გაგება ისტორიულ სინამდვილეს ძირფესვიანად ეწინააღმდეგება.

ჯერ ერთი, საყოველთაოდ ცნობილია, რომ შუა საუკუნეებში ხუთსართულიანი სასახლეები ცალკეულ დიდებულებს კი არა, მეფეებსაც არ ჰქონიათ, და არამცთუ საქართველოში, არამედ - რუსეთსა და ევროპაშიც. ვინ არ იცის, მაგალითად, რომ გიორგი მესამის განთქმული გეგუთის სასახლე ორსართულიანი იყო? ვინ არ იცის, აგრეთვე, რომ რუსეთისა და ევროპის ქვეყნების მეფეთა სასახლეები, და მათ შორის ისეთებიც კი, როგორც საქვეყნოდ ცნობილი პეტერბურგის ზამთრის სასახლე და პარიზის ლუვრია, რომლებიც გაცილებით გვიან ააშენეს, სამსართულიანებია? ხუთსართულიანი სასახლეები იმ დროს, სართოდ, არ შენდებოდა, ან ძალიან იშვიათი იყო, ამიტომ სრულიად გაუგებარია, რა ისტორიულ მონაცემებით შეიძლება იმის მტკიცება, თითქოს შუა საუკუნეების ქართველ თავადს, - თუნდაც ის მეფის ნათესავიც ყოფილიყო, - ხუთსართულიანი, ნაირფერად მორთული, უმდიდრესი სასახლე ჰქონოდა?

განსაკუთრებით განსაცვიფრებელია შემდეგი გარემოება: თვით აკად. შ. ამირანაშვილი ერთ-ერთ თავის ნაშრომში, რომელიც 1963 წელს გამოიცა, გვიდასტურებს, რომ საქართველოში მეფეთა და დიდებულთა სასახლეები, როგორც წესი, ორსართულიანები იყო, გამონაკლისის სახით კი ზოგჯერ სამ იარუსიანიც გვხვდებოდაო; რაც შეეხება ოთხსართულიან და ხუთსართულიან სასახლეებს, მეცნიერი საქართველოში მათი არსებობის არც ერთ ფაქტს არ მიგვითითებს. მაშ, საიდან უნდა გაჩენილიყო შოთას პორტრეტზე ხუთსართულიანი, მდიდრულად მორთული სასახლე, რომელსაც ზემოდან გუმბათი და ქრისტეს ჯვარი ამშვენებს? როდის იყო, რომ საერო დანიშნულების სასახლეებს გუმბათიანი, და ისიც ჯვრით შემკული, სალხინებელი უკეთდებოდა?

პ. ინგოროყვას, როგორც ჩანს, უგრძნია ეს უხერხულობა და, ალბათ, ამით უნდა აიხსნას, რომ "სალხინობელზე" ის არაფერს ამბობს, მაგრამ მის მიერ შემოთავაზებული ახსნაც დაუჯერებელია; იმისათვის, რომ შოთას როგორმე მოაშოროს სასულიერო პირის ატრიბუტები, პ. ინგოროყვა ცდილობს დაარწმუნოს მკითხველი, რომ გუმბათი, რომელიც შენობის (მონასტრის) ზემო ნაწილში და თანაც პირდაპირ ცენტრშია აღმართული, თითქოს "მეზობელი შენობისაა", ხოლო ჯვარი, რომელიც ამ გუმბათის თავზეა, თითქოს "შემდეგ არის დამატებული".

სინამდვილეში, რა თქმა უნდა, საქმის ვითარება სულ სხვაგვარია: ჩვენს წინაშე არა საერო დიდებულის სასახლის, არამედ შუა საკუკუნეების ქართული მონასტრის ტიპური სურათი, რომელსაც გუმბათიც თავის ადგილს აქვს და ქრისტეს ჯვარიც!

დააკვირდით, ბატონებო, ათონის ივერიის მონასტრის გეგმას, რომელიც ტიმოთე გაბაშვილის მიერაა შედგენილი; დააკვირდით იერუსალიმის ჯვარის მონასტრისა და აღდგომის ეკლესიის ფოტოსურათებს; დააკვირდით ე. წ. ჯრუჭის სახარების მინიატურებს, ბერთუბნისა და ატენის ფრესკებს და თქვენს თვალწინ ნათლად წარმოდგება შოთას პორტრეტის ფონზე გამოსახული ყველა ელემენტი: თქვენ დაინახავთ დაახლოებით (ზოგან კი ზუსტად) ასეთივე სახის მრავალსართულიან შენობებს, რომლებსაც დამახასიათებელი ვიწრო და მაღალი ფანჯრები ამშვენებს; დაინახავთ ასეთივე მოხაზულობის კედლებსა და სახურავებს, ასეთივე აივნებს (პირველ სართულზე), რომელიც მოპირკეთებულია ფერადი ფილებით; დაბოლოს, თქვენ დაინახავთ ზუსტად ასეთივე მოყვანილობის გუმბათს, რომლებსაც ზემოდან ჯვარი ამკობს.

ერთი სიტყვით, სრულიად უდავოა, რომ შოთა რუსთველის პორტრეტის ფონი წარმოადგენს არა საერო დანიშნულების სასახლეს, არამედ ჩვეულებრივ მონასტერს, რაც სავსებით ბუნებრივია და ზუსტად შეესაბამება რუსთველის ვინაობის ნამდვილ, მეცნიერულ გაგებას.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ შოთას ეს პორტრეტი უაღრესად საინტერესო ისტორიული დოკუმენტია, სწორედ იმის გამო, რომ მასში შემორჩენილია ძველი, კლასიკური ხანის ქართული ხელოვნების აშკარა კვალი და, მასთან ერთად, შოთა რუსთველის ნამდვილი ვინაობის დამამტკიცებელი უტყუარი ნიშნები. მაგრამ ინტერესს მოკლებული არც ის გარემოებაა, რომ ამ პორტრეტზე უაღრესად რელიეფურად ჩანს ქართულ ფერწერაზე ირანის ხელოვნების ძლიერი გავლენა, რაც უმთავრესად ისეთ ელემენტებში გამოიხატა, როგორიცაა შოთას ჩაცმულობა, ფეხმორთხმით ჯდომა და, აგრეთვე, წარწერა, სადაც გარკვევით იკითხება ვეფხისტყაოსნის ცნობილი სტროფი: "ესე ამბავი სპარსული..."

არა გვგონია ძნელი შესამჩნევი იყოს, რომ ამ წარწერაში შემთხვევით როდია მოტანილი ვეფხისტყაოსნი სწორედ ის სტროფი, რომელიც თითქოს პოემის სპარსულ წარმოშობაზე მიუთითებს. ეს ფაქტი უტყუარი მოწმობაა იმისა, რომ იმ დროს (მე-17 ს-ში) სასტიკი იდეოლოგიური ბრძოლა წარმოებდა, ერთი მხრივ, ქართული კულტურის ტრადიციებისა და თვითმყოფობის შენარჩუნების მომხრეებსა და, მეორე მხრივ, სპარსული გავლენის მომხრეთა შორის. ვეფხისტყაოსანი და მისი ავტორი ამ ბრძოლის ცენტრში უნდა ყოფილიყვნენ და ყოფილან კიდევაც, რასაც მშვენივრად გვიჩვენებს შოთას პორტრეტი. ამ პორტრეტში, როგორც ფოკუსში, თავმოყრილია იმდროინდელი იდეოლოგიური ბრძოლის წამყვანი მოტივები, მასში მოცემულია ამ ბრძოლის ზუსტი ანარეკლი.

ახლა, თუ იმ გარემოებას გავიხსენებთ, რომ ახალ დროშიც კი (სახელდობრ მე-19 საუკუნის ბოლოს) ვეფხისტყაოსნის სპარსულობის თეორიამ იმდენად გაიდგა ფესვი, რომ ლამის ჩვენი კულტურის ეროვნული ტრადიციები წალეკა, ადვილად წარმოვიდგენთ ვითარებას, რომელიც იქნებოდა საქართველოში მე -17 საუკუნეში, როცა ქართლის ტახტზე გამაჰმადიანებული მეფეები ისხდნენ და სპარსეთის შაჰის დაუკითხავად ერთ ნაბიჯსაც ვერ სდგამდნენ. ცხადია, იმ დროს როგორც პოლიტიკურ, ისე იდეოლოგიურ სფეროში სასტიკი ბრძოლა უნდა ყოფილიყო, და იყო კიდევაც, გაჩაღებული, მაგრამ, საბედნიეროდ, ქართველი ხალხი ყველა განსაცდელს გადაურჩა და დღემდე თავისი თვითმყოფობა შეინარჩუნა.

შოთა რუსთველის პორტრეტის ფონზე აღბეჭდილი ქრისტიანული მონასტერი, მასზე აღმართული გუმბათითა და ჯვრით, ჩვენ მიგვაჩნია გადამწყვეტი მნიშვნელობის საბუთად, რომელიც ერთხელ კიდევ ეჭვმიუტანლად ამტკიცებს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ნამდვილ ვინაობას და საბოლოოდ ასამარებს ჩვენი ავტორების უნიადაგო თვალსაზრისს.

როგორც ჩანს, სწორედ ეს გუმბათი და ეს ჯვარია ხალხური ანდაზის ის "სიმტყუნის კარი", სადამდეც საჭირო იყო ავტორებს მოვეყოლოდით.

ამით ჩვენ შეგვეძლო, დაგვემთავრებინა პასუხი პატივცემული რუსთველოლოგებისადმი, მაგრამ ეს პასუხი სრული ვერ იქნება, თუ არაფერი ვთქვით კიდევ ერთ საკითხზე, სახელდობრ იმ მეთოდოლოგიის არსზე, რომლითაც ავტორები თვითონ კვლევა-ძიებაში ხელმძღვანელობენ.

შევეხოთ ამ საკითხს ძალიან მოკლედ.

8. სვინაქსარი და ისტორიის მეთოდოლოგია

ჩვენს ნარკვევში გამოთქმულია აზრი, რომ რუსთველის ვინაობის შესწავლას ხელს უშლის არა მარტო სათანადო ისტორიული ფაქტების

სიმცირე, არამედ აგრეთვე საკითხისადმი ცალმხრივი მეთოდოლოგიური მიდგომა ("მნათობი", N2, გვ. 152).

ეს აზრი მშვენივრად დაადასტურა პატივცემული რუსთველოლოგების - ალ. ბარამიძის, ელ. მეტრეველისა და ს. ცაიშვილის - ზემოთ განხილულმა წერილმა, რომელსაც თავიდან ბოლომდე წითელ ზოლად გასდევს მისი ავტორების მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე თეორიულ-მეთოდოლოგიური ნაკლოვანებანი.

სწორედ მსოფლმხედველობრივი ხასიათის მიზეზებით აიხსნება ხსენებული წერილის ისეთი სერიოზული ხარვეზები, როგორცაა: ძირითადი სადაო საკითხებისათვის გვერდის ავლა და წვრილმანი საკითხებისადმი გამოდევნება; წინასწარ შედგენილი აზრის დაცვა და კონკრეტულ-ისტორიული ვითარების გაუთვალისწინებლობა; ისტორიზმის პრინციპის დავიწყება და წარსულის მოვლენებზე თანამედროვე თვალთახედვით მსჯელობა და ა. შ.

მსოფლმხედველობა, როგორც ცნობილია, მოაზროვნე ადამიანის შინაგანი მზეა, რომელიც მკვლევარს თუ შემოქმედს გზას უნათებს და ურთულეს საზოგადოებრივ- ისტორიულ მოვლენებში გარკვევის საშუალებას აძლევს; თუ ეს მზე ცუდად ანათებს, მოაზროვნეს სწორი გზის პოვნა, ცხადია, გაუჭირდება.

ზემოთ ჩვენ არაერთხელ დავრწმუნდით, რომ, არასწორი თვალსაზრისის გამო, ავტორები ძალიან ხშირად გამოთქვამდნენ ისტორიული სინამდვილის აშკარად საწინააღმდეგო აზრებს, უშვებდნენ ელემენტარულ შეცდომებს, ვერ ამჩნევდნენ ადვილად შესამჩნევ ფაქტებს და ა. შ. მაგრამ განსაკუთრებით ცუდი სამსახური ჩვენს ავტორებს გაუწია მცდარმა თვალსაზრისმა სასულიერო პირებსა და სასულიერო ლიტერატურაზე.

ავტორები, რატომღაც, დარწმუნებული არიან, რომ ქართველი სასულიერო არისტოკრატია საერო არისტოკრატიაზე გაცილებით უფრო ნაკლებმნიშვნელოვანი და თანაც უფრო რეაქციული ძალა იყო. სწორედ ამიტომ ცდილობდნენ ისინი, - ასეთი თავგამოდებით - როგორმე შოთა რუსთველი მოაცილონ სასულიერო პირთა წრეს და ერისკაცად გამოიყვანონ, მაგრამ ეს ხომ სულ ტყუილი შრომა- გარჯაა?!

საკითხავია, ვინ, სად ან როდის დაამტკიცა, რომ ეკლესიის თავადები, - ან ჩვენში ან სხვა ქვეყნებში, - საერო თავადებზე უფრო რეაქციონერები, ანუ უფრო უსწავლელები იყვნენ? ეს ჯერ არსად არავის დაუმტკიცებია და ვერც დაამტკიცებს; ამიტომ ვინც ასეთი ყალბი წინამძღვრით იხელმძღვანელებს, ის საქართველოს ისტორიაში ვერაფერს ვერ გაიგებს და, ცხადია, ვერც რუსთველის ვინაობას გაარკვევს.

ელემენტარული ჭეშმარიტებაა, რომ ძველად სასულიერო პირად ყოფნა ღვთის მსახურებას ნიშნავდა და იმ დროს ამაზე უფრო დიდი, ამაზე უფრო საპატიო საქმე არ არსებობდა. ჩვენს ავტორებს კი სასულიერო პირთა მონაწილეობა ძველი ქართული საერო მწერლობის შექმნაში ამ მწერლობის დამცირებად მიაჩნიათ. ”თუ პ. რატიანს დავუჯერებთ, - ბრძანებენ ისინი, - ქართველობას ძველად აღარ ჰყოლია განსწავლული საერო მწერალი და მოღვაწე, ყველა განათლებული და განსწავლული პირი სამღვდელთა შორის ყოფილა სამიებელი. ეს დამცირებაა ძველი ქართული დიდებული საერო მწერლობისა (ხაზი ჩემია. - პ. რ.). ეს არის, მართლაც, ძველი ქართული კულტურის ყალბი გაგების შედეგი” (გვ. 168).

ამ სიტყვებში მშვენივრად ჩანს საკითხისადმი არასწორი მეთოდოლოგიური მიდგომა და ავტორების მიერ ისტორიზმის პრინციპის სრული უგულვებელყოფა.

რატომ არის ძველი ქართული საერო მწერლობის დამცირება იმ უდავო ისტორიული ფაქტის აღნიშვნა, რომ შუა საუკუნეების საქართველოში (ისევე როგორც იმ დროის ყველა კულტურულ ქვეყანაში) განსწავლული ადამიანების დიდი უმრავლესობა სასულიერო პირები იყვნენ? თანამედროვე მეცნიერებაში ანბანურ ჭეშმარიტებადაა მიჩნეული და ყოველ სახელმძღვანელოში თუ ცნობარში წერია, რომ შუა საუკუნეების ეპოქაში სწავლა-განათლების მთელი სისტემა ეკლესიის ხელში იყო, რის გამო იმდროინდელი განათლებული ადამიანები, ძირითადად, სასულიერო პირები იყვნენ, მაგრამ რა შუაშია აქ საერო ლიტერატურის დამცირება?

ჩვენი ავტორების უცნაური ლოგიკით გამოდის, რომ ამა თუ იმ ერის განათლებული და განსწავლული ადამიანების მნიშვნელობა, შუა საუკუნეებში, დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორი პროპორციით არიან მათში წარმოდგენილნი საერო და სასულიერო მოღვაწენი: თუ საერონი ბევრი არიან, ეს ერისათვის დიდი ბედნიერება ყოფილა, ხოლო თუ სამღვდელონი მომრავლდნენ, ეს თურმე დიდი უბედურების ნიშანია, რადგან ერის კულტურის დამცირებას ნიშნავს.

მაშ, რაღა ეშველება ქართველ ერს, რომლის იმდროინდელ კულტურას ამშვენიებენ სამღვდელთა ისეთი წარმომადგენლები, როგორც იყვნენ: გიორგი მერჩულე, ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელები, იოანე შავთელი, ლეონტი მროველი, დავითის ისტორიკოსი, ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, იოანე პეტრიწი, ნიკოლოზ გულაბერისძე, ჟამთააღმწერელი სულხან-საბა ორბელიანი, ანტონ პირველი, იოსებ თბილელი და მრავალი სხვა? განა ბერის ტანსაცმელი ხელს უშლიდა ამ გამოჩენილ ადამიანებს შეექმნათ ქართული კულტურის ფასდაუდებელი ძეგლები?

”ყველა დროს თავისი ტკივილი აქვს”, - ამბობდა ილია ჭავჭავაძე, - ”და ჭემმარიტი მეისტორიე, ვითარცა განმკითხველი, ჯერ იმ დროების ქერქში უნდა ჩაჯდეს და მერე განიკითხოს თვით დროების შვილნიცა”.

ბრძენი მოაზროვნის ამ სიტყვების მნიშვნელობას თუ კარგად გავითვალისწინებთ, ადვილად დავინახავთ, რომ ქართველი სამღვდელოების გამოჩენილი წარმომადგენლები მარტო კულტის მსახურნი კი არ იყვნენ, არამედ ქართველი ხალხის პროგრესის საქმეს ემსახურებოდნენ, - ემსახურებოდნენ იმ გზებითა და საშუალებებით, რაც მათს დროს შესაძლებელი იყო.

ნათქვამი, ცხადია, ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს სამღვდელოების ყველა წარმომადგენელი პროგრესის საქმეს ემსახურებოდა. როგორც აკად. შ. ნუცუბიძე სამართლიანად აღნიშნავს, სასულიერო წოდება, - ”მწიგნობრობის ეს მონოპოლისტური წრე იძლეოდა როგორც რეაქციულ, ისე პროგრესულ მოღვაწეებსა და მოაზროვნეებს”. მაგრამ ფაქტია, რომ სწორედ მწიგნობართა ამ წრიდან გამოსულმა პროგრესულმა მოღვაწეებმა შექმნეს ფეოდალური ეპოქის დიდებული ქართული კულტურა.

უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: ხსენებულმა პროგრესულმა მოღვაწეებმა არა მარტო ქართული კულტურა დაამშვენეს და აამაღლეს, არამედ სხვა ქვეყნების კულტურის განვითარებაშიც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს. საკმარისია გავიხსენოთ გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსის იოანე პეტრიწის მოღვაწეობა კონსტანტინეპოლსა და პეტრიწონში (ბულგარეთი) და ანთიმოზ ივერიელის მოღვაწეობა რუმინეთში. აი, რას ამბობს ამ უკანასკნელის შესახებ ფრანგი მეცნიერი ე. პიკო:

”ყველა პრელატს შორის, ვისაც მიტროპოლიტის ტახტი სჭერია, ერთიც არ მოიპოვება, რომ შთამომავლობის წინაშე ისეთი მრავალფეროვანი და დიდი დამსახურებით წარმდგარიყო, როგორც ანთიმოზ ბერი. ცოდნა, მხატვრული გემოვნება, წიგნის სიყვარული მას ყველა პრელატზე მაღლა აყენებდა. მაგრამ იმის გამო, რომ იგი უცხო ქვეყნიდან, შორეული საქართველოდან იყო მოსული და რუმინული პატრიოტიზმის მაგალითს წარმოადგენდა”.

ასეთი მაღალი შეფასება მისცა უცხოელმა მეცნიერმა ქართველი ბერის ანთიმოზ ივერიელის მოღვაწეობას.

ჩვენი ავტორები მიუტოვებელ მეთოდოლოგიურ შეცდომას უშვებენ, როცა აუბრალოებენ და სათანადოდ ვერ აფასებენ სასულიერო წოდების პროგრესული ნაწილის როლს შუა საუკუნეების ქართული კულტურის განვითარებაში. მაგრამ ესეც უნდა ითქვას: იმავე მსოფლმხედველობრივი მიზეზების გამო, ავტორთა პოზიცია თანმიმდევრული არ არის და ზოგიერთი სასულიერო პირის მიმართ ისინი გადაჭარბებულ კეთილგანწყობასაც კი იჩენენ. მაგალითად, ელ. მეტრეველი ეპისკოპოს

ტიმოთე გაბაშვილზე ამბობს: "მღვდელმთავრის სამოსელს არ შეუშლია ხელი ტიმოთესათვის, რომ იგი ყოფილიყო დიდი პატრიოტი, სახელმწიფო მოღვაწე და გამოცდილი დიპლომატი, გამსჭვალული თავისი დროის მოწინავე პოლიტიკური იდეებით, მგზნებარე პოლემიკოსი, მწერალი, ისტორიკოს-არქეოლოგი, კარტოგრაფი და მხატვარი"

კეთილი, მაგრამ აქ ბუნებრივად წამოიჭრება ასეთი კითხვა: თუკი ის ტიმოთე ბერი, რომელიც ჩვენს სათაყვანებელ რუსთველს "ზოროტ მელექსეს" ეძახდა, ასეთი მაღალი შეფასების ღირსია, რატომაა ქართული საერო ლიტერატურის დამცირება მასში ისეთი სახელოვანი და პროგრესული ბერების მონაწილეობა, როგორც იყვნენ: იოვანე შავთელი, ლეონტი მროველი და სულხან- საბა ორბელიანი?

ან კიდევ: თუკი მღვდელმთავრის სამოსელი ტიმოთეს ხელს არ უშლიდა ასე მრავალი სიკეთით დაჯილდოებული მოღვაწე ყოფილიყო, რატომ შეუშლიდა ისეთივე სამოსელი ხელს შოთა რუსთაველს, რომელიც ტიმოთეზე ათასჯერ მაღლა იდგა ნიჭითაც, განათლებითაც და შეხედულებათა პროგრესულობითაც?

ერთი სიტყვით, ავტორთა მსჯელობაში აშკარად შეინიშნება თეორიულ-მეთოდოლოგიური ხასიათის ხარვეზები და ულოგიკობა, რაც მათი მსოფლმხედველობის შედეგია. მაგრამ რით უნდა აიხსნას მათი მსოფლმხედველობის ეს სამწუხარო ნაკლოვანებანი?

ჩვენი აზრით, ხსენებული ნაკლოვანებანი უნდა აიხსნას ავტორებზე აკად. ნ. მარის შეხედულებათა ძლიერი გავლენით. რა თქმა უნდა, არ იქნებოდა სწორი გვეფიქრა, რომ პატივცემული ავტორები მთლიანად ნ. მარის თეორიულ-მეთოდოლოგიურ პოზიციასზე დგანან, მაგრამ მისი შეხედულებების დიდ გავლენას რომ განიცდიან, ეს სრულიად უდავოა.

ავტორები არც მალავენ, რომ ნ. მართან პირდაპირი იდეური ნათესაობა, ბევრ საკითხში, შეხედულებათა სრული ერთიანობა აკავშირებთ; პირიქით, ამ ნათესაობით და სიახლოვით ისინი თავმომწონეობენ კიდევაც. ამით აიხსნება, რომ თავიანთ წერილებში ავტორები არაერთხელ მიმართავენ ნ. მარის აზრებს და ხსენებული მეცნიერის ისეთი ნაშრომების დამოწმებასაც კი არ ერიდებიან, რომლებშიც აშკარად დამახინჯებულად და მცდარად არის წარმოდგენილი ქართული კულტურის ძლიერი საკითხები.

ავტორთა მსოფლმხედველობაზე ნ. მარის თეორიულ კონცეფციასთან ძლიერ გავლენას მრავალი უცილობელი ფაქტი მოწმობს. შემთხვევით როდია, რომ თავიანთ წერილში ისინი ასე დაბეჯითებით უსვამენ ხაზს ძველი სვინაქსარებისა და ალაპების განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, ხოლო კონკრეტულ-ისტორიულ ვითარების კლასობრივ ანალიზს და ისტორიზმის პრინციპის დაცვას თითქმის არავითარ ყურადღებას არ აქცევენ. ასეთი,

არსებითად, ემპირისტულ-პოზიტივისტური მეთოდოლოგია დამახასიათებელია სწორედ ნ. მარისა და, საერთოდ, იმ "სკოლის" მეცნიერთათვის, რომელთა შორის მარი აღიზარდა.

შემთხვევითი როდია, აგრეთვე ის ფაქტი, რომ ქართული ლიტერატურის ისტორიის უკანასკნელ გამოცემაში ალ. ბარამიძემ უარჰყო აკად. კ. კეკელიძის დასაბუთებული და სწორი დებულება ქართული საერო მწერლობის აღმოცენებაზე და კვლავ აღადგინა აკად. ნ. მარის მიერ ჯერ კიდევ 1899 წელს გამოთქმული მცდარი აზრი, რითაც ჩვენი საერო მწერლობის აღმოცენება მკითხველს მთელი საუკუნის დაგვიანებით წარმოუსახა.

შემთხვევითი როდია, დაბოლოს, ის ფაქტი, რომ უკანასკნელ წლებში რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა, ალ. ბარამიძის რედაქტორობით გამოსცა ნ. მარის ძველი არქივიდან ამოღებული ნაშრომების ორი ტომი, რომლებიც სავსეა შოთა რუსთველისა და, საერთოდ, ქართული კულტურის დამამცირებელი, არასწორი და არამეცნიერული აზრებით. ამ ნაშრომების გამომცემელი იქამდეც კი მივიდა, რომ თვით ნ. მარის მიერ უარყოფილი წერილები ხელახლა დაბეჭდა და ქართველ საზოგადოებას წარუდგინა, როგორც რუსთველოლოგიის უკანასკნელი სიტყვა.

მაგრამ ისმება კითხვა: არის თუ არა დღეს იმის საჭიროება, რომ ჩვენს საზოგადოებაში ნ. მარის დრომოჭმული და შემცდარი აზრები გავავრცელოთ, ან კიდევ, კვლევა-ძიების დროს ხსენებული მეცნიერის შეხედულებებით, მისი მსოფლმხედველობით ვიხელმძღვანელოთ? არა გვგონია, რომ ამ საკითხზე საბჭოთა მეცნიერებს შორის ორი აზრი არსებობდეს.

ყველასათვის ცნობილია, რომ ნ. მარის მსოფლმხედველობა რევოლუციამდე რუსეთში ჩამოყალიბდა და თუმცა შემდგომში საბჭოთა იდეოლოგიის გავლენით, მან სცადა წინ წასულიყო, მაგრამ თანამედროვე მეცნიერების, მარქსიზმის დონემდე ამაღლება მაინც ვერ შესძლო. მართალია, აკად. ნ. მარი თავისი დროის გამოჩენილი მეცნიერი იყო და მნიშვნელოვანი ღვაწლიც მიუძღვის ქართული ენისა და კულტურის შესწავლაში, აგრეთვე, ძველი ქართული ძეგლების გამოცემაში, მაგრამ მისი შეხედულებები, მისი კონცეფციები თეორიულ-მეთოდოლოგიური აზრები დღეს ჩვენი მეცნიერების განვლილი ეტაპია.

ეს ჭეშმარიტება, ვფიქრობთ, სადავო არ არის, მაგრამ მკითხველისათვის საეჭვო რომ აღარაფერი დარჩეს, მოვიტანთ ციტატებს ერთი გამოჩენილი ქართველი მეცნიერის ნაშრომიდან, რომელშიც ნ. მარის მსოფლმხედველობა თუმცა მკაცრად, მაგრამ, არსებითად, სამართლიანად არის გაკრიტიკებული.

აი, რას ამბობს ხსენებული მეცნიერი ნ. მარზე:

”მიუხედავად გარკვეული ღვაწლისა, რომელიც ნ. მარს მიუძღვის ძველი ქართული კულტურის შესწავლის საქმეში, მის ნაშრომებში შეინიშნება არა მარტო ცალკეული უხეში შეცდომები, არამედ ეს ნაშრომები მოიცავს მძიმე შეცდომათა მთელ სისტემას. ქართველი ხალხის მდიდარი სულიერი კულტურის საკითხების კვლევ-ძიების დროს ნ. მარი ადრე ხელმძღვანელობდა - მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ - ”რეალურ-ისტორიული კრიტიკის” მეთოდით, ნამდვილად კი ეს იყო ბურჟუაზიული ობიექტივიზმის მეთოდი. მაგრამ ბურჟუაზიული ობიექტივიზმის მეთოდი ნ. მარის გვიანდელ ნაშრომებში შეიცვალა ”ანტიმარქსისტული, ვულგარული სოციოლოგიზმისა და ვულგარული მატერიალიზმის მეთოდით”.

შემდეგ:

”მთელი თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობის მანძილზე ნ. მარი გუნდრუკს უკმევდა მუსლიმანურ (სპარსულ-არაბულ-თურქულ) სამყაროს, ამ სამყაროს კულტურის ზეგავლენით ხსნიდა ქართული ლიტერატურის მოვლენებს, ზოგჯერ სრულად უარჰყოფდა, ზოგჯერ კი ძლიერ ამცირებდა და ჩქმალავდა ჩვენი ხალხის სასიცოცხლო შემოქმედებითი ძალების მნიშვნელობას...

თავის აკვიატებულსა და ყალბ თეორიებს უცხოური შემოქმედებითი ძალების შესახებ ნ. მარმა იმსხვერპლა ქართული მწერლობის ცალკეული ძეგლების ბედი და მათ შორის ჩვენი ხალხის შემოქმედებითი გენიის უმაღლესი გამოხატულების-ვეფხისტყაოსნის ბედიც... ნ. მარმა ნიჰილისტურად უარყო მთელი ძველი ქართული ლიტერატურის თვითმყოფი, დამოუკიდებელი ღირებულება”.

დაბოლოს:

”ჩვენში გავრცელებულია მოსაზრება, ვითომც ბოლოსა და ბოლოს ნ. მარმა უარყო ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის სპარსული წარმოშობილობა და პოემა ამ მხრივაც ორიგინალური ხასიათის ნაწარმოებად მიიჩნიაო. ეს მოსაზრება არ არის სწორი. ნ. მარს არასოდეს არ უარყვია ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის სპარსულიდან წარმოშობილობა, ვეფხისტყაოსნის იდეური სამყაროს კავშირი სპარსულ მუსლიმანურ სამყაროსთან. აღნიშნულ შეხედულებას ის იზიარებდა სიცოცხლის უკანასკნელ დღემდის”.

გამოჩენილი ქართველი მეცნიერი, რომელსაც ნ. მარის ეს მკაცრი, მაგრამ სამართლიანი შეფასება ეკუთვნის, გახლავთ, აკად. ალექსანდრე ბარამიძე.

როგორ? - იკითხავს, ალბათ, გაკვირვებული მკითხველი, - ეს-ეს არის თქვენ ამტკიცებდით, რომ ალ. ბარამიძე ნ. მარის შეხედულებათა ძლიერ გავლენას განიცდისო, ამ ციტატებიდან კი სულ სხვა რამ გამოდის!

მკითხველის განცვიფრება სავსებით საფუძვლიანია, მაგრამ თუ იმ გარემოებას გავითვალისწინებთ, რომ შეხედულებათა ხშირი ცვლა თვით ნ. მარის დამახასიათებელი თვისება იყო, ალ. ბარამიძის ასეთი გაორება დიდ საკვირველებად აღარ მოგვეჩვენება.

ცნობილია, რომ ნ. მარი ძალიან ხშირად იცვლიდა თავის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ შეხედულებებს იმდროინდელი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ვითარების შეცვლის კვალობაზე. ახალგაზრდობაში ის ჯერ ქართველ, შემდეგ კი სომეხ პატრიოტებთან მეგობრობდა, მაგრამ მალე ამის შემდეგ პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიის ცარისტული პოლიტიკის აქტიური გამტარებელი გახდა; პირველი რევოლუციის დროს ხალხის ინტერესების დამცველად გამოდიოდა და რეაქციონერ ვოსტორგოვს ებრძოდა, რეაქციის გაბატონების შემდეგ კი რუსეთის ბურჟუაზიულ-მემამულური მთავრობის ეროვნული პოლიტიკის ერთგული გამტარებელი გახდა და ქართული უნივერსიტეტის გახსნის წინააღმდეგ გააფთრებით ილაშქრებდა; საბჭოთა ხელისუფლების დროს ნ. მარი ერთხელ კიდევ შემობრუნდა და თანამედროვეობის ყველაზე მოწინავე მეცნიერების, მარქსიზმის სახელით გამოდიოდა, მაგრამ ამ მეცნიერების სიმადლეზე ასვლა, როგორც უკვე ითქვა, ვერ შესძლო.

როგორც ჩანს, ნ. მარის ზოგიერთი მოწაფე და მიმდევარი (და მათ შორის, სამწუხაროდ, ალ. ბარამიძეც) არ ღალატობს მასწავლებლის ტრადიციებს და თვით მარის შეფასებასაც "დროთა ბრუნვის" კვალობაზე ახდეს. ამ გარემოებით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ვიდრე ნ. მარი დიდ საბჭოთა მეცნიერად ითვლებოდა, ალ. ბარამიძე მას უზომოდ აქებდა, ხოლო შემდეგში, როცა ნ. მარის მდგომარეობა (ი. ბ. სტალინის ცნობილი გამოსვლის შემდეგ) შეირყა, ალ. ბარამიძემაც ისე შეაფასა ნ. მარი, როგორც ზემოთ დავინახეთ. მაგრამ "დროთა ბრუნვა" ულმობელია და ვითარება კვლავ შეიცვალა, რის გამო დღეს "უსამართლოდ დაჩაგრული" ნ. მარი კვლავ მოდაშია. ამით აიხსნება, რომ ალ. ბარამიძე მას ხელახლა დითირამბებს უმღერის.

მაგრამ კმარა!

დროა დავამთავროთ.

შოთა რუსთველის სახელი მეტის-მეტად დიდი სახელია ყოველი ქართველისათვის, და არა მარტო ქართველისათვის. რუსთაველის გენია დიდი ხანია გასცილდა ქართული კულტურის ფარგლებს და მსოფლიო კულტურის მწვერვალზე ავიდა. ვეფხისტყაოსანი თითქმის ყველა

ცივილიზებული ერის მახლობელ და საყვარელ წიგნად იქცა, მასში ჩაქსოვილი ჰუმანური აზრები და იდეები მთელი კაცობრიობის სულისკვეთებას მიუდგა, შეეფუა, -საკაცობრიო კუთვნილება გახდა; რუსთველი მსოფლიო გენიოსად იქნა აღიარებული!

ეს არის ქართული კულტურის უდიდესი და უბრწყინვალესი გამარჯვება, რომელიც არა არტო სიხარულისა და სიამაყის გრძნობით ავსებს ჩვენს გულს, არამედ უდიდეს მოვალეობასაც გვაკისრებს: აქ საჭიროა დიდი პირუთვნელობა, მეცნიერული კეთილსინდისიერება და გაბედულება!

ჩვენი ქვეყნისა და ხალხის ინტერესები მოითხოვს, რომ დიდი რუსთველის მკვლევარებმა მანასეობას თავი დაანებონ, სვინაქსარის ვიწრო ჩარჩოები გადალახონ და თანამედროვე მეცნიერების მეთოდოლოგიას საფუძვლად დაეუფლონ.

მაშინ ისინი, დარწმუნებული ვართ, გაცილებით უკეთესად გაიგებენ ისტორიულ-ლიტერატურულ მოვლენებსაც და სახელოვანი რუსთველის უკვდავ შემოქმედებასაც.

ასეთია ჩვენი პასუხი პატივცემული რუსთველოლოგების-ალექსანდრე ბარამიდის, ელენე მეტრეველისა და სარგის ცაიშვილის-შენიშვნებზე.

1969 წ.

ერთხელ კიდევ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე

ბევრს ტანჯვას და ვაი-ვაგლახს გამოივლის ახალი

აზრის მქადაგებელი, ბევრს რისხვას და შეჩვენებას

განიცდის, ვიდრე დაიყოლიებს საზოგადოებას და

ჩააგონებს თავის საკუთარ რწმენას.

ი. ჭავჭავაძე

გასული წლის ბოლოს ჟურნალ "მნათობში" დაიბეჭდა ორი ახალი წერილი, რომლებშიც მკაცრადაა გაკრიტიკებული ჩვენი ნარკვევი "ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის". ამჯერად ჩვენს წინააღმდეგ გამოილაშქრეს ისტორიკოსებმა და ფილოლოგებმა (ძირითადად მარისტებმა და მათმა თანამოაზრეებმა), რომლებიც დიდი ენერგიითა და მონდომებით ცდილობენ განსახილველი ნაშრომის მიწასთან გასწორებას.

ჩვენ უკვე გვქონდა შემთხვევა აღგვენიშნა და კვლავაც გვინდა გავიმეოროთ, რომ კრიტიკული გამოსვლები ზემოხსენებული ნაშრომის ირგვლივ იმთავითვე მოსალოდნელი იყო და სავსებით ბუნებრივიცაა, რადგან დიდი

რუსთველის ვინაობაზე გამოთქმული ყოველი ახალი აზრი მუდამ იპყრობდა და დღესაც იპყრობს ქართველი საზოგადოების განსაკუთრებულ ყურადღებას. მაგრამ არ დავმაღავთ და გულწრფელად ვაღიარებთ: ჩვენთვის სრულიად მოულოდნელი იყო ის არაჩვეულებრივი, თითქმის უპრეცედენტო შემოფოთება და აღელვება, რომელიც ჩვენმა ნარკვევმა მეცნიერთა ერთ ნაწილში გამოიწვია. ჯერ იყო და რუსთველოლოგებმა, ალ. ბარამიძის მეთაურობით, ჟუნალ "მნათობში" გამოაქვეყნეს მეცნიერული კამათისათვის შეუფერებელი ტონით დაწერილი და ყოველგვარ საფუძველს მოკლებული წერილი, რომელშიც ჩვენი პიროვნების პირდაპირ შეურაცხყოფასაც კი არ მოერიდნენ, შემდეგ, იმავე მეცნიერებმა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რუსთველოლოგიურ სემინარში მოაწყვეს ჩვენი ნარკვევის საგანგებო განხილვა, უფრო სწორად, განქიქება, სადაც ნარკვევის ყველა დებულება "გაანადგურეს", თანაც ისე, რომ მისი ავტორისათვის არც კი მოუსმენიათ (განხილვაზე ავტორი მიწვეული არ ყოფილა); ახლა "მნათობის" ფურცლებზე ექვსი მკვლევარი, იმავე შეუფერებელი მეთოდების შემწეობით, ცდილობს, დასახელებული ნაშრომი ერთხელ კიდევ "გაანადგუროს", ხოლო მისი ავტორი - ერთხელ კიდევ ტალახში ამოსვაროს.

მაგრამ, როგორც იტყვიან, ქვეყანა ჩალით არ არის დახურული და სიმართლის ჩახშობა არც ისე იოლი საქმეა, როგორც ეს ზოგიერთ თავდაჯერებულ მეცნიერს ჰგონია. ვფიქრობთ, ყოველი ობიექტური მკითხველი, რომელიც ყურადღებით გადაიკითხავს პატივცემულ სიმონ ყაუხჩიშვილისა და მისი კოლეგების წერილს, უთუოდ დარწმუნდება, რომ ეს წერილი მეცნიერული აზრის ნაყოფი კი არ არის, არამედ მკითხველი საზოგადოების წინაშე უპასუხისმგებლობისა და განსახილველი საგნისადმი ზერელე დამოკიდებულების იშვიათი ნიმუშია. სამწუხაროდ, წერილის ავტორები იმდენად აპყობიან საკუთარ ემოციებს, რომ კეთილსინდისიერების ელემენტარული ნორმები დავიწყებითა და შეგნებულად ცდილობენ, საექვო არგუმენტების შემწეობით, მკითხველი შეცდომაში შეიყვანონ, სიყალბე ჭეშმარიტებად გაასაღონ.

რაც შეეხება ნ. შოშიაშვილის წერილს, ერთი შეხედვით, მისი ავტორი თითქოს ცდილობს თავისი მსჯელობა მეცნიერულ საბუთიანობაზე დაამყაროს, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით; სინამდვილეში, ნ. შოშიაშვილიც იმავე გზას დადგომია, რა გზითაც მისი უფროსი კოლეგები მიდიან, ოღონდ ის მათზე უფრო მეტი გულმოდგინებით ცდილობს, იმავე უსაფუძვლო არგუმენტებით, მკითხველს შავი თეთრად მოაჩვენოს.

ქვემოთ დაწვრილებით ვუპასუხებთ, როგორც ს. ყაუხჩიშვილისა და მისი კოლეგების, ასევე ნ. შოშიაშვილის შენიშვნებს, რომლებსაც აბსოლუტურად არავითარი რეალურ-ისტორიული საფუძველი არ გააჩნიათ, მაგრამ, ვიდრე ხსენებულ შენიშვნებს უშუალოდ შევეხებოდეთ, ვფიქრობთ, ზედმეტი არ იქნება ორიოდ სიტყვა ვთქვათ ჩვენი კრიტიკოსების მეცნიერულ

კეთილსინდისიერებაზე, აგრეთვე-იმ შემოფოთების ნამდვილ მიზეზებზე, რომელიც მათში ჩვენი ნაშრომის გამოქვეყნებას გამოუწვევია.

1.მეცნიერული კამათის თაობაზე

არა გვგონია, სადავო იყოს ის ჭეშმარიტება, რომ მეცნიერული კამათის უპირველესი და აუცილებელი პირობაა - მოკამათებმა არ დაუშვან ფაქტების შეგნებული გაყალბება, არ დაამახინჯონ მოწინააღმდეგის აზრები, არ მიაწერონ მოწინააღმდეგეს ისეთი რამ, რაც მას არათუ არ უთქვამს, არამედ აზრადაც არ მოსვლია; არ მიმართონ მკითხველის თვალის ახვევის ცდებს, არ მიაფუჩეჩონ და არ დაუმალონ მკითხველს ის ფაქტები, რომლებიც მათ საკუთარ თვალსაზრისს არ ეთანხმება და ა.შ. თუ ეს პირობები დაცული არ იქნა, ცხადია, მეცნიერული კამათი შეუძლებელია.

სამწუხაროდ, ჩვენს კრიტიკოსებს კამათის ამ ელემენტარული მოთხოვნის დაცვა საჭიროდ არ უცნიათ და იგი ყოველი ფეხის ნაბიჯზე დაურღვევიათ.

ვნახოთ ეს კონკრეტულ მაგალითებზე.

მაგალითი პირველი. პატივცემული ს. ყაუხჩიშვილი და მისი კოლეგები ცდილობენ დაარწმუნონ მკითხველი, თითქოს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე ჩვენს ნარკვევში წარმოდგენილი თვლსაზრისი, არც მეტი, არც ნაკლები, კლერიკალური თვალსაზრისია. ეს დებულება ავტორებს თავიანთი წერილის ძირითად დებულებად აქვთ მიჩნეული, რასაც აშკარად მოწმობს ხსენებული წერილის სათაური. მაგრამ რა არის კლერიკალიზმი და რა საფუძველი გააჩნიათ ავტორებს იმისათვის, რომ ჩვენს მიერ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე გამოთქმული თვალსაზრისი კლერიკალურად გამოაცხადონ.

მკითხველს შეუძლია ყველა თანამედროვე ცნობარში ამოიკითხოს "კლერიკალიზმისა" და "კლერიკალურის" სავსებით ზუსტი განმარტება, რომელიც არავისთვის სადავო არ არის. აი, მაგალითად, როგორაა განმარტებული ეს ცნებები ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში:

"კლერიკალიზმი" (ლათ. Clericales-დან, საეკლესიო) კაპიტალისტურ ქვეყნებში - პოლიტიკური მიმდინარეობა, რომლის მიზანია ეკლესიისა და სამღვდელოების ბატონობის დამყარება(ხაზი ჩემია, პ. რ.) ქვეყნის პოლიტიკურსა და კულტურულ ცხოვრებაში II გადატ. სამღვდელოება".

შემდეგ:

"კლერიკალური-კლერიკალიზმის დამახასიათებელი, კლერიკალიზმისაგან გამომდინარე, კლერიკალიზმთან დაკავშირებული, II გადატ. სამღვდელოების დამახასიათებელი, საეკლესიო" (ტ.IV, გვ., 1245).

მკითხველს ვთხოვთ, ყურადღებით დააკვირდეს ამ განმარტებებს და შემდეგ თვითონ გადაწყვიტოს, რამდენად კეთილსინდისიერად იქცევია პატივცემული კრიტიკოსები, როცა ჩვენ, მოურიდებლად, კლერიკალიზმში ბრალს გვდებენ.

ბუნებრივად ისმება კითხვა: ნუთუ სიმონ ყაუხჩიშვილმა და მისმა კოლეგებმა არ იციან, რომ კლერიკალიზმი ანტაგონისტურ კლასებად დაყოფილი საზოგადოების მოვლენაა და რომ საბჭოთა ქვეყნის მეცნიერთა შორის არ არის, და არც შეიძლება იყოს, არავითარი კლერიკალიზმი? მათ ეს რა თქმა უნდა, მშვენივრად იციან, მაგრამ თუ მაინც თავს ნებას აძლევენ ასეთი ბრალდება წამოგვიყენონ, ამას სრულიად შეგნებულად და გარკვეული მიზნით აკეთებენ.

თუმცა ესეც ცხადია: რაკი ხუთი მეცნიერი იძულებული გახდა ყალბი ბრალდებისათვის მიემართა და იმაზე უკეთესი ვერაფერი მოიგონა, ვიდრე კლერიკალიზმში ჩვენთვის ბრალის დადება, ეს იმის ნიშანია, რომ ხსენებულ მეცნიერებს საქმე ძალიან გაჭირვებით. როგორც ჩანს, სწორედ ამ გაჭირვებამ წარმოშვა მათი უცნაური ლოგიკა, რომლის მიხედვით, თურმე, შესაძლებელია კლერიკალად გამოვაცხადოთ ყოველი მკვლევარი, ვინც იტყვის, ესა თუ ის გამოჩენილი პოეტი, ან მწერალი სასულიერო პირი იყო. მაშ, რაღა ვუყოთ იმ მკვლევარებს, რომლებიც დიდი ხანია ამბობენ იოვანე შავთელი, სულხან-საბა ორბელიანი და იოსებ თბილელი სასულიერო პირები იყვნენ? ან კიდევ, რაღა ვუყოთ რუსული და მსოფლიო კულტურის გამოჩენილ მკვლევარებს, რომლებიც აცხადებენ: პეტრარკა, აბატა პრევი, ერაზმ როტერდამელი, "სლოვო ო პოლკუ იგოროვეს" ავტორი და მრავალი სხვა სახელოვანი მწერალი სასულიერო პირები იყვნენო?

ერთი სიტყვით, დღესავით ნათელია, რომ ჩვენი კრიტიკოსების "საეკლესიო ფანტაზია" მათ მეცნიერული "კეთილსინდისიერების" საუკეთესო მოწმობაა.

მაგრამ საქმე ამითაც არ მთავრდება: მსჯელობენ რა ჩვენი თვალსაზრისის ვითომდა კლერიკალობაზე, პატივცემული კრიტიკოსები ამავე დროს გვიყენებენ კიდევ ერთ ფანტასტიკურ ბრალდებას, რომელიც პირველ ბრალდებასთან სრულიად შეუთავსებელია; ისინი ცდილობენ დაარწმუნონ მკითხველი, თითქოს- "პ. რატინი იმყოფება ვახტანგ მეექვსის გავლენის ქვეშ, რომელიც ცდილობდა ვეფხისტყაოსანი კლერიკალთათვის მისაღებ ნაწარმოებად დაეხატა, რომ თითქოს იგი "საღვთო სწავლა" იყო და მისი ავტორი "საიქიო ცხოვრებაზე ოცნებობდა" (გვ. 155). აქ, როგორც იტყვიან, ყველაფერი თავდაყირაა დაყენებული!

ჯერ ერთი, საკითხავია, რანაირად არის შესაძლებელი წარმოვიდგინოთ თანამედროვე მკვლევარი, რომელიც ვახტანგ VI გავლენის ქვეშ იმყოფებოდეს? სად არის საამისო საბუთები?

მეორე, ალ. ბარამიძე და მისი კოლეგები გააფთრებით გვესხმოდნენ თავს იმის გამო, რომ თითქოს ვახტანგ VI არ უთქვამს, ვეფხისტყაოსანი "საღვთო სწავლა" არისო; ახალი კრიტიკოსები, თუმცა საწინააღმდეგოს ამტკიცებენ, მაგრამ მაინც ასევე გააფთრებთ გვესხმიან თავს, თანაც ვახტანგ მეფესაც აღარ ინდობენ; მათ სურთ დააჯერონ მკითხველი, თითქოს ზემოთ ხსენებული გამოთქმა იმდენად მწვალებლურია, რომ მის მთქმელსაც და გამგონესაც თავი მაშინვე კლერიკალთა ბანაკში უნდა უკრა... ოღონდაც, ოღონდაც, მაგრამ თქვენს მსჯელობაში ლოგიკა სად არის, ბატონებო?

მესამე, საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ვახტანგ VI თავისი დროის პროგრესულ მოღვაწეთა ჯგუფს ეკუთვნოდა და კლერიკალურ რეაქციას თავგამოდებით ებრძოდა, აი, მაგალითად, როგორ ახასიათებს მას ალ. ბარამიძე: "ქართველი მოაზროვნე საზოგადოება საუკუნეთა მანძილზე ორ ბანაკად იყო გაყოფილი რუსთველის პოეტური მემკვიდრეობის შეფასებისა და ათვისების საკითხში. ერთი ბანაკი... ებრძოდა ვეფხისტყაოსანს და იმის ავტორს. ბრძოლა გაჩაღებული იყო კონსერვატიულ-კლერიკალური პოზიციებიდან. ამ პოზიციებზე იდგა ქართველი მოაზროვნე საზოგადოების რეაქციული ფენა. მეორე ბანაკის მედროშენი იყვნენ არჩილი, ვახტანგი, გურამიშვილი... ამ ბანაკის მხარეზე იმყოფებოდა ქართველი განათლებული საზოგადოების პროგრესული ნაწილი".

ამრიგად მკვლევარი, რომელსაც ჩვენი კრიტიკოსები სრულ სოლიდარობას უცხადებენ, სავსებით სამართლიანად აღიარებს ვახტანგ მეფეს თავისი დროის მოწინავე მოღვაწეთა მედროშედ, რომელიც კლერიკალურ საზოგადოებას უპირისპირდებოდა და ებრძოდა. მაგრამ რა გამოდის აქედან?

აქედან ის გამოდის, რომ შეუძლებელია, შევუთავსოთ ერთმანეთს ჩვენი კრიტიკოსების მიერ წამოყენებული, ერთმანეთის გამომრიცხავი ბრალდებები, რომელთა მიხედვით ჩვენი თვალსაზრისი თითქოს კლერიკალიზაცია და, ამავე დროს, კლერიკალიზმის წინააღმდეგ მებრძოლი ვახტანგ მეფის გავლენის ქვეშაც იმყოფება.

ქალაქზე, რა თქმა უნდა, ყველაფრის დაწერა შეიძლება, - თუ დამწერი პასუხისმგებლობის გრძნობას დაკარგავს, - მაგრამ ტყუილის დაწერასაც თავისი კანონზომიერება გააჩნია: ტყუილი ოდნავ მაინც სიმართლეს უნდა ჰგავდეს, თორემ უამისოდ ვინ დაიჯერებს მას? ვახტანგ VI გავლენის ქვეშააო, თანაც კლერიკალების გავლენას განიცდისო, - საიდან სადააო?! თუკი ვახტანგი მთელი თავისი სიცოცხლე კლერიკალებს ებრძოდა, რანაირად შეიძლება, რომ თვით მისი მიმდევარი კლერიკალი იყოს? ასეთი მტკიცება ეწინააღმდეგება ელემენტარულ ლოგიკასაც და ისტორიულ სინამდვილესაც.

აი, რა სავალალო შედეგი მოსდევს მოწინააღმდეგის უსაფუძვლოდ დამცირების სურვილს და მისთვის აბსურდული ბრალდებების დაუფიქრებლად წაყენებას.

მაგალითი მეორე, პატივცემული, ს. ყაუხჩიშვილი და მისი კოლეგები ცდილობენ დაარწმუნონ მკითხველი, თითქოს ჩვენი ნარკვევი, რომელიც "მნათობის" ფურცლებზე დაიბეჭდა, მაშინვე ყველას მიერ იქნა დაწუნებული და, გარდა ამისა, მისი მეცნიერული უსაფუძვლობა, თითქოს უცილობლად იყო დადასტურებული, თანაც არა ერთხელ, არამედ ორჯერ! აი მათი სიტყვები:

"ალ. ბარამიძემ, ე. მეტრეველმა და ს. ცაიშვილმა ჟურნალ "მნათობში" (1968, N8) გამოაქვეყნეს ვრცელი რეცენზია პ. რატიანის ნაშრომზე, რომელშიც უცილობლად დაადასტურეს (ხაზი ჩვენია პ. რ.) ამ უკანასკნელის მეცნიერული უსაფუძვლობა. ასევე შეაფასა აღნიშნული ნაშრომი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რუსთველოლოგიურმა სემინარმა... სპეციალისტები მოელოდნენ, რომ ავტორი მეცნიერული პასუხისმგებლობით გადასინჯავდა თავის მცდარ შეხედულებებს, მაგრამ მოხდა პირიქით - პ. რატიანმა ყველას მიერ დაწუნებული (ხაზი ჩვენია პ. რ.) ეს ნაშრომი ცალკე წიგნად გამოაქვეყნა" (გვ. 149).

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ავტორთა კოლექტივის ეს ლიტონი განცხადება მკითხველის შეგნებულად შეცდომაში შეყვანის უხეში ცდაა და მეტი არაფერი.

ჯერ ერთი, რა საფუძველი გააჩნდათ ავტორებს იმის მტკიცებისათვის, თითქოს ალ. ბარამიძემ და მისმა კოლეგებმა ორჯერ "უცილებლად დაადასტურეს" ჩვენი ნაშრომის უნიადაგობა? განა მათ (იმ დროს, როცა ბრალდებას თხზავდნენ) არ იცოდნენ, რომ ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების კრიტიკულ შენიშვნებზე ჩვენი პასუხი ჯერ არც წერილობით და არც სიტყვიერად გაცემული არ იყო? რანაირად შეიძლება, რომ მეცნიერული კამათის ბედი ჯერ კიდევ მანამდე გადაწყვიტონ, ვიდრე მოწინააღმდეგე პასუხს გაგცემდეს?

ჩვენს ავტორებს, ჩანს, უცნაური წარმოდგენა ჰქონიათ მეცნიერულ კამათზე: მათი ფიქრით, თუ მოწინააღმდეგეს უსაფუძვლო ბრალდებები წაუყენე და თანაც ლანძღვა-გინებით გაუმასპინძლდი, მეტი რაღაა საჭირო? შეგიძლია, მის პასუხს აღარ დაელოდო და იგი დამარცხებულად გამოაცხადო, თვითონ კი გამარჯვებულის პოზა მიიღო. მაგრამ განა სერიოზულად მოკამათე მეცნიერებს ასეთი ყალბი პოზა შეშვენით?

ახლა, როდესაც ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების კრიტიკულ შენიშვნებზე ჩვენი პასუხი უკვე გაცემულია (ჟ."ცისკარი", 1969, № 11, და №

12), მკითხველისადმი მიგვინდია იმის გადაწყვეტა, გააჩნდათ თუ არა ჩვენს კრიტიკოსებს წინასწარი ზეიმის საფუძველი.

მეორე. ბუნებრივად იზადება კითხვა: თუკი ჩვენი ნაშრომის მეცნიერული უსაფუძვლობა მართლა "უცილობლად დადასტურებული იქნა" (და ისიც ორჯერ!), რაღა საჭირო იყო ხუთი ავტორის, აგრეთვე მათი მეექვსე თანამოაზრის - ნ. შოშიაშვილის - კრიტიკული წერილების დაბეჭვდა?! განა ამდენი ჭაპან-წყვეტა საჭიროა იმ ნაშრომის გასაკრიტიკებლად, რომლის მეცნიერული უსაფუძვლობა უკვე "უცილობლად" დამტკიცებული და ისიც ორჯერ?!

საქმე რომ მართლა ასე იყოს, ზემოთ ხსენებული ავტორები, ცხადია, კრიტიკული წერილების წერით თავს აღარ შეიწუხებდნენ, მაგრამ თუ მაინც იძულებულნი არიან თავი მაინც შეიწუხონ და შეერთებული ძალით ჩვენს წინააღმდეგ "მრისხანედ" გამოილაშქრონ, ცხადია, ეს იმიტომ ხდება, რომ მათ იციან საქმის ნამდვილი ვითარება. რაც შეეხება ყალბ სიტყვებს ჩვენი ნაშრომის ვითომდა უსაფუძვლობის "უცილობელ დამტკიცებაზე", ეს სიტყვები განკუთვნილია მკითხველის შეცდომაში შესაყვანად, მისთვის შეგნებულად თვალის ასახვევად, რასაც არ შეიძლება, ჩვენი ფიქრით, სხვა რამ ეწოდოს, თუ არა მეცნიერული კეთილსინდისიერების დავიწყება.

მესამე: ბუნებრივად იზადება, აგრეთვე, ასეთი კითხვა: რა გზით დაადგინეს პატივცემულმა კრიტიკოსებმა, რომ ჩვენი ნარკვევი "ყველას მიერ" იყო დაწუნებული? საიდან გაიგეს ყველას აზრი?

შესაძლებელია ჩვენმა კრიტიკოსებმა გვითხრან, რომ "ყველაში" ისინი მარტო მეცნიერებს, ე. ი. რუსთველის ეპოქის მცოდნე სპეციალისტებს გულისხმობენ, მაგრამ ამგვარი მტკიცებაც მოკლებულია ყოველგვარ საფუძველს. პატივცემულმა კრიტიკოსებმა არ შეიძლება არ იცოდნენ, რომ ჩვენი ნარკვევი, გამოქვეყნებამდე დიდი ხნით ადრე, მოხსენების სახით, წაკითხული იყო სპეციალისტ-ისტორიკოსთა საგანგებო სხდომაზე, სადაც მან სრულიად გარკვეული შეფასება მიიღო. ამის შესახებ სათანადო ინფორმაცია დაიბეჭდა "ლიტერატურული საქართველოს" 1967 წლის 5 მაისის ნომერში, სადაც სხვათა შორის, ნათქვამია:

"მოხსენებამ დამსწრე სპეციალისტთა შორის დიდი ინტერესი გამოიწვია. კამათში მონაწილეობა მიიღეს ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორმა მ. ლორთქიფანიძემ, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატებმა: ნ. შოშიაშვილმა, ბ. ლომინაძემ, ვ. გუჩუამ, მ. ბერძენიშვილმა, ა. ბოგვერაძემ და შ. ხანთაძემ. ყველა ორატორმა (გარდა ნ. შოშიაშვილისა) აღნიშნა, რომ ისინი არაფერს მოულოდნელსა და შეუძლებელს არ ხედავენ მომხსენებლის მიერ წამოყენებულ თვალსაზრისში და სავსებით შესაძლებლად მიაჩნიათ, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი სასულიერო პირი ყოფილიყო. ოღონდ მათ გამოთქვეს სურვილი, რომ მომხსენებელმა კვლავ განაგრძოს მუშაობა

თავისი თვალსაზრისის გასაღრმავებლად და დააზუსტოს ზოგიერთი საკითხი, რომლებიც ჯერ კიდევ დავას იწვევს”

როგორც ვხედავთ, კამათში გამოსული შვიდი სპეციალისტიდან ექვსმა ”სავსებით შესაძლებლად მიიჩნია, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი სასულიერო პირი ყოფილიყო” და მხოლოდ ერთმა სპეციალისტმა ეს ჩათვალა შეუძლებლად.

საკითხავია: რანაირი არითმეტიკით შეიძლება ხსენებული ფაქტიდან იმ აზრის გამოტანა, თითქოს ჩვენი ნაკრკვევი ”ყველას მიერ” იყო დაწუნებული? რა უფლება ჰქონდათ ჩვენს კირიტკოსებს ერთადერთი ისტორიკოსი (ნ. შოშიაშვილის) აზრი ყველას აზრად გამოეცხადებიათ, ხოლო ექვსი ისტორიკოსის აზრი სრულელებით ანგარიშში არ ჩაეგდოთ? განა ამას ეწოდება მეცნიერული კეთილსინდისიერება.

მაგალითი მესამე : პატივცემული ს. ყაუხჩიშვილი და მისი კოლეგები ცდილობენ დაარწმუნონ მკითხველი, თითქოს რუსთველის ვინაობაზე ჩვენს ნარკვევში გამოთქმული თვალსაზრისი ჩვენამდე დიდი ხნით ადრე გამოთქვეს სხვა ავტორებმა, ჩვენ კი მხოლოდ რუსთველოლოგთა მოძველებულ შეხედულებას ვიცავთ და, თანაც, ვჩქმალავთ ზოგიერთი მათგანის ღვაწლს. აი, როგორ მსჯელობენ ამ საკითხზე პატივცემული კრიტიკოსები:

”პ. რატინი აუწყებს მკითხველს, რომ თითქოს ”რუსთველი ეპისკოპოსის” აღმოჩენა მას ეკუთვნის, მაგრამ გზადაგზა მასვე მოჰყავს ცალკეულ ავტორთა მოსაზრებანი, საიდანაც სრულიად აშკარად ჩანს, რომ რუსთველის შესაძლებელი ეპისკოპოსობის (ყველგან ვიცავთ ავტორების ენასა და სტილს! - პ. რ) შესახებ მკვლევარები პ. რატინზე გაცილებით ადრე მსჯელობდნენ. პ. რატინი იძულებული გამხდარა დაესახელებინა ცნობილი მწერლის ანტონ ფურცელაძის მოსაზრება (1884 წ.), რომლის მიხედვითაც შოთა შეიძლებოდა ეპისკოპოსი ყოფილიყო, მაგრამ იგი ხელობით ეპისკოპოსი ”არ უნდა ყოფილიყო” ”ვეფხისტყაოსნის” წერის დროს მაინცა”. იგი ა. ფურცელაძეს ”გამჭრიახს” ეძახის, მაგრამ იმას კი არ გვეუბნება, თუ რა საბუთით უარყოფდა მწერალი რუსთაველის ეპისკოპოსობას...

რუსთაველის სასულიერო მოხელეობის შესახებ მოსაზრება 1936 წ. გამოთქვა კალისტრატე კათალიკოსმა. აკად. შ. ნუცუბიძე 1958 წ. მხოლოდ სავარაუდო მოსაზრების სახით შენიშნავდა - თუ რუსთველს თანამდებობად წარმოვიდგენთ, მაშინ იგი საეკლესიო-ადმინისტრაციული მოხელე უნდა ყოფილიყო. ამის შესახებ პ. რატინიც შენიშნავს. მაგრამ ის ჩქმალავს იმ ფაქტს, რომ კათალიკოსმა ეფრემ მეორემ განაცხადა, რომ ”რუსთაველი ჰერეთის ეპისკოპოსი იყო” და ეს მაშინვე დაიბეჭდა კიდევ.

რამდენიმე ანალოგიური მოსაზრება იმავე წელს წამოაყენა მ. ჯანგიძემაც პ. რატიანი ამ ფაქტსაც გვერდს უვლის.

ამრიგად, პ. რატიანი რუსთველოლოგთა მოძველებულ შეხედულებას იცავს და აცხადებს: წინაპარ მკვლევართა მოსაზრებანი "ჩვენს შეხედულებას კარგად უდგებაო". ასეთი განცხადება ნამდვილად უპრეცედენტო და მეცნიერული ეთიკისათვის შეუფერებელია" (გვ. 150).

კითხულობთ ამ მშვენიერი ქართულით დაწერილ სტრიქონებს და ძალაუნებურად ფიქრობთ: რა უფრო მეტია ჩვენი კრიტიკოსების მსჯელობაში, დაუფარავი ცინიზმი, კეთილსინდისიერების პრინციპის აბუჩად აგდება თუ მკითხველის უპატივცემულობა?

აქამდე ჩვენ ვერც კი წარმოვიდგენდით, თუ არსებობდა მეცნიერი (მით უმეტეს, ავტორთა მთელი კოლექტივი), რომელიც იკადრებდა მოწინააღმდეგის პოზიციის ასეთ მოურიდეებელ გაყალბებას და შეგნებულ დამახინჯებას, მაგრამ რაკი, ჩვენდა სამწუხაროდ, ყოფილან ასეთი მეცნიერები, ისლა დაგვრჩენია, რომ ფეხდაფეხ მივყვეთ მათ მსჯელობას და სიყალბე ბოლომდე ვამხილოთ.

ჩვენ აქ არაფერს ვიტყვით ავტორთა იმ მტკიცების შესახებ, თითქოს ჩვენი თვალსაზრისი სხვების მიერ დიდი ხნის წინათ ყოფილიყოს გამოთქმული და ჩვენ მხოლოდ რუსთველოლოგთა მოძველებულ შეხედულებას ვიცავდეთ, - არაფერს ვიტყვით იმიტომ, რომ, ჯერ ერთი, სადავო საკითხის გადასაწყვეტად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ვინ ადრე თქვა მის შესახებ და ვინ გვიან; მეორეც, - მკითხველი, დარწმუნებული ვართ, თვითონაც კარგად დაინახავს, ვინ რა თქვა, ან როგორ თქვა და ჩვენს დახმარებას არ საჭიროებს. ამიტომ აქ შევეხებით ავტორთა მარტო იმ მსჯელობასა და მტკიცებებს, რომლებშიც მათი "კეთილსინდისიერება" განსაკუთრებით ნათლად ჩანს.

ყოველი მიუდგომელი მკითხველი, თუ იგი ჩვენს ნარკვევს იცნობს, უთუოდ დაგვეთანხმება, რომ არსად არ გვითქვამს, და არც შეიძლებოდა გვეთქვა, "რუსთველი ეპისკოპოსი" ჩვენ აღმოვაჩინეთო. ასეთი უაზრობა არ შეიძლებოდა გვეთქვა იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ რუსთველ ეპისკოპოსებს აღმოჩენა არ ესაჭიროებოდათ: ისინი 13 საუკუნეზე მეტ ხანს მოღვაწეობდნენ საქართველოში და ისეთი კვალი დატოვეს ქართული კულტურის ისტორიაში, რომ შეუძლებელია ეს კვალი არ დავინახოთ, თუკი, რა თქმა უნდა, თვალს განგებ არ დავხუჭავთ.

ყოველი მიუდგომელი მკითხველი, დაგვეთანხმება, აგრეთვე, რომ არსად არ გაგვიცხადებია, და არც შეგვეძლო, გაგვეცხადებია, "წინაპარ მკვლევართა მოსაზრებანი ჩვენს შეხედულებას კარგად უდგებაო". ასეთი განცხადება არ შეიძლებოდა, გაგვეკეთებია იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ჩვენს

ნარკვევში განხილული არ არის არც ერთი მკვლევარი (არც "წინაპარი" და არც წინამორბედი), რომელსაც ვეფხისტყაოსნის ვინაობაზე ისეთივე აზრი გამოეთქვას, როგორც ხსენებულ ნარკვევშია წარმოდგენილი.

განსაცვიფრებელია, რომ ავტორები ჟურნალ "მნათობის" გვერდსაც კი მიუთითებენ, სადაც, თითქოს, ჩვენ ზემოხსენებულ განცხადებას ვაკეთებთ, მაგრამ ხსენებულ გვერდზე ("მნათობი", 1968, № 2, გვ. 175) საუბარია, - როგორც ეს ყოველ მკითხველს შეუძლია შეამოწმოს, - არა "წინაპარ მკვლევარებზე", არამედ ერთ-ერთ ავტორზე, სახელდობრ, კათალიკოს კალისტრატეზე, თანაც, საუბარი შეეხება არა შოთა რუსთველის "რუსთავის ეპისკოპოსობას", არამედ კალისტრატეს აზრს იმ მიზეზებზე, რომლებმაც ვეფხისტყაოსნის ავტორის წინააღმდეგ ტიმოთე გაბაშვილის გალაშქრება გამოიწვია. ასე რომ, ხსენებულ გვერდზე ჩვენს მიერ წარმოდგენილი მსჯელობის იმგვარად გადასხვაფერება, როგორც ამას ჩვენი კრიტიკოსები სჩადიან, მხოლოდ ზომიერ მეტად აღზნებულ ფანტაზიას და მოწინააღმდეგის გაბიაბრუების დაუოკებელ სურვილს შეეძლო.

ყოველი მიუდგომელი მკითხველი დაგვეთანხმება, დაბოლოს, რომ ჩვენ არ შეიძლებოდა, დაგვბადებოდა სურვილი კათალიკოს ეფრემისა და ისტორიკოს მ. ჯანგიძის მიერ სადავო საკითხზე გამოთქმული აზრების მიჩქმალვისა, რადგან ეს აზრები, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ჩვენს თვალსაზრისს კი არ ეწინააღმდეგებიან, არამედ ეთანხმებიან. მართალია, ჩვენს ნარკვევში ამ ავტორებს არ შევხებივართ, მაგრამ ეს გარემოება მათი აზრების მიჩქმალვის სურვილით კი არ იყო გამოწვეული, არამედ იმ უბრალო მიზეზით, რომ ნარკვევის წერის დროს მათ არ ვიცნობდით. მაგრამ რატომ არ ვიცნობდით? იმიტომ, რომ მ. ჯანგიძის წერილი დაიბეჭდა რაიონულ გაზეთ "სამგორში" (1966 წლის 17 აპრილს), ხოლო კათალიკოს ეფრემის საუბარი - თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიური ფაკულტეტის ერთ-ერთი განყოფილების სტუდენტთა სასწავლო გაზეთ "ახალგაზრდა ჟურნალისტში" (1966 წლის 15 ოქტომბერს), ე. ი. ისეთ ორგანოებში, რომელთა სისტემატურ თვალის დევნებას ვერც ერთ მეცნიერს ვერ მოვთხოვთ. რა თქმა უნდა, ჩვენც რომ ისეთი განსაკუთრებული და სამაგალითო გულმოდგინება გამოგვეჩინა, როგორც ჩვენს კრიტიკოსებს გამოუჩენიათ, რაიონული და სასწავლო გაზეთების ფურცლებზე დაბეჭდილის მასალებიც არ გამოგვეპარებოდა, მაგრამ ასეთი გულმოდგინების ნიჭს, ჩანს, მოკლებული ვყოფილვართ და რა გაეწყობა!

ახლა კი როდესაც ვიცნობთ, (ჩვენი კრიტიკოსების გულმოდგინების წყალობით) მ. ჯანგიძისა და ეფრემ II საყურადღებო აზრებს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე, ჩვენს მოვალეობად მიგვაჩნია მათ შესახებ ორიოდ სიტყვა ვთქვათ.

პატივცემულ მ. ჯანგიძეს პატარა საგაზეთო წერილში გამოთქმული აქვს შემდეგი მოსაზრება: "როდესაც "ვეფხისტყაოსნის" ნათელ სტრიქონებს

გადავიკითხავთ ხოლმე, ყოველთვის მაფიქრებს ერთ-ერთი სტრიქონი ”მე, რუსთველი ხელობითა ვიქ საქმესა ამადარი”. ხელობა (სახელო) თანამდებობას გულისხმობს. ამდენად აქ რუსთველის სადაურობის აღმნიშვნელ სიტყვად არ უნდა ჰქონდეს ავტორს ნათქვამი. საგულისხმოა აგრეთვე, რომ რუსთავის განადგურების შემდეგ (1265 წ.), როდესაც საეპისკოპოსოს ცენტრმა მარტყოფში გადაინაცვლა, მარტყოფელი ეპისკოპოსები ”რუსთველის” ტიტულით იხსენიებოდნენ”

როგორც ვხედავთ, აქ პირდაპირ არ არის ნათქვამი, შოთა რუსთველი რუსთავის ეპისკოპოსი იყო, მაგრამ ეს აზრი ავტორის მსჯელობიდან თავისთავად გამომდინარეობს. ამიტომ პატივცემულ მ. ჯანგიძის მსჯელობა ფრიად საინტერესო და საყურადღებოა, თუმცა იგი მეცნიერულ დებულებად ვერ ჩაითვლება, რადგან სათანადოდ დასაბუთებული არ არის, ჩვენ რომ ამ მოსაზრებას თავის დროზე გავცნობოდით, კი არ მივჩქმალავდით მას (თუ რაიმეს მიჩქმალვა გვსურდა, მოწინააღმდეგეთა აზრებს მივჩქმალავდით და არა მომხრეებისას), არამედ გამოვიყენებდით როგორც საყურადღებო გამონათქვამს, რომელიც გვიჩვენებს, რომ უკვე მომწიფდა აზრი რუსთავის საეპისკოპოსოსთან შოთა რუსთველის სახელის დაკავშირებისა.

უნდა აღინიშნოს, რომ მ. ჯანგიძე ფრიად დაკვირვებული ისტორიკოსია და ხშირად ათავსებს ”სამგორის” ფურცლებზე საინტერესო წერილებს ისტორიულ თემებზე. ამას წინათ, მაგალითად, მან ჩვენს ნარკვევზეც დაბეჭდა რეცენზია, სათაურით ”საყურადღებო ნაშრომი რუსთველოლოგიაში”, რომელშიც ხსენებული ნარკვევი დადებითად შეაფასა, ხოლო მის მიერ ადრე გამოთქმული მოსაზრების რაიმე ”მიჩქმალვაზე” ერთი სიტყვაც არ უთქვამს.

ახლა ვნახოთ, როგორ მსჯელობს ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე კათალიკოსი ეფრემ მეორე. სტუდენტ მ. ოქრიაშვილთან საუბარში მას უთქვამს: ”რუსთველი ჰერეთის რუსთავის ეპისკოპოსი იყო. ამას ადასტურებს თვით იერუსალიმში ნაპოვნი მისი გამოსახულება... ქრისტიანობა ცხრა მფარველ ხატ-ანგელოზს იცნობს. ერთ-ერთ მათგანს, რომელიც ღვთისმოსავ მეცნიერ-ფილოსოფოსებს მფარველობს, წამოსხმული აქვს წითელი მანტია, რომელიც ყვავილებითა და ჯვრის გამოსახულებიანი ნაჩვრეტებითაა მოქარგული. ასეთი მანტია აქვს ყველა ღვთისმორჩილ განსწავლულს. ასეთივე მანტიას ვხედავთ ბრძენ შოთას ტანზეც”.

როგორც ვხედავთ, პატივცემული ეფრემი პირდაპირ აცხადებს, შოთა ეპისკოპოსი იყო. ცხადია მეცნიერულ დებულებად არც ეს დაუსაბუთებელი განცხადება ჩაითვლება (მით უმეტეს, რომ მასში, სრულიად უადგილოდ, ლაპარაკია ”ჰერეთის რუსთავზე”). მაგრამ თუ პატივცემული ეფრემი ქართულ ეკლესიაში არსებულ ტრადიციას ემყარება,

მაშინ მისი განცხადება ინტერესს მოკლებული არაა. განსაკუთრებით საყურადღებოდ ჩვენ გვეჩვენება კათალიკოს ეფრემის მსჯელობა წითელ მანტიასა და მასზე ამოქარგული ჯვრის გამოსახულებიანი ნაჩვრეტების შესახებ. თუ ეს მართალია (შოთას იერუსალიმური პორტრეტის ფოტო სურათებზე ჯვრის გამოსახულებანი არ ჩანს), მაშინ ხსენებულ პორტრეტს კიდევ უფრო მეტი ღირებულება ექნება ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად. ყოველ შემთხვევაში ძნელი დასაჯერებელია, რომ კათალიკოსმა არ იცოდეს, როგორი ტანსაცმელი უნდა ცმოდა ეპისკოპოსს.

ასეთია მ. ჯანგიძისა და ეფრემ მეორის მოსაზრებანი, რომელთაც ჩვენ ადრე არ ვიცნობდით. როგორც მათი შინაარსი გვიჩვენებს, ჩვენთვის სასარგებლო იყო არა მათი მიჩქმალვა, არამედ დამოწმება და ამ გზით ჩვენი თვალსაზრისის გამაგრება, მაგრამ ჩვენი კრიტიკოსები მზად არიან ყველაფერი თავდაყირა დააყენონ ოღონდ კი თავისი გაიტანონ.

ჩვენ შეგვეძლო კიდევ ბევრი ანალოგიური მაგალითი მოგვეტანა, რადგან პატივცემულ ს. ყაუხჩიშვილსა და მისი კოლეგების წერილი მთლიანად ამნაირი მაგალითებისაგან შედგება, მაგრამ, ვფიქრობთ, აქ განხილული მაგალითიც საკმარისია ხსენებულ მეცნიერთა კეთილსინდისიერების მათი მეცნიერული ეთიკის დასახასიათებლად.

ახლა გავეცნოთ იმის მაგალითებს, თუ როგორ უდგება სადაო საკითხების გადაწყვეტას ისტორიკოსი ნ. შოშიაშვილი.

მაგალითი პირველი : ჩვენს ნარკვევში წამოყენებულია დებულება იმის შესახებ, რომ შუა საუკუნეების ქართულ ეკლესიაში, ისევე როგორც ევროპის სახელმწიფოების, კერძოდ გერმანიის ეკლესიაში, გაჩაღებული იყო მწვავე კლასობრივი ბრძოლა მაღალ სასულიერო არისტოკრატიასა და დაბალ სამღვდელოებას შორის, რომელიც ეკლესიაში პლებეურ-დემოკრატიულ მიმართულებას წარმოადგენდა. ეს დებულება დასაბუთებული გვაქვს თეორიულადაც და ისტორიულადაც. ამასთან, ისტორიულ ნაწილში თითქმის მთლიანად ჩვენი სახელოვანი ისტორიკოსის ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევებს ვყვრდნობით, რის შესახებ ხაზგასმით არის ნათქვამი ნარკვევის ტექსტში და, გარდა ამისა, სქოლიოში სამჯერ არის მითითებული ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომები.

პატივცემული ნ. შოშიაშვილი ცდილობს ხსენებული ჩვენი დებულება საექვო გახადოს, რისთვისაც მეცნიერული კამათისათვის სრულიად შეუფერებელ ხერხს მიმართავს: იგი შეგნებულად აყალბებს, ასხვაფერებს და ამახინჯებს ჩვენს თვალსაზრისს და ისეთ შეხედულებებს მოგვაწერს, რომელიც არათუ არ გამოგვითქვამს, არამედ ფიქრადაც კი არ მოგვსვლია. გარდა ამისა ავტორი განზრახ უმაღლავს მკითხველს იმ ფაქტს, რომ ჩვენი დებულება ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევებს ეყრდნობა; ის ივ.

ჯავახიშვილს არც კი ახსენებს. ასეთი მანიპულიაციების შემდეგ კრიტიკოსი პათეტიკურად აუწყებს მკითხველს "სიბრძნეს":

"თამარ მეფე და ცენტრალური ხელისუფლება, თურმე "პლებეურ-დემოკრატიული" მიმართულებისა ყოფილა" (გვ. 176).

ან:

"გამოდის რომ დავით აღმაშენებელი და თამარ მეფე დემოკრატები ყოფილან!" (იქვე)

ან კიდევ:

"თურმე შეძლება, რომ შუა საუკუნეების მეფეები დემოკრატებად... წარმოვიდგინოთ" (იქვე).

რა თქმა უნდა, არაფერი ამის მსგავსი ჩვენს ნარკვევში არაა. მეფეების ასეთი გადემოკრატება კრიტიკოსის მიერ განზრახ ჩადენილი სიყალბეა, რომლის მიზანი ჩვენი თვალსაზრისის ეჭვის ქვეშ დაყენებაა. მაგრამ ქვემოთ ჩვენ დაწვრილებით შევხებით ამ საკითხს და თვალნათლივ დავანახებთ მკითხველს, რომ ნ. შოშიაშვილის მსჯელობა საეჭვოს ხდის არა ჩვენს თვალსაზრისს, არამედ მის საკუთარ მეცნიერულ კეთილსინდისიერებას.

მაგალითი მეორე : ჩვენს ნარკვევში გამოთქმულია მოსაზრება იმის შესახებ, რომ რუსთველ მღვდელმთავრებს XII - XIII საუკუნეებშიც უნდა ჰქონოდათ პორფირ-ბისონის ჩაცმის უფლება, თუნდაც რომ იმ დროს დროშის პატრონი და სარდლები არ ყოფილიყვნენ, რათგან ასეთი უფლება ძველად ეძლეოდათ გავლენიან მღვდელმთავრებს, კერძოდ ისეთებს, რომლებიც დიდ ქალაქებში ისხდნენ და ათორმეტ წმიდა მამათა თანამოსაყდრედ ითვლებოდნენ. ეს აზრი ჩვენ დასაბუთებული გვაქვს თეიმურაზ მეორის ერთი სიგელით, რომელიც გაცემულია 1741 წელს ალავერდელის სახელზე და რომელშიც პირდაპირ არის ნათქვამი, ათორმეტი მამის თანამოსაყდრე "უნდა ბისონიანი ყოფილიყო".

პატივცემული ნ. შოშიაშვილი ცდილობს ხსენებული ჩვენი მოსაზრება გააქარწყლოს, რისთვისაც კვლავ დაუშვებელ ხერხს მიმართავს; ის ტენდენციურად გადმოგვცემს და ნებისმიერად განმარტავს თეიმურაზის ზემოხსენებული სიგელის შინაარსს, რათა დაარწმუნოს მკითხველი, თითქოს პორფირ-ბისონის ჩაცმის უფლება მარტო იმ მღვდელმთავრებს ჰქონდათ, რომლებიც სადროშოს სარდლები იყვნენ. აქ ისტორიული სინამდვილე აშკარად დამახინჯებულადაა წარმოდგენილი, მაგრამ ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი, ახლა კი გავცნოთ თეიმურაზის სიგელს და მასზე ნ. შოშიაშვილის მსჯელობას.

თეიმურაზის სიგელში ნათქვამია : ”...ნეკრესელმან იოანემ ბისონით კურთხევა მოინდომა. ჩვენ არ ვიცოდით, ასე რომე თუ სხვანი ნეკრესელნი როგორ ნაკურთხი ყოფილიყვნენ ბისონით თუ ომოფორით, ამიტომ უწინ ჩვენს ხსოვნასა და მოსწრებაში უკურთხი ნეკრესელი იჯდა და მახსოვარი არავინ იყო და ქვეყნისა არეულობისაგან უკურთხი დარჩომილიყო. ეს ვიცოდით, ნეკრესი ქალაქიც ყოფილიყო და ათორმეტი მამათგანი წმიდა აბიბოს მის ქალაქის ეფისკოპოზი ყოფილიყო და მისი მოსაყდრე უნდა ბისონიანი ყოფილიყო (ხაზი ყველგან ჩვენია. პ. რ.), ჩვენც მისის მიზეზით ნება და კურთხევით, რომ ნეკრესელი ბისონის ღირსი იყო ამ წმიდის, აბიბოს მოსაყდრეობისათვის”...

ამ საბუთიდან, ვფიქრობთ, ყოველი ობიექტური მკვლევარი ასეთ დასკვნას გამოიტანს: თეიმურაზის აზრით, ნეკრესელს ბისონის ჩაცმა ეკუთვნოდა იმიტომ, რომ ნეკრესი წინათ ქალაქი იყო და იქ ეპისკოპოზად იჯდა ათორმეტ მამათგან წმიდა აბიბო, ხოლო ნეკრესელი ამ აბიბოს მოსაყდრე იყო. რაც შეეხება სადროშოს სარდლობას, ამაზე თეიმურაზის სიგელში ერთი სიტყვაც არაა ნათქვამი, რაც იმის უდავო საბუთია, რომ პორფირ-ბისონი ეცვათ არა მარტო სადროშოს სარდლებს, არამედ სხვა გავლენიან მღვდელ-მთავრებსაც.

ახლა დავაკვირდეთ, როგორ მსჯელობს თეიმურაზის სიგელის შესახებ და როგორი დასკვნა გამოჰყავს ამ დოკუმენტიდან ნ. შოშიაშვილს: ”თეიმურაზ II-ის სიგელში ნეკრესელისადმი (საიდანაც ასკვნის პ. რატიანი, რომ პორფირ-ბისონი ეცვათ ქალაქში მჯდომ და ასურელ მამების მოსაყდრე მღვდელმთავრებს). თეიმურაზი მართალია მიუთითებს ნეკრესის ქალაქობაზე წარსულში და ასურელი მამის აბიბოს ნეკრესელის მოსაყდრეობაზე, მაგრამ თეიმურაზი აქ უბრალოდ გვამცნობს ყველაფერს, რაც იცის ნეკრესზე (ხაზი ჩვენია პ. რ.) სურს ამით ხაზი გაუსვას ნეკრესელის ღირსება-მნიშვნელობას და ამითვე დაასაბუთოს მისთვის ბისონის მიცემა” (გვ. 172).

აქედან კრიტიკოსი დაასკვნის ”პ. რატიანს არავითარი საფუძველი არ ჰქონდა ბისონიანათ მიეჩნია რუსთველი XII - XIII საუკუნეებში... არც ქალაქში ჯდომა და არც ასურელი მამების მოსაყდრეობა თავისთავად ბისონით შემოსვის უფლებას არ იძლეოდა... ამ პერიოდში არც რუსთველი და არც გვიან ბისონით შემოსილი კახეთის დანარჩენი სამი ეპისკოპოსი ბისონიანი არ შეიძლება ყოფილიყვნენ, რადგან ამ დროს ისინი სადროშოს სარდლები არ იყვნენ და საერო ”საუფლო კაზას” ვერ ჩაიცვამდნენ” (გვ. 172-173).

როგორც ვხედავთ, პატივცემული კრიტიკოსი სულ ადვილად და ხელმარჯვედ იშორებს თავიდან ისეთი მნიშვნელოვანი საბუთის ჩვენებას, როგორც თეიმურაზის სიგელია და აკეთებს სრულიად ნებისმიერ დასკვნას, რომელიც ძირფესვიანად ეწინააღმდეგება ხსენებულ საბუთსაც

და საერთოდ, ისტორიულ სინამდვილესაც. კრიტიკოსის ასეთი საქციელი, ცხადია არ შეიძლება, უცოდინარობით ან უნებლიე შეცდომით ავხსნათ; აშკარაა, აქ საქმე გვაქვს ისტორიული საბუთის შინაარსის შეგნებულად დამახინჯებასთან.

ქვემოთ ჩვენ ამ საკითხსაც დაწვრილებით განვიხილავთ და თვალნათლივ დავანახებთ მკითხველს, რომ ჩვენი კრიტიკოსის ვერავითარი ხელმარჯვეობა და მის მიერ ისტორიული საბუთების არა სწორი წაკითხვა ჭეშმარიტებას ვერ შესცვლის და შავს თეთრად ვერ მოგვაჩვენებს.

მაგალითი მესამე : ჩვენს ნარკვევში გაკრიტიკებულია ის ავტორები, როლებიც ამტკიცებენ, შოთა იერუსალიმში კი ჩავიდა, მაგრამ ბერად არ შემდგარა და ჯვარის მონასტერში სიკვდილამდე ერის კაცად ცხოვრობდაო. ასეთი მტკიცება ჩვენ უსაფუძვლოდ ჩავთვალეთ და დავიმოწმეთ აკადემიკოსი ალ. ბარამიძე, რომელსაც ნათქვამი აქვს: ”რუსთველს პილიგრამული წესით შეეძლო, მოეხილა იერუსალიმი და დროებითი თავშესაფარი ეპოვა ჯვარის მონასტერში, მონასტრის სასტუმროს სადგომში, მაგრამ რაღაც დაუჯერებელია, რომ პოეტს თავისი ცხოვრების მეორე ნახევარი (თუ ბოლო წლები) მონასტერში გაეტარებინა და ბერად არ აღკვეცილიყო. მონასტერი ხომ მოხუცებულთა თავშესაფარი არ ყოფილა!” (“მნათობი”, 1968, №5, გვ.123).

ალ. ბარამიძის ეს აზრი ჩვენ სავსებით მართებულად მივიჩნიეთ და იმედი გვქონდა, რომ მისი თანამოაზრენი ამ საკითხში მაინც აღარ გაგვაკრიტიკებდნენ, მაგრამ ეს იმედი არ გაგვიმართლდა: პატივცემულმა ნ. შოშიაშვილმა, რომელსაც, ჩვენი ღრმა რწმენით, იმდენად ჭეშმარიტების დადგენა არ აინტერესებს, რამდენადაც მოწინააღმდეგის გამტყუნება, არც ამ საკითხში დაგვინდო და ფრიად მკვახე-მკვახე სიტყვებით გაგვიმასპინძლდა (გვ.169), ხოლო ალ. ბარამიძეზე ერთი სიტყვაც არ უთქვამს. გამოდის რომ კრიტიკოსს ხელში ორნაირი საზომი უჭირავს: თავისიანმა რაც არ უნდა თქვას, ყველაფერი ხალასი ჭეშმარიტებაა, მოწინააღმდეგის ნათქვამი კი -ყველაფერი სიცრუეა!

განა შეიძლება, რომ ამგვარ კრიტიკას ობიექტური ეწოდოს?

მაგალითი მეოთხე: პატივცემული ნ. შოშიაშვილი თავის წერილს ამთავრებს ჩვენი პიროვნების სასტიკი განქიქებით, ბრალად გვდებს მთელი რუსთველოლოგიური ლიტერატურის შეურაცხყოფას, უდიერობას, თვითრეკლამას, მოწინააღმდეგისა და მკითხველის უპატივცემლობას, გვიწუნებს წერის სტილსაც კი, ერთი სიტყვით, კრიტიკოსი ჩვენ მოგვაწერს ყველა ცოდვას, რომლებითაც თვით მისი და მისი თანამოაზრეების სულია დამძიმებული. მაგრამ ეს კიდევ არაფერი: ნ. შოშიაშვილი თავს ნებას აძლევს სადავოდ გახადოს თვით ჩვენი უფლება, შევხებოდით ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის საკითხს. იგი ცდილობს დაარწმუნოს

მკითხველი, რომ პ. რატიანი, თითქოს, უკვე დამარცხდა (ნეტარ არიან მორწმუნენი!), და რომ მისი ეს დამარცხება, თითქოს, "კანონზომიერი იყო", რადგან იგი "აჩქარებით შეება საქართველოს ისტორიის მის მიერ მანამდე უკვლევ პერიოდის (ხაზი ჩვენია, პ. რ.) ერთ-ერთ რთულ საკითხს". რას ნიშნავს ეს ბუნდოვანი გამოთქმა "მანამდე უკვლევ პერიოდი"? როგორც ჩანს, კრიტიკოსს სურს გვითხრას: პ. რატიანს, თავისი ნარკვევის დაწერამდე, არ უკვლევია, ე. ი. არ შეუსწავლია საქართველოს ისტორიის ის პერიოდი, რომელსაც მისი ნარკვევი შეეხება, ხოლო რაკი არ უკვლევია, მაშასადამე, არც სცოდნია ის საგანი, რომლისთვისაც ხელი ასე ნაჩქარევად და მოუმზადებლად მოუკიდნია. აი დასკვნა, რომელსაც პატივცემული მოშიაშვილი მკითხველს სთავაზობს.

ჩვენ აქ არაფერს ვიტყვით იმის შესახებ თუ ვინ იქცევა უდიერად და ვინ აყენებს შეურაცხყოფას მოწინააღმდეგესაც და მკითხველსაც, - არაფერს ვიტყვით იმიტომ, რომ ამ საკითხის გადაწყვეტა მკითხველის კომპეტენციას შეადგენს; ჩვენ არაფერს ვიტყვით, აგრეთვე, იმის შესახებ, თუ ვინ "განიცადა მარცხი" და ვინ "გაიმარჯვა", რადგან ამ საკითხის გადაწყვეტაც მკითხველის უფლებაა და არ არის საჭირო აჩქარება: მართალსაც და მტყუანსაც დრო გამოაჩენს; მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია, უპასუხოდ დავტოვოთ კრიტიკოსის ის ბრალდება, რომელიც შეეხება ჩვენს მორალურ უფლებას, დაგვეწერა ნაშრომი ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე.

"მანამდე არ უკვლევია და აჩქარებით შეებაო", - ბრძანებს კრიტიკოსი, მაგრამ საკითხავია: ჯერ ერთი, საიდან გაიგო მან როდის ან რამდენ ხანს ვიკვლიეთ საქართველოს ისტორიის ესა თუ ის პერიოდი, ვინ ჩაახედა კრიტიკოსი ჩვენს "სამუშაო ლაბორატორიაში"? მეორე, რა მნიშვნელობა აქვს იმის გამორკვევას, "მანამდე უკვლევია" იყო ავტორის მიერ ისტორიის ესა თუ ის პერიოდი, თუ "მანამდე ნაკვლევია"? ავტორის ცოდნა მისმა ნაშრომმა უნდა გამოაჩინოს და როგორ შეიძლება მეცნიერული კამათის საგნად ვაქციოთ, ვინ როდის, ან რა სისწრაფით (აჩქარებით თუ დინჯად) შეუდგა ამა თუ იმ ეპოქის შესწავლას? მესამე, შეეფერება კი სინამდვილეს ჩვენი კრიტიკოსის განცხადება, პ. რატიანი "მის მიერ მანამდე უკვლევია" პერიოდის რთულ საკითხს აჩქარებით შეებაო? სრულიადაც არა! ეს მისი მორიგი შეგნებული სიყალბეა, რასაც მოწმობს, თუნდაც, შემდეგი ორი ფაქტი:

პირველი: პატივცემული კრიტიკოსი ჩვენი კოლეგაა და მას კარგად მოეხსენება, რომ უკანასკნელი ცხრა წლის განმავლობაში ჩვენ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში ვხელმძღვანელობთ განყოფილებას, რომელიც ქართული ისტორიული მეცნიერების ისტორიას სწავლობს. ამის გამო ჩვენ პირდაპირ (სამსახურებრივად) გვევალება არა მარტო ახალი, არამედ აგრეთვე ძველი ქართული საისტორიო ლიტერატურისა და წყაროების სპეციალური შესწავლა. მაშ, რა საფუძველი გააჩნია კრიტიკოსის მტკიცებას, თითქოს,

ჩვენ მხოლოდ ამ უკანასკნელად მოგვიდეთ ხელი კლასიკური ეპოქის ლიტერატურისა და წყაროების შესწავლას? მისი ლოგიკით გამოდის, რომ მთელი ცხრა წლის განმავლობაში ჩვენ არ შეგვისწავლია ის საგანი, რომლის სპეციალური შესწავლა ჩვენს პირდაპირ სამსახურებრივ მოვალეობას შეადგენდა.

მეორე: პატივცემულმა კრიტიკოსმა არ შეიძლება არ იცოდეს, რომ ჯერ კიდევ 1966 წლის მარტში ჩვენ საჯაროდ წავიკითხეთ მოხსენება თემაზე: "ლეონტი მროველის ისტორიული კონცეფციის საკითხისათვის". ამ მოხსენების მოკლე შინაარსი და მის ირგვლივ გამართული გაცხოველებული კამათის ანგარიში დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალ მაცნეში" (1968, N1) . ბუნებრივად იბადება კითხვა: თუ კი ჩვენთვის საქართველოს ისტორიის კლასიკური ხანა მანამდე (ე. ი. ვეფხსიტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე ნარკვევის დაწერამდე) "უკვლევია იყო", როგორღა მოვახერხეთ, ჯერ კიდევ 1966 წელს, მეცნიერული მოხსენების წაკითხვა XI საუკუნის ისტორიკოსზე და ისიც, საჯაროდ, სპეციალისტთა წინაშე?

ნუთუ ეს ფაქტები პატივცემული კრიტიკოსისათვის უცნობია?

ძნელია უცოდინარობა დავწამოთ იმ მეცნიერ-კრიტიკოსებს, რომლებსაც "სამგორისა" და "ახალგაზრდა ჟურნალისტის" ფურცლებზეც კი არაფერი გამოეპარებათ!

გადავდივართ შემდეგ საკითხზე .

რამ გამოიწვია ჩვენი კრიტიკოსების ისეთი აღშფოთება, რომელმაც მათ მეცნიერული კამათის საკითხის ელემენტარული ნორმებიც კი დაავიწყა?

ქვემოთ შევეცდებით მოკლედ ვუპასუხოთ ამ დიდმნიშვნელოვან კითხვას.

2. ეკლექტიზმის კრიზისის გამო

ცნობილია, რომ ქართველი ერის ისტორიის, მისი უძველესი კულტურისა და ლიტერატურის შესწავლა დიდი ხანია მიმდინარეობს, მაგრამ ამ მიმართულებით შედარებით მნიშვნელოვანი ნაბიჯი მხოლოდ საბჭოთა ხელისუფლების წლებში გადაიდგა. განსაკუთრებული ღვაწლი ამ დარგში, სხვებთან ერთად, მიუძღვის ორ დიდ საბჭოთა მეცნიერს - ივანე ჯავახიშვილსა და კორნელი კეკელიძეს, რომლებმაც თითქმის გაუკაფავი გზები გაკაფეს და ქართველი ხალხის წარსული ცხოვრების, მისი ძველი ლიტერატურის შესწავლის საქმე მაღალ დონეზე აიყვანეს. მართალია, ამ მეცნიერთა მსოფლმხედველობა ჯერ კიდევ ბურჟუაზიულ ეპოქაში ჩამოყალიბდა და მათ ვერ შესძლეს ისტორიის მატერიალისტიური გაგების თეორიამდე ამაღლებულიყვნენ, მაგრამ, სამაგიეროდ, ისინი იყვნენ დიდი მეცნიერული ალღოთი დაჯილდოებული ადამიანები, შესანიშნავი

დემოკრატიები და პატრიოტები, რომლებმაც შესძლეს, გადაეღახათ ბურჟუაზიული აზროვნების, კერძოდ კი, აკად. ნ. მარის შეხედულებათა უარყოფითი გავლენა, გარკვევით გამიჯნოდნენ ნ. მარის ყალბ კონცეფციებს და, ბევრ შემთხვევაში, ძალიან ახლოს მისულიყვნენ ისტორიული მოვლენების თანამედროვე გაგებასთან. ამიტომ ივ. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის შემდეგ ქართულ ისტორიული აზრის განვითარება მხოლოდ თანამედროვე მეთოდოლოგიის საფუძველზე იყო შესაძლებელი.

სწორედ ამ გზით წაიყვანეს ქართული ისტორიული მეცნიერება ივ. ჯავახიშვილის სახელოვანმა მოწაფეებმა ს. ჯანაშიამ და ნ. ბერძენიშვილმა. მაგრამ უფროსი თაობის ზოგიერთმა მეცნიერმა, სამწუხაროდ, ვერ შესძლო ძველი ტვირთისაგან განთავისუფლება და ახალი მეთოდოლოგიით შეიარაღება. ეს პირველ რიგში შეეხება აკად. ნ. მარის ზოგიერთ მოწაფესა და თაყვანისმცემელს, რომლებმაც არათუ ვერ შესძლეს გადაეღახათ და უკუეგდოთ ე. წ. "პეტერბურგის სკოლის", კერძოდ კი ნ. მარის შინაარსით ბურჟუაზიული, ხოლო ფორმით ეკლექტიური კონცეფციები, არამედ სცადეს, ხსენებული კონცეფციები თანამედროვე მეცნიერების მეთოდოლოგიასთან შეეგუებიათ, რის შედეგად მივიღეთ ეკლექტიზმის ახალი სახეობა, რომელმაც საკმაოდ ფართოდ გაიშალა ფესვები ქართველ მეცნიერთა ერთ ნაწილში და თითქმის მოდურ თვალსაზრისად იქცა.

ეკლექტიკურმა აზროვნებამ განსაკუთრებით დიდი ზიანი მიაყენა რუსთველოლოგიას, რომელშიც თანამედროვე საზოგადოებრივ მეცნიერებათა მეთოდოლოგია ძალიან ნელა იკაფავს გზას. ქართველ რუსთველოლოგთა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა არათუ ვერ შესძლო ისტორიის მატერიალისტური გაგების თეორიის სიმაღლეზე ასვლა, არამედ რიგ საკითხებში კეკელიძე-ჯავახიშვილისა და მათი თანამოაზრეების მონაპოვრებიდანაც კი უკან დაიხია და კვლავ ნ. მარის პოზიტივისტურ-ნიჭილისტური კონცეფციების ტყვეობაში აღმოჩნდა. რუსთველოლოგიის ამ სამწუხარო ნაკლს კარგად ამჩნევდა აკად. კ. კეკელიძე, რომელიც გარდაცვალებამდე რამდენიმე ხნით ადრე (1951 წ.) გულისტკივილით აღნიშნავდა:

"რუსთველოლოგიის, როგორც მეცნიერების, უბედურება იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ აქ ისტორიულ-ლიტერატურულს თუ სოციალურ-იდეურ და მხატვრულ პრობლემებს სწავლობენ, - საჭიროა თანაბრად ერთი და მეორეც, - არამედ იმაში, რომ ნამდვილი მეცნიერული მეთოდით (ხაზი ჩვენია. პ. რ.), როგორც მარქსიზმია, ჯერჯერობით, არც ერთი მხარეა შესწავლილი და არც მეორე".

აქედან ცხადია, რომ რუსთველოლოგიურ მეცნიერებას, თუ მას სურდა წინ წასულიყო, მთელი თავისი ყურადღება უნდა გადაეტანა მის წინაშე მდგომი პრობლემების "ნამდვილი მეცნიერული მეთოდით" შესწავლა-დამატებაზე, რაც მას საშუალებას მისცემდა გადაჭრით უკუეგდო ბურჟუაზიული

მიმართულების მეცნიერთა ყალბი კონცეფციები და დაესახა კვლევა-ძიების ახალი გზები. სამწუხაროდ, ეს ასე არ მოხდა, რადგან, როგორც ითქვა, რუსთველოლოგთა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა, მათ შორის ისეთმა გამოჩენილმა მეცნიერმა, როგორც ალ. ბარამიძე და ს. ყაუხჩიშვილი ბრძანდებიან, ვერ შესძლეს, თავი დაეღწიათ ნ. მარის მცდარი შეხედულებების გავლენისაგან და ამ შეხედულებათა პროპაგანდას დღესაც გულმოდგინედ ეწევიან.

როგორც ცნობილია, ს. ყაუხჩიშვილი იყო და არის ივ. ჯავახიშვილის ერთ-ერთი უახლესი მოწაფე და თანამებრძოლი, მაგრამ ვერც ერთმა და ვერც მეორემ, სამწუხაროდ, ვერ შესძლეს ხსენებული დიდი მეცნიერების მემკვიდრეობის შემდგომი შემოქმედებითი განვითარება და ბევრ შემთხვევაში ის პოზიციებიც კი დაჰკარგეს, რომლებიც მათმა მასწავლებლებმა და უფროსმა თანამებრძოლებმა ხანგრძლივი შრომით მოიპოვეს.

ჩვენ უკვე გვქონდა შემთხვევა აღგვენიშნა, თუ როგორ დაუბრუნდა ალ. ბარამიძე ნ. მარის დრომოჭმულ შეხედულებებს; რაც შეეხება ს. ყაუხჩიშვილს, მისი უსაზღვრო ერთგულება ნ. მარისა და მისი ყალბი კონცეფციებისადმი საყოველთაოდ ცნობილია, ამიტომ დაგვმაყოფილდებით მარტო ორი დამახასიათებელი მაგალითის მოტანით.

პ ი რ ვ ე ლ ი: ამას წინათ გაზეთ "ლიტერატურულ საქართველოში" (1968, 4/X) გამოქვეყნდა ს. ყაუხჩიშვილის მოკლე საუბარი ხსენებული გაზეთის კორესპონდენტთან, რომელიც სკოლებში "ქართლის ცხოვრების" შესწავლისადმი იყო მიძღვნილი. საკვირველია, მაგრამ ფაქტია, რომ პატივცემულმა მეცნიერმა ასეთ თემაზე მსჯელობისას და ისიც პატარა საგაზეთო ანკეტაში, მოახერხა არა მარტო ნ. მარი განედიდებია, არამედ დადებითად მოეხსენებია და მიმზიდველ ფერებში წარმოედგინა მისი ერთ-ერთი ყველაზე მანკიერი კონცეფცია "სვან-მესხურობისა". ჩამოთვლის რა ქართული ისტორიული მეცნიერების ავტორიტეტიან წარმომადგენლებს, ს. ყაუხჩიშვილი ნ. მარს ყველა ქართველ მეცნიერზე, მათ შორის ივ. ჯავახიშვილზეც, მაღლა აყენებს. მაგრამ ეს კიდევ არაფერი: იგი საჭიროდ მიიჩნევს თანამედროვე მკითხველს გაუზიაროს ის დაუვიწყარი შთაბეჭდილება, რომელიც მასზე მრავალი წლის წინათ ნ. მარის ე. წ. "სვან-მესხურობის ანუ სომხურობის" ყალბ თეორიას გამოუწვევია: ის ამბობს: "უფროსი კლასების მოსწავლეები ვესწრებოდით საჯარო ლექციებს, რომლებიც თეატრის დარბაზში იმართებოდა; ასე, მაგალითად, ყველას (ხაზი ჩვენია. - პ. რ.) ჩაგვრჩა მესხიერებაში აკად. ნ. მარის ლექცია (სვანეთში იყო, გზად ქუთაისში გაჩერდა და ლექცია წაიკითხა სვანეთზე), რომელშიც ლაპარაკი იყო სვანეთზე და სვან-მესხებზე (ანუ სომხებზე) და ახსენებდა "ქართლის ცხოვრების" ცნობებს"

ბუნებრივად იბადება კითხვა: რისთვის დასჭირდა პატივცემულ მეცნიერს (და ისიც, სკოლებში "ქართლის ცხოვრების" სწავლებასთან დაკავშირებით!) ასე სიმპათიურად ელაპარაკნა იმ კონცეფციაზე, რომელიც მეცნიერულად სრულიად უსაფუძვლო, ხოლო საზოგადოებრივად აშკარად მავნეა და ამიტომ ყველასგან უარყოფილია? ნუთუ შესაძლებელია, რომ თანამედროვე მეცნიერმა შეიწყნაროს ნ. მარის მიერ დიდი ხნის წინათ შეთხზული თეორია, რომელიც შეიცავდა სრულიად აბსურდულ მტკიცებას, სვანებისა და მესხების სომხებთან იგივეობისა და რაღაც "სვან-მესხური ანუ სომეხური" ენის არსებობის შესახებ? ასეთი რამ, თითქოს, წარმოუდგენელია, მაგრამ, როგორც ვხედავთ, მაინც შესაძლებელი აღმოჩნდა; მართალი ნათქვამი ყოფილა: "რაც ერთხელ ცხოვლად სულს დააჩნდების, საშვილიშვილოდ გარდაიცემისო ..."

მეორე: ამ რამდენიმე წლის წინათ (1966 წლის მარტში) ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში გაიმართა საჯარო კამათი ჩვენი მოხსენების ირგვლივ, რომელიც ლეონტი მროველის ისტორიულ კონცეფციას შეეხებოდა. მოხსენებაში, სხვათა შორის, გაკრიტიკებული იყო ნ. მარის ზემოთ უკვე ხსენებული კონცეფციის ერთ-ერთი ვარიანტი და, აგრეთვე, ს. ყაუხჩიშვილის მიერ გამოთქმული ანალოგიური თვალსაზრისი, რომელიც "ქართლის ცხოვრების" ახალი, ყაუხჩიშვილისეული გამოცემის მეორე ტომის წინასიტყვაობაშია ჩამოყალიბებული; მოხსენებაში, კერძოდ, ნათქვამი იყო:

"როგორც ამ უკანასკნელ ხანებში ცნობილი გახდა, აკად. ნ. მარს უკვე საბჭოთა ხელისუფლების დროს დაუწერია გამოკვლევა ლ. მროველის ისტორიულ კონცეფციასთან დაკავშირებით. მას უცდია, მროველის ცნობა ქართული ენის წარმოშობის შესახებ გამოეყენებია თავისი საენათმეცნიერო მოძღვრების, კერძოდ კი ცნობილი ენათა შეჯგვარების თეორიის დასაბუთებისათვის. მაგრამ ნ. მარის თვალსაზრისი, რომელიც სიტყვა "სომეხის" თავისებურ ეტიმოლოგიურ ანალიზს ეყრდნობა, საფუძველს მოკლებულია.

ასევე დაუსაბუთებელი ჩანს პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის თვალსაზრისი, დამყარებული სიტყვა "სომხითის" ეტიმოლოგიაზე" ("მაცნე", 1968, I, გვ. 318).

როგორც ვხედავთ, ჩვენს მოხსენებაში ძალიან რბილად და თავაზიანი ფორმითაა გაკრიტიკებული ნ. მარისა და ს. ყაუხჩიშვილის შემცდარი შეხედულებანი. მიუხედავად ამისა, ამ კრიტიკამ, პატივცემული ს. ყაუხჩიშვილის უდიდესი გულისწყრომა გამოიწვია, რაც, ნაწილობრივ, აისახა კიდევაც მისი სიტყვის იმ მოკლე ჩანაწერში, რომელიც ჟურნალ "მაცნეში" გამოქვეყნდა. აი, რა არის ნათქვამი ამ ჩანაწერში:

”ს. ყაუხჩიშვილმა განაცხადა, რომ დღეს არ იყო საჭირო ნ. მარის ძველი კონცეფციების გახსენება და კრიტიკა, როცა ვიცით, რომ მარმა თვითონ უარყო თავისი მცდარი დებულებანი. მისი გამოკვლევა (”Вступительные и заключительные строфы поэмы Руставели”) არ შეიძლება დღეს დავივიწყოთ. ნ. მარი 2 წლის მანძილზე კითხულობდა საუნივერსიტეტო კურსს ვეფხისტყაოსნის შესახებ. ამიტომ დღეს მისი ასეთი კრიტიკა არა გვჭირდება” (იქვე, გვ.321).

ზემოთ ჩვენ დავინახეთ, რომ პატივცემულმა ს. ყაუხჩიშვილმა პატარა საგაზეთო წერილშიც კი შესამღებლად მიიჩნია ქება-დიდება შეესხა ნ. მარისა და მისი მცდარი კონცეფციისათვის; ახლა კი ვხედავთ, რომ იგივე მეცნიერი გვიმტკიცებს, სამეცნიერო მოხსენებაში ”არ იყო საჭირო ნ. მარის ძველი კონცეფციების გახსენება და კრიტიკა”. უცნაური ლოგიკა გამოუდის პატივცემულ მეცნიერს: მისი აზრით, ნ. მარისა და მისი მცდარი კონცეფციების უსაზღვრო ქება, თურმე, შეიძლება, ხოლო მათი, თუნდაც თავაზიანი კრიტიკა აკრძალულია! რა არის ეს, თუ არა ბატონკაცობა მეცნიერებაში ?!

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ თავგამოდებით იცავს რა ნ. მარის ”სვან-მესხობის” აბსურდულ თეორიას, ამით ს. ყაუხჩიშვილი იცავს თავის საკუთარ თვალსაზრისს, დამყარებულს იმავე ”სომხითის” არასწორ ეტიმოლოგიაზე, - თვალსაზრისს, რომელიც ნ. მარის ზემოთმოხსენებული თეორიის პირდაპირი ანარეკლია.

ასეთია ეკლექტიკური აზროვნების სავალალო შედეგი!

ცნობილია, რომ ეკლექტიზმს ვ. ი. ლენინი ”შეხედულებათა დომხალს” უწოდებდა, რაც ამ მიმართულების სავსებით ზუსტი დახასიათებაა. ქართველ მეცნიერთა ერთ ნაწილში ამჟამად ფესვგადგმული ეკლექტიზმი პოზიტივიზმის, ვულგარული მატერიალიზმისა და ობიექტივიზმის დებულებათა მექანიკური ნარევია, რომლის საშუალებით გარკვეული ემპირიული ცოდნის დაგროვება, ასე თუ ისე, კიდევ შეიძლება, მაგრამ სერიოზული მეცნიერული პრობლემის გადაჭრა ყოველად შეუძლებელია!

აკად. ნ. მარის მსოფლმხედველობა, როგორც ცნობილია, ყოველთვის გამოირჩეოდა თავისი ეკლექტიკური ხასიათით და სწორედ ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ეს გამოჩენილი და დიდათ ნიჭიერი მეცნიერი იძულებული იყო თვითონვე არაერთხელ უარეყო თავისი შემცდარი დებულებები. ალ. ბარამიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის ცდები, ახალი სული ჩაბერონ ნ. მარის ეკლექტიკურ მეთოდოლოგიას, გააცოცხლონ, შეალამაზონ და დაიცვან ამ მეთოდოლოგიის საფუძველზე ჩამოყალიბებული ყალბი კონცეფციები, მხოლოდ იმის დამაჯერებელი მოწმობაა, რომ შეუძლებელის გაკეთება თვით გამოჩენილ მეცნიერებსაც არ შეუძლიათ. ჩვენ უკვე აღარაფერს ვამბობთ ნ. მარის ისეთი თავგამოდებული დამცველების ამო შრომაზე,

როგორც იყო აწ. განსვენებული პროფესორი ვ. დონდუა, ან როგორც ბრძანდება პატივცემული ი. მეგრელიძე, აღარაფერს ვამბობთ, აგრეთვე, მარისტების მიმდევარ და მათ ფეხისამყოლ სხვა მეცნიერებზე. აღარაფერს ვამბობთ იმიტომ, რომ ქვემოთ ჩვენ დაწვრილებით განვიხილავთ მათ შენიშვნებს და მკითხველი ისედაც ადვილად მიხვდება, რა გამოუვალ ჩიხში მოამწყვდია ისინი ნ. მარისაგან ნასესხებმა ეკლექტიკურმა მსოფლმხედველობამ.

ყოველივე ზემონათქვამიდან, ვფიქრობთ, ცხადი უნდა იყოს, რომ ჩვენი კრიტიკოსების განსაკუთრებული აღშფოთება გამოიწვია არა იმდენად შოთას ვინაობაზე ჩვენს მიერ გამოთქმულმა თვალსაზრისმა (ასეთი თვალსაზრისი ვერ აღაშფოთებდა იმ ჯურის მეცნიერებს, რომლებიც ვეფხისტყაოსნის ავტორს ხან მუსულმანად წარმოგვიდგენენ, ხან მოხეტიალე სონ -მესხად, ხან კიდევ - "არარათა ნიჭთა და ზნეთა სამამაკაცოთა მქონებელ" შოთა კუპარად), არამედ ძირითადად იმ გარემოებამ, რომ ჩვენ გავბედეთ და ხელი შევახეთ მათს წმიდათა-წმიდას, - თვით დიდი ნიკო მარისაგან შეთვისებულ და შესისხლხორცებულ მეთოდოლოგიას, რომელიც, არსებითად, მათი მეცნიერული მოღვაწეობის უმთავრეს საფუძველს წარმოადგენს. ეს მართლაც ისეთი საგანია, რომელსაც არ შეეძლო, ხსენებულ მეცნიერთა აღშფოთება არ გამოეწვია, მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ჩვენი კრიტიკოსების აღშფოთება კიდევ უფრო მკვეთრად ააშკარავებს მათი არგუმენტების უძლურებას.

ყოველივე ზემონათქვამიდან, ვფიქრობთ, ცხადი უნდა იყოს, აგრეთვე, რომ ჩვენი თვალსაზრისი ვეფხისტყაოსნის ვინაობაზე მიზეზი კი არაა, მხოლოდ საბაბია ჩვენს წინააღმდეგ მათი გამოლაშქრებისა, - საბაბი, რომელსაც ჩვენმა კრიტიკოსებმა ხელი ჩასჭიდეს შემდეგი მოსაზრებების გამო: ჯერ ერთი, ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობა უაღრესად რთული და ძნელად გამოსარკვევი საკითხია, რის გამო მათ სრული იმედი ჰქონდათ, რომ ამ საკითხის ირგვლივ გამართულ კამათში არ გამომჟღავნდებოდა ის ღრმა უფსკრული, რომელიც მათს საკუთარ მეთოდოლოგიასა და თანამედროვე მეცნიერულ მეთოდოლოგიას შორის არსებობს. მეორე, - ეს საკითხი ოდითგანვე მათი ყველა-ძიების ობიექტია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, - მათი მონოპოლიაა, რის გამო დარწმუნებული იყვნენ, რომ მათი "გავლენის სფეროში" შემოჭრილ ახალბედა ავტორს ადვილად გაუსწორდებოდნენ. მაგრამ მათი იმედი საფუძველს მოკლებული აღმოჩნდა.

ყოველივე ზემონათქვამიდან, ვფიქრობთ, ცხადი უნდა იყოს, დაბოლოს, ისიც, რომ დღევანდელი ჩვენი კამათის სიმძაფრე, არსებითად განპირობებულია არა რაღაც შემთხვევითი, ან პირადი მომენტებით, არამედ უაღრესად სერიოზული მიზეზებით, რომელთა ფესვები ღრმადაა გადგმული მოკამათე მხარეთა თეორიულ -მეთოდოლოგიურ პოზიციებში, მათს მეცნიერულ მსოფლმხედველობაში.

მაგრამ ობიექტურობა გვავალებს აღვნიშნოთ, ხომ ჩვენი კამათის ხასიათი, როგორც ჩანს, - ნაწილობრივ მაინც, - ზოგიერთი მოკამათის ავადმყოფური თავმოყვარეობითაცაა განპირობებული. მხედველობაში გვაქვს უპირველეს ყოვლისა პატივცემული, ნ. შოშიაშვილის უსაფუძვლო პრეტენზიები ჩვენს მიერ მისი ნაშრომების უგულვებელყოფისა თუ რომელიღაც მისი დებულების "მითვისების" შესახებ, რაც ან უბრალო გაუგებრობის ნაყოფია, ან კიდევ, ჩვენი კრიტიკოსის შეგნებულ გამონაგონს წარმოადგენს.

გავეცნოთ ამ პრეტენზიებს უფრო ახლოს.

პრეტენზია პირველი: "პ. რატიანი... ივიწყებს იმას, - ბრძანებს კრიტიკოსი, - რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია საერო რუსთველის წყაროში მიკვლევის ფაქტი... წყაროში საერო რუსთველის მოხსენების ფაქტი აღნიშნულია ჩვენს ნაშრომში "თორელთა ფეოდალური სახლის ისტორია და შოთა რუსთველი", რომელსაც პ. რატიანი იცნობს და უთითებს (თუმცა აქ მოცემულ დებულებებსა და დასკვნებს, რომლებსაც უშუალოდ კავშირი აქვთ მისი კვლევის საგანთან, როგორც წესი, გვერდს უვლის)".

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ პატივცემული კრიტიკოსის ეს პრეტენზია სრულიად უსაფუძვლოა; მართლაც, თუკი მიკვლევარი იცნობს ამა თუ იმ ნაშრომს და უთითებს კიდევ ამ ნაშრომს, ამაზე მეტი მას რა მოეთხოვება? რატომაა მიკვლევარი მოვალე, უნდა თუ არა, უთუოდ დეტალურად განიხილოს ყოველი ავტორის დებულებები და დასკვნები? ვინ წაგვართვა იმის უფლება, რომ გვერდი ავუაროთ სხვა ავტორთა იმ დასკვნებსა და დებულებებს, რომლებსაც არ ვეთანხმებით? ესეც არ იყოს, ჩვენ რომ ნ. შოშიაშვილის "დებულებები და დასკვნები" განგვეხილა, მაშინ ხომ მართლა მოვალე ვიქნებოდით (ლოგიკა დაგვაავალბდა) ყველა იმ ავტორის "დასკვნები და დებულებებიც" განგვეხილა, რომლებსაც ზემოხსენებულ საკითხზე ოდესმე რაიმე დაუწერიათ, და ეს სად წაგვიყვანდა?

რაც შეეხება ჩვენი კრიტიკოსის მტკიცებას, თითქოს მან რომელიღაც წყაროში "საერო რუსთველი" აღმოაჩინა", ეს წმინდა წყლის ილუზიაა, რომლის შესახებ ჩვენ უკვე გვქონდა შემთხვევა, მკითხველთან დაწვრილებით გვესაუბრა და ნათქვამს აქ აღარ გავიმეორებთ.

პრეტენზია მეორე: "შოთას ვინაობაზე, - ბრძანებს კრიტიკოსი, - უკანასკნელ წლებში გამოითქვა ორი ვარაუდი: ერთის მიხედვით ის იყო ჰერეთის ერისთავთ-ერისთავი შოთა კუპარი, ბაგრატიონი, მეორეს მიხედვით კი შოთა იყო რუსთავის მფლობელთა თორელთა საგვარეულო წარმომადგენელი. პირველი თვალსაზრისი კრიტიკულად განხილული და უარყოფილი იქნა სამეცნიერო ლიტერატურაში, პ. რატიანიც, როგორც ის აღნიშნავს, იზიარებს ამ კრიტიკას. მეორე თვალსაზრისი ასეთი განხილვის საგანი არ ყოფილა. პ. რატიანს, ვიდრე ის ახალ თვალსაზრისს გამოთქვამდა რუსთველის ვინაობაზე, ცხადია ევალბოდა (ხაზი ჩვენი. პ. რ.) ჯერ

კრიტიკულად განეხილა ლიტერატურაში ახლახან გამოთქმული თვალსაზრისი მის თორელობაზე და დაერღვია ამ თვალსაზრისის საბუთიანობა. პ. რატიანი არათუ არ განიხილავს ამ თვალსაზრისს, არამედ არც კი ახსენებს მას” (გვ. 179 -181).

აი, თურმე, რაში ყოფილა საქმე! მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ პატივცემული კრიტიკოსის ეს პრეტენზიაც, მოკლებულია ყოველგვარ რეალურ საფუძველს. ჯერ ერთი, შოთას ვინაობაზე ზემოხსენებული ორი თვალსაზრისი (უფრო სწორად, - ვარაუდი) უკანასკნელ წლებში კი არ წარმოიშვა, - როგორც ეს ნ. შოშიაშვილს სურს მოგვაჩვენოს, - არამედ, სულ მცირე, ასი წლის წინათ გამოითქვა მეორე, ზემოხსენებული მეორე თვალსაზრისის არსი იმის მტკიცება კი არაა, შოთა რუსთველი თორელი იყო, არამედ იმის მტკიცება, რომ შოთა მესხეთის რუსთავიდან იყო და მისი რუსთველობაც აქედან წარმოდგაო; რაც შეეხება შოთას თორელობას, ეს ხსენებული თვალსაზრისის მხოლოდ ერთი კერძო საკითხთაგანია; მესამე, შოთას თორელობის მტკიცებაც არაა ახალი და ორიგინალური აზრი, - როგორც ეს ნ. შოშიაშვილს სურს წარმოგვიდგინოს; ასეთი პრეტენზიის უსაფუძვლობის დასამტკიცებლად საკმარისია გავიხსენოთ ის ფაქტი, რომ ისტორიკოსი ს. კაკაბაძე ჯერ კიდევ 1927 წელს ამტკიცებდა: ჭიაბერი თორელია, ხოლო ე. წ. ”ჭიაბრის საბუთის” ხელჩამრთველი შოთა - ჭიაბრის შვილი და რუსთველიაო; მეოთხე, ჩვენს ნარკვევში ზემოხსენებული ვარაუდი ერთნაირი მოცულობითაა განხილული და კრიტიკოსის მტკიცება, თითქოს მის მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისს არც კი ვახსენებდეთ, მტკნარი სიცრუეა.

ფრიად სამწუხარო და საკვირველი ესაა: რატომ ჰგონია ნ. შოშიაშვილს, რომ ჩვენს ნაშრომს მის მეტი არავინ კითხულობს? აი, მაგალითად, რა არის სადავო საკითხზე მასში ნათქვამი (გრძელი ციტატისთვის მკითხველის წინაშე ბოდიშს ვიხდით):

”მკვლევართა ერთ ნაწილს მიაჩნია, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი იყო თბილისის ახლოს მდებარე ქ. რუსთავის მფლობელი, ჰერეთის ერისთავი თუ მთავარი შოთა ბაგრატიონი, რომელიც ამ მკვლევარების მიერ გაიგივებულია ჟამთააღმწერლის მიერ მოხსენიებულ, ცნობილ სახელმწიფო მოღვაწე შოთა კუპრთან. ეს თვალსაზრისი ჯერ კიდევ გასული საუკუნის პირვალ ნახევარში წამოაყენა სწავლულმა ბატონიშვილმა თეიმურაზ ბაგრატიონმა, შემდგომში იგი გაიზიარეს გამოჩენილმა მეცნიერებმა: მარი ბროსემ, პლატონ იოსელიანმა, იუსტინე აბულაძემ, პავლე ინგოროყვამ. ამ უკანასკნელმა განსაკუთრებით დიდი შრომა გასწია ხსენებული თვალსაზრისის დასაბუთებისათვის, მაგრამ, როგორც ცნობილია, სასურველ შედეგს ვერ მიაღწია...

მკვლევართა მეორე ნაწილი (ნიკო მარი, შალვა ნუცუბიძე, სარგის კაკაბაძე, სარგის ცაიშვილი, ნოდარ შოშიაშვილი და სხვ.) ემხრობა ჯერ კიდევ XIX ს.

პირველ ნახევარში აღმოცენებულ თვალსაზრისს და ვეფხისტყაოსნის სამშობლოდ მიიჩნევს მესხეთში მდებარე პატარა სოფელს - რუსთავს, რომელიც წინათ, ამ მკვლევართა აზრით, მნიშვნელოვანი ფეოდალური მამული და ციხე-სიმაგრე უნდა ყოფილიყო. ამ თვალსაზრისის გაჩენისა და პოპულარობის მთავარი მიზეზი, როგორც ჩანს, იყო თვით ვეფხისტყაოსნის ე. წ. ფსევდო-რუსთველური სტროფი - "ვწერ ვინმე მესხი მელექსე..." მაგრამ მას შემდეგ, რაც რუსთველოლოგებმა მიიჩნიეს, რომ ამ სტროფის ავტორი რუსთველი კი არ არის, არამედ მხოლოდ მისი ერთ-ერთი მიმზამველია, ხსენებულ თვალსაზრისსაც საფუძველი გამოეცალა. მიუხედავად ამისა, ამჟამადაც არიან მეცნიერები, რომლებიც ზემოხსენებულ თვალსაზრისს იზიარებენ და ცდილობენ მის დასაბუთებას, თუმცა ისინი თვითონ აღიარებენ, რომ მათი საბუთიანობა მეცნიერული ჰიპოთეზის ფარგლებს არ სცილდება" ("მნათობი", 1968, № 2, გვ. 150 -151).

როგორც ვხედავთ, ჩვენს ნარკვევში ნ. შოშიაშვილის თვალსაზრისი არათუ ნახსენები არაა, არამედ საკმაოდ ვრცლადაა განხილული და შეფასებული. მაშ, საიდან გაჩნდა ბრალდება, ჩვენი თვალსაზრისი ნახსენებიც კი არააო? საქმე ისაა, ძვირფასო მკითხველო, რომ პატივცემული ნ. შოშიაშვილი, როგორც ჩანს, ამგვარ ხსენებას ხსენებად არ სთვლის; ეტყობა კრიტიკოსს სურდა, რომ მისი ე. წ. "თვალსაზრისი" სრულიად ახალ და ორიგინალურ თვალსაზრისად მიგვეჩნია და ზემოთ ჩამოთვლილ გამოჩენილ რუსთველოლოგთა ანალოგიურ თვალსაზრისებთან ერთად კი არ განგვეხილა, არამედ ცალკე გამოგვეყო, საგანგებოდ გაგვეჩნია და მისი ავტორისათვის დითირამები გვემღერა. ჩვენ ეს ვერ შევძელით, რისთვისაც ჩვენი კრიტიკოსის წინაშე დიდ ბოდიშს ვიხდით!

რაც შეეხება კრიტიკოსის ბრძანებას, პ. რატიანს ევალებოდა ვიდრე რუსთველის ვინაობაზე რაიმეს იტყოდა, ჯერ კრიტიკულად განეხილა ჩვენი თვალსაზრისიო, გვაპატიეთ, მაგრამ ესეც ახირებულ პრეტენზიად გვეჩვენება; ვინ დაგვაკისრა ასეთი უცნაური ვალდებულება; ვიდრე ნ. შოშიაშვილის ვარაუდებს დაწვრილებით არ განიხილავ, რუსთველზე კრინტსაც ვერ დასძრავო?!

პრეტენზია მესამე : "პ. რატიანმა ტყუილად ასტეხა ამდენი ხმაური გვარების წარმოქმნის "მეცნიერულ კანონზომიერებაზე", ტყუილად უჩიოდა მის შეუსწავლელობას და ამაოდ დაშვრა: მის მიერ "დადგენილი" გვარების წარმოქმნის "მეცნიერული კანონზომიერება" უკვე დადგენილი ყოფილა ჩვენს ნაშრომში, სწორედ იმ გვერდზე (ხაზი ჩვენია. პ. რ.), რომელსაც ის უთითებს სხვა საკითხთან დაკავშირებით... ასე რომ, პ. რატიანის დებულება, ამ შემთხვევაში, ფაქტიურად, დამახინჯებული ვარიანტია ჩვენი დებულებისა" (გვ. 161 დ 164).

როგორც ვხედავთ, ჩვენი კრიტიკოსის კადნიერება ყოველგვარ საზღვარს სცილდება. აქ უკვე პრეტენზია კი არა, საკმაოდ სერიოზული ბრალდებაა

წამოყენებული: თურმე ნუ იტყვით, ჩვენ, დამახინჯებული სახით, მიგვითვისებია მის მიერ უკვე დადგენილი (თანაც, ნაშრომის ერთ გვერდზე!) მეცნიერული დებულება. ეს რომ მართალი იყოს, კრიტიკოსს მართლაც ექნებოდა აღშფოთების საფუძველი, მაგრამ საქმეც ისაა, რომ მის ამ მტკიცებაში სიმართლის ნასახიც არ მოიპოვება.

ქვემოთ ჩვენ დაწვრილებით განვიხილავთ ამ საკითხს და თვალნათლივ დავანახებთ მკითხველს, რომ, ჯერ ერთი, პატივცემულ ნ. შოშიაშვილს ხსენებულ საკითხზე არავითარი მეცნიერული დებულება არ გააჩნია, და, რაც არ გააჩნია, რას მივითვისებდით? მეორე, მის ნაშრომში ამ საკითხზე წარმოდგენილი მსჯელობა, რომელსაც სათანადო დასაბუთება არ ახლავს, მეცნიერული დებულება კი არაა, ცოტად თუ ბევრად საყურადღებო ემპირიული დაკვირვებაა, რომლის მნიშვნელობა თვით ნ. შოშიაშვილმა, სამწუხაროდ, ვერ გაიგო.

ასეთია ის მიზეზები, რომლებმაც ჩვენი კრიტიკოსების განსაკუთრებული შეშფოთება გამოიწვია და სერიოზულ მეცნიერებს, კეთილსინდისიერების ელემენტარული ნორმები დაავიწყა.

გადავიდეთ კრიტიკოსთა შენიშვნების კონკრეტულ განხილვაზე.

პასუხის გაადვილების მიზნით, კრიტიკოსების მიერ ჩვენს ნაშრომზე გამოთქმულ შენიშვნებს ოთხ ძირითად ჯგუფად დავყოფთ.

პირველ რიგში პასუხს გავცემთ იმ შენიშვნებს, რომლებზეც უკვე გვექონდა საუბარი ალ. ბარამიძესა და მის კოლეგებთან კამათის დროს; აქვე გაკვრით შევეხებით, აგრეთვე, ზოგიერთ წვრილმან შენიშვნას, რომლებსაც არავითარი, ან თითქმის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვთ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად.

მეორე რიგში განვიხილავთ შენიშვნებს, რომლებშიც ჩვენი კრიტიკოსების, კერძოდ ნ. შოშიაშვილის მიერ, ნებით თუ უნებლიეთ, დამახინჯებულადაა წარმოდგენილი საქართველოს ისტორიის უმნიშვნელოვანესი ფაქტები.

მესამე რიგში შევეხებით ისტორიულ-მეთოდოლოგიურ ხასიათის პრობლემებს, რომლებიც უშუალოდ დაკავშირებული არიან ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის საკითხთან და რომლებიც ამავე დროს, თვალნათლივ გვიჩვენებენ ჩვენი მოწინააღმდეგეების თეორიულ - მეთოდოლოგიურ უმწეობას.

დაბოლოს, ცალკე განვიხილავთ, - როგორც განსაკუთრებული მნიშვნელობის საკითხს, - ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემებს, კერძოდ ცნობილ მერვე სტროფს, რომელსაც მისი ავტორის ვინაობის დასადგენად გადამწყვეტ მნიშვნელობას ვანიჭებთ.

დავიწყით პირველი ჯგუფის საკითხების განხილვით.

3. ფაქტების ობიექტური ანალიზისათვის

პირველი და უმთავრესი შთაბეჭდილება, რომელიც ზემოთ ხსენებული შენიშვნების გაცნობისას ადამიანს რჩება, ესაა პატივცემული კრიტიკოსების მიერ ჩვენი თვალსაზრისის წინააღმდეგ წამოყენებული საბუთებისა და არგუმენტების საოცარი სიღარიბე. ეს, ერთი შეხედვით, გაუგებარი ფაქტი, ადვილი გასაგები გახდება. თუ ჩვენი კრიტიკოსების მეთოდოლოგიის სამწუხარო ნაკლს გავითვალისწინებთ: ეკლექტიზმის საშუალებით თვით უაღრესად გამოჩენილ მკვლევარებსაც კი არ ძალუბთ ისტორიული მოვლენების მეცნიერული ანალიზი და განზოგადება მოახდინონ. ამით აიხსნება, რომ ჩვენი ემპირიკოსი მკვლევარები ძალიან ხშირად ვერ ხედავენ და სათანადოდ ვერ ითვალისწინებენ მიზეზობრივ კავშირს ისტორიულ ფაქტებსა და მოვლენებს შორის, ვერ ხედავენ მოვლენათა ჩასახვა-განვითარების და ცვალებადობის პროცესს. კლასობრივ ძალთა თანაფარდობას და მათ საზოგადოებრივ ინტერესებს, კლასთა ურთიერთ ბრძოლასა და სხვა მისთანა მოვლენებს. ერთი სიტყვით, მეთოდოლოგიის კრიზისი ბუნებრივად იწვევს "ფაქტიური მასალის" კრიზისსაც. ამიტომ საკვირველი როდია, რომ ჩვენს კრიტიკოსებს ფაქტები არა აქვთ და იძულებული არიან ან ისტორიული სინამდვილე დაამახინჯონ, ან კიდევ დაუსრულებლად იმეორონ ერთი და იგივე ბანალური აზრები.

ს. ყაუხჩიშვილი და მისი კოლეგები, აგრეთვე ნ. შოშიაშვილი თავიანთ შენიშვნებში ძალიან ხშირად იმეორებენ იმავე ფაქტებს, რომელთა შესახებ უკვე იყო საუბარი ალ. ბარამიძის, ელ. მეტრეველისა და ს. ცაიშვილის წერილში. ჩვენი კრიტიკოსები დიდ გულმოდგინებას იჩენენ და დაუსრულებლად ატრიალებენ ერთსა და იმავე ფაქტებს, ცდილობენ მათში რაიმე სასარგებლო იპოვონ თავიანთი შერყეული პოზიციის გასამაგრებლად, ცდილობენ "გაწურონ" ფაქტები, მაგრამ სულ ამაო შრომა - გარჯაა. დიდი ხანია ცნობილია, რომ ფაქტი ჯიუტია, და რაც უფრო ძალას დაატან მას, მით უფრო გაჯიუტდება.

ჩვენ, რა თქმა უნდა, შეგვეძლო, ამ შემთხვევაში, თავი აგვერიდებია იმ ფაქტებზე მსჯელობისათვის, რომელზეზეც უკვე გავეცით სათანადო პასუხი, მაგრამ მკითხველს საეჭვო რომ აღარაფერი დარჩეს, შევეცდებით ხსენებული ფაქტების ზოგიერთი ასპექტი კვლავ განვიხილოთ.

დავიწყით სერაპიონ სოგრატის ძე საბაშვილის ლექსით.

მკითხველს უთუოდ ეხსომება, რომ ეს ლექსი ჩვენ ორჯერ განვიხილეთ და დეტალურადაც გავაანალიზეთ, რის შედეგად იმ დასკვნამდე მივედით, რომ მასში ნახმარი სიტყვები "ბერი ბერსა" ნიშნავს არა მოხუცებს, არამედ ბერ-მონაზვნებს. საკითხი ამოწურულად მიგვაჩნდა და ვიმედოვნებდით,

რომ ჩვენი კრიტიკოსები შესწევებდნენ ანბანური ჭეშმარიტების ირგვლივ კამათს, მაგრამ ეს ასე არ მოხდა: როგორც ს. ყაუხჩიშვილსა და მის კოლეგებს, ისე ნ. შოშიაშვილს კვლავ იმედით ჩაუჭიდნიათ ხელი ხსენებული ლექსისათვის და ცდილობენ მასში იმის აღმოჩენას, რაც შიგ არ არის.

სამწუხაროდ, ს. ყაუხჩიშვილისა და მისი კოლეგების მსჯელობა ამ საკითხზე მეტისმეტად შაბლონურია და თითქმის არაფერს ახალს არ შეიცავს; ეს ავტორები, არსებითად, მხოლოდ იმეორებენ ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების არგუმენტებს (მათ შორის, ყბადაღებული "72 ჭიქის" ანალოგიას), რომლებზეც ჩვენ უკვე გავეცანით დაწვრილებითი პასუხი; ამიტომ მათ მსჯელობაზე აქ აღარ შევჩერდებით და პირდაპირ ნ. შოშიაშვილის არგუმენტაციის განხილვაზე გადავალთ.

როგორც ვიცით, ალ. ბარამიძე და მისი თანამოაზრენი გვიმტკიცებდნენ, სერაპიონის ლექსის სათაურში ნახმარი სიტყვა "მარტვილები" ბავშვებს ნიშნავსო. ამ უცნაური მტკიცებით მათ სურდათ, ლექსის შინაარსი თავიანთი თვალსაზრისის სასარგებლოდ განემარტათ, მაგრამ შეუსაბამობის მეტს ვერაფერს მიაღწიეს; ახლა ნ. შოშიაშვილი ცდილობს საქმეს სხვა გზით შემოუაროს და კიდევ უფრო უცნაურ მტკიცებას გვთავაზობს, ის ბრძანებს: სერაპიონის "ბერი" არც მოხუცებულს ნიშნავს და არც ბერ-მონაზონს, ის "წარჩინებულს" თუ "ბატონს" ნიშნავსო; მოვუსმინოთ:

"სერაპიონ სოგრატის ძის ლექსში შოთა რუსთველიცა და სერაპიონიც წოდებულნი არიან ბერებად: "რას მიმერჩი ბერი ბერსა". პ. რატიანის გაგებით "ბერი" აქ აღნიშნავს "ბერ-მონაზონს... მან იცის ტერმინ "ბერის" მხოლოდ ორი მნიშვნელობა. ხანდაზმულობის აღმნიშვნელი და მონაზონის. მაგრამ, როგორც ჩანს, მან არ იცის "ბერის" მესამე მნიშვნელობა - სოციალური: "უფროსი" (სოციალურად), "წარჩინებული", "პატრონი II ბატონი" (ამის არცოდნა ისტორიკოს მკვლევარს არ მიეტევება). სწორედ ეს მნიშვნელობა აქვს ბერს "ხევისბერში": "ხევის უფროსი", "ხევის გამგებელი" და არა ბერ-მონაზონის მნიშვნელობა, როგორც ეს პ. რატიანს უფიქრია. ასევე სოციალური მნიშვნელობა ("პატრონი II ბატონი" - "წარჩინებული") აქვს "ბერს. სერაპიონ სოგრატის ძის ლექსში ("რას მიმერჩი ბერი ბერსა"), რადგანაც თვით სერაპიონი მართლაც "ბერი" იყო, ამ სიტყვის სოციალური გაგებით და ასევე "ბერი" (წარჩინებული) იყო, მისი წარმოდგენით, შოთა რუსთველი.

ასე რომ, სერაპიონ სოგრატის ძის ლექსი მხარს უჭერს არა შოთა რუსთველის ეპისკოპოსობას, არამედ - მის სოციალურ წარჩინებულობას, გაბატონებული კლასის ზედა ფენიდან (თითქოს ეპისკოპოსი ქვედა ფენიდან იყოს! - პ. რ.) წარმომავლობას" (გვ. 168).

ნ. შოშიაშვილის ეს მსჯელობა ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს. ხევისბერი რომ ხევის უფროსი და გამგებელია, ეს ჭეშმარიტება საყოველთაოდ ცნობილია და მისი ცოდნით თავმოწონება ზედმეტია; მაგრამ რა შუაშია აქ სოციალური ტერმინები "ბატონი" და "წარჩინებული"? ამგვარ ლოგიკას რომ გავყვეთ, იძულებული ვიქნებით "ბერის" მნიშვნელობა უსაზღვროდ გავაფართოვოთ და იგი არა მარტო "ბატონისა" და "წარჩინებულის" სინონიმად, არამედ, აგრეთვე, დიდებულის, თავადის, მთავარის, ათაბაგის, ვაზირის, მოურავის და ა. შ. სინონიმადაც მივიჩნიოთ.

ჩვენ აქ ტერმინ "ხევისბერის" სემანტიკურ ანალიზს ვერ გამოვუდგებით, რადგან ეს ენათმეცნიერთა საქმეა, მაგრამ ამას კი ვიტყვით: ეს ტერმინი საერო შინაარსის შემცველიცაა და სასულიეროსიც, რადგან ხევისბერს ერთიც ეკითხებოდა და მეორეც ("ხევისბერის" სასულიერო მნიშვნელობას განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ის ფაქტი, რომ ფშავ-ხევსურეთში ხევისბერი ხატში მთავარმღვდელმსახურსაც ეწოდებოდა და ხუცესის, ან დეკანოზის სინონიმი იყო); გარდა ამისა, ტერმინ "ხევისბერში" წარმოდგენილი "ბერი" მოხუცის მნიშვნელობასაც ასე თუ ისე უკავშირდება, რადგან ხევისბერად, როგორც წესი, სწორედ მოხუცებს (უხუცესებს) ირჩევდნენ (ამ მხრივ ნიშანდობლივია საბას განმარტება: "ხევისბერი - ერთი ჯეობის უხუცესი კაცი"). მაგრამ შეიძლება თუ არა რაიმე ამის მსგავსი ითქვას "წარჩინებულის" ან "ბატონის" შესახებ? რა თქმა უნდა არა! არც ერთი ეს ტერმინი (ისევე, როგორც მათი მსგავსი "დიდებული", "მთავარი", "თავადი", "მოურავი" და ა. შ.) არასოდეს არ ყოფილა დაკავშირებული არც სასულიერო საქმიანობასთან და არც ხანდაზმულობასთან.

ფეოდალური საქართველოს სოციალურ წყობას მრავალი ქართველი ისტორიკოსი სწავლობდა, მაგრამ დღემდე არავის უთქვამს "ბერი" ან "ხევისბერი" წარჩინებულს, თუ ბატონს, ნიშნავსო. ამის მსგავსი არაფერი სწერია არც ქართულ ლექსიკონებში, არც ისტორიულ დოკუმენტებში; მაშ, საიდან მოიტანა ნ. შოშიაშვილმა სიტყვა "ბერის" ასეთი გაგება? ჩანს, ეს მისი საკუთარი აღმოჩენაა, მაგრამ კარგი იქნებოდა, რომ პატივცემულ მკვლევარს თავისი "აღმოჩენა" ჯერ სათანადოდ დაესაბუთებია და მხოლოდ ამის შემდეგ გამოეყენებია სერაპიონის ლექსის შინაარსის გასაშიფრავად.

მაგრამ დაუშვათ, ერთი წუთით, რომ სერაპიონის ლექსში "ბერი" მართლაც "წარჩინებული" მნიშვნელობითაა ნახმარი და ვცადოთ ამ თვალსაზრისით ხსენებული ლექსის შინაარსის გააზრება. რა გამოდის? რა თქმა უნდა, სრული უაზრობა! უკვე ლექსის სათაური გზას გადაგვიღობავს და გვაიძულებს, "მარტვილებში" სოციალურად "წარჩინებულები" თუ "ბატონ-პატრონები" ვიგულისხმოთ, მაგრამ რა საბუთით, ან რა ლოგიკით შეიძლება "მარტვილის" მნიშვნელობის ამგვარი მეტამორფოზი? ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების თვალსაზრისს, რაც უნდა იყოს, მესხური კილო მაინც უჭერდა მხარს (მესხურად "მარტვილი" ბავშვსაც ეწოდება). ნ. შოშიაშვილის თვალსაზრისი კი ჰაერში გამოკიდებული რჩება;

საქართველოს არც ერთ კუთხეში არ გაგონილა, რომ მარტვილი ბატონს, პატრონს, წარჩინებულს ან მის მსგავს რაიმეს ნიშნავდეს.

ერთი სიტყვით, პატივცემული ნ. შოშიაშვილის ფილოლოგიურ ვარჯიშს კიდევ მეტ უაზრობამდე მივყავართ, ვიდრე ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების მარისეულმა სქემამ მიგვიყვანეს.

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, ცხრა მეცნიერმა განიხილა, შეისწავლა, გაჩხრიკა და ატრიალა სერაპიონ საბაშვილის პაწია ლექსი, მაგრამ მასში ჩადებული აზრი ვერც ერთმა ვერ ამოიცნო; რაღა იმედი უნდა გვქონდეს, რომ ეს მეცნიერები შესძლებენ ვეფხისტყაოსანში ჩაქსოვილი დიდი სიბრძნე ამოიცნონ?

ძალაუნებურად გვაგონდება დიდი ილიას სიტყვები. "ჩვენნი "სწავლულნი, განათლებულნი", დარვინის თეორიას ზედმიწევნით გაცოდინებენ, ჰეგელის ესტეტიკას, ლესინგისა და ტენის ფილოსოფიას ხელოვნებისას თავისი ხელის-გულისავით გადაგიშლიან; შექსპირზედ, გეტეზედ, ბაირონზედ და თუნდა ჰომიროსზედაც, რომელიც, - ჩვენში კი ითქვას, - ათასში ერთს არ წაუკითხავს, თუნდა მთელს უზარმაზარ წიგნებს დასწერენ, და იქნება ისეთი სასწაულიც მოხდეს, რომ წასაკითხად ღირსი წიგნებიც დასწერონ, და ერთს პაწია ლექსს - კი ჩვენის რომელისამე პოეტისას ვერ გაუძღვებიან, როგორც რიგია"

ამ ღრმააზროვან სიტყვებს, ჩანს, დღესაც არ დაუკარგავთ თავიანთი მნიშვნელობა!

მაგრამ მივყვეთ ქვემოთ.

იმ ფაქტის ურაცოდვას, რომ ისტორიულ წყაროებში მოხსენებული არ არის არც ერთი საერო რუსთველი, ჩვენი კრიტიკოსები ცდილობენ მე-16 საუკუნის ერთი დოკუმენტით, რომელშიც მოხსენებულია ვინმე "რუსთველის შვილი მურვანი". ამ დოკუმენტის შესახებაც უკვე იყო საუბარი ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების წერილში, მაგრამ ს. ყაუხჩიშვილი (თანამოაზრეებითურთ) და ნ. შოშიაშვილი კვლავ უბრუნდებიან ამ საკითხს. ტენდენციურად განმარტავენ ხსენებულ დოკუმენტს და, თანაც საქმეს ისე წარმოგვიდგენენ, თითქოს, ეს დოკუმენტი ახალი იყოს და იგი ნ. შოშიაშვილს აღმოეჩინოს.

ამ საკითხის არსებითად განხილვას ჩვენ აქ არ შევუდგებით, რადგან იგი საკმაოდ დეტალურად გვაქვს განხილული ჩვენს პასუხში ალ. ბარამიძისა და მისი თანამოაზრეებისადმი და განმეორება საჭირო არ არის, ოღონდ აუცილებლად მიგვაჩნია მკითხველის ყურადღება ამჯერადაც გავამახვილოთ საკითხის ზოგიერთ დამახასიათებელ მხარეზე.

ჯერ "საერო რუსთველის" აღმოჩენის შესახებ.

ს. ყაუხჩიშვილი და მისი თანამოაზრენი, ეხებიან რა ზემოხსენებულ დოკუმენტს, მიუთითებენ მხოლოდ ნ. შოშიაშვილის ნაშრომს "თორელთა ფეოდალური სახლის ისტორია და შოთა რუსთველი" (გვ.152), რითაც ქმნიან შთაბეჭდილებას, თითქოს, ეს დოკუმენტი მარტო ნ. შოშიაშვილის ნაშრომში იყოს წარმოდგენილი და სხვაგან არსად. თვით ნ. შოშიაშვილიც ყოველნაირად უსვამს ხაზს საკუთარ დამსახურებას "საერო რუსთველის" აღმოჩენის საქმეში; ის არაერთხელ თავმომწონედ აცხადებს: წყაროში საერო რუსთველის მოხსენების ფაქტი აღნიშნულია ჩვენს ნაშრომშიო" (გვ. 158), ან კიდევ: "რუსთველთა გვარმა მაინც დატოვა კვალი საისტორიო წყაროებში. ჯერ-ჯერობით ამ კვალს ჩვენ მივაგენით (ხაზი ჩვენია. - პ. რ.) ერთ ისტორიულ დოკუმენტშიო" და ა. შ. მაგრამ როგორაა სინამდვილეში საქმის ვითარება?

ჯერ ერთი, წყაროში "მურვან რუსთველის შვილის" მოხსენიების ფაქტი აღნიშნული აქვს არა მარტო ნ. შოშიაშვილს, არამედ აგრეთვე პროფ. ს. კაკაბაძეს, მაგრამ პატივცემული ნ. შოშიაშვილი, რომელიც ჩვენგან თავისი ნაშრომის არათუ მოხსენიებას, არამედ "დებულებებისა და დასკვნების" დაწვრილებით განხილვასაც სავალდებულო წესით მოითხოვს, თვითონ ადვილად "ივიწყებს" უფროს კოლეგას, აწ განსვენებულ მეცნიერს. ს. კაკაბაძეს, რომელსაც არც უთითებს და არც ახსენებს. საკვირველია, რომ პატივცემული ს. ყაუხჩიშვილი და მისი ოთხი თანამოაზრეც ასევე ივიწყებენ ს. კაკაბაძეს და ეს მით უფრო გაუგებარია, რომ ალ. ბარამიძეს და მის კოლეგებს ს. კაკაბაძის სათანადო ნაშრომი თავიანთ წერილში მითითებული ჰქონდათ.

მეორე, საყოველთაოდ ცნობილია, რომ დოკუმენტი, რომელშიც ვითომც საერო რუსთველია მოხსენიებული და რომლის "აღმოჩენით" თუ "მიგნებით" ნ. შოშიაშვილი თავს იქებს, ჯერ კიდევ 1909 წელს გამოაქვეყნა ჩვენმა მხცოვანმა მეცნიერმა ექვთიმე თაყაიშვილმა, რომელსაც აზრადაც არ მოსვლია ხსენებულ წყაროში მოხსენიებული "რუსთველის შვილი მურვანი" რუსთველად მიეჩნია. საკითხავია, რაღა "აღმოჩენა", ან რა "კვალის მიგნება" უნდოდა საბუთს, რომელიც სტამბური წესითაა დაბეჭდილი და ყველასათვის ხელმისაწვდომია?

საკითხავია ესეც: როგორ მოხდა, რომ პატივცემულმა ს. ყაუხჩიშვილმა და მისმა მეგობრებმა ექვთ. თაყაიშვილის ღვაწლიც დაივიწყეს და ნ. შოშიაშვილის ნაშრომის იქით ველარაფერს ხედავენ? რას ნიშნავს მათი ასეთი "გულმავიწყობა"?

ახლა ორიოდე სიტყვით სადავო საკითხის არსებით მხარეზე.

ნ. შოშიაშვილი ცდილობს დაარწმუნოს მკითხველი, თითქოს საქართველოში (თორის მხარეში) არსებობდა რუსთველთა საგვარეულო, რომელმაც დაახლოებით ერთ-ნახევარი საუკუნე ("XII ს. - XIII ს. ნახევარი")

იარსება, შემდეგ კი განადგურდა: ავტორი განაგრძობს: "რუსთველთა გვარის ასე ხანმოკლე ისტორიით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ წყაროებში ეს საგვარეულო არ იხსენიება. მაგრამ რუსთველთა გვარმა მაინც დატოვა კვალი საისტორიო წყაროებში. ჯერჯერობით ამ კვალს ჩვენ მივაგენით ერთ ისტორიულ დოკუმენტში" ... (გვ. 158). ამის შემდეგ ავტორი გვითითებს ზემოხსენებულ დოკუმენტზე, რომელიც 1597 წლით თარიღდება.

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ავტორის აქ წარმოდგენილი მსჯელობა ნებისმიერი და არამეცნიერულია. ჯერ ერთი, ავტორს არ გააჩნია არავითარი საბუთი, რომელიც ოდნავ მაინც მიგვანიშნებდეს, რომ თამარის ეპოქაში რუსთველთა საგვარეულო არსებობდა; მეორე, რატომაა ერთ-ნახევარი საუკუნე რუსთველის გვარის ისტორიისათვის ხანმოკლე? ნუთუ ასომროცდაათი წელიწადი - და ისიც როგორი ეპოქისა! - არ კმაროდა იმისათვის, რომ რუსთველი დიდებულთა საგვარეულოს, თუკი ის მართლა არსებობდა, ისტორიაში რაიმე კვალი დაეტოვებინა? მაგრამ კიდევაც რომ დავიჯეროთ რუსთველთა გვარის არსებობის დაუჯერებელი ამბავი, ჩვენს წინაშე აღიმართება ახალი, დაუძლეველი დაბრკოლება: როგორ მოხდა, რომ რუსთველთა საგვარეულომ, რომელიც, თითქოს, უკვე XIII ს. შუა ხანებში განადგურდა, თავისი კვალი ისტორიაში მხოლოდ ოთხი საუკუნის შემდეგ, სახელდობრ 1597 წელს აღბეჭდა? გამოდის, რომ რუსთველთა საგვარეულომ იმ დროს ვერ დატოვა ისტორიაში კვალი, როცა ის არსებობდა, ხოლო იმ დროს კი დატოვა, როცა აღარ არსებობდა!

ამგვარად ლოგიკით, ცხადია, ყველაფრის "დამტკიცება" შეუძლებელია.

გადავდივართ შემდეგ საკითხზე.

იმის დასამტკიცებლად, რომ საქართველოში არსებობდნენ "საერო რუსთველები" ალ. ბარამიძე და მისი კოლეგები მიუთითებდნენ დავით გარეჯელის ცხოვრების აღწერაში მოხსენიებულ ვინმე "რუსთველ ამირაზე" (ბუბაქარზე), რომელიც შემდეგ დავით გარეჯელმა გააქრისტიანა. ს. ყაუხჩიშვილი და მისი თანამოაზრენი კვლავ უბრუნდებიან ამ წყაროს და ცდილობენ მასში როგორმე "რუსთველი" ამოიკითხონ (გვ. 151); ამავე დროს, ისინი წინდახედულად უმაღავენ მკითხველს იმ საყურადღებო ფაქტს, რომ ხსენებულ წყაროში ეს, ვითომდა, რუსთველი წოდებულია (ვინმე ბარბაროზად" (ე. ი. არაქრისტიანად) და აგრეთვე "მაზდეანად" (ე. ი. სპარსელად, ცეცხლთაყვანისმცემლად).

ჩვენ უკვე დავასაბუთეთ ის აზრი, რომ ზემოხსენებულ წყაროში არავითარ რუსთველზე არაა საუბარი და ამიტომ მასზე სიტყვის გაგრძელება ზედმეტია, მაგრამ ეს კი არ შეგვიძლია, არ ვიკითხოთ: საიდან დაებადათ ჩვენს კრიტიკოსებს მოსაზრება, რომ გენიოსი ქართველი პოეტის ვინაობა ზემოხსენებულ რუსთველ ამირასთან დაეკავშირებიათ? რანაირად

შეიძლება, რუსთველის გვარის წარმომადგენელი "ბარბაროზი" და "მაზდეანი" ყოფილიყო?

ძნელი დასაჯერებელია, მაგრამ ფაქტია, რომ ხუთი ქართველი მეცნიერი (მათზე ადრე კი სამი გამოჩენილი რუსთველოლოგი) აღშფოთებით უარყოფს რუსთველის სახელის დაკავშირებას საქართველოს სასულიერო წოდებასთან, ხოლო უცხო დამპყრობთა საგვარეულოსთან მის დაკავშირებას ადვილად ურიგდება! საკვირველია სწორედ: საიდან წარმოსდგა ქართული საზოგადოებრივ-ისტორიული აზრის ამგვარი არაბუნებრივი დინება? ჩანს, აქაც საქმე გვაქვს იმ მეცნიერის უხამს შეხედულებათა ანარეკლთან, რომელმაც ვეფხისტყაოსნის ავტორი დიდი ხანია მუსულმანად და სპარსული პოეზიის ეპიგონად გამაცხადა.

გადავიდეთ შემდეგ საკითხზე.

ნ. შოშიაშვილი იმეორებს ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების იმ შენიშვნასაც, რომელიც შოთას იკონოგრაფიას შეეხება. ის ცდილობს დაარწმუნოს მკითხველი, თითქოს, დიდი პოეტის ყველა დღემდე ცნობილი პორტრეტი (იერუსალიმური, ზაზასეული ვეფხისტყაოსნისა და მამუკა თავაქარაშვილისეული) მოწმობდეს მის ერისკაცობას, ამ აზრის მცდარობა ჩვენ სრული სიციხადით დავასაბუთეთ და ნათქვამს აქ აღარ გავიმეორებთ, მაგრამ საჭიროდ მიგვაჩნია მკითხველის ყურადღება მივაქციოთ ჩვენი კრიტიკოსისთვის დამახასიათებელ პოლემიკურ ხერხებზე, რომელთა საშუალებით იგი სიმართლის მიჩქმალვას ცდილობს.

ჩვენს ნარკვევში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი შოთას იერუსალიმურ პორტრეტთან დაკავშირებული საკითხების განხილვას ნ. შოშიაშვილი, რომელიც გულმოდგინედ ცდილობს გააბათილოს ჩვენი დასკვნები, გვერდს უვლის ამ რიგის თითქმის ყველა ძირითადი და მნიშვნელოვანი საკითხის განხილვას და მოჰყოლია მსჯელობას ისეთ საკითხებზე, რომლებიც ან სრულიად უმნიშვნელონი არიან, ან კიდევ არავითარ დავას არ იწვევენ. მოვიტანთ ორ მაგალითს:

პირველი: ჩვენ ვამბობთ: იერუსალმის ჯვრის მონასტერში, მეფეების და სასულიერო პირების გვერდით, არ შეიძლებოდა, გამოეხატათ ეკლესიის მოძულე საერო პოეტი. ასეთი პოეტი არც თვითონ ისურვებდა მონასტერი შეეკეთებია და შიგ თავისი თავი გამოეხატა, არც ეკლესია მისცემდა მას ამის უფლებას.

პატივცემული ნ. შოშიაშვილი ამ ძირითად საკითხს არხეინად გვერდს უვლის, სამაგიეროდ დაწვრილებით მსჯელობს იმის თაობაზე, შეიძლებოდა თუ არა ეკლესიაში საერო პირები დაეხატათო. ბატონო, ვინ არ იცის, რომ ეკლესიაში საერო პირებიცაა გამოხატული, მაგრამ, ჯერ ერთი, სასულიერო პირთა პორტრეტები იქ გაცილებით მეტია, რაც სავსებით

ბუნებრივია, ხოლო მეორეც, - საერო პირი, რომელსაც ეკლესიასთან საერთო არაფერი ჰქონდა და მისი მოძულეც კი იყო, არ შეიძლებოდა ჯვარის უწმინდეს მონასტერში დაეხატათ, - აი, ესაა ჩვენი დებულება და თუ კამათი გასურთ, სწორედ ეს დებულება უნდა დაარღვიოთ და არა ღობე-ყორეს მოედვით.

მეორე: ჩვენ ვამბობთ ”ჯვარის მონასტერში წარმოდგენილია ათობით ეპისკოპოსისა და მთავარეპისკოპოსის პორტრეტი.; თვით იმ სვეტზეც კი, რომელზეც შოთა რუსთველია დახატული, რუსთველს გარდა, აღბეჭდილია კიდევ სამი სხვა მღვდელმთავარი, სახელდობრ: გრიგოლ დრანდელი, თეოდორე მანგლელი და ნიკიფორე ჩოლოყაშვილი, რაკი სვეტის ოთხივე გვერდი მღვდელმთავრების პორტრეტებს უჭირავთ, საფუძველი გვაქვს ვითიქროთ, რომ ეს სვეტი (ისევე როგორც ჯვარის მონასტრის დანარჩენი სვეტებიც) განკუთვნილი ყოფილა სასულიერო პირთათვის, კერძოდ ეპისკოპოსთათვის... რა დასაჯერებელია, რომ ეკლესიის მამებს დავიწყნობდათ თავიანთი საკუთარი რუსთველი, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში ქართული ეკლესიის გამოჩენილი ხელმძღვანელი მოღვაწე იყო, და მის ნაცვლად ჯვრის მონასტერში... დაეხატათ ეკლესიის მოძულე პოეტი - ერისკაცი, რომელიც ამავე დროს, რაღაც სასწაულის ძალით, სწორედ იმ მღვდელმთავრის სახელს თუ ზედოწოდებას ატარებდა, რომლის კუთვნილი ადგილიც მან მონასტერში დაიკავა?

ეს ისეთი დაუჯერებელი ამბავია, რომ მისი დასაბუთება შეუძლებელია რაგინდარა ლამაზად შეთხზული თეორიული ვერსიებით (“მნათობი”, 1968, № 5, გვ. 127.)

რა დაუპირისპირა ამ მსჯელობას პატივცემულმა ნ. შოშიაშვილმა? საკითხის არსებით მხარეს მან აქაც გვერდი აუარა და ორი უკბილო, არაფრის მთქმელი შენიშვნით დაკმაყოფილდა: პირველი, ნიკიფორე ჩოლოყაშვილი ეპისკოპოსი არ ყოფილაო: მეორე, - ჯვარის მონასტრის სვეტები ”განკუთვნილი იყო არა ეპისკოპოსთათვის, არამედ -მომხატველთათვისო” (გვ. 175); შოთაც იმიტომ დახატეს იქ, რომ მისი სახსრებით დაუხატავთ ხსენებული სვეტიო” (იქვე).

ჯერ ერთი, რა მნიშვნელობა აქვს, ამ შემთხვევაში, საკითხს. იყო თუ არა ნიკიფორე ჩოლოყაშვილი ეპისკოპოსი? მართალია, იგი ხარისხით არქიმანდრიტი იყო, მაგრამ ეპისკოპოსის თანამდებობა ეჭირა (ჯვარის მამა იყო) და ეს გარემოება ჩვენ, ვფიქრობთ, უფლებას გვაძლევს, მოვიხსენიოთ იგი როგორც გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწე და მღვდელმთავარი. ჩვენთვის, ამ შემთხვევაში მთავარია არა იმის დადგენა, თუ რა ხარისხები ჰქონდათ ზემოხსენებულ სასულიერო პირებს, არამედ ის, რომ ყველა ისინი გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწენი იყვნენ და სწორედ ამიტომ მიიღეს იმის უფლებაც, რომ ჯვარის მონასტრის სვეტები მოეხატათ და იმის უფლებაც, რომ თვითონაც ამ სვეტებზე ყოფილიყვნენ გამოხატულნი. რაც შეეხება

მსჯელობას იმის შესახებ, რომ ზემოხსენებული სვეტები ”განკუთვნილი იყო არა ეპისკოპოსთათვის, არამედ - მომხატველთათვის”. ეს წმინდა წყლის სოფისტური მსჯელობაა, რომელიც საკითხის არსს სრულებითაც არ სცვლის; მომხატველების სვეტებს დავარქმევთ ხსენებულ სვეტებს თუ ეპისკოპოსებისას, ეს სულ ერთია, რადგან მომხატველები, ძირითადათ, იგივე ეპისკოპოსები არიან, რომელთათვის ეკლესია-მონასტრების მოვლა-პატრონობა და მოხატვა პირდაპირ მოვალეობას წარმოადგენდა. ძნელი მისახვედრი არაა, რომ ეს ეპისკოპოსები ეკლესიის მოძულე ერისკაც პოეტს არათუ ჯვარის მონასტერში არ დახატავდნენ, არამედ იქ სალოცავადაც კი არ შეუშვებდნენ. ეს ისეთი ანბანური ჭეშმარიტებაა, რომ მასზე კამათი უხერხულიც კია.

გადავდივართ შემდეგ საკითხზე.

ჩვენი ახლანდელი კრიტიკოსები წინანდელთაგან მრავალ სხვა წვრილმან შენიშვნასაც სესხულობენ (მაგალითად, სახელ შოთასა და ”აშოთანზე”, აღორძინების ხანის მწერლობაზე. თეიმურაზ ბაგრატიონის კონცეფციაზე და ა. შ.), მაგრამ მათი მსჯელობა ამ საკითხზე იმდენად ზერელე, შაბლონური და არაფრის მთქმელია, რომ მათზე შეჩერება დროის ფუჭად დაკარგვა იქნებოდა (მით უმეტეს, რომ ყველა ზემოხსენებულ შენიშვნებზე უკვე გაცემული გვაქვს სათანადო პასუხი); ამიტომ ამ რიგის საკითხებიდან (ე. ი. განმეორებული შენიშვნებიდან) ქვემოთ შევჩერებით, და ისიც მოკლედ, კიდევ მხოლოდ ერთ საკითხს, - სასულიერო და საერო სახელწოდებათა წარმოქმნის კანონზომიერებას, რომელიც ჩვენი კრიტიკოსების განსაკუთრებულ გააფთრებას იწვევს.

ჩვენს ნარკვევებში წამოყენებულია დებულება იმის შესახებ, რომ საქართველოში შეუძლებელია ერთდროულად ყოფილიყო ორი გამოჩენილი რუსთველი - ერთი სასულიერო პირი მღვდელმთავარი, ხოლო მეორე - ერისკაცი პოეტი. ამ დებულების დასაბუთება, ძირითადად, დაფუძნებული გვაქვს გეოგრაფიული ადგილებიდან საერო და სასულიერო სახელწოდებათა წარმოქმნის კანონზომიერების ანალიზზე, რომელიც გამორიცხავს საერო გვარწოდების დამთხვევას სასულიერო ზედწოდებასთან, რამდენადაც ეს ტერმინები სულ სხვადასხვა შინაარსის ტერმინებია.

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ეს დებულება ძირფესვიანად არღვევს ჩვენი კრიტიკოსების მთელ კონცეფციას. ამიტომ ბუნებრივია, რომ ისინი განსაკუთრებული ერთსულოვნებით იბრძვიან მის წინააღმდეგ, თუმცა ვერ ახერხებენ მას თუნდაც ერთი ანგარიშგასაწევი საბუთი დაუპირისპირონ. ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების შეცდომა ის იყო, რომ პატივცემულმა რუსთველოლოგებმა ერთმანეთში აურთიეს საკუთარი და ზოგადი სახელები, რის შედეგად თანამდებობის პირი ”რუსთველი ამირა” რუსთველად მიიჩნიეს. ანალოგიურ შეცდომას იმეორებენ ს. ყაუხჩიშვილი და მისი

თანამოაზრენიც. რაც შეეხება ნ. შოშიაშვილს, უნდა აღინიშნოს, რომ ის ცდილობს ეს საკითხი უფრო ღრმად განიხილოს და ზოგიერთ საყურადღებო დაკვირვებას გვთავაზობს, მაგრამ იმის ნაცვლად, რომ წინ წავიდეს, ემპირიული დაკვირვება განავითაროს და მეცნიერულად დაასაბუთოს, ის უკან იხევს, კერძო მოვლენის განზოგადოებას ვერ ახერხებს და ამის გამო მოვლენის არსში ჩაწვდომის რეალურ შესაძლებლობას ხელიდან უშვებს.

მკითხველისთვის რომ ნათელი გახდა თვით იმ საფუძველის მცდარობა, რაზედაც ჩვენი კრიტიკოსები თავიანთ მსჯელობას აშენებენ, ქვემოთ დეტალურად გავარჩევთ ერთ ტიპიურ მაგალითს, რომელიც ჩვენი მოწინააღმდეგეების მიერ მითითებული დანარჩენი მაგალითების ანალოგიურია.

პატივცემული ნ. შოშიაშვილი ამბობს: ”როგორც ცნობილია, თბილელეზად იწოდებოდნენ თბილისის ეპისკოპოსები შუა საუკუნეების მთელ სიგრძეზე, მაგრამ, ამავე დროს, ცნობილია ერთი საერო თბილელი-აბო თბილელი. რომ არ გვცოდნოდა აბო თბილელის ბიოგრაფია, პ. რატიანის ლოგიკით, ის უნდა გვეძია მხოლოდ თბილელ ეპისკოპოსთა შორის, ხოლო საერო თბილელი ”უსაფუძვლო ფანტაზიის ნაყოფად”, ”ისტორიაში არაარსებულად” გამოგვეცხადებინა” (გვ. 158).

სხვა ადგილას ნ. შოშიაშვილი კვლავ უბრუნდება ამ საკითხს და განაგრძობს: ”ჩვენ სავსებით ვეთანხმებით პ. რატიანს, რომ საერო გვარწოდება და სასულიერო ზედწოდება სხვადასხვა შინაარსს გამოხატავენ... მაგრამ განა ეს გამორიცხავს მათი დამთხვევის შესაძლებლობას?... განა ეს სხვადასხვა შინაარსი უშლის ხელს, რომ აბოც ”თბილელი” იყოს და თბილისის ეპისკოპოსიც? (გვ. 162).

როგორც ვხედავთ, ნ. შოშიაშვილი ცდილობს ”აბო თბილელის” მაგალითით დაარღვიოს ჩვენი დებულება; მას ჰგონია, რომ აბოც ”თბილელია” და თბილისის ეპისკოპოსიც. მაგრამ აი კითხვა: ჩაითვლება კი ზემოთხსენებული აბო ”თბილელად?” ვის ან როდის მოსვლია აზრად, რომ აბო თბილელისთვის საკუთრივ ”თბილელი” ეწოდებინა? ცხადია, არავის და არასოდეს! ვერც ნ. შოშიაშვილი და ვერც სხვა ვინმე ვერ გვიჩვენებს ვერც ერთ შემთხვევას, რომ აბო თბილელი წყაროებში მარტო ”თბილელად” იყოს წოდებული, რადგან ”თბილელი”, როგორც ცალკე აღებული ტერმინი (მხოლოდობით რიცხვში) თბილისის ეპისკოპოსის საკუთარი სახეწოდებაა და არავითარი სხვა ”თბილელი” არ არსებობდა.

შეიძლება ითქვას ასე: ”აბოს მარტივლობა”, ან: ”აბო თბილელის მარტივობა”, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ითქვას: ”თბილელის მარტივობა”, რადგან თუ ასე ვიტყვით, ეს იქნება სულ სხვა, დღემდე უცნობი ნაწარმოების სახელი, რომელშიც ნაგულისხმები იქნება

არა აბოს მარტივლობა, არამედ თბილისის ეპისკოპოსის მარტივობა, ვინც არ მოერიდება შრომას გადაიკითხოს იოანე საბანის ძის ნაშრომი "მარტივობა, ჰაბოსი", აგრეთვე ამ თემაზე დაწერილი სხვა ისტორიული ნაწარმოებები, ის თვალნათლივ დაინახავს, რომ აბოს დამოუკიდებლად არსად არ ეწოდება "თბილელი". არც ერთი ქართველი ისტორიკოსი, რომელიც ღირსია ამ სახელისა, აბოს "თბილელის" სახელით არ იხსენიებს, რადგან ისტორიკოსებს ესმით ის პრინციპული განსხვავება, რომელიც "თბილელსა" და "აბო თბილელს" შორის არსებობს.

რა თქმა უნდა, შეიძლება, არსებობდეს "აბო თბილელიც", "ანდუყაფარ თბილელიც", და, საერთოდ იმდენი თბილელი, რამდენი მცხოვრებიც იყო ჩვენს დედაქალაქში, მაგრამ არც ერთ მათგანს არ შეეძლო, ეწოდებინა თავის თავისთვის დამოუკიდებლად "თბილელი", გარდა თბილისის ეპისკოპოსისა. ისტორიულ წყაროებში არა ერთხელ მოიხსენიება ცალკე აღებული ტერმინი "თბილელი", მაგრამ ყველგან იგი თბილისის ეპისკოპოსს ნიშნავს - და სხვას არაფერს. XIII ს. ცნობილ დოკუმენტში "განგება დარბაზობისა" ნათქვამია: "შემოვიდეს ტფილელი და დაჯდეს ხარჭაშნელსა ქუემოთ; შემოვიდეს წალკელი და დაჯდეს ტფილელსა ქუემოთ". როგორც ვხედავთ, აქ არც სახელი და გვარია ნახსენები მღვდელმთავრისა და არც ხარისხი, მაგრამ ეს არც იყო საჭირო; უამისოდ ყველამ იცოდა, რასაც ნიშნავდა "ტფილელი".

ნ. შოშიაშვილი ერთ თავის ნაშრომში ამბობს: "ვეფხისტყაოსნის ავტორის გვარი "რუსთველი" დღემდე საისტორიო წყაროებში გამოვლენილი არ არის. იყო ცდა "რუსთველად" მიეჩნიათ "რუსთველი ამირა", მაგრამ უგულბებელყოფილი იყო ის ფაქტი, რომ აქ "რუსთველი" დამოუკიდებელ ტერმინად, გვარად კი არ გვევლინება, არამედ ამირასთან ერთად იხმარება, როგორც მისი განმსაზღვრელი სახელი".

სავსებით სწორი მსჯელობაა, მაგრამ განა მოტანილი სტრიქონების ავტორი თვითონაც ანალოგიურ შეცდომას არ უშვებს, როცა ამბობს "თბილელიობა" (თბილისელობა) დამოუკიდებელი ტერმინი ჰგონია და მას თბილისის ეპისკოპოსის საკუთარ სახელს "თბილელს" უთანაბრებს? რატომ ვერ ამჩნევს ჩვენი კრიტიკოსი მის მიერ ერთ შემთხვევაში შემჩნეულ მოვლენას სხვა შემთხვევაში? ცხადია, იმიტომ, რომ იგი ბოლომდე ვერ ჩასწვდა სადავო საკითხის არსს.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ ნ. შოშიაშვილის მტკიცება, თითქოს სხვადასხვა შინაარსი ხელს არ უშლიდეს საერო და სასულიერო ტერმინების დამთხვევას, გაუგებრობის ნაყოფია; აბო თბილელის მაგალითი, თუ მას მეცნიერულად გავიგებთ, ერთხელ კიდევ გვიდასტურებს, რომ შეუძლებელია საქართველოში ერთდროულად ყოფილიყო ორი თბილელი, ისევე როგორც შეუძლებელია ორი რუსთველის ერთდროულად არსებობა.

ნათქვამიდან ცხადია, აგრეთვე, რომ ნ. შოშიაშვილის ირონიები "პ. რატიანის ლოგიკის" შესახებ სრულიად უადგილოა, სულაც რომ არ გვცოდნოდა აბო თბილელის ბიოგრაფია, მაინც არ იყო სავალდებულო, რომ იგი თბილელ ეპისკოპოსთან შორის გვეძია, რადგან აბო არც ერთ წყაროში არ იხსენიება "თბილელად", სულ სხვაა ვეფხისტყაოსნის ავტორის მდგომარეობა. იგი თვითონვე გვეუბნება (და ისიც ოთხჯერ!), "რუსთველი ვარო". ვისაც რაიმეს გაგების უნარი აქვს, ის გაიგებს, რომ ცალკე ხმარებული, დამოუკიდებელი ტერმინი "რუსთველი" შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ და მხოლოდ რუსთავის მღვდელმთავარს და სხვას არაფერს.

ნათქვამიდან ცხადია, დაბოლოს, რომ ნ. შოშიაშვილის პრეტენზია, თითქოს, ამ საკითხზე მან რაღაც "მეცნიერული დებულება" შეიმუშავა და, ვითომც, იგი ჩვენ მივითვისეთ თუ გავიმეორეთ, - სრულიად უსაფუძვლო პრეტენზიაა. სამწუხაროდ, ნ. შოშიაშვილმა ვერ მოახერხა, ზოგიერთი თავისი სწორი დაკვირვება მეცნიერული დებულების სიმადლეზე აეყვანა, ამიტომ მისი "დებულების" რაიმე მითვისებაზე, ცხადია, ლაპარაკიც ზედმეტია.

ჩვენ აქ აღარ გამოვუდგებით ნ. შოშიაშვილის წერილში დასახელებული დანარჩენი მაგალითების განხილვას, რადგან ისინი "აბო თბილელის" მსგავსი მაგალითებია; აღარ გამოვუდგებით, აგრეთვე, ს. ყაუხჩიშვილისა და მისი კოლეგების წერილში დასახელებული ანალოგიური მაგალითების განხილვას, - მით უმეტეს, რომ ხსენებულ ავტორებს სადავო საკითხებზე გაცილებით უფრო ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვთ, ვიდრე ნ. შოშიაშვილს, მაგრამ არის ერთი გარემოება, რომელზეც გვინდა, მკითხველის ყურადღება მივიქციოთ.

ამ რამდენიმე ხნის წინათ პატივცემულმა ს. ყაუხჩიშვილმა (გ. ნატროშვილთან ერთად) გამოაქვეყნა სტატია "რუსთველოლოგია ახალ მიჯნაზე", რომელშიც უაღრესად მაღალი შეფასება მისცა პ. ინგოროყვას ცნობილ ნაშრომს "რუსთველიანას". ს. ყაუხჩიშვილმა ხსენებულ სტატიაში უშენიშვნოდ გაიზიარა "რუსთველიანის" ავტორის ყველა აზრი და დებულება, მათ შორის "ტბელის" ვინაობის ავტორისეული გაგებაც. პ. ინგოროყვას კონცეფციით, როგორც ცნობილია "ქართლის ცხოვრებაში" მოხსენიებული "ტბელი გრიგოლის ძე" ერის კაცია და შოთა რუსთველის ძმა: რაც შეეხება ზოგიერთი მეცნიერის მოსაზრებას, თითქოს ტბელი გრიგოლის ძე მტბევარი ეპისკოპოსი უნდა იყოსო, ამაზე პ. ინგოროყვა სამართლიანად ამბობს: "მტბევარი ეპისკოპოსები არასოდეს არ იწოდებოდნენ "ტბელი", არამედ ყველა წყაროში ისინი მოიხსენებიან როგორც "მტბევარი". ს. ყაუხჩიშვილი იზიარებს ამ აზრს და თავის მხრივ დასძენს: "პ. ინგოროყვას კვლევა-ძიების მიღწევათაგან... უნდა საგანგებოდ მოვიხსენიოთ შოთას ოჯახის წევრთა შესახებ მრავალი საგულისხმო საკითხის დასმა და მართებულად გადაჭრა. ეს არის, უწინარეს ყოვლისა, გიორგი მთავარმოწამის იმ ხატის მიკვლევა,... რომლის ზურგის მხარეზე

არსებული წარწერა იხსენიებს შოთას ძმას ტბელს... "ტბელი", რომელიც მიაჩნდათ "ტბეთის ეპისკოპოსის სახელად, ეჭვმიუტანლად დამტკიცდა, რომ არის შოთას ძმა ტბელი გრიგოლის ძე, მონაპირე სპასპეტი ჰერეთის საერისთაოსი".

ზემოთნათქვამის შემდეგ, თითქოს, მოსალოდნელი იყო, რომ ს. ყაუხჩიშვილი გაიზიარებდა ჩვენს ნარკვევში გამოთქმულ აზრს, რომ "ტბელი" სხვაა და "მტბევარი" სხვა, მაგრამ ეს იმედი არ გაგვიმართლდა; პატივცემულ ს. ყაუხჩიშვილს ახლა დავიწყებია ყოველივე ის, რასაც ამ საგანზე ჯერ კიდევ გუშინ ამბობდა და თავის წერილში (კოლეგებთან ერთად) სულ სხვას გვიქადაგებს: "საქართველოში არსებული ორი ტბეთის მიხედვით, პ. რატიანი აღნიშნავს, რომ ერთი ტბეთში იყვნენ "მტბევარი" ეპისკოპოსები, მეორე ტბეთში კი "ტბელი" აზნაურები... შეიძლება ვაპატიოთ საქმეში ჩაუხედავ ავტორს იმის არცოდნა, რომ "მტბევარი" და "ტბელი" ერთი მნიშვნელობის სახელებია (ხაზი ჩვენია. - პ. რ.), მაგრამ დიდი პრეტენზიის, რუსთველოლოგიაში თითქოს "კვლევის სწორი გზის" მაჩვენებელს უნდა სცოდნოდა, რომ ტბეთის ეპისკოპოსები და სასულიერო მოღვაწეები არა მარტო "მტბევარების", არამედ "ტბელების" სახელწოდებითაც იხსენიებოდნენ" (გვ. 151).

როგორც ვხედავთ, ს. ყაუხჩიშვილი დღეს "საქმეში ჩაუხედაობას" (ე. ი. უცოდინარობას) უწოდებს იმ აზრის გაზიარებას, რომელსაც გუშინ თვითონვე იზიარებდა. საინტერესოა, როდის უფრო ბრძანდებოდა ბატონი სიმონი "საქმეში ჩახედული" - იმ დროს, როცა გვიმტკიცებდა, ტბელი ერის კაცია და შოთას ძმა არისო, თუ ახლა, როცა გვარწმუნებს, ტბელი და მტბევარი ორივე ეპისკოპოსის სახელებიაო? შეხედულებათა ასეთი უსაფუძვლო ცვლა ნ. მარის ტრადიციებზე აღზრდილ მეცნიერებს, ცხადია, არ გაუკვირდებათ, მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ასეთი გაუთავებელი წაჯექ-უკუჯექობანი ხსენებულ მეცნიერთა აზრის აშკარა სილატაკის ნიშანია.

ასეთია საკითხების ის წრე, რომლის საშუალებითაც მოწინააღმდეგე მხარე ჩვენი თვალსაზრისის დარღვევას ცდილობდა. ჩვენმა კრიტიკოსებმა, - ალ. ბარამიძით დაწყებული და ნ. შოშიაშვილით გათავებული, - ბევრი შრომა და ენერგია დახარჯეს იმისათვის, რომ ეპოვათ ფაქტები ჩვენს ნარკვევში გამოთქმული თვალსაზრისის დასაპირისპირებლად, მაგრამ მათმა შრომამ ფუჭად ჩაიარა: ის ფაქტები, რომლებიც მათ ჩვენს წინააღმდეგ წამოაყენეს, სწორედ იმის საწინააღმდეგოს ამტკიცებენ, რასაც პატივცემული კრიტიკოსები მათგან ასე დაჟინებით მოითხოვენ.

ახლა რამდენიმე სიტყვა ჩვენი კრიტიკოსების წვრილმან შენიშვნებზე.

საყურადღებოა აღინიშნოს, რომ ახლანდელი მოწინააღმდეგენი, რომლებიც მეცნიერულად შემოწმებული ფაქტების კრიზისს განიცდიან, ალ.

ბარამიძისა და მისი კოლეგების მსგავსად, წინდახედულად უვლიან გვერდს ისეთ ფაქტების განხილვას, რომლებსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ ვეფხისტყაოსანის ავტორის ვინაობის დასადგენად: სამაგიეროდ ისინი ყოველნაირად ცდილობენ, მკითხველის ყურადღება გადაიტანონ მეორე ხარისხოვან, უმნიშვნელო და წვრილმან ფაქტებზე, რითაც სურთ მიჩქმალონ სადავო საკითხის არსებითი მხარე, დაფარონ საკუთარი პოზიციის უმწეობა და, ამ გზით, მკითხველს თვალი აუხვიონ.

ჩვენს ნარკვევებში განხილულია კახეთის მეფის დავით იმამყულიხანის მიერ გაცემული დოკუმენტი, ე. წ. "ღმრთაების გუჯარი", რომელშიც მოცემულია უაღრესად საინტერესო ცნობები ქ. რუსთავსა და რუსთველებზე, განსაკუთრებით დიდ ინტერესს იწვევს ხსენებული დოკუმენტის ცნობა იმის შესახებ, რომ თამარ მეფემ ღმრთაების საყდარს რუსთავი (ბოსტანქალაქი) აუშენა და იქ მსხდომ რუსთველებს შემოსავლის წყაროები გაუდიდაო. დოკუმენტის ეს ცნობა, თითქმის, სიტყვა-სიტყვით ემთხვევა ჩვენთვის უკვე ცნობილი სერაპიონის ლექსში წარმოდგენილ დიალოგს, სადაც პოეტი რუსთველი პირდაპირ აცხადებს, თამარ მეფემ რუსთავი ამიშენაო.

ვფიქრობთ, ვისაც ჭეშმარიტების დადგენა სურს, მას არ შეუძლია, ამ გადამწყვეტი მნიშვნელობის ცნობას გვერდი აუაროს, მაგრამ ჩვენი კრიტიკოსები სრული დუმილით უვლიან გვერდს დოკუმენტის ამ ძვირფას ცნობას, სამაგიეროდ, დაჟინებით გვედავებიან სქოლიოებში მოხსენებულ წვრილმან და უმნიშვნელო საკითხებზე. მაგალითისათვის გავეცნოთ ნ. შოშიაშვილის რამდენიმე შენიშვნას.

პატივცემული კრიტიკოსი ცდილობს დაარწმუნოს მკითხველი, თითქოს "ქალაქ რუსთავისა და რუსთავის ეპარქიის ისტორია სრულიად არაფერს გვაძლევს შოთა რუსთველის ეპისკოპოსობის სასარგებლოდ" (გვ. 173). ეს აზრი, რა თქმა უნდა, ყალბია, მაგრამ კრიტიკოსს იგი იმისთვის სჭირდება, რომ გვერდი აუაროს რეალურ ისტორიულ ფაქტებს, რომლებიც მის თვალსაზრისს ეწინააღმდეგებიან. ნ. შოშიაშვილი განზრახ ხუჭავს თვალს და ვერ ხედავს "ღმრთაების გუჯარში" დაცულ დიდმნიშვნელოვან ცნობებს, სამაგიეროდ იგი სერიოზული ტონით გვეკამათება და ვრცლად მსჯელობს იმის შესახებ, თუ ვინ შეადგინა (დაწერა) "ღმრთაების გუჯარი", თვითონ დავით იმამყულიხანმა, თუ ნიკოლოზ რუსთველმა? ჩვენ გაკვრით გვაქვს გამოთქმული სავარაუდო მოსაზრება (და ისიც სქოლიოში!), რომ ხსენებული გუჯარი დაწერილია დიდად განათლებული ღვთისმეტყველის ნიკოლოზ რუსთველის მიერ, რომელიც სიგელ-გუჯრების წერაში ფრიად გაწაფული იყო. ეს მოსაზრება ემყარება და ითვალისწინებს შემდეგ გარემოებას: ჯერ ერთი, მეფეები, როგორც წესი, სიგელ-გუჯრებს თვითონ კი არ წერდნენ, არამედ სხვებს (მწიგნობრებს, მდივნებს) აწერიებდნენ, მეორე, დავით იმამყულიხანი აღზრდილი იყო ირანში, შაჰის კარზე, სადაც მას არც ქართულ მწიგნობრობაში წვრთნიდნენ და არც ქრისტიანულ

ღვთისმეტყველებას ასწავლიდნენ; მესამე, "ღმრთაების გუჯარი", ჩვეულებრივი გუჯარი კი არაა, უნიკალური ძეგლია, ნამდვილი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური და ისტორიული შინაარსის ტრაქტატია, რომლის დაწერა არ შეეძლო საერო პირს და ისიც, მუსულმანური რელიგიის დოგმებზე აღზრდილს. ნ. შოშიაშვილი არ ითვალისწინებს არც ერთ ამ გარემოებას.

მაგრამ დაუშვათ, რომ პატრიცემული ნ. შოშიაშვილი მართალია და "ღმრთაების გუჯარი" მართლაც დავით მეფემ საკუთარი ხელით დაწერა, მერე რა მნიშვნელობა აქვს ამ ფაქტს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად? ცხადია, არავითარი.

ანალოგიურია ნ. შოშიაშვილის მეორე წვრილმანი შენიშვნაც, რომელიც სარუსთველო დროშის განწესების სიგელის დათარიღებას შეეხება. ჩვენს ნარკვევში გამოთქმულია მოსაზრება (და ისიც სქოლიოში!), რომ დავით იმამყულიხანს ხსენებული სიგელი ორჯერ გამოუცია: პირველად 1710 წლის 3 მარტს, ხოლო მეორედ - 1722 წელს. ნ. შოშიაშვილი არ იზიარებს ამ მოსაზრებას და ვრცლად მსჯელობს ამ საკითხზე. მისი აზრით, "ე. თაყაიშვილს მოსვლია უნებლიე შეცდომა და საბუთის ლეგენდაში დაუსვამს 1710 წელი. პ. რატიანს არ უნახავს, თუ რა თარიღი ზის თვით საბუთში და ე. თაყაიშვილის უნებლიე შეცდომის საფუძველზე გამოუტანია ასეთი უცნაური დასკვნა "ორი გამოცემის" შესახებ" (გვ. 179).

ჯერ ერთი, თუ შეცდომა ე. თაყაიშვილს მოსვლია, ამის პასუხი ჩვენ რატომ უნდა მოგვეთხოვოს? ნუთუ მკვლევარი მოვალეა, რომ ოფიციალურად გამოცემულ დოკუმენტებს არ დაუჯეროს და მათი დედნები ხელახლა არქივში ქექოს? მაშინ, რაღა აზრი აქვს დოკუმენტების გამოცემას?

მეორე, საიდან დაადგინა ნ. შოშიაშვილმა, რომ ე. თაყაიშვილს "უნებლიე შეცდომა" მოსვლია" იქნებ, გამოჩენილ მეცნიერს ჰქონდა საფუძველი, ხსენებული დოკუმენტი 1710 წლით დაეთარიღებინა? ნ. შოშიაშვილი ეყრდნობა მარტო იმ ფაქტს, რომ საბუთის დედანს უზის "ქორონიკონი უი", ე. ი. 1722 წელი, მაგრამ განა ცოტაა შემთხვევა, როცა შეცდომა დაშვებულია თვით წყაროს დედანში, რომელსაც შემდეგ გამომცემელი ასწორებს? ე. თაყაიშვილი დიდი მეცნიერი იყო და იგი წყაროს მონაცემებს მონურად კი არ ემორჩილებოდა, არამედ კრიტიკულად უდგებოდა. მაშ, რატომაა გამორიცხული იმის შესაძლებლობა, რომ მეცნიერს შეგნებულად, ჩვენთვის უცნობი მონაცემების საფუძველზე, ხსენებული დოკუმენტი 1710 წლით დაეთარიღებინა? ეს მით უფრო საფიქრებელია, რომ ე. თაყაიშვილის გამოცემაში დოკუმენტს უზის თვე და რიცხვიც კი (მარტის 3), რაც ი. დოლიძის გამოცემაში არ მოიპოვება.

მესამე, "სარუსთველო დროშის განწესება" თავისი შინაარსით მჭიდროდაა დაკავშირებული "ღმრთაების გუჯართან" და აგრეთვე რამდენიმე სხვა

დოკუმენტთან, რომლებიც დავით იმამყულიხანს რუსთველისათვის ბისონის ჩაცმევასთან დაკავშირებით გამოუცია. ბისონის ჩაცმა რუსთველთა აღმატებას ნიშნავდა, რაც ამ მღვდელმთავრებმა დაიმსახურეს როგორც ჯარის სარდლებმა. ამიტომ ბუნებრივი იქნება ვიფიქროთ, რომ რუსთველთა სადროშოს განწესების სიგელი მეფეს იმავე ხანებში უნდა გამოეცა, როცა მან რუსთველებს ბისონის ჩაცმის უფლება უწყალობა. მაგრამ როდის მოხდა ეს?

დავით მეფეს მიერ ამბა ალავერდელისადმი 1711 წელს გაცემულ ერთ სიგელში ვკითხულობთ: "რადგან რუსთველი დროშის პატრონი და სარდალი იყო და ბისონი არ ეცვა, ჩვენის ბრძანებით... რუსთველს ნიკოლოზს ბისონი ჩავაცვით". აქედან ცხადია, რომ 1711 წელს რუსთველისათვის ბისონის ჩაცმევა უკვე მომხდარი ფაქტია, მაშასადამე, ჩანს, ეს მომხდარა 1710 წელს, ე. ი. სწორედ იმ წელს, როცა ნიკოლოზ ჩერქეზიშვილმა რუსთველის კათედრა დაიჭირა. ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ სწორედ ამ დროს მოხდებოდა "სარუსთველო დროშის განწესების" სიგელის გამოცემაც.

რაც შეეხება "ღმრთაების გუჯარს", 1722 წელსაა გამოცემული, ეს დოკუმენტი მხოლოდ აჯამებს და საბოლოოდ აწესრიგებს რუსთველთა უფლება-მოვალეობებს, აგრეთვე მათი ეპარქიის საზღვრებს. ამიტომ ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ მას ამ დროს ხელახლა დაურთეს ამ სადროშოს განწესებაც.

ყოველივე ზემონათქვამი უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ექვთ. თაყაიშვილს ხსენებული დოკუმენტისათვის თარიღი 1710 წელი "უნებლიე შეცდომის" შედეგად კი არ დაუსვამს, არამედ შეგნებულად და გარკვეული მონაცემების საფუძველზე.

ამრიგად, სრულიადაც არაა გამორიცხული, რომ ექვთიმე თაყაიშვილის დათარიღება სწორი იყოს, მაგრამ დავუშვათ, რომ ის მცდარია. რა მნიშვნეობა აქვს ამ ფაქტს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად? ცხადია, არავითარი!

ანალოგიურია ნ. შოშიაშვილის მესამე წვრილმანი შენიშვნაც, რომელიც ანტონ ჭყონდიდელის შამქორის ომში მონაწილეობას შეეხება. მოუსმინოთ: "თამარის ანონიმური ისტორიის ცნობით, შამქორის ომში (ხაზი ჩვენია, პ. რ.) ანტონ ჭყონდიდელმა "რიდობითა მონაზონობისათა არა იხადა მახვილი", ე. ი. ანტონი მოერიდა თავის მონაზონობას ("რიდობითა მონაზონობისათა"), და არ ამოიღო ("არ იხადა") მახვილიო. ამ ცნობის საფუძველზე პ. რატიანი ასკვნის "თამარ მეფის ისტორიკოსის ცნობით, შამქორის ომში ხმაღს იქნევდა ანტონ ჭყონდიდელი". ასევე ზერელე დამოკიდებულებას იჩენს პ. რატიანი სამეცნიერო ლიტერატურისადმი... (გვ. 179).

ყოველი ობიექტური მკითხველი, რომელიც არ მოერიდება შრომას, ყურადღებით წაიკითხოს თამარის ისტორიკოსის ცნობა შამქორის ომში ანტონ ჭყონდიდელის მონაწილეობის შესახებ, თვალნათლივ დარწმუნდება, რომ პატივცემულ ნ. შოშიაშვილის აქ წარმოდგენილი მსჯელობა ცალმხრივია, ხოლო ლაპარაკი ჩვენს ზერელობაზე მოწოდებულია იმისათვის, რომ მისი საკუთარი ზერელობა დაფაროს.

როგორც დავინახეთ, კრიტიკოსი საქმის ვითარებას იმგვარად წარმოგვიდგენს, თითქოს ანტონ ჭყონდიდელს შამქორის ომში მახვილი კი ჰქონია, მაგრამ "თავის მონაზვნობას" მორიდებია და იგი ქარქაშიდან არცერთხელ არ ამოუღია. იბადება ბუნებრივი კითხვა: რად უნდოდა იმ დალოცვილს მახვილი, თუკი მას "მონაზვნობის რიდით" ერთხელაც არ ამოიღებდა? გაგონილა სადმე ასეთი ამბავი, რომ ქვეყნის თავკაცი (პირველი ვაზირი) ომში შეიარაღებული შევიდეს და წინასწარვე იცოდეს, რომ ამ იარაღს ერთხელაც არ იხმარს?

სინამდვილეში საქმის ვითარება, რა თქმა უნდა, სულ სხვაგვარია. ჩვენს ნარკვევებში მოტანილია მრავალი საბუთი იმისა, რომ სასულიერო პირები, და განსაკუთრებით ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესები, მუდამ აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ ომებში და თავგამეტებით იქნევდნენ ხმალს სამშობლოს დასაცავად. სწორედ ასევე იქცეოდა თამარის სახელოვან ვაზირთუპირველესი ანტონ ჭყონდიდელიც. თამარის ისტორიკოსის ცნობით (რომლის შინაარსს ნ. შოშიაშვილი არასრულად და დამახინჯებულად გადმოგვცემს), ანტონი, რომელიც შესახედაობითაც და გვარტომობითაც გამოსარჩევი ჭაბუკი ყოფილა, გვერდში ედგა ომში მიმავალ დავით მეფეს, რომელმაც მას "უბრძანა წარლუანვა ძელისა ცხოვრებისა, რომელ არს სკიპტრა და ჯაჭუ-ჭურ მეფეთა". სასტიკ და სისხლისმღვრელ ომში, როცა "ვრმალნი ჭამდეს ხორცთა", ანტონ ჭყონდიდელს იშვიათი ვაჟკაცობა გამოუჩენია და სამი ჯარისკაცის დახმარებით მტრისთვის სამასი ჯორი და აქლემი წაურმთმევია, რასაც ცარიელი ხელით, ცხადია, ვერ იზამდა. ომის დამთავრებისას კი, როცა გაქცეული მტრის დევნის შემდეგ დავით მეფე უკან გამობრუნებულა, მას ანტონ ჭყონდიდელი პირველი შეგებებია და გამარჯვება მიულოცია ("მიეგება წინა ანტონი ვაზირი ჯელაპყრობით მადიდებელი ღმრთისა და თვით აღვსილი ლარითა და საჭურჭლითა ათაბაგისათა"), და აი, სწორედ ამ მომენტში, ანტონმა, თურმე, "რიდობითა მონაზონობისათა არა იკადა მახვილი", ე. ი. ანტონი მეფეს მორიდებია (აბა მტერს რაში მოერიდებოდა!) და მის წინაშე ხმლის (მახვილის) ამოღება უხერხულად მიუჩნევია, რადგან ის სასულიერო პირი იყო (ჩანს, საერონი მეფეს ხმალამოწვდილი ეგებებოდნენ და ასე ულოცავდნენ გამარჯვებას). ამრიგად, ნათელია, რომ მემატიანის გამოთქმა ანტონმა "არა იკადა მახვილი" შეეხება არა მთლიანად ომის პერიოდს, არამედ მარტო იმ მომენტს, როცა ომი უკვე დამთავრებულია და ანტონი მეფეს გამარჯვების მისალოცად ეგებება.

ომებში სასულიერო პირთა, განსაკუთრებით კი ჭყონდიდელთა, მონაწილეობა. ისეთი უცილობელი ისტორიული ფაქტია, რომლის უარყოფა შეუძლებელია შეუმოწმებელ ფაქტებზე დამყარებული წვრილმანი შენიშვნებით; თუ პატივცემულ ნ. შოშიაშვილს და მის კოლეგებს სურთ ამ მოვლენის უარყოფა, მათ კეთილი უნდა ინებონ და მეცნიერულად გააბათილონ ყველა ის ფაქტი, რომლებიც ჩვენს ნაშრომში ამ საკითხთან დაკავშირებითაა წარმოდგენილი.

ასე გამოიყურება ნ. შოშიაშვილის ის წვრილმანი შენიშვნები, რომლებიც ასე თუ ისე განხილვის ღირსად შეიძლება ჩაითვალოს. გარდა ამისა, არის კიდევ რამდენიმე შენიშვნა, რომელთა უსაფუძვლობა იმდენად ცხადია, რომ მათზე შეჩერება ზედმეტად მიგვაჩნია. მათ რიცხვს მიეკუთვნება, მაგალითად, შენიშვნა ჯვარის მონასტრის აღაპში შოთას ცოლის მოუხსენებლობის შესახებ (გვ. 174), რომელიც ჩვენი აზრის არასწორად ციტირების შედეგია; კიდევ უფრო წვრილმანია შენიშვნა, რომელიც ჩვენი ნარკვევის სქოლიოში, ტექნიკური მიზეზების გამო, ნ. შოშიაშვილის ერთი ნაშრომის ზედმეტად დასახელებას გამოუწვევია (გვ. 179).

ასეთია პირველი ჯგუფი ჩვენი ნარკვევის ირგვლივ კრიტიკოსების მიერ გამოთქმული შენიშვნებისა, რომელთა ყურადღებით განხილვა თვალნათლივ გვიჩვენებს მათს სრულ უნიადაგობას.

კიდევ უფრო სავალალო სურათს გვიხატავს შენიშვნების მეორე ჯგუფი, რომელშიც ყალბად და დამახინჯებულადაა წარმოდგენილი საქართველოს ისტორიის უმნიშვნელოვანესი ფაქტები და მოვლენები. გადავიდეთ ამ შენიშვნების განხილვაზე.

4. ნ. შოშიაშვილის ახალი "აღმოჩენები" ქართულ

ისტორიოგრაფიაში

ზემოთ ჩვენ დავინახეთ, რომ პატივცემული კრიტიკოსები ფაქტების კრიზისს განიცდიან და ამის გამო იძულებული არიან ერთსა და იმავე საკითხს რამდენჯერმე დაუბრუნდნენ, ან კიდევ წვრილმან და უმნიშვნელო ფაქტებს გამოედევნონ.

ახლა ჩვენ დავინახავთ, რომ ყველაზე გულმოდგინე კრიტიკოსი, პატივცემული ნ. შოშიაშვილი, ფაქტების პირდაპირ დამახინჯებასაც არ ერიდება და ქართულ ისტორიოგრაფიას ფრიად მნიშვნელოვანი "აღმოჩენებით" ამდიდრებს. მართალია, მისი აღმოჩენები ეწინააღმდეგება ისტორიულ სინამდვილესაც და მეცნიერებასაც, მაგრამ პოლემიკის ჟინით გატაცებულ კრიტიკოსს ეს გარემოება ნაკლებად აწუხებს.

გავეცნოთ ახლოს ამ აღმოჩენებს.

ნ. შოშიაშვილის პირველი აღმოჩენა გვაუწყებს, რომ მესხეთის მხარის უპირველესი მღვდელმთავარი ერთიანობის ხანაში იყო არა მაწყვერელი (აწყურის ეპისკოპოსი), როგორც აქამდე იყო ცნობილი, არამედ ეპისკოპოსი იმხნელიო. ასეთი "აღმოჩენა" პატივცემულ მეცნიერს სჭირდება იმისათვის, რომ ნაყალბევად გამოაცხადოს ვეფხისტყაოსნის ის სტროფი (1667), რომელშიც "კათალიკოზ-მაწყვერელზეა" ლაპარაკი. დავაკვირდეთ მის მსჯელობას:

"ჩვენ სავსებით დამაჯერებლად მიგვაჩნია... ა. ბარამიძის დასაბუთება იმისა, რომ 1667 სტროფი ინტერპოლაციაა ... ამ სტროფის ნაყალბეობა აშკარაა თუნდაც იმიტომ, რომ XII -XIII საუკუნეებში კათალიკოსის გვერდით მაწყვერელს ვერ დააყენებდნენ, როგორც ეს შენიშნა ვ. კეკელიძემ (იხ. "მნათობი", 1927, № 2, გვ. 188). მაწყვერელს ამ დროს ჯერ არ ჰქონია ასეთი პატივი მოპოვებული: სამხრეთ საქართველოს მღვდელმთავრებში ამ დროს პირველი ადგილი ეჭირა იმხნელს (იხ. ხელმწიფის კარის გარიგება. ქართული სამ. ძეგლ., 11, გვ. 91). მაწყვერელმა მხოლოდ XV ს-დან მოიპოვა პირველობა სამხრეთ საქართველოს მღვდელმთავრებში და ამ დროიდან ის მთელი სამხრეთ საქართველოს (სამცხე-საათაბაგოს) ეკლესიის მეთაურად იქცა, მცხეთის ეკლესიასაც კი გამოეყო ერთხანს და თითქოს კათალიკოსის სწორი პატივი მოიპოვა. მხოლოდ ამ დროიდან შეეძლო აღნიშნული სტროფის ავტორს ერთიმეორის გვერდით დაეყენებინა კათალიკოსი და მაწყვერელი" (გვ. 167).

როგორც ვხედავთ, კრიტიკოსი იმეორებს ვ. კეკელიძის მიერ 1927 წელს გამოთქმულ აზრს იმის შესახებ, რომ თამარის ეპოქაში მაწყვერელს კათალიკოსის გვერდით, თითქოს, ვერ მოიხსენიებდნენ, რადგან იმ დროს (XII - XIII სს.) სამხრეთ საქართველოს მღვდელმთავრებში პირველი ადგილი ეჭირა იმხნელს, ხოლო მაწყვერელს ასეთი პატივი ჯერ კიდევ არ ჰქონდა მოპოვებული.

სად არის ამ დებულების დამადასტურებელი საბუთი? კრიტიკოსი მიგვითითებს ერთადერთ საბუთზე, - ესაა "ხელმწიფის კარის გარიგება", რომელშიც ნათქვამია, რომ სასახლეში სამხრეთელი ეპისკოპოსების მისვლისას, მეფე იმხნელს უფრო მეტი პატივისცემით მიესალმოს, ვიდრე მაწყვერელსო. მაგრამ შეიძლება თუ არა, რომ საბუთის საფუძველზე ვამტკიცოთ, თამარის ეპოქაში (და უფრო ადრეც) მაწყვერელს სამხრეთ საქართველოს მღვდელმთავრებში პირველი ადგილი არ სჭერიაო? რა თქმა უნდა, არა!

ჯერ ერთი, ყოველი ისტორიკოსისათვის ცნობილია, რომ "ხელმწიფის კარის გარიგება" გვიანდელი დოკუმენტია და ასახავს არა თამარის დროინდელი საქართველოს ვითარებას, არამედ მონგოლთა ბატონობის შემდეგდროინდელ ვითარებას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ხსენებული ძეგლი XIV საუკუნის მეორე ნახევრისა და XV საუკუნის პირველი ნახევრის

ვითარების ამსახველია და თამარის ეპოქასთან, არსებითად, საერთო არაფერი აქვს.

მეორე, ყოველი ისტორიკოსისათვის ცნობილია, აგრეთვე, რომ იმ ეპოქაში, რომელსაც "ხელმწიფის კარის გარიგება" ეკუთვნის, სამხრეთ საქართველო (სამცხე-საათაბაგო) დამოუკიდებლობას ჩემულობდა, - სახელმწიფოებრივად და ეკლესიურად, რის გამო სამცხის უმაღლეს ხელისუფლებს - მთავარს და მაწყვერელს დიდი ბრძოლა ჰქონდათ გამართული საქართველოს მეფისა და კათალიკოსის წინააღმდეგ, ამიტომ რა გასაკვირია, რომ საქართველოს და ქართული ეკლესიის ერთიანობის დამაქცევარ მაწყვერელს სასახლეში მობრძანებისას მეფე განსაკუთრებული პატივისცემით აღარ შეხვედროდა? "ხელმწიფის კარის გარიგებაში" მაწყვერელის დამცრობილად წარმოდგენა ამ მღვდელმთავრის ძლიერების შესუსტების მაჩვენებელი კი არაა (ამ დროს ის კიდევ უფრო ძლიერი იყო, ვიდრე წინათ), არამედ გარკვეული სასჯელია, რომელიც საქართველოს მეფემ და კათალიკოსმა მას ურჩობისა და ღალატისათვის დაადევს.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ "ხელმწიფის კარის გარიგება" არ გამოდგება ჩვენი კრიტიკოსის ახალი "აღმოჩენის" დამამტკიცებელ საბუთად, სხვა საბუთები კი მას არ გააჩნია.

ახლა ვიკითხოთ, მოეპოვება თუ არა ქართულ ისტორიოგრაფიას იმის უტყუარი საბუთები, რომ მაწყვერელს თამარის ეპოქაში, და უფრო ადრეც, ნამდვილად ეჭირა პირველი ადგილი სამხრეთ საქართველოს მღვდელმთავართა შორის? დიალ, მოეპოვება.

გავეცნოთ ზოგიერთ მათგანს.

საბუთი პირველი: ბასილ ზარზმელის ცნობილ თხზულებაში "სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება", რომელიც IX საუკუნის ვითარებას ასახავს, ნათქვამია, რომ სამცხეში, გიორგი ჩორჩანელის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი დიდი მღელვარების დროს, გიორგი მაწყვერელმა "ჯელთ იდვა განგებად სამცხისად, დააწყნარა ყოველი საბრძანებელი თავისი, ვითარცა წეს იყო, და დაიპყრა ყოველი მამული და ეკლესიანი პირველთა მათ მეშფოთეთანი".

როგორც ვხედავთ, მეცხრე საუკუნეში მაწყვერელი იმდენად ძლიერი მღვდელმთავარი ყოფილა, რომ სამხრეთ საქართველოს არა მარტო სასულიერო, არამედ საერო ძალაუფლებაც ხელთ უგდია და დიდი ამბოხება, რომელიც, მემატიანის თქმით, სამ წელიწადს გრძელდებოდა, ჩაუქვრია. განა ამაზე მეტი განდიდება მღვდელმთავრისა წარმოსადგენია?

საბუთი მეორე: "მატიანე ქართლისა" გვამცნობს, რომ XI საუკუნეშიც, სახელდობრ იმ დროს, როდესაც ლიპარიტ ერისთავი მეფე ბაგრატ IV

ებრძოდა, მაწყვერელი კვლავ მთელი მესხეთის უზენაესი გამგებლის როლში გამოსულა. მემატიანის სიტყვით ”გამოიყვანა მაწყვერელმან მესხნი, განძითა ბაგრატიანთა, შუელად მეფისა... გამოექცა მაწყვერელი მეფესა ბაგრატს და შეეზრახა ლიპარიტს, ვათარცა ცნა ესე მეფემან, ზამთრისა ბუქნთა საშინელთა გარდაიარა შავშეთი და ჩავიდა ქართლს”.

ამ ცნობიდან ცხადია, რომ მაწყვერელი და მის განკარგულებაში მყოფი ლაშქარი იმდენად ძლიერი ძალა ყოფილა, რომ თვით ბაგრატ მეფეს უმაღვე ბრძოლის ველი დაუტოვებია, როგორც კი მაწყვერელის ლაღატის ამბავი მოსვლია. ზედმეტია იმაზე სიტყვის გაგრძელება, ეჭირა თუ არა პირველი ადგილი სამხრეთ საქართველოს სასულიერო პირთა შორის იმ მღვდელმთავარს, რომელსაც მთელი მესხეთის ჯარი ემორჩილებოდა და რომლის ლაღატი თვით მეფესაც კი შიშის ზარს სცემდა.

საბუთი მესამე: ”კურთხევა მირონისა და განგება დარბაზობისა”, რომელიც XIII საუკუნის ძეგლია და სწორედ თამარის ეპოქის ვითარებას ასახავს, გვამცნობს, რომ მაწყვერელი ამ დროსაც სამხრეთ საქართველოს ყველა მღვდელმთავარზე წინ მდგარა და ისეთივე მაღალი პატივი ჰქონია, როგორც ქართლის მთავარეპისკოპოსს ჰქონდა. ამ ძეგლის მიხედვით მეფის კურთხევის დროს მაწყვერელი ჯდებოდა მთავარეპისკოპოსის შემდეგ, მეხუთე ადგილზე ნატიით. რაც შეეხება იმხნელს, იგი ჯდებოდა მხოლოდ მეათე ადგილზე და, ისიც, უნატოთ.

აქ, როგორც იტყვიან, კომენტარები ზედმეტია!

საბუთი მეოთხე: ბექა-აღბუღას სამართლის წიგნი, რომელიც XIII-XIV საუკუნეების ვითარებას ასახავს, პირდაპირ აკანონებს სამცხე-საათაბაგოში მაწყვერელის უზენაესობას და მას არათუ დანარჩენ მღვდელმთავრებთან შედარებით, არამედ თვით ათაბაგთან შედარებითაც კი უფრო დიდ უფლებებს ანიჭებს, ბექას კანონის პირველივე მუხლი (XIII ს) ადგენს:

”თუ შერისხდეს ღმერთი ეშმაკსა და კაცმან კაცი მოკლას, დიდებულმან-დიდებული, სადამდის პატონის კაცი მაწყვერელისა დაესწროს და ყოვლად წმიდისა ხატი, დაწუას თუ ემტერეს, იგი სისხლსა შიგან არა მიეფასოს.

და რა მივიდეს ხატი და კაცი, მას უკანით ნუღარას ემტერების. და თულა აწყინოს, მაწყვერელისა და პატონის პატიჟი გარდაიხადოს და დააურვოს...

თუ ვერ ამოუვიდეს, გარდაიხუეწოს და მისი მამული პატრონსა და მაწყვერელსა ჰქონდეს, და გამოსავალისა ნახევარი მესისხლეს აჭამონ”.

აქედან ცხადია, რომ მაწყვერელს საერო საქმეებში (თვით სისხლის სამართლის საკითხებშიც კი) პატრონი ათაბაგის თანაბარი უფლებები ჰქონია. მაგრამ თუ იმ გარემოებას

გავითვალისწინებთ, რომ ათაბაგს საეკლესიო საქმეებში ჩარევის უფლება არ ჰქონდა, ცხადი გახდება, რომ რეალურად მაწყვერელი სამცხე-საათაბაგოს მთავარზე გაცილებით მეტი ძალაუფლებით ყოფილა აღჭურვილი, რაც ჯერ კიდევ ნ. ურბნელმა შენიშნა.

საბუთი მეხუთე: დიმიტრი ბაქრაძემ თავის ცნობილ "მოგზაურობაში" (1887წ.), შემდეგ კი თედო ჟორდანიამ "ქრონიკებში" (ტ. 11, 1897, გვ. 53 - 54) გამოაქვეყნეს სამცხე-საათაბაგოს მღვდელმთავართა უძველესი ნუსხა, რომელშიც მაწყვერელი პირველ ადგილზეა მოხსენიებული და თანაც აღნიშნულია, რომ იგი "გვირგვინ-ბისონიანი არისო". ამ ნუსხაში, რომელიც კლასიკურ ხანაზე უფრო ადრინდელი ვითარების ამსახველი უნდა იყოს, მაწყვერელს გარდა, მოხსენიებულია 12 მღვდელმთავარი (მათ შორის, მესამე ადგილზე, იშხნელი, - მაწყვერელისა და კუმურდოელის შემდეგ), მაგრამ არც ერთ მათგანს არა აქვს გვირგვინ - ბისონი.

ისტორიკოს ა. კლიმიაშვილის სამართლიანი თქმით, მაწყვერელის ბისონით მოხსენიება იმას ნიშნავს, რომ მას "საერო ხელისუფლებაც ჰქონდა და ჯარიც ჰყავდა".

საბუთი მეექვსე: განსაკუთრებით საინტერესოა თამარ მეფის ისტორიკოსის ცნობა იმის შესახებ, რომ სწორედ თამარის ტახტზე ასვლის მომენტში მაწყვერელის ტახტი შეთავსებით სჭერია ქართლის ცნობილ კათალიკოსს მიქაელ მირიანის ძეს, რომელიც ამავე დროს ჭყონდიდელ დ მწიგნობართუხუცესის ჯელსაც ფლობდა. ეს ფაქტი, რომელსაც ჩვენი რუსთველოლოგები სრულებით ყურადღებას არ აქცევენ, ჩვენი აზრით, არა მარტო მაწყვერელის ფრიად მაღალი პატივის მაჩვენებელია, არამედ ნამდვილ გასაღებსაც წარმოადგენს იმის გასაგებად, თუ რატომ დააყენა რუსთველმა კათალიკოსი და მაწყვერელი ერთ სიბრტყეზე ("კათალიკოზ-მაწყვერელად"), მაგრამ ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი.

ამრიგად, დღესავით ნათელია, რომ თამარის ეპოქაშიც, მასზე ადრეც და უფრო გვიანაც სამხრეთ საქართველოს უპირველესი და უძლიერესი მღვდელმთავარი იყო არა იშხნელი, არამედ გვირგვინ-ბისონიანი მაწყვერელი, რომელსაც სასულიერო საქმეებზეც უდიდესი გავლენა ჰქონდა და საეროზეც. ეს ისტორიული ფაქტია და მას ჩვენი კრიტიკოსების ვერავითარი "ახალი აღმოჩენები" ვერ შეარყევს.

ნ. შოშიაშვილის მეორე აღმოჩენა გვატყობინებს, რომ პატრიკი, თურმე ყოფილა არა ბიზანტიური წარმოშობის მაღალი სამოხელეო პატივის აღმნიშვნელი ტერმინი,- როგორც აქამდე გვეგონა, - არამედ - ადამიანის ჩვეულებრივი სახელი, და მეტი არაფერი. ასეთი "აღმოჩენა" ჩვენს კრიტიკოსს სჭირდება იმ ყალბი აზრის დასამტკიცებლად, რომ ფეოდალურ საქართველოში სასულიერო პირი, თითქოს საერო თანამდებობას ვერ დაიკავებდა. ამ საკითხთან დაკავშირებით ჩვენს ნარკვევში ნათქვამია:

"საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ფეოდალურ საქართველოში მეფეთა მდივნებად და აგრეთვე ელჩებად ხშირად ინიშნებოდნენ სასულიერო პირები, რომლებიც იმ დროს ყველაზე განათლებული ადამიანები იყვნენ... რაც შეეხება სასულიერო პირის მეჭურჭლეთუხუცესობას, არც ეს იყო დაუჯერებელი ამბავი ან საკვირველი მოვლენა. თუკი ვაზირთა უპირველესი, ე. ი. მწიგნობართუხუცესი სასულიერო პირი იყო და ჭყონდიდელი ეპისკოპოსის ტიტულს ატარებდა, რატომ უნდა ყოფილიყო საკვირველი რუსთველი ეპისკოპოსის მეჭურჭლეთუხუცესობა? აკად. ნ. ბერძენიშვილს, რომელმაც საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა ფეოდალურ საქართველოში სავაზირო ინსტიტუტის შესწავლას, დადგენილი აქვს ასეთი საინტერესო ფაქტი: XI საუკუნის ცნობილი გამოჩენილი მოღვაწე პეტრე პატრიკი (პატრიკი ბიზანტიური წარმოშობის მაღალი საკარისკაცო პატივია და დაახლოებით ქართულ ერისთავთ-ერისთავს, უდრის) ბერი, ე. ი. სასულიერო პირი იყო, თუმცა დიდხანს საერო სამსახურში ითვლებოდა. აქედან ცხადია, რომ სასულიერო პირებს შეეძლოთ საერო ხასიათის თანამდებობაზე ყოფილიყვნენ და ეს ფაქტი ფეოდალურ საქართველოში არავის გააკვირვებდა" ("მნათობი", 1968, № 2, გვ. 176).

პატივცემულ ნ. შოშიაშვილს დამახინჯებულად მოჰყავს ჩვენი აზრი, უადგილო ადგილას წყვეტს ციტატას, ხოლო აკად. ნ. ბერძენიშვილს, რომელსაც ჩვენ ვიმოწმებთ, არსებითად გვერდს უვლის. ამგვარი მანიპულაციის შედეგად კრიტიკოსი შედარებით, ადვილად ახერხებს, მკითხველს ისეთი შთაბეჭდილება შეუქმნას, თითქოს ფეოდალურ საქართველოში სასულიერო პირი (გარდა ჭყონდიდელისა) საერო თანამდებობას ვერ დაიკავებდა, ხოლო პატრიკზე ბრძანებს:

"პატრიკი, იგივე პეტრიკი, ამ შემთხვევაში საერო პატივს კი არ აღნიშნავს, როგორც პ. რატიანს ჰგონებია (და თანაც ქართულ

ერისთავთ-ერისთავად დაუკონკრეტებია), არამედ სახელს, კაცის სახელს. პატრიკი რომ სახელია და არა პატივი, ამას ნათელს ხდის თუნდაც ის, რომ პეტრე პატრიკი წყაროში ხშირად იხსენიება "პეტრე პატრიკ ყოფილად", ან "პეტრიკ ყოფილად". თავისთავად ცხადია, რომ პეტრეს საერისკაცო სახელი ყოფილა პეტრიკი-პატრიკი, ბერობაში კი მას დაურქმევია პეტრე, რაც სავსებით შეეფერებოდა პეტრიკს.

ასე რომ, არავითარი საერო პატივი პეტრიკ ბერს არ ჰქონია" (გვ. 177-178).

ჩვენი აზრით, მთელი ეს მსჯელობა წყაროსადმი ზერელე, უპასუხისმგებლო და არაკეთილსინდისიერი დამოკიდებულების იშვიათი ნიმუშია.

ჯერ ვნახოთ, როგორ ამახინჯებს და მოხერხებულად უვლის გვერდს ნ. შოშიაშვილი გამოჩენილი ქართველი ისტორიკოსის ნ. ბერძენიშვილის გამოკვლევას.

სპეციალურ ნაშრომში "სავაზირო ფეოდალურ საქართველოში" აკად. ნ. ბერძენიშვილს დადგენილი აქვს შემდეგი გარემოებანი: "1054 წელს ბიზანტიაში მისულ ბაგრატ IV-ს თან ახლავს პეტრიკი, ჯერ კიდევ ერისკაცი... 1065 წელს პეტრიკი უკვე შემონაზონებულია; იწოდება პეტრე პეტრიკ-ყოფილად და პატრიკის პატივით არის დაჯილდოებული. ბიზანტიის ეს მაღალი საკარისკაცო პატივი (ხაზი ჩვენია, პ. რ.) თავისთავად მოწმობს პეტრეს წარჩინებულობას როგორც ბაგრატ IV-ის, ისე ბიზანტიის სამეფოს კარზე. ამის შესაფერისია მისი საქმიანობაც: ბაგრატმა პეტრე პატრიკი წარმოატანა მხლებელთა მეთაურად უფლისწულს მართას, რომელიც მომავალი იმპერატორის მიხაელ დუკას საცოლოდ იყო თხოვნილი ბიზანტიის კეისრის მიერ. რა თქმა უნდა, პეტრე პატრიკი ბაგრატის განსაკუთრებული ნდობით უნდა ყოფილიყო აღჭურვილი.

მეტად საინტერესო და, ვფიქრობთ, ჩვენი საკითხისათვის არა-უმნიშვნელო ჩანს ის გარემოება, რომ პეტრე პატრიკი ბერია, მისი საქმიანობა კი უმთავრესად საერო ხასიათისაა, რასაც სავსებით შეეფერება მისი საკარისკაცო საერო პატივი პატრიკისა (ხაზი ჩვენია, პ. რ.). 1065 წლის შემდეგ პეტრე მთელი ოცი წლის განმავლობაში უბრალო მონაზონი დარჩა, ხოლო ამავე დროს საერო პატივის გზით მან ორი საფეხურით კიდევ მაღლა აიწია: 1085 წელს ის ვესტის პატივს ატარებს. როგორც ჩანს, პეტრეს მონაზვნობა მხოლოდ მისი

მოღვაწეობისათვის საჭირო გარეფორმაა. შემონაზვნობა აუცილებელი პირობა უნდა ყოფილიყო მწ. უხუცესობის მიღებისათვის, უნდა ვიფიქროთ, რომ პეტრე მწ. უხუცესი იქმნა 1065 წლის შემდეგ ახლოდროში”.

როგორც ვხედავთ, აკად. ნ. ბერძენიშვილი სულ სხვას ამბობს. ნ. შოშიაშვილი კი სხვას გვიჩადაგებს. ნ. ბერძენიშვილს სრულიად უდავოდ მიაჩნია ისიც, რომ პატრიკი ბიზანტიური წარმოშობის სამოხელეო თანამდებობის აღმნიშვნელი პატივია და ისიც, რომ ამ პატივით დაჯილდოებული სასულიერო მოღვაწე პეტრე პეტრიკოფილი მრავალი წლის მანძილზე საერო თანამდებობას ასრულებდა, თუ ნ. შოშიაშვილს ამ დებულებათა უარყოფა სურდა, მას ნ. ბერძენიშვილის საყურადღებო გამოკვლევებისათვის გვერდი კი არ უნდა აევლო, არამედ მისი საბუთიანობა დაერღვია და საკუთარი თვალსაზრისი დაესაბუთებია. მაგრამ ასეთი ამოცანა, ჩანს, მის ძალღონეს აღემატებოდა!

ახლა ვნახოთ, რას ამბობს წყარო პეტრე პატრიკის შესახებ. ნ. შოშიაშვილი მიგვითითებს ”გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაზე”, რომელშიც, თითქოს ”ხშირად იხსენიება პეტრე პატრიკ-ყოფილად”, მაგრამ ესეც მისი მორიგი სიცრუე აღმოჩნდა. ჩვენ გადავშალეთ კრიტიკოსის მიერ მითითებული გვერდები (177 და 194) ხსენებული წყაროსი და დავრწმუნდით, რომ პეტრე იქ არც ერთხელ არ იხსენიება იმგვარად (“პეტრე პატრიკ-ყოფილად”), როგორც ეს ჩვენ კრიტიკოსს სურს, სამაგიეროდ იგი ყველგან იხსენიება სწორედ ისე (“პეტრე, პატრიკი, პეტრიკ-ყოფილი”), როგორც ნ. ბერძენიშვილი ამბობს, სწორედ ამაზე იტყვიან: ტყუილს მოკლე ფეხი აბიაო!

მკითხველისათვის საეჭვო რომ აღარაფერი დარჩეს, მოვიტანთ თვით ნ. შოშიაშვილის მიერ მითითებული წყაროს ჩვენებას, რომლის შემოწმება ყველას ადვილად შეუძლია:

”ხოლო მეფისა მიერ წარმოვლინებული იყო არონი, ხოლო თვისისა მამისა მიერ ჰყვეს ნეტარი ბერი პეტრე პატრიკი, პეტრიკ ყოფილი(ხაზი ჩვენია, პ. რ.) და იოვანე, ბედიელი მთავარეპისკოპოსი”.

შემდეგ:

”ხოლო აწ ჟამი არს თქუმად, თუ ვითარ იქმნა წასრვლად: ჩვენი მთაწმინდას, და კუალად მოხსენებად ნეტარისა პეტრე

პატრიკისა, პეტრიკ ყოფილისა (ხაზი ჩვენია, პ. რ.)
ნუგეშინისცემასა, და შემდგომად ღმრთისა მოღუაწეობასა და
ველის აპყრობასა, რომელ ჩუენ ზედა აჩუენა”.

ამ ამონაწერებიდან დღესავით ნათელია, რომ ხსენებულ
მოღვაწეს ერისკაცობაში რქმევია სახელი პეტრიკი, ხოლო
ბერობაში-პეტრე; რაც შეეხება ”პატრიკს”, ეს ყოფილა მისი
სამოხელეო პატივი (ტიტული), რომელიც ჯერ კიდევ
ერისკაცობაში მიუღია და ბერობაშიც შეუნარჩუნებია
(შემდეგში კი ამაზე უფრო მაღალი ვესტის პატივიც მიუღია).
ამიტომ, რომ წყაროში იგი იხსენება ”პეტრე პატრიკად,
პეტრიკყოფილად”, რაც სავსებით ზუსტად გადმოგვცემს
საქმის ფაქტიურ ვითარებას. ხოლო ბიზანტიური ”პატრიკი”
რომ დაახლოებით ქართულ ერისთავთ-ერისთავს უდრის, ეს
აზრი პ. რატინს კი არ ”დაუკონკრეტებია”, როგორც ნ.
შოშიაშვილი გვარწმუნებს, - არამედ სახელოვან მეცნიერსა და
მწერალს საბა ორბელიანს დაუკანონებია თავის მშვენიერ
”სიტყვის კონაში” (გვ. 270).

ამრიგად, არც ქართული ისტორიული მეცნიერება (აკად. ნ.
ბერძენიშვილის სახით) და არც საისტორიო წყაროები არ
სცნობენ ე. შოშიაშვილის ახალ აღმოჩენას, რომელიც
მარტოოდენ მისი ავტორის უცნაური ფანტაზიის ნაყოფია.
მაგრამ დავუშვათ, რომ ”პატრიკი” მართლაც ადამიანის
სახელია. გვადღევეს კი ეს იმის უფლებას, რომ ვამტკიცოთ,
საქართველოში სასულიერო პირებს არ შეეძლოთ საერო
თანამდებობათა, მათ შორის მეჭურჭლეთუხუცესის მაღალი
თანამდებობის დაკავება? ცხადია, არ გვადღევეს; არ გვადღევეს
იმიტომ, რომ მოგვეპოვება სასულიერო პირების მიერ მაღალი
საერო თანამდებობის დაკავების მრავალზე მრავალი ფაქტი, -
როგორც ჩვენში, ისე სხვა ქვეყანაშიც. გავიხსენოთ ზოგიერთი
მათგანი.

მეხუთე საუკუნეში, მირდატ მეფის დროს, ქართლის
მთავარეპისკოპოსმა გლონოქორმა იმავე დროს ქართლისა და
ჰერეთის ერისთავობაც მიიღო. ეს ცნობა დაცულია უძველეს
ისტორიულ წყაროში ”მოქცევაჲ ქართლისაჲ”.

საქართველოს ერთიანობის ხანაში მტბევარი
მღვდელმთავრები ერთდროულად შავშეთის ერისთავებიც
იყვნენ. ამ ფაქტს ადასტურებს ”ხელმწიფის კარის გარიგება”,
სადაც ნათქვამია: ”მტბევარსა ზედა დარბაზს, მისსა საჯდომსა
უკანით, მისსა მოლარეთ უხუცესსა ფარი და ჳმალი აქვს...
ამად რომე ერისთავიც არის შავშეთისა”.

გვიან ფეოდალურ ხანაში კახეთის სამეფოს ოთხივე სადროშოს სარდლების თანამდებობა მღვდელმთავრებს ეჭირათ. ეს ფაქტი იმდენად ცნობილია, რომ წყაროს მითითება ზედმეტია.

მეჩვიდმეტე საუკუნეში, სახელდობრ 1625 წელს მალაქია კათალიკოსმა გურიელობაც ხელთ იგდო, და ა. შ.

როგორც ვხედავთ, ფეოდალური საქართველოს ისტორიის ყველა ეტაპზე მოიპოვება იმის დამადასტურებელი ფაქტები, რომ სასულიერო პირებს შეეძლოთ, დაეკავებინათ მაღალი საერო თანამდებობანი როგორც ხელისუფლების ცენტრალურ ორგანოებში (მწიგნობართუხუცესი-ჭყონდიდელი, ქართლისა და ჰერეთის ერისთავი), ისე ცალკეულ მხარეებში (შავშეთის ერისთავი, გურიის მთავარი) და აგრეთვე სამხედრო დარგში (მესხეთის ჯარის უფროსობა, კახეთის სადროშოების სარდლობა). ჩვენ უკვე აღარაფერს ვამბობთ სასულიერო პირების მიერ სახელმწიფოს ელჩების, მეფეთა მდივნებისა და სხვა ამგვარ თანამდებობათა დაკავების მრავალრიცხოვან ფაქტებზე, რაც საყოველთაოდ ცნობილია.

ახლა, თუ სხვა ქვეყნების ისტორიასაც გავიხსენებთ, დავრწმუნდებით, რომ სასულიერო პირების მიერ საერო თანამდებობათა დაკავების შემთხვევაში მარტო საქართველოს ისტორიისათვის კი არ არის დამახასიათებელი, როგორც გამონაკლისი მოვლენა, არამედ სხვა ქვეყნებშიც არა ერთხელ მომხდარა; ამ მხრივ საკმარისია ადამიანმა გაიხსენოს თუნდაც ორი ისეთი საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტი, როგორიცაა კარდინალ რიშელიეს მოღვაწეობა მეჩვიდმეტე საუკუნის საფრანგეთში, სადაც მას პირველი მინისტრის პოსტი ეჭირა, და ეპისკოპოს მაკარიოსის ახლანდელი მოღვაწეობა კვიპროსზე, სადაც ამ სასულიერო პირს ქვეყნის პრეზიდენტის პოსტი უჭირავს.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ ნ. შოშიაშვილის მტკიცება, პატრიკი ადამიანის სახელიაო, მართალიც რომ ყოფილიყო, მის ყალბ თვალსაზრისს მაინც ვერაფერს უშველიდა, ამიტომ დასანანი, რომ ჩვენი კრიტიკოსი ამაოდ დაშვრა!

ნ. შოშიაშვილის მესამე აღმოჩენა გვამცნობს რომ პორფირ-ბისონის ჩაცმის უფლება, თითქოს, მარტო იმ მღვდელმთავრებს ჰქონდათ, რომლებიც სადროშოს სარდლები იყვნენ, ასეთებად კი ქართველი მღვდელმთავრები, კრიტიკოსის აზრით, მხოლოდ გაერთიანებული საქართველოს

დაშლის შემდეგ შეიძლებოდა ყოფილიყვნენ; რაც შეეხება ერთიანობის ხანას, იმ დროს ქართული ეკლესიის მესვეურებს, და მათ შორის თვით მცხეთის კათალიკოსსაც კი, თითქოს, არ შეიძლებოდა საკუთარი ლაშქარი ჰყოლოდა. ასეთი "აღმოჩენა" პატივცემულ მეცნიერს სჭირდება იმისათვის, რომ გვიმტკიცოს, თითქოს, თამარის ეპოქაში რუსთველი "ბისონიანი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო" (გვ.173). ამასთან დაკავშირებით, კრიტიკოსი ირონიულად დასძენს: "როგორ ფიქრობს პ. რატიანი: იმ დროს, როცა კახეთის რუსთავის გამგებელი ზაქარია მხარგრძელი იყო, მისი ჯარის სარდალი რუსთველი ეპისკოპოსი იქნებოდა? ანდა დასაშვებია, საქართველოს ერთიან ფეოდალურ მონარქიაში ისეთი არაერთგვაროვანი სამხედრო ორგანიზაცია ყოფილიყო, რომ სადროშოების სარდლებად ზოგან ერისთავები ყოფილიყვნენ, ზოგან კი ეპისკოპოსები? ცხადია, ასეთი რამ წარმოუდგენელია: რუსთველი ეპისკოპოსების სარდლობა XII-XIII საუკუნეებში გამორიცხულია" (გვ. 171).

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ კრიტიკოსის მთელი ეს მსჯელობა ქვიშაზეა აშენებული და მისი დარღვევა არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენს. დავიწყოთ პირველი საკითხით: მართალია თუ არა კრიტიკოსის მტკიცება, თითქოს, ბისონი მარტო იმ მღვდელმთავრებს ეძლეოდათ, რომლებიც ჯარის (სადროშოს) სარდლები იყვნენ?

ზემოთ ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი თეიმურაზ II მიერ ალავერდელის სახელზე გაცემული სიგელის შესახებ, რომელშიც ნათქვამია, რომ ნეკრესელ მღვდელმთავარს ბისონი ეკუთვნოდა, რადგან "ვიცოდით ნეკრესი ქალაქიც ყოფილიყო და ათორმეტი მამათაგანი წმინდა აბიბო მის ქალაქის ეფისკოპოზი ყოფილიყო და მისი მოსაყდრე უნდა ბისონიანი ყოფილიყო... ნეკრესელი ბისონის ღირსი იყო ამ წმინდის აბიბოს მოსაყდრეობისათვის" როგორც ვხედავთ, აქ ერთი სიტყვაც არაა ნათქვამი ნეკრესელის სამხედრო მოღვაწეობაზე; მაშასადამე, ცხადია, რომ ბისონის ჩაცმა არ ყოფილა დამოკიდებული მაინცდამაინც სადროშოს სარდლობაზე; თეიმურაზ II აზრით, ბისონი ეკუთვნის აგრეთვე ასურელ მამათა თანამოსაყდრეებს, რომლებიც ქალაქებში ისხდნენ. ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ასურელ მამათა თანამოსაყდრეობა თუ ქალაქებში ჯდომა, ამ შემთხვევაში, მღვდელმთავართა გავლენიანობის მოწმობაა და სხვა არაფერი. აქედან დასკვნა: ბისონის ჩაცმის უფლება უნდა ჰქონოდათ ყველაზე გავლენიან მღვდელმთავრებს, რომლებიც ქართული ეკლესიის იერარქიული კიბის ფრიად მაღალ

საფეხურზე იდგნენ. ერთ-ერთ ასეთ ბისონიან მღვდელმთავარს ჩვენ უკვე გავეცანით: ესაა მოწყვერელი. უეჭველია, რომ ბისონის ჩაცმის ასეთივე პატივი ექნებოდა ჭყონდიდელს, ქუთათელს, ალავერდელს, რუსთველს და ბევრ სხვა გავლენიან მღვდელმთავარს.

ამ დასკვნას სავსებით ეთანხმება და ადასტურებს ქართული ეკლესიის ისტორიის ისეთი შესანიშნავი მცოდნე, როგორცაა პლატონ იოსელიანი. პლატონის განმარტებით, პორფირ-ბისონი "был первоначально облачением одних первенствующих Архиреев: прочие же низшие епископы облачались в филон... Так было и в русской церкви до Петра I, который в 1705 году начал жаловать саккоси Архиепископам и Епископам всем без изъятия, этому же примеру последовала и грузинская церковь с 1770 г. с. разрешения Царя Ираклия II и с благословения каталикоса Антония I".

როგორც ვხედავთ, მეთვრამეტე საუკუნემდე პორფირ-ბისონი მარტო უპირველეს მღვდელმთავრებს ეძლეოდათ, შემდეგ კი მისი ჩაცმის უფლება, რუსეთშიც და საქართველოშიც, უკლებლივ ყველა მღვდელმთავარს მიუღია. აქედან ცხადია, რომ ნ. შოშიაშვილის მტკიცება; პორფირ-ბისონი მარტო სადროშოს სარდლებს ეძლეოდათო, მოკლებულია ყოველგვარ საფუძველს, აქედან ცხადია აგრეთვე, რომ რუსთველ მღვდელმთავარებს XII - XIII საუკუნეებშიც შეეძლოთ ჰქონოდათ პორფირ-ბისონის ჩაცმის უფლება თუნდაც რომ იმ დროს სადროშოს სარდლები არ ყოფილიყვნენ, რადგან ისინი ფრიად გავლენიანი მღვდელმთავრები იყვნენ, ისხდნენ დიდ ქალაქში და ათორმეტ წმინდა მამათა თანამოსაყდრენი იყვნენ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ნ. შოშიაშვილი, რომელიც გრძნობს თავისი პოზიციის სისუსტეს, ცდილობს სადავოდ გაგვიხადოს ის უდავო ფაქტიც, რომ რუსთველები ერთ-ერთი ასურელი მამის, სახელდობრ ანტონ მარტყოფელის თანამოსაყდრენი იყვნენ. ის ამბობს: "ანტონ მარტყოფელის მოსაყდრე ისინი (რუსთველები.- პ. რ.) გახდნენ გვიან, როცა მარტყოფში დამკვიდრდნენ. პ. რატიანს ავიწყდება ეს გარემოება" (გვ. 172).

ეს აზრი სამწუხარო გაუგებრობის შედეგია. ჩვენს კრიტიკოსს ყურადღებით რომ წაეკითხა ისტორიული წყაროები (მაგალითად, "ღმრთაების გუჯარი"), აგრეთვე სპეციალური ლიტერატურა (მაგალითად, პ. იოსელიანის ნაშრომი მარტყოფის მონასტერზე), უთუოდ ეცოდინებოდა, რომ რუსთავის ეკლესია მარტყოფის მონასტრის მეტოქე

(ფილიალი) იყო და ორივე ეკლესია რუსთველთა ერთ მთლიან სამწყსოს, მათ ერთიან ეპარქიას შეადგენდა, - თუ უფრო ადრე არა, თამარის ეპოქიდან მაინც. წყაროში ხომ პირდაპირ არის ნათქვამი: "იგი ბოსტანქალაქი სამწყსოდ და სამრევლოდ ღმრთაებისა და საყდრისა ყოფილან შეწირული, დიდისა და ღმრთივ-ბრწყინვალისა მეფის თამარისა მიერ... ამა ბოსტანქალაქსა შინა მამულნი და საყდარნი მეტოქნი ღმრთაებისა სახელსა ზედა აღშენებული ქონიან" (ხაზი ჩვენია. - პ. რ.).

აქედან ცხადია, რომ პ. რატიანს კი არ დავიწყებია, რა დროიდან იყვნენ რუსთველები ანტონ მარტყოფელის თანამოსაყდრენი, არამედ თვით ჩვენს კრიტიკოსს, სამწუხაროდ, "გამოჰპარვია" საყოველთაოდ ცნობილი ისტორიული ფაქტი.

აქვე უნდა აღინიშნოს, აგრეთვე, რომ ნ. შოშიაშვილი ცდილობს უმნიშვნელოდ გამოაცხადოს ისეთი საყურადღებო ფაქტიც, როგორცაა რუსთველების მიერ ქალაქ რუსთავის დანგრევის შემდეგ თავიანთი ზედწოდების შენარჩუნება,- მიუხედავად იმისა, რომ მთელი ექვსი საუკუნის განმავლობაში ისინი მარტყოფში ისხდნენ. "აღნიშნული ფაქტი არ არის "არაჩვეულებრივი", - ბრძანებს კრიტიკოსი და ჩამოთვლის იმის მაგალითებს, თუ როგორ ინარჩუნებდნენ ზოგჯერ მღვდელმთავრები თავის წინანდელ ტიტულს, როცა ისინი სხვა თანამდებობაზე ინიშნებოდნენ, ან სამსახურიდან გადადგებოდნენ ხოლმე. მაგრამ საქმე ისაა, რომ პატივცემული კრიტიკოსის მიერ ჩამოთვლილი მაგალითები სულ სხვა ხასიათისაა და მათში "არაჩვეულებრივი" მართლაც არაფერია. მაგალითად, თუ "ნინოწმინდელი დავით გარეჯაში დამკვიდრდა, "ნინოწმინდელის" სახელი კი შერჩა,- როგორც ამას ნ. შოშიაშვილი წყაროზე მიუთითებლად ნვამცნობს, - რა არის აქ არაჩვეულებრივი? ნინოწმინდელი გარეჯაში გადავიდა, მაგრამ ნინოწმინდელის კათედრა ხომ არ დანგრეულა? მას ხომ შეეძლო, იმედი ჰქონოდა, რომ კვლავ დაბრუნდებოდა თავის კათედრაზე, მით უმეტეს, რომ ნინოწმინდელის ტიტული უფრო მაღალია, ვიდრე გარეჯელისა; და განა რუსთველებზე ამის მსგავსი რამ ითქმის? რუსთავი როგორც ცნობილია, მთლად დაინგრა და რუსთველებს იქ დაბრუნების იმედი აღარ შეეძლო, ჰქონოდათ, და მაინც მთელი ექვსი საუკუნე ისინი ვერ შეელიენ "რუსთველის" ტიტულს, ნუთუ ამ ფაქტს არ შეიძლება "არაჩვეულებრივი" ეწოდოს?

ერთი სიტყვით, როგორადაც არ უნდა დახლართოს საკითხი ჩვენმა კრიტიკოსმა და რა ხერხებიც არ უნდა გამოიყენოს მან, სულ ერთია, ის დებულება, რომ რუსთველები უაღრესად გავლენიანი მღვდელმთავრები იყვნენ და მათ პორფირ-ბისონის ჩაცმის უფლება თამარის ეპოქაშიც შეიძლებოდა ჰქონოდათ, ურყევი რჩება.

ახლა გავარკვიოთ მეორე საკითხი: ჰყავდა თუ არა გაერთიანებულ საქართველოში ეკლესიას თავისი ლაშქარი და შეეძლო თუ არა მღვდელმთავრებს, თავიანთი ლაშქრის სარდლობა თვითონვე ეკისრათ? ამ კითხვას ჩვენთვის, ცხადია, აღარა აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა მას შემდეგ, რაც გამოირკვა, რომ რუსთველებს სამხედრო მოღვაწეობის გარეშეც შეეძლოთ პორფირ-ბისონის ჩაცმა. მაგრამ იმისათვის, რომ ნ. შოშიაშვილის ”ადმოჩენის” მნიშვნელობა ბოლომდე ნათელი გახდეს, ქვემოთ შევეცდებით დავანახოთ მკითხველს, რომ ფეოდალიზმის ეპოქაში ქართული ეკლესიის მესვეურებს ჯარიც ჰყავდათ და მისი სარდლობაც შეეძლოთ.

ზემოთ ჩვენ უკვე დავინახეთ, რომ სამხრეთ საქართველოს უძლიერეს მღვდელმთავარს - მაწყვერელს - კლასიკურ ხანაში ”საერო ხელისუფლებაც ჰქონდა და ჯარიც ჰყავდა”; უფრო მეტიც: მაწყვერელი ზოგჯერ, მთელი მესხეთის სამხედრო ძალის მბრძანებლის როლში გამოდიოდა!

ჩვენ დავინახეთ, აგრეთვე, რომ გაერთიანებულ საქართველოში ეპისკოპოსი მტბევარი, ერთსა და იმავე დროს, შავშეთის მღვდელმთავარიც იყო და მხარის ერისთავიც.

ეს მაგალითები ისე დამაჯერებლად გვიჩვენებენ ჩვენი კრიტიკოსის მტკიცების უნიადაგობას, რომ სხვა საბუთები საჭირო აღარაა, მაგრამ მკითხველს საეჭვო რომ აღარაფერი დარჩეს, სხვა საბუთებსაც მოვიხმობთ.

დიდი ხანია გამოქვეყნებულია და ყველასათვის ცნობილია ქართველი მეფეების: ალექსანდრეს, თეიმურაზ პირველის, ვახტანგის, თეიმურაზ მეორის და ერეკლე მეორის ”მცხეთის სასარდლოს განწესების წიგნები”, რომლებშიც პირდაპირაა ნათქვამი, რომ მცხეთის ეკლესია თავის ლაშქარს თვითონვე უნდა განაგებდესო. აი, მაგალითად, რა არის ნათქვამი ალექსანდრე მეფის წიგნში:

”ჩვენ, კელმწიფემ მეფემ ალექსანდრემ ეს წიგნი მოგართუით თქუენ, ჩვენს სასოებას და სიქადულს სვეტს ცხოველსა და

კვართსა საუფლოსა და მირონსა წმიდასა და სულისა ჩუენისა მეოხსა კათალიკოზს ბასილს ასე და ამა პირსა ზედა, რომე: რაც თქუენი ყმა იყოს ქართლსა, კახეთსა, საათაბაგოს, სომხითს და საბარათიანოს თრიალეთზედა თუ იმერეთს, ლაშქარსა და ნადირობას თქუენი ყმა თქუენ ნუ გაგეყრების, თქუენ ბრძანდებოდეთ, თქუენ გაახლოსთ; და თუ თქუენ არ ბრძანდებოდეთ, თქუენი სარდალი და დარბაისელნი იყვნენ, მათ იახლნენ; სხვას სარდლებსა და ამირ-სპასალარს კელი ნუ აქუს (ხაზი ჩვენი, პ. რ.) თქუენს ყმასთან”.

ამ საბუთს თარიღად უზის ქორონიკონი ”მი”, რაც 1362 წელს უდრის, მართალია, ისტორიკოსთა შორის ამ დათარიღების გამო აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს, მაგრამ არც ერთი ისტორიკოსი არ უარყოფს, რომ ამ საბუთში ერთიანი საქართველოს ვითარებაა ასახული.

ახლა გავეცნოთ თეიმურაზ პირველის საბუთს:

”როგორათაც კათალიკოზის ლაშქართან სხვას სარდლებსა და სპასალარებს კელი არ ჰქონებია, ლაშქარ-ნადირობას კათალიკოზს ხლებიან, ისეც ახლდენ და თუ კათალიკოზი არ იყოს, კათალიკოზის სარდალს იახლნენ... ვინც სამცხეთო ჯარია ქართლსა და კახეთში, სულყველა კათალიკოზს იახლებოდნენ; თუ კათალიკოზი არ იყოს. იმის სარდალს”.

აქ, როგორც იტყვიან, კომენტარები ზედმეტია, მაგრამ გავეცნოთ სხვა მეფეთა ჩვენებებსაც. ვახტანგ VI ”წიგნში” ნათქვამია:

”ძველი კელმწიფეთაგანაც წიგნი გვქონდა და გარიგებულად ასრე ყოფილიყო და აწ კუალად ჩვენცა აგრევე გავარიგეთ და დავამტკიცეთ: რასაც ალაგს სვეტის ცხოველის ყმა არის: ზემო ქართლს, თუ ქვემო ქართლს, გაღმა გინა გამოღმა, მუხრანს, სომხითს თუ საბარათიანოს, გინა თრიალეთს, ქალაქს, გორს, ქრცხალოვანს, მთას თუ ბარსა, რასაც ალაგს სვეტის ცხოველის ყმა ესახლოს, არას სარდალს კელი არა აქვს (ხაზი ჩვენია.- პ. რ.). თავისი დარბაისელ-აზნაურიშვილ-მსახურ-გლეხნი, დიდნი და მცირენი ყოვლის ალაგიდამ ბატონს კათალიკოზს უნდა შემოეყრებოდნენ, ლაშქრობას თუ ნადირობას ჩვენს დროშაზედ უნდა იქნებოდნენ”.

ზუსტად ასეთივე შინაარსისაა თეიმურაზ მეორის ”წიგნიც”, ხოლო ერეკლე მეორის ”წიგნში” ნათქვამია:

”რადგან ძველათ ნეტარ-ხსენებულის ჩვენის ჩამომავლობისაგან სვეტის ცხოველის ყმისა ასე განწესება ყოფილა, რომ რაც სვეტის ცხოველის ყმა ქართლს, იმერეთს, კახეთს საათაბაგოს, სომხითს, თუ საცა იყოს, მის უწმინდესობას კათალიკოსს უნდა ახლდეს და თავის ყმით ჩვენს დროშაზე ბრძანდებოდეს, ჩვენც ასე გაგვიწესებია:

რაც კახეთში საკუთარი სოფელი, სვეტის ცხოველის ყმა არის, იმათი ჯარი მისს უწმინდესობას ჩვენს ძმას, კათალიკოსს უფალს ანტონის იახლებოდნენ და თავისი ჯარით ჩვენს დროშაზე მბრძანდებოდეს.

და თუ მათი უწმინდესობა იმ ჯარში არ მბრძანდებოდეს, რომელიც მათი სარდალი არის, მათი ყმა ყოველივე იმას ებაროს... სხვას ჳელი ნურავისა აქვს”.

ამ ამონაწერებიდან ცხადი ხდება, სულ მცირე, შემდეგი სამი გარემოება:

პირველი: ქართულ ეკლესიას ფეოდალიზმის ხანაში ჰყავდა საკუთარი ჯარი, რომელსაც ან თვით ეკლესიის მეთაური სარდლობდა, ან მის მიერ დანიშნული პირი; საერო სარდლებს, მათ შორის ამირსპასალასრსაც, ამ ჯარზე ხელი არ მიუწვდებოდა, საეკლესიო ლაშქრის ასეთი ორგანიზაცია ბუნებრივად გამომდინარეობდა, ერთი მხრივ, თვით ფეოდალურ-ბატონყმური წყობილების შინაბუნებიდან (ყმა მისი საკუთრება იყო, ვისაც ის ეკუთვნოდა), ხოლო მეორე მხრივ, იმ განსაკუთრებული მდგომარეობიდან, რომელიც ეკლესიას სახელმწიფოში ეჭირა (შეუვალობის უფლება, ”სახელმწიფო სახელმწიფოში”).

მეორე: ეკლესიას ჰყავდა არა მარტო საკუთარი ყმა-გლეხები, არამედ, აგრეთვე, საკუთარი დარბაისელები, აზნაურები და მსახურები, რომელთა უპირველეს მოვალეობას სწორედ ჯარის გაწვრთნა და ლაშქარ-ნადირობა შეადგენდა.

მესამე: ქართული საეკლესიო ლაშქრის ასეთი ორგანიზაცია დამახასიათებელია არა მარტო გვიანდელი ხანისათვის, არამედ მთელი ფეოდალურ-ბატონყმური ეპოქისათვის, რასაც ადასტურებს ზემოთხსენებული მეფეების არაერთგზის მითითება ”ძველ მეფეთა” წიგნებზე და განსაკუთრებით კი ის ფაქტი, რომ მეფეები ალექსანდრე და ერეკლე - II თავიანთ წიგნებში ერთიანი საქართველოს ვითარებას ადასტურებენ.

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ საკუთარი ლაშქარი ჰყავდა არა მარტო ქართული ეკლესიის მეთაურს - კათალიკოსს ("სამცხეთო ჯარი"), არამედ ყველა საეპისკოპოსო კათედრას და მონასტერს, რომლებსაც ყმამამული გააჩნდათ. ამას მოწმობს თუნდაც ისეთი, ფაქტი, როგორცაა ქართულ ეკლესიაში მცხეთისშვილების, საეპისკოპოსო საყდრისშვილებისა და მონასტრისშვილების ინსტიტუტის არსებობა. ისტორიკოსი ა. კლიმიაშვილი, რომელმაც ეს საკითხი საგანგებოდ შეისწავლა, შემდეგ სამართლიან დასკვნამდე მივიდა:

"მცხეთისშვილები, საეპისკოპოსო საყდრისშვილები და მონასტრისშვილები აზნაურ-მოლაშქრეთა ფენას შეადგენდნენ და გადა იმისა, რომ საყდრის სამოხელეო სამსახურს ასრულებდნენ, ამავე დროს მის ლაშქარსაც შეადგენდნენ. საყდრისშვილების არსებობა თავისთავად მოწმობს ფეოდალური საეკლესიო ლაშქრის არსებობას საეპარქიო (თუ სამონასტრო) სენიორების მიხედვით, რომელთაგან ყველაზე მრავალრიცხოვანი იყო ალბათ მცხეთის საყდრის ლაშქარი, დაქვემდებარებული კათალიკოსისადმი".

ახლა ჩვენმა კრიტიკოსებმა რომ არ გვითხრან, საყდრისშვილების ინსტიტუტიც გვიანდელიაო, მოვიტანთ მე-11 საუკუნის ერთ საბუთს, რომელიც ამ ცოტა ხნის წინათ აღმოჩნდა: ესაა ქვაჯვარის წარწერა, რომელსაც თარიღათ უზის 1066 წელი:

"მე, ლეონტი მროველმან დიდითა მოჭირვებითა აღვაშენე ესე ქუაბი ხატისათვის ღმრთეებისა და დღესა ჭირისასა ნავთსაყუდელად რუისისა საყდრისა შვილთათვის".

ამ საბუთიდან სავსებით ნათელია შემდეგი: თუკი რუისის საყდართან ჯერ კიდევ მეთერთმეტე საუკუნეში არსებობდა საყდრისშვილების ინსტიტუტი, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ მას ჯარიც ჰყავდა, ცხადია მასზე გაცილებით ძლიერ რუსთავის საყდარს მეთორმეტე საუკუნეში არ შეიძლებოდა, საკუთარი ჯარი არ ჰყოლოდა. ხოლო რუსთავის ჯარის სარდალი, ცხადია, თვით რუსთველი იქნებოდა; საერო სარდლებს, მათ შორის ამირსპასალარ ზაქარია მხარგრძელსაც, რუსთველთა ჯარზე ხელი არ მიუწვდებოდა, რასაც პირდაპირ გვიდასტურებს ქართველი მეფეების, განსაკუთრებით კი ალექსანდრე მეფის, ზემოთ განხილული საბუთები.

ქართული ეკლესია საუკუნეთა მანძილზე მტკიცედ იცავდა თავის შეუვალობას და საერო ხელისუფლებას, ქვეყნის უკიდურესი გაჭირვების დროსაც კი, ნებას არ აძლევდა ეკლესიის საქმეებში ჩარეულიყო. მართალია, საეკლესიო ლაშქარიც ხშირად მონაწილეობდა ომებში, მაგრამ ასეთ დროს ხსენებულ ლაშქარს წინ თვით მღვდელმთავარები, ან მათი საკუთარი სარდლები, მიუძღოდნენ; საერო სარდლები კი ეკლესია-მონასტრებიდან ერთ ჯარისკაცსაც ვერ გამოიყვანდნენ. ამ აზრის საილუსტრაციოდ საკმარისია გავიხსენოთ გიორგი XII მიერ გაცემული მეტად დამახასიათებელი საბუთი, რომელიც 1799 წლით თარიღდება.

დავით გარეჯის წინამძღვარს თეოდოსის მეფისათვის არზა მიუერთმევია: თქვენი სახელით გვავალებენ ჯარში სამი ჩვენი ყმა გამოვიყვანოთ; ასეთი რამ არასდროს მომხდარა და ნურც ახლა მოხდებაო. ამის პასუხად მეფეს გამოუცია შემდეგი შინაარსის ოქმი:

”ჩუენი ბრძანება არის... ამ მონასტრის ყმის ჯარში გაყვანა არც პაპის ჩუენის დროს ყოფილა, არც მამის ჩუენის დროსა და ვერც ჩვენ გამოვიყვანთ და არც იქნება ამათი ჯარში გამოყვანა, არც ერთისა, არც ორისა, არც სამისა, არც ათისა და არც ასისა. ამათი ჯარში გამოყვანა არ იქნება, ყველამ ასე უნდა იცოდეთ...

და თუ ძალა მოინდომოს ვინმე, უფალო წინამძღვარო, თუ შენ ბრძანდებოდე მანდა. თქუენ ავათ მოეპყარით, და თუ თქუენ არ ბრძანდებოდეთ მანდა, მონასტრის ყმანო და რომელიც მოურავი გყავთ, თქუენ ავათ მოეპყარით.

თქუენი ჯარში გამოყვანა არ იქნება და არ იქნება!”.

ამ ბრძანების კატეგორიული, თითქმის გაჯავრებული ტონი მშვენივრად გვაგრძნობინებს იმდროინდელ მძიმე ვითარებასაც და იმ არაჩვეულებრივ სიმტკიცესაც, რომელსაც ქართული ეკლესია ფეოდალური ეპოქის მთელ მანძილზე თავისი უფლებების დასაცავად იჩენდა. ამის შემდეგ რა ფასი უნდა ჰქონდეს ჩვენი კრიტიკოსის ირონიებს იმის გამო, რომ თითქოს, ზაქარია ამირსპასალარი ყოვლისშემძლე იყო, ხოლო ქართული ეკლესიის მეთაურებს არც ჯარი ჰყავდათ და არც სარდლობა შეეძლოთ?

ზაქარია მხარგრძელი მართლაც იყო გამოჩენილი ქართველი სამხედრო მოღვაწე, რომელიც უაღრესად ნიჭიერად ემსახურებოდა ერთიანი ქართული სახელმწიფოს ინტერესებს,

მაგრამ ეს გარემოება არავის არ აძლევს იმის უფლებას, რომ მისი როლი მეტის-მეტად გააზვიადოს, ხოლო სხვა იმდროინდელი გამოჩენილი მოღვაწეების, განსაკუთრებით კი სასულიერო პირების როლი დაამციროს. ჩვენს ისტორიოგრაფიაში, ზოგჯერ, სასულიერო მოღვაწეთა იგნორირება იქამდე მიდის, რომ არაიშვიათად ივიწყებენ თვით ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესსაც კი, რომლის თანხმობის გარეშე მისი ხელქვეითი ზაქარია მხარგრძელი ერთ ნაბიჯსაც ვერ გადადგამდა, სამწუხაროდ, გამოჩენილ ქართველ სასულიერო პირთა იგნორირებას, არაიშვიათად, ფრიად სავალალო შედეგი მოსდევს.

დროა ზოგიერთმა ისტორიკოსმა, და მათ შორის ჩვენმა კრიტიკოსმაც, თავი დაანებოს წინასწარ შედგენილი აზრის მიხედვით ისტორიის "შელამაზებას" და ყოველ მოღვაწეს, - სასულიერო იქნება იგი თუ საერო, - ისტორიაში თავისი შესაფერი ადგილი მიუჩინოს.

გადავდივართ შემდეგ საკითხზე.

ნ. შოშიაშვილის მეოთხე აღმოჩენა, რომელიც ლინგვისტიკის სფეროს განეკუთვნება, გვამდიდრებს სიტყვების "ჯელისა" და "ჯელობის" ახლებური გაგებით, რომლის მიზანია ვეფხისტყაოსნის მერვე სტროფის შინაარსის გადასხვაფერება და ამ გზით მისი ავტორის ვინაობის სწორი გაგების უარყოფა. ეხება რა ჩვენი ნარკვევის იმ ადგილს, სადაც "ჯელი" და "ჯელობა" განხილულია როგორც თანამდებობა-საქმიანობის გამომხატველი და შინაარსით ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული ცნებები, კრიტიკოსი ბრძანებს:

" პ. რატინი აქ უშვებს ორ შეცდომას: 1. ერთმანეთში ურევს ტერმინებს "ჯელს" და "ჯელობას" თანამდებობას აღნიშნავს მხოლოდ "ჯელი" და არა "ჯელობა". "ჯელობა" კი აღნიშნავს პროფესიას, საქმიანობას და არავითარ შემთხვევაში თანამდებობას. 2. საეკლესიო თანამდებობის აღსანიშნავად ამ პერიოდში იხმარებოდა არა "ჯელი", არამედ "ხარისხი" და "პატივი" .

იმის დასამტკიცებლად, რომ "ჯელობა" აღნიშნავს თანამდებობას, პ. რატინი მიმართავს ორიგინალურ ხერხს: მოჰყავს ციტატები წყაროებიდან და ლიტერატურიდან "ჯელზე" ხოლო დასკვნას აკეთებს "ჯელობაზე". ასე მაგალითად, მოჰყავს რა ორი სტროფი "ვეფხისტყაოსნიდან", სადაც ნახმარია მხოლოდ ტერმინი "ჯელი" (თანამდებობის

მნიშვნელობით) და ნახსენებიც არ არის "ჯელობა", პ. რატიანი ასკვნის: "ცხადია, რუსთველი სიტყვებს "ჯელი" და "ჯელობა" ხმარობს... ხან "გიჟისა" და "გიჟობის", ხან კიდევ თანამდებობა - საქმიანობის მნიშვნელობით"...

ამ ორი ტერმინის გაერთიანება კი იმას ჰგავს, რომ გაგვეერთიანებინა, მაგალითად, "ჯხელი" სიგიჟის მნიშვნელობით და "ჯელობა" საქმიანობის მნიშვნელობით და გვეთქვა "ჯელი და ხელობა" აღნიშნავს "სიგიჟე-საქმიანობასო"...

პ. რატიანს, ვერ დაუძებნია რა წყაროებში ტერმინი "ჯელი" სასულიერო თანამდებობის მნიშვნელობით XV ს-ზე ადრე, მიგვითითებს "ჯელთდასხმაზე", რომლის შემადგენელი კომპონენტი "ჯელი" მას, როგორც ჩანს, თანამდებობის აღმნიშვნელად მიაჩნია. სინამდვილეში "ჯელი" აქ მოცემულია პირდაპირი მნიშვნელობით და აღნიშნავს ადამიანის ხელს, ხოლო "ხელთდასხმა" ნიშნავს, როგორც ცნობილია, კურთხევას, დალოცვას" (გვ. 165 დ 166).

ამრიგად, ჩვენი კრიტიკოსის ეს მეოთხე "აღმოჩენა" რამდენიმე დებულებისაგან შედგება. პირველი "დებულება" გვარწმუნებს "ჯელი" და "ჯელობა" სულ სხვადასხვა მნიშვნელობის ცნებებია და მათ შორის ისევე არ არსებობს შინაარსობრივი კავშირი, როგორც არ არსებობს იგი "სიგიჟესა" და "საქმიანობას" შორისო; ამიტომ პ. რატიანს არ ჰქონდა უფლება ციტატი "ჯელზე" მოეტანა, დასკვნა კი "ჯელობაზე" გაეკეთებიაო.

ჯერ ერთი, რანაირად შეიძლება, "ქართული ენის მცოდნე ადამიანმა ამტკიცოს, რომ "ჯელი" და "ჯელობა" (ე. ი. თანამდებობა-საქმიანობა), თითქოს, ისეთსავე მიმართებაში იყოს ერთმანეთთან, როგორც "გიჟი" და "საქმე"? გამოთქმა "თანამდებობა -საქმიანობა" ხომ სავსებით ნორმალური და აზრიანია, ხოლო "სიგიჟე-საქმიანობა" სრული უაზრობაა? ნუთუ ნ. მოშიაშვილს სერიოზულად ჰგონია, რომ უაზრობა ოდესმე ყოფილა შეწყნარებული ან ძველ ქართულში, ან ახალში? მაგრამ ამასაც რომ თავი დავანებოთ, საიდან დაადგინა ჩვენმა კრიტიკოსმა, რომ ძველად "ჯელი" არ იხმარებოდა "ჯელობის" სინონიმად? გადაშალეთ, ბატონო, ჯუანშერის თხზულება და ნახავთ, რომ იქ ნათქვამია: "ლადრობა არა ჯელ არს კაცთა პატიოსანთა". რას ნიშნავს ამ ფრაზაში ნახმარი "ჯელი"? ს. ყაუხჩიშვილი რომელსაც პ. რატიანის მომხრეობას ვერავინ დასწამებს, აქ ნახმარ "ჯელს" სავსებით სამართლიანად განმარტავს, როგორც "ჯელობას".

მაშასადამე, ჯუანშერი ამბობს: ”დაუნდობლობა პატიოსან კაცთა საქმე არ არისო”. ამგვარი ფაქტი სხვაც მრავალია. გადავშალოთ, მაგალითად, ”ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა”, სადაც ნათქვამია: ”მოვიდა იგი ქალაქად მცხეთად და ისწავებდა ჯელსა მეხამლეობისასა”. თანამედროვე ქართულით ეს ნიშნავს: ”მოვიდა იგი ქალაქ მცხეთას (ან მცხეთაში) და სწავლობდა ფეხსაცმლის მკერავის ხელობას”. სწორედ ასეა განმარტებული აქ ნახმარი ”ჯელსა მეკამლეობისასა” ს. ყუბანეიშვილის მიერ შედგენილ ”ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიაში”, და სხვაგვარი განმარტება წარმოუდგენელიცაა.

როგორც ვხედავთ, ნ. შოშიაშვილს ზემოხსენებული პირველი დებულება, ისევე როგორც ყველა მისი დებულება, ქვიშაზე აგებული აღმოჩნდა. ახლა ვნახოთ, რამდენად სწორია კრიტიკოსის მტკიცება, თითქოს ტერმინი ”ჯელი” და მისგან ნაწარმოები ”საჯელო” და ”ჯელოსან” სასულიერო თანამდებობათა აღსანიშნავად არ იხმარებოდაო.

ფეოდალური წყობილების ისეთი შესანიშნავი მცოდნე, როგორც აკად. ნ. ბერძენიშვილი იყო, არაერთხელ ხმარობს ტერმინ ”ჯელს” სასულიერო თანამდებობის აღსანიშნავად, მაგალითად, ნაშრომში ”სავაზირო ფეოდალურ საქართველოში”, ის ამბობს: ”არსენი მწ. უხუცესი კათალიკოზიც იქმნა, მაგრამ არ ვიცით, ”კათალიკოზობის მიღებისას მან მწ. უხუცესობა დატოვა, თუ ორივე ეს ჯელი (ხაზი ჩვენია, პ. რატიანი) შეითავსა?” სხვა ადგილას იმავე ნაშრომში ნათქვამია: ”დავით აღმაშენებელმა ჭყონდიდელ-მთ-ეპისკოპოსობა მწიგნობართუხუცესობას შეუერთა. იყო ეს უბრალო შეთავსება ორი ჯელისა, თუ სხვა რაიმე ღრმა საფუძველზე დამყარებულ მოვლენას ჰქონდა ადგილი?”

როგორც ვხედავთ, ნ. ბერძენიშვილის აზრით, ჯელი, ეწოდებოდა მწიგნობართუხუცესის თანამდებობასაც, რომელიც სასულიერო პირს ეჭირა, კათალიკოსის თანამდებობასაც, და ჭყონდიდელ-მთავარეპისკოპოსობასაც. საკითხის სწორედ ასეთ გაგებას ადასტურებს ისტორიული წყაროებიც. მაგალითად, ”ჯელმწიფის კარის გარიგებაში” ნათქვამია: ”...რაც საეკლესიოანი დასნი არიან, - ყველა ჭყონდიდელის და საწოლის მწიგნობრის საჯელოსა”. ამაზე კიდევ უფრო ადრინდელია გიორგი მთაწმინდელის ”ცხოვრება იოვანესი და ეფთიიმესი”, სადაც არა ერთხელ ეწოდება მონასტრის სასულიერო თანამდებობის პირთ ”ჯელოსანნი”. ერთი სიტყვით, ჩვენი კრიტიკოსის

მტკიცებიდან, ამ შემთხვევაშიც, სიცრუისა და სიყალბის მეტი არაფერი გვრჩება.

რაც შეეხება ტერმინებს "ხარისხსა" და "პატივს" (ისევე, როგორც "დიდებას"), ამ ტერმინებს თავისი ადგილი და დანიშნულება ჰქონდათ, რაც მშვენივრად აქვს განმარტებული აკად. ივ. ჯავახიშვილს თავის შესანიშნავ წიგნში "ქართული სამართლის ისტორია". ამიტომ ჩვენ აქ მათ შესახებ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ.

დაბოლოს, ვნახოთ, რას ნიშნავს ტერმინი "ხელთდასხმა", - სასულიერო პირის თანამდებობაზე დანიშვნას (კურთხევას), თუ უბრალოდ, ადამიანის ხელს, აღმართულს ჩვეულებრივი ლოცვა-კურთხევის დროს?

აკად. ივ. ჯავახიშვილი, რუის-ურბნისის ძეგლის წერის მონაცემებზე დაყრდნობით, ამბობს: "საეკლესიო თანამდებობის მიცემას" "დადგინებად" ეწოდებოდა... დადგინებისათვის საჭირო იყო განსაკუთრებული საეკლესიო დალოცვა და მღვდელმსახურება, რომელსაც ეწოდებოდა "ჯელთ-დასმაი". აქედან ცხადია, რომ "ჯელთდასხმა" ეწოდებოდა მღვდელმსახურების იმ განსაკუთრებულ წესს, რომელიც აუცილებელი იყო ამა თუ იმ პირისათვის საეკლესიო თანამდებობის მისაცემად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, "ჯელთდასხმა" იგივე სასულიერო თანამდებობაზე დასმის, დადგენის თუ დანიშვნის ცერემონიაა და მეტი არაფერი. სწორედ ასე ესმოდა ყველას ამ ტერმინის შინაარსი უძველეს დროშიც და ახალ დროშიც; ამით აიხსნება, რომ ეფრემ მცირე (XI ს.) გვაუწყებს, "ჯელთ დასხმული იყო.. იოანე კათალიკოზადო". ამითვე აიხსნება, რომ ეპისკოპოს ალექსანდრე ოქროპირიდის ბიოგრაფი (XIX ს.) გვამცნობს, ხსენებული ალექსანდრე "1862 წელს ხელ-დასხმულ იქნა მღვდელ-მთავრად... მას ჩაბარდა აფხაზეთის კათედრაო"

ჩვენ შეგვეძლო მრავალი სხვა ანალოგიური მაგალითიც დაგვესახელებია, მაგრამ, ვფიქრობთ, რაც დავასახელებთ, ესეც საკმარისია ჩვენი კრიტიკოსის ზემოხსენებული აღმოჩენის სრული უნიადაგობის დასამტკიცებლად. ნ. შოშიაშვილისა და მისი თანამოაზრეების ვერავითარი ლინგვისტური აღმოჩენები ვერ უარყოფენ იმ ფაქტს, რომ ჯელი და ჯელობა - ისევე როგორც საჯელო, ჯელოსანი და ჯელოვანი, - ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული სიტყვებია და ყოველთვის სწორედ თანამდებობა - საქმიანობას გამოხატავდნენ და არა გიჟსა და სიგიჟეს.

ქვემოთ ჩვენ ერთხელ კიდევ დაწვრილებით განვიხილავთ ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემებს, კერძოდ კი ცნობილ მერვე სტროფს, და თვალნათლივ დავანახებთ მკითხველს, თუ რა დიდი და გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ამ მონაცემებს გენიალური პოემის ავტორის ვინაობის დასადგენად; ახლა კი განვაგრძობთ ჩვენი კრიტიკოსის ახალი აღმოჩენების განხილვას.

ნ. შოშიაშვილის მეხუთე აღმოჩენა, რომელიც ისტორიული გეოგრაფიის სფეროს განეკუთვნება, გვარწმუნებს, თითქოს, მესხეთის ცნობილი სოფელი რუსთავი სამცხეში კი არ მდებარეობდა, - როგორც აქამდე გვეგონა, - არამედ ჯავახეთში. (გვ. 178). ძნელი გამოსაცნობი არაა, თუ რისთვის სჭირდება ამ სოფლის ადგილგადანაცვლება ჩვენს კრიტიკოსს: ამით მას სურს, ჯერ ერთი დაამტკიცოს, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი ხსენებული სოფლის მკვიდრია და მისი სახელი რუსთველიც აქედან წარმოსდგა, ხოლო მეორე, - შეუთანხმოს ეს დებულება აღორძინების ხანის მწერალთა ცნობას, რუსთველი ჯავახი იყო. ეს მართლაც მნიშვნელოვანი საკითხია: აღორძინების მწერლები ძალიან ხშირად ლაპარაკობენ რუსთველის მესხობა და ჯავახობაზე, მაგრამ ერთ სიტყვასაც არ სძრავენ მესხეთის სოფელ რუსთავზე. რაშია საქმე? როგორ უნდა დავძლიოთ ეს წინააღმდეგობა?

მკითხველს უთუოდ ეხსომება, რომ ამ წინააღმდეგობის დაძლევა ალ. ბარამიძემ და მისმა მეგობრებმა ფაქტების არასწორი მოხმობის გზით სცადეს: ისინი გვარწმუნებდნენ, თითქოს აღორძინების ხანის მწერლები, კერძოდ არჩილი, იხსენიებენ მესხეთის რუსთავს, როგორც შოთას სამშობლოსო. მაგრამ შუბი ხალთაში არ დაიძალა. ნ. შოშიაშვილი უფრო წინდახედული აღმოჩნდა; იგი ცდილობს საქმეს სხვა გზით შემოუაროს და ზემოთ ხსენებული სიძნელე სიყალბის ჩადენით დასძლიოს: ნ. შოშიაშვილს გადაუწყვეტია, - არც მეტი, არც ნაკლები, - თვით სოფელი რუსთავი სამცხიდან ჯავახეთში გადაიტანოს და ამ საშუალებით საქმე საბოლოოდ გაჩარხოს. პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია!

კითხულობთ ჩვენი კრიტიკოსის ნაწერს და გიკვირთ, რა შორს წაიყვანს ადამიანს წინასწარ აკვიატებული აზრი! მწერალს რომ ისეთი რამ მიაწერო, რაც მას არ უთქვამს, ეს ძალიან ცუდია, მაგრამ როგორღაც მაინც წარმოსადგენია, ოღონდ მთელი სოფელი რომ გადაიტანო მრავალ ათეულ კილომეტრს იქით, სულ სხვა მხარეში, - ეს ყოვლად წარმოუდგენელი ამბავია.

ვნახოთ, როგორ ახერხებს ამ დიდად საძნელო საქმეს პატივცემული ნ. შოშიაშვილი.

მესხეთის მხარეების, კერძოდ კი სამცხისა და ჯავახეთის საზღვრები დიდი ხანია დაადგინეს ჩვენმა სახელოვანმა ისტორიკოსებმა, ჯერ ვახუშტიმ, ხოლო შემდეგ - კიდევ უფრო ზუსტად, - ივ. ჯავახიშვილმა. ამ მეცნიერების მიერ დადგენილი ისტორიული ჯავახეთის ჩრდილოეთის საზღვარი (რომელიც სამცხის სამხრეთის საზღვარიცაა), მრავალი ათეული კილომეტრითაა დაშორებული სოფელ რუსთავს, რომელიც ისტორიული ჯავახეთის საზღვრებში არასოდეს არ შედიოდა. ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევით, არათუ სოფელი რუსთავი, არამედ მასზე გაცილებით სამხრეთით მდებარე ასპინძაც კი სამცხეში მდებარეობდა .

პატივცემულ ნ. შოშიაშვილის "არ მოსწონს" ისტორიული ჯავახეთის ასეთი საზღვრები და იგი შეპარვით ახდენს ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევას თვითნებურ რევიზიას. იგი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ჯავახეთი, ზოგჯერ, "ფართოვდებოდა" და მისი საზღვრები სამცხის ტერიტორიის მნიშვნელოვან ნაწილსაც მოიცავდა. ერთ თავის ნაშრომში ნ . შოშიაშვილი გვარწმუნებს, თითქოს, "XII ს. ბოლოს და XIII ს. პირველ ნახევარში (ე. ი. სწორედ იმ დროს, როდესაც ეს ნ. შოშიაშვილს სჭირდება, პ. რ.) მტკვრის ხეობა აწყურიდან მოყოლებული მტკვრის სათავემდე შედიოდა ჯავახეთისა და კოლა-არტაანის ფარგლებში, სამცხე კი მტკვრის ხეობის დასავლეთით იყო". ამრიგად, ჩვენი კრიტიკოსის ახალი აღმოჩენის მიხედვით, ისტორიული ჯავახეთის საზღვრებში შედიოდა არა მარტო ასპინძა და სოფელი რუსთავი, არამედ თვით აწყურიც კი!

თვითნებობა ამაზე შორს ვერ წავა, მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ მართალიც რომ იყოს ყველაფერი, რასაც ჩვენი კრიტიკოსი ჯავახეთის საზღვრების გაფართოებაზე ბრძანებს, მისი მიზანი მაინც მიუღწეველი დარჩება, ხოლო მისი "აღმოჩენა" რუსთველოლოგიის საგანძურს ერთი ატომითაც ვერ გაამდიდრებს.

ჯერ ერთი, ვინ არ იცის, რომ ფეოდალიზმის ეპოქაში საქართველოს ამა თუ იმ მხარის გამგებლები, დაპყრობის თუ სხვა რაიმე შემთხვევის შედეგად, ზოგჯერ ახერხებდნენ მეზობელი მხარის ტერიტორიების დროებით შემოერთებას, მაგრამ განა ამით ისპობოდა ან დაპყრობილი ან დამპყრობელი მხარის ისტორიული საზღვრები და მხარისთვის

დამახასიათებელი ადგილობრივი თავისებურებანი?
სრულიადაც არა! რამდენჯერ იყო, მაგალითად, დაპყრობილი
იმერეთის მიერ რაჭა, ხოლო სამეგრელოს მიერ ლეჩხუმი,
მაგრამ განა ამის შედეგად შეიცვალა რომელიმე ამ მხარის
ისტორიული საზღვრები, ან ის ისტორიული თავისებურებანი,
რომლებიც საქართველოს ამ კუთხეებს გააჩნიათ?
აღორძინების ხანის მწერლებს რომ ვინმეზე ეთქვათ, ეს კაცი
რაჭველია და რაჭული კილოთი ლაპარაკობსო, განა საჭირო
იქნებოდა იმის გამოძიება თუ როგორი იყო რაჭის
ადმინისტრაციული საზღვრები ხსენებული პიროვნების
მოღვაწეობის დროს? განა საზღვრების დაუზუსტებლადაც
არაა ცნობილი, თუ ვის ეწოდება რაჭველი და როგორია
რაჭული კილოს დამახასიათებელი თავისებურებანი? მაშ,
რაში გვჭირდება იმის გამორკვევა, თუ როდის გაფართოვდა,
მცირე ხნით, ჯავახეთის ადმინისტრაციული საზღვრები, როცა
მშვენივრად ვიცით, რას ეწოდებოდა ისტორიული ჯავახეთი
და რა ენობრივი თუ სხვა თავისებურებანი გააჩნდა მას?

მეორე, დავუშვათ, რომ ვახუშტი ბატონიშვილიც და ივანე
ჯავახიშვილიც ცდებოდნენ, ხოლო ნ. შოშიაშვილი ხალას
სიმართლეს ბრძანებს და ისტორიული ჯავახეთის ნამდვილ
საზღვრებს ადგენს, განა ამით მოხერხდება მისი კონცეფციის
შეთანხმება აღორძინების ხანის მწერალთა ცნობებთან?
სრულიადაც არა! ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ
აღორძინების ხანის მწერლები ისტორიულ ჯავახეთს
ცნობდნენ არა იმ საზღვრებში, რომელიც მათი
გარდაცვალებიდან ორასზე მეტი წლის შემდეგ ნ.
შოშიაშვილმა "აღმოაჩინა", არამედ იმ საზღვრებში, რომელიც
დადგენილი ჰქონდა მათ თანამედროვეს, აღორძინების ხანის
სახელოვან ისტორიკოსსა და გეოგრაფს ვახუშტი
ბატონიშვილს. მაშასადამე, როდესაც ისინი შოთა
რუსთაველზე ამბობენ, ჯავახი იყო და "შემოიღო ჯავახური
ენა მძიმეო", მათ მხედველობაში, ცხადია, სწორედ ის
ისტორიული ჯავახეთი აქვთ, რომლის საზღვრები ვახუშტისა
აქვს გამორკვეული და რომელსაც ის ადგილობრივი,
კუთხური თავისებურებაც ჰქონია, - საქართველოს სხვა
კუთხეებთან შედარებით, - რომ მისი ენა "მძიმე" ყოფილა.

როგორც რაჭველზე არავინ იტყოდა იმერელიაო, ან
ლეჩხუმელზე არავინ იტყოდა მეგრელიაო, მარტო იმის გამო,
რომ რაჭა და ლეჩხუმი, გარკვეულ დროს, იმერეთსა და
სამეგრელოს ჰქონდათ დაპყრობილი, ისე სამცხის სოფელ
რუსთავის მკვიდრზე არავინ იტყოდა ჯავახიაო, თუნდაც რომ

ეს სოფელი, გარკვეულ დროს, ჯავახეთის ადმინისტრაციულ საზღვრებში ყოფილიყო მოქცეული.

ვფიქრობთ, საკითხი ნათელია.

ნ. შოშიაშვილის მიერ და უკანასკნელი აღმოჩენა, რომელიც თეორიულ-მეთოდოლოგიურ სფეროს განეკუთვნება, გვასწავლის, თითქოს, ისტორიულ წყაროებში სულაც რომ არ მოიპოვებოდეს რაიმე ცნობა ჩვენთვის საინტერესო ფაქტის, მოვლენის თუ პიროვნების შესახებ, ჩვენ მაინც უფლება გვაქვს იგი ისტორიაში რეალურად არსებულ ფაქტად, მოვლენად თუ პიროვნებად მივიჩნიოთ, რადგან არ არის გამორიცხული, რომ მის შესახებ ოდესმე რაიმე ცნობა აღმოჩნდესო. ასეთი, წმინდა სოფისტური, მსჯელობა ჩვენს კრიტიკოსს იმისათვის სჭირდება, რომ თეორიულად დაასაბუთოს და, მაშასადამე, კანონზომიერად გამოაცხადოს ზოგიერთი გზააზნეული რუსთველოლოგის მიერ ისტორიაში რეალურად არსებული სასულიერო რუსთველების სრული იგნორირება, ხოლო არ არსებული რუსთველი-ერისკაცის დაჟინებით მიება, დავაკვირდეთ მის მსჯელობას:

”პ. რატიანი აცხადებს: საერო რუსთველის არსებობა ფეოდალურ საქართველოში გამორიცხებულია, ის ”ისტორიაში არ არსებულია”, ”უსაფუძვლო ფანტაზიის ნაყოფია”, რადგან მასზე არ გაგვაჩნია წყაროების ცნობები, სასულიერო რუსთველებზე კი ასეთი ცნობები გვაქვს და ამიტომ ჩვენც მათზე უნდა ავიღოთ ორიენტაციაო.

პ. რატიანი აქ... სცოდავს კვლევის მეთოდში: ”ისტორიაში არარსებულად” აცხადებს იმას, რასაც წყაროებში ვერ მიაკვლია...

შეიძლება თუ არა, რომ ისტორიის მკვლევარმა წყაროებში არ შემორჩენილი, ან ვერ მიკვლეული (ფაქტი, მოვლენა, პიროვნება) გამოაცხადოს ”ისტორიაში არარსებულად?” განა ის, რაც ჩვენ არ ვიცით, ან ჯერ არ ვიცით, ”არარსებულია?” ასეთ შემთხვევაში ჩვენ მოგვიხდებოდა ”ისტორიაში არარსებულად” გამოგვეცხადებინა, მაგალითად, კარელი, წურწყაბელი, დადაშნელი. ერუშნელი, წინწყაროელი, ვალაშკერტელი ეპისკოპოსები, რადგან არც ერთ კონკრეტულ პირზე ამ ეპისკოპოსთაგან წყაროებში ცნობა არ შემოგვრჩა.. ვიცით მხოლოდ, რომ ეს ეპარქიები (Sic) არსებობდნენ და ესეც ერთადერთი დოკუმენტიდან (”განგება დარბაზობისა”),

რომელიც, ცხადია, შეიძლება აგრეთვე არ შემონახულიყო ჩვენამდე” (გვ. 158).

მნელი შესამჩნევი არაა, რომ ჩვენი კრიტიკოსის მთელ ამ მსჯელობას არავითარი მეცნიერული ღირებულება არ გააჩნია.

ჯერ ერთი, კრიტიკოსი ჩვენ აზრს არასწორად და დამახინჯებულად გადმოგვცემს: ფეოდალურ საქართველოში საერო რუსთველის არსებობა ჩვენ მარტო იმიტომ კი არ მიგვაჩნია შეუძლებლად, რომ ის წყაროებში არ მოიპოვება, არამედ, აგრეთვე მთელი რიგი სხვა მიზეზების გამო, რომელთა ანალიზი უფლებას გვაძლევს ვამტკიცოთ, რომ საერო რუსთველი ისტორიულ წყაროებში არც შეიძლება რომ მოიპოვებოდეს.

მეორე, კრიტიკოსი ლოგიკურ შეცდომას უშვებს, როცა თავისი დებულების დასამტკიცებლად წყაროებში (ან, თუნდაც, ერთ წყაროში) დამოწმებული ფაქტები მოჰყავს. კარელის, წურწყაბელის, დადაშნელისა და სხვა ეპისკოპოსების მაგალითი უადგილოა, რადგან ხსენებული მღვდელმთავრები, თვით ჩვენი კრიტიკოსის აღიარებით, ისეთ სანდო წყაროში მოიხსენებიან, როგორცაა ”განგება დარბაზობისა”; თუ კრიტიკოსს სურდა თავისი დებულების შესაფერი, ე. ი მისი დამადასტურებელი მაგალითი მოეტანა, მას უნდა დაესახელებია ისეთი ფაქტი, მოვლენა, ან პიროვნება, რომელიც არც ერთ წყაროში არ მოიხსენიება. მაგრამ სად იპოვიდა ასეთ მაგალითს?

მესამე, კრიტიკოსი თეორიულ შეცდომას უშვებს, როცა ისტორიაში (წარსულში) მომხდარ ფაქტსა და ისტორიული მეცნიერების ფაქტს ერთმანეთისაგან ვერ ანსხვავებს. ისტორიაში (ე. ი. წარსულში) უთვალავი ფაქტი, მოვლენა თუ პიროვნება არსებულა, მაგრამ ისტორიულ მეცნიერებაში მხოლოდ მათი მცირე ნაწილია შესული. ვინ არ იცის, რომ წარსულის მრავალი მოვლენა, ფაქტი თუ პიროვნება ისტორიაში არ შესულა და არც არასოდეს შევა? რა თქმა უნდა, ზოგიერთი ფაქტი თუ პიროვნება, რომელიც დღეს ისტორიული მეცნიერებისათვის უცნობია, ხვალ შესაძლოა ნაცნობი გახდეს, მაგრამ ასეთი ფაქტის თუ პიროვნების შესახებ მსჯელობა ჩვენ ხვალ შეგვეძლება და არა დღეს.

ნათქვამია, ცხადია, იმას არ ნიშნავს, თითქოს, ისტორიულ მეცნიერებას არ შეეძლოს წყაროებში არსებული ხარვეზების შევსება და, წყაროს პირდაპირი ჩვენების გარეშე, წარსულის

სურათის აღდგენა. ისტორიკოსი მოაზროვნე პიროვნებაა და ძალიან ხშირად ის თავისი ჭკუით ავსებს წყაროს ხარვეზებს, აღადგენს წარსულის სურათს. მაგრამ ისტორიკოსმა რომ წარსულის ცოტად თუ ბევრად სწორი სურათის აღდგენა შესძლოს, მას აუცილებლად უნდა ჰქონდეს, ერთი მხრივ, წარსულის კანონზომიერებათა ცოდნა (ე. ი. თეორიული ცოდნა), ხოლო მეორე მხრივ, წყაროების გარკვეული, თუნდაც ძალიან მცირე მონაცემები, რადგან ისტორიკოსს არაფრისაგან რაიმეს შექმნა არ შეუძლია. როგორც პალეონტოლოგიას შეუძლია რამდენიმე გადარჩენილი ძვლისაგან ცხოველის მთელი ჩონჩხი აღადგინოს, ისე თანამედროვე ისტორიოგრაფიას შეუძლია წყაროთა მცირე მონაცემებზე დაყრდნობით წარსულის მთლიანი სურათი აღადგინოს. მაგრამ პალეონტოლოგები ცხოველის ვერავითარ ჩონჩხს ვერ აღადგენენ, თუ მათ არც ერთი ძვალი არ ექნათ; სწორედ ასევე, ისტორიკოსებიც ვერ აღადგენენ წარსულის სურათს, თუ მათ არავითარი ცნობები არ ექნათ. არაფრისაგან მოვლენის თუ პიროვნების შექმნა მხოლოდ ზღაპარშია შესაძლებელი, მეცნიერებაში კი ძალაში რჩება უკვდავი ანდაზის სიტყვები: არარასაგან არ იქნების არარაიცა!

პატივცემული ნ. შოშიაშვილი და მისი თანამოაზრენი გვიღადადებენ: არ არის საჭირო ისტორიულად და რეალურად არსებული რუსთველების შესწავლა, მოიცადეთ, იქნებ ოდესმე ერისკაცი რუსთველიც აღმოჩნდესო. კეთილი, მაგრამ როდემდის ვიცადოთ, ბატონებო? ჩვენი საზოგადოებრიობა უკვე საუკუნეზე მეტია, რაც იცდის და ელოდება ასე სანატრელი საერო რუსთველის გამოჩენას; კიდევ რამდენი საუკუნის მოცდაა საჭირო? ნუთუ ამდენი მოცდა და ლოდინი არ კმარა?! ნუთუ დრო არ არის, რომ ქართველმა ხალხმა თავისი სახელოვანი შვილის შოთა რუსთველის ვინაობა გაიგოს?

ვფიქრობთ, რომ დროა!

გადავდივართ შენიშვნების მესამე ჯგუფის განხილვაზე.

5. საქართველოს ისტორიის ზოგიერთი საკითხი და

ჩვენი კრიტიკოსების თეორიულ-მეთოდოლოგიური

უმწეობა

ზემოთ უკვე ითქვა, რომ ჩვენი პატივცემული მოწინააღმდეგეების მეთოდოლოგია, რომლის საშუალებით ისინი საქართველოს ისტორიას იკვლევენ, ეკლექტიკური ბუნებისაა და სწორედ ამიტაა გამოწვეული მათ ნაწერებში უხვად გაბნეული შეცდომები და ხარვეზები; ახლა ჩვენ თეორიულ-მეთოდოლოგიურ ასპექტში განვიხილავთ რამდენიმე კონკრეტულ საკითხს, რომლებიც განსაკუთრებით რელიეფურად გვიჩვენებენ არა მარტო იმ მეთოდოლოგიის სრულ უვარგისობას, რომლითაც ჩვენი კრიტიკოსები შეიარაღებულნი არიან, არამედ იმ უდავო ჭეშმარიტებასაც, რომ ისტორიის ურთულესი საკითხების გადაწყვეტა შეუძლებელია, თუ თანამედროვე საზოგადოებრივი მეცნიერებების თვით საფუძველს - ისტორიის მატერიალისტურ გაგებას, სერიოზულად არ დაეუფლე.

პირველი საკითხი, რომელიც ჩვენ უნდა განვიხილოთ, ესაა ფეოდალიზმის დროს ქართულ ეკლესიაში არსებული სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების მეცნიერული შეფასების საკითხი.

ჩვენს ნარკვევში დასაბუთებულია ის აზრი, რომ განვითარებული ფეოდალიზმის ეპოქაში ქართული ეკლესია ერთ მთლიან რეაქციულ ბანაკს კი არ წარმოადგენდა, არამედ მის შიგნით იყო გაჩაღებული მწვავე კლასობრივი ბრძოლა და არსებობდა ძლიერი პროგრესულ-დემოკრატიული მიმართულება. ამასთან დაკავშირებით ნარკვევში ნათქვამია:

”ზოგიერთ ავტორს ეკლესია წარმოდგენილი აქვს როგორც ერთი მთლიანი, რეაქციულ-კლერიკალური ბანაკი, რომელიც ყველგან და ყოველთვის მხოლოდ უარყოფით როლს ასრულებს ერის ცხოვრებაში. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა, ცხადია, მცდარი და არამეცნიერულია. ფრიდრიხ ენგელსმა დიდი ხანია გერმანიის მაგალითზე დაამტკიცა, რომ შუა საუკუნეებში სასულიერო წოდება ორი, სრულიად სხვადასხვა, ერთმანეთის მოპირდაპირე კლასისაგან შედგებოდა და მათი ურთიერთ ბრძოლა ფეოდალური საზოგადოების ძირითადი კლასების ანტაგონისტურ წინააღმდეგობათა პირდაპირი გამოხატულება იყო.

ქართულ ეკლესიაშიც რომ სწორედ ასეთივე ვითარება იყო, ეს მშვენივრად გვიჩვენა აკად. ივ. ჯავახიშვილმა, რომელმაც სასულიერო წოდების პროგრესულ და რეაქციულ მიმდინარეობათა ბრძოლის არაერთი საყურადღებო ფაქტი გამოამზეურა... ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევით, ახალი მოძრაობა, რომელმაც ბრძოლა გამოუცხადა ეკლესიაში გაბატონებულ სასულიერო არისტოკრატას, ჩაისახა ჯერ კიდევ XI საუკუნეში საზღვარგარეთულ ქართულ სავანეებში... ეს რევოლუციური მოძრაობა იმავე XI საუკუნეში შემოიჭრა საქართველოშიც. მას დასაბამი მისცა საქართველოში ბაგრატ IV თხოვნით ჩამოსულმა გამოჩენილმა მოღვაწემ გიორგი ათონელმა... გიორგი ათონელმა სასტიკი ომი

გამოუცხადა რეაქციონერ ეპისკოპოსებს და საფუძველი ჩაუყარა ქართული ეკლესიის დემოკრატიზაციის პროცესს. მის მიერ დაწყებული საქმე განაგრძო სახელოვანმა მეფემ დავით აღმაშენებელმა, რომელმაც უაღრესად დიდმნიშვნელოვანი საეკლესიო რეფორმა ჩაატარა და უღირსი ეპისკოპოსები ეკლესიიდან გააძევა” (“მნათობი”, 1968, N 4, გვ. 163-164).

შემდეგ:

”თამარის ეპოქაში ქართული ეკლესიის შიგნით ისეთივე ხასიათის მწვავე, კლასობრივი ბრძოლა იყო გაჩაღებული სასულიერო არისტოკრატასა და პლებეურ-დემოკრატიული მიმართულების მოღვაწეთა შორის, როგორც საერთოდ, იმდროინდელ ფეოდალურ საზოგადოებას ახასიათებდა. ეს ბრძოლა თამარის მეფობის პირველ პერიოდში (დაახლ. XII ს. 80-იანი წლების ბოლომდე) რეაქციულ-კლერიკალური სამღვდელოების აშკარა უპირატესობის ნიშნით მიმდინარეობდა, თამარის მეფობის მეორე პერიოდში კი (90-იანი წლების დამდეგიდან) ვითარება შეიცვალა და ეკლესიის პროგრესულმა ძალებმა, თვით მეფის ხელისუფლების პირდაპირი დახმარებით, შესძლეს რეაქციონერთა შევიწროება და მათი თვითნებობის შეზღუდვა” (იქვე, გვ. 163).

ასეთია განსახილველ საკითხზე ჩვენს ნარკვევში წარმოდგენილი ძირითადი დებულებები, რომლებმაც პატივცემული კრიტიკოსების დიდი გაკვირვება და შეშფოთება გამოიწვია. კრიტიკოსები ვერას გზით ვერ შერიგებიან იმ აზრს, რომ ოდესმე ეკლესიაშიც შეიძლება, ყოფილიყო პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანები, ამიტომ ყოველნაირად ცდილობენ გააყალბონ ჩვენი თვალსაზრისი, - მოგვაწერონ ის, რაც არ გვითქვამს, და, გარდა ამისა, - დაუმალონ მკითხველს ის ფაქტი, რომ ჩვენი დებულებები მთლიანად ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევას ეყრდნობა, რაზედაც ზემოთ უკვე გვექონდა საუბარი.

”პ. რატიანს ჰგონია, რომ ეპისკოპოსები ნამდვილად ”ერის სულიერი მოძღვრები” და ”სულიერი მამები” იყვნენ, რომ გადაგვარებულ სასულიერო მოხელეთა წინააღმდეგ მებრძოლი გიორგი მთაწმინდელი XI ს. საქართველოში ”რევოლუციური მოძრაობის წამომწყები” იყო. განა ეკლესიის შვილებად რჩებოდნენ ისინი, ვინც ექსპლოატატორული კლასების, მათი დამცველი ეკლესიის წინააღმდეგ იბრძოდნენ?”

ასეთია პატივცემულ სიმ. ყაუხჩიშვილისა და მისი თანამოაზრეების მსჯელობის ნიმუში (გვ.154). ხოლო ნ. შოშიაშვილი ამ შემთხვევაშიც მათზე უფრო შორს მიდის:

”გამოდის, რომ დავით აღმაშენებელი და თამარ მეფე დემოკრატები ყოფილან! თურმე შეიძლება, რომ შუა საუკუნის მეფეები დემოკრატებად, ”პლებეურ-დემოკრატიული”, ”პროგრესულ-დემოკრატიული”

მიმართულების მომხრეებად, კლასობრივ ბრძოლაში ჩაგრულთა ინტერესების დამცელებად წარმოვიდგინოთ” (იქვე, გვ.176).

შემდეგ:

”პ. რატიანის მიერ დასახელებულ მაგალითებს, რა თქმა უნდა, არაფერი აქვს საერთო კლასობრივ ბრძოლასთან მჩაგვრელებსა და ჩაგრულებს შორის, პლებეებსა და არისტოკრატებს შორის. ანალოგიები გერმანიისა და ევროპის ისტორიიდან უადგილოა” (იქვე).

დაბოლოს:

”პ. რატიანი აქ ერთმანეთში ურევს კლასობრივ და შინაკლასობრივ ბრძოლას. ყველა მის მიერ დასახელებული მაგალითი გამოვლინებაა სწორედ ფეოდალურ კლასში მიმდინარე შინაკლასობრივი ბრძოლისა. ამ ბრძოლაში მეფე და ცენტრალური ხელისუფლება ეყრდნობოდა და იცავდა არა ჩაგრულთა კლასს, არამედ, ისევ ფეოდალთა კლასის გარკვეულ ნაწილს” (იქვე, გვ. 177).

როგორც ვხედავთ, ჩვენი კრიტიკოსების აზრით, ფეოდალური ხანის ქართულ ეკლესიაში, - ევროპის სახელმწიფოებისაგან განსხვავებით, - არც კლასობრივი ბრძოლა ყოფილა და არც პროგრესულ-დემოკრატიული მიმართულება არსებობდა. მაშ, რას წარმოადგენდა ქართული ეკლესია? იგი, მათი აზრით, წარმოადგენდა ერთ მთლიან რეაქციულ ბანაკს, რომელშიც მხოლოდ გაბატონებული ფეოდალური კლასის შიგნით არსებული წინააღმდეგობისა და შინაური ბრძოლის გამოვლინება ხდებოდა და მეტი არაფერი. რაც შეეხება მეფის ცენტრალურ ხელისუფლებას, რომელიც ამ შინაკლასობრივი ბრძოლის მონაწილე იყო, თურმე, ფეოდალების წინააღმდეგ ბრძოლაში ისიც იმავე ფეოდალებს (“გარკვეულ ნაწილს”) ეყრდნობოდა, ერის დანარჩენ ნაწილს კი ანგარიშში არ აგდებდა.

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ აქ ჩვენს წინაშეა ვულგარულ-სოციოლოგიური აზროვნების ტიპური ნიმუში. მეფე რომ გაბატონებული კლასის, არისტოკრატის წარმომადგენელია და არა დემოკრატისა, ეს ანბანური ჭეშმარიტებაა, მაგრამ მეცნიერ-ისტორიკოსს ხომ მოეთხოვება ისტორიის ანბანზე რაღაც უფრო მეტი იცოდეს? ჩვენს კრიტიკოსებს ფეოდალური საზოგადოების კლასობრივი ბრძოლის მთელი შინაარსი გაბატონებული ფეოდალების შინაკლასობრივ ბრძოლამდე დაჰყავთ, მაგრამ სადღაა უუფლებო და დაჩაგრული კლასები? სად არიან: ”წვრილი ერი”. მოლაშქრენი, მსახურნი, მოქალაქენი, გლეხები? ნუთუ ისინი არ იბრძოდნენ და არც ეკლესიაში, არც საერო ასპარეზზე მათი ბრძოლის რაიმე გამოხატულება არ დარჩენილა?

საკითხის იმგვარი, გაუბრალოებული დაყენება, როგორც მას ჩვენი კრიტიკოსები აყენებენ, არც თეორიულად არის სწორი და არც ისტორიულად.

ფ. ენგელსმა თავის კლასიკურ ნაშრომში "გლეხთა ომი გერმანიაში" ეჭვმიუტანლად დაასაბუთა, რომ შუასაუკუნეების ეკლესიაში არსებობდა ორი სრულიად სხვადასხვა კლასი, რომელთა შორის განუწყვეტელი კლასობრივი ბრძოლა მიმდინარეობდა. აი ენგელსის სიტყვები:

"სასულიერო წოდება, რომელიც შუასაუკუნეების ფეოდალიზმის იდეოლოგიის წარმომადგენელია,... ორ სრულიად სხვადასხვა კლასად განიყოფებოდა. არისტოკრატიულ კლასს შეადგენდა სასულიერო ფეოდალური იერარქია: ეპისკოპოსები და არქიეპისკოპოსები, აბატები, მონასტრის წინამძღვრები და სხვა პრელატები. ეკლესიის ეს უმაღლესი დიდკაცები ან თვითონ იყვნენ საიმპერიო თავადები, ან კიდევ, როგორც ფეოდალები... ფლობდნენ ვრცელ მიწებს მრავალრიცხოვანი ყმებით და დამოკიდებული მოსახლეობით...

სასულიერო წოდების პლებეური ნაწილი სოფლისა და ქალაქის მღვდელეებისაგან შედგებოდა. ისინი ეკლესიის ფეოდალური იერარქიის გარეთ იდგნენ და მის სიმდიდრეში წილი არ ედვათ... მათთვის, ბიურგერთა და პლებეების წრიდან გამოსულთათვის, მასების ცხოვრების პირობები საკმაოდ მახლობელი იყო, და ამიტომ, მიუხედავად თავიანთი სასულიერო წოდებისა, ისინი ბიურგერებისა და პლებეების განწყობილებას იზიარებდნენ. მათი რიგებიდან გამოდიოდნენ მოძრაობის თეორეტიკოსები და იდეოლოგები, და ბევრი მათგანი, გამოდიოდა რა პლებეებისა და გლეხების წარმომადგენლად, თავის ცხოვრებას ეშაფოტზე ამთავრებდა".

ფ. ენგელსის ეს დებულება, რომელიც ევროპის სახელმწიფოების, პირველ რიგში გერმანიის, ისტორიული სინამდვილის კანონზომიერებას ასახავს, ჩვენ შეგვიძლია სრული უფლებით გავავრცელოთ ქართულ ეკლესიაზეც, რადგან ცნობილია, რომ არსებითად არც ქართული ფეოდალიზმი განსხვავდებოდა ევროპის ფეოდალიზმისაგან და არც ქართული ქრისტიანული ეკლესია განსხვავდებოდა ევროპის სახელმწიფოთა ქრისტიანული ეკლესიისაგან; ამიტომ სულაც რომ არ გაგვაჩნდეს ცნობები ქართული ეკლესიის შიგნით არსებულ კლასობრივ ბრძოლაზე, მაშინაც არავის ექნებოდა უფლება ეთქვა: "ანალოგიები გერმანიისა და ევროპის ეკლესიის ისტორიიდან უადგილოაო". მაგრამ, საბედნიეროდ, ქართული ეკლესიის ისტორია, ივ. ჯავახიშვილისა და მისი მოწაფეების მეოხებით, იმდენად შესწავლილი მაინცაა, რომ დღეს ჩვენ შესაძლებლობა გვაქვს, თანამედროვე ისტორიოგრაფიის მონაცემებზე დაყრდნობით გადაჭრით უკუვაგდოთ ისტორიის ვულგარიზატორთა ზემოხსენებული უნიადაგო მტკიცებანი.

სახელოვანმა ქართველმა ისტორიკოსმა ივ. ჯავახიშვილმა და მისმა გამოჩენილმა მოწაფეებმა დიდი ხანია დაამტკიცეს, რომ ქართულ ეკლესიაშიც იყო სხვადასხვა კლასები, - იყვნენ არისტოკრატები და პლებეები, რეაქციონერები და პროგრესულ-დემოკრატიული მიმართულების მოღვაწენი; ივ. ჯავახიშვილმა დამაჯერებლად გვიჩვენა, რომ ქართულ ეკლესიაშიც იყვნენ გაბედული რევოლუციონერები, რომლებიც თავგამოდებით ებრძოდნენ რეაქციას და ძალმომრეობას და რომლებიც სწორედ უუფლებო, შევიწროვებული და დაჩაგრული კლასების სულისკვეთებას გამოხატავდნენ. ერთ-ერთი მათგანი იყო გამოჩენილი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე გიორგი ათონელი.

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ქართული ეკლესიის შიგნით კლასობრივი დიფერენციაციის ნიშნები ჯერ კიდევ VI ს. შეიმჩნევა, მაგრამ XI საუკუნემდე მაღალმა ფეოდალურმა არისტოკრატამ ვერ შესძლო ეკლესიაში გაბატონებული მდგომარეობის მოპოვება. აი ივანეს სიტყვები:

”მაღალსა და დაბალ მღვდელმსახურთა შორის, ეპისკოპოზსა და ხუცეს-დიაკონთა შორის განკერძოება V ს-ში ჯერ არ ჩანს. მაგრამ VI ს. ეტყობა, რომ საერო ცხოვრების უთანასწორობის ტენდენცია ეკლესიაშიც ლამობდა გზის გაკაფვას”.

შემდეგ:

”სამონასტრო ძმობის სოციალური შემადგენლობა IX საუკუნეში ჯერ კიდევ ემყარებოდა ბერად აღსაკვეც პირთა წოდებრივი წარმოშობის განურჩევლობას. ჯერ კიდევ დაცული იყო კერძო საკუთრების სრული უარყოფის პრინციპი: შეიძლებოდა, არსებულიყო მხოლოდ საერთო-სამონასტრო საკუთრება და მეურნეობა... მაგრამ, რაც უფრო მეტად მტკიცდებოდა წოდებრიობა, ფეოდალიზმი, და იჭრებოდა მაშინდელი საქართველოს სოციალურ სტრუქტურაში, სამონასტრო ორგანიზაციის წესწყობილებასაც ფართოდ ეხეთქებოდა ეს ტალღა... XI საუკუნის შუა წლებისათვის სამონასტრო ძმობის სოციალური შემადგენლობა უკვე განსხვავდებოდა IX საუკუნეში არსებული შემადგენლობისაგან: უკვე გარკვევით სჭარბობდა უმაღლესი სააზნაურო წოდება... ამრიგად, საქართველოს ეკლესია XI საუკუნეში უკვე აღარ წარმოადგენდა უწოდებო დაწესებულებას და მთლიანად აზნაურთა გაბატონებულ როლს ემყარებოდა”.

მაგრამ ეკლესიაში აზნაურთა დიდკაცობის გაბატონებას არ შეიძლებოდა შევიწროვებულთა და ჩაგრულთა ძლიერი ოპოზიცია არ გამოეწვია და აი, დაიწყო ბრძოლა ეკლესიის დემოკრატიზაციისათვის. ეს მოძრაობა პირველად ჩაისახა საზღვარგარეთულ ქართულ მონასტერში, სადაც შედარებით ნაკლები იყო ფეოდალური წყობილების გამხრწნელი გავლენა, შემდეგ კი საქართველოშიც შემოიჭრა. ივ. ჯავახიშვილი განაგრძობს:

”ასეთი მღელვარე პირობების გამო ათონის ბერებმა მოიწვიეს სხვა საზღვარგარეთული ქართული სავანეების წარმომადგენლებიც, საერთო კრებაზე განიხილეს შექმნილი მდგომარეობა და დაადგინეს... გაეუქმებიათ სამონასტრო წესწყობილების ერთპიროვნული მართვის სისტემა და, ამის ნაცვლად, შემოედოთ მმართველობის რესპუბლიკური წესი, რომლის ძალით სავანის ყოველგვარი თანამდებობა, დაწყებული წინამძღვრით, არჩევითი იქნებოდა...

ასე მოხდებოდა 1032 წლიდან მმართველობის მონარქიული წესის შეცვლა საზღვარგარეთულ ქართულ სავანეებში რესპუბლიკური წესწყობილებით, რომელიც იმავე XI საუკუნეში თვით საქართველოს მონასტრებშიც შემოიჭრა. ამ რევოლუციამ, რომელიც მოხდა სამონასტრო ორგანიზაციაში, დიდი გავლენა მოახდინა... როგორც პოლიტიკური ბრძოლის მიმდინარეობაზე, ისე, განსაკუთრებით, საქართველოს სახელმწიფო წესწყობილების ჩამოყალიბებაზე... პირველი, ვინც აღიმადლა ხმა ეკლესიაში გაბატონებული წოდებრიობის წინააღმდეგ, იყო წარმოდგენილი ათონის ივერის მონასტრისა (გიორგი ათონელი)“].

შემდეგ:

”გიორგი ათონელმა მიმართა განმაქიქებელ ქადაგებს ბოროტების მთავარ დამნაშავეთა წინააღმდეგ... თავის მრისხანე განქიქებაში გიორგი ათონელი იქამდისაც კი მივიდა, რომ ერთ ასეთ ეპისკოპოსს, რომელიც ფიქრობდა მხოლოდ ეკლესიათა აშენებაზე და მათ შემკობაზე, თავისი სახელის უკვდავყოფის მიზნით, და სრულიად არ ზრუნავდა თავისი სამწყოს საზარელ მდგომარეობაზე, აღშფოთებით უთხრა: ეს ეშმაკისაგან არის, რომელსაც მიზნად აქვს დასახული შენი დაღუპვა, იმან ჩაგინერგა უწყალოება ღარიბთა მიმართო, ღმერთს ხომ არ უთქვამს ჩვენთვის - ეკლესიები შეამკეთო, არამედ გვითხრა: ”მშოიდა და არა მეცით მე ჭამადიო”. ამაზე უფრო გაბედული და რადიკალური ქადაგება, ამაზე უფრო მგზნებარე რევოლუციური გალაშქრება იმ დროისათვის, ვიდრე ამ გამოჩენილი ქართველი მოღვაწის სიტყვები, წარმოუდგენელია... გიორგიმ ისარგებლა თავისი, როგორც წინამძღვრის, მდგომარეობით, და მღვდლად აკურთხა დაბალი სოციალური ფენიდან გამოსული პირები, ყოფილი ყმები”.

ეკლესიის დაბალი ფენების ეს დემოკრატიული მოძრაობა კარგად გამოიყენა სახელოვანმა მეფემ დავით აღმაშენებელმა, რომელმაც გიორგი ათონელის მიერ დაწყებული საქმე ფართო მასშტაბით განაგრძო. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ”ის, რის ქადაგებაც პირველად გიორგი მთაწმინდელმა გაბედა, დავით აღმაშენებელმა განახორციელა: ქართული ეკლესიის დემოკრატიული წესწყობილება უკვე დამყარებული იყო. ამან დავით აღმაშენებელს საშუალება მისცა დიდგვარიან აზნაურთათვის ისეთი ძლიერი მოკავშირე ჩამოეშორებინა, როგორც მაშინდელი ეკლესია იყო”.

მაგრამ ბრძოლა ამით არ დამთავრებულა და გიორგი III მეფობის ბოლო წლებში და თამარის მეფობის პირველ პერიოდში რეაქციულმა არისტოკრატებმა ეკლესიაში კვლავ გაბატონებული მდგომარეობა მოიპოვა. რეაქციონერთა ბელადი, კათალიკოსი მიქაელ მირიანის ძე "ერთსა და იმავე დროს ქართული ეკლესიის მესაჭეც იყო და ვაზირთა ყოველთა უპირველესად და მწიგნობართ-უხუცესად იქცა. ეს საქართველოს ისტორიაში არამცთუ არაჩვეულებრივი, არამედ სრულებით გაუგონარი ამბავი იყო. ამასთანავე ამით დავით აღმაშენებლის მიერ განხორციელებული რეფორმა, რომლითაც მან ქართული ეკლესიის სახელმწიფო ხელისუფლებისათვის დამორჩილება მოახერხა, სრულებით გაბათილებული იქნა".

ასეთია, მოკლედ, ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებანი ფეოდალური ეპოქის ქართულ ეკლესიაში არსებულ ვითარებაზე. რა არის ზემოთ მოტანილ ამონაწერებში გადმოცემული, თუ არა ის ხანგრძლივი და შეუპოვარი იდეურ-პოლიტიკური ბრძოლა, რომელიც წარმოებდა ეკლესიის შიგნითა გაბატონებულ და შევიწროვებულ კლასებს შორის, რეაქციულ არისტოკრატებსა და დემოკრატიულ მიმართულების მოღვაწეთა შორის?

რაც შეეხება მეფეს, ივ. ჯავახიშვილმა მშვენივრად იცოდა, რომ მეფე გაბატონებული კლასის წარმომადგენელია, მაგრამ მან ისიც კარგად იცოდა, რომ გაერთიანებული საქართველოს სახელმწიფოებრივი ინტერესები მეფეს აიძულებდა, დიდგვარიანთა წინააღმდეგ სასტიკი ბრძოლა ეწარმოებინა და ამ ბრძოლაში დაყრდნობოდა არა იმავე დიდგვარიანებს, - როგორც ეს ნ. შოშიაშვილს ჰგონია, - არამედ საზოგადოების საშუალო და დაბალ ფენებს, კერძოდ წვრილ აზნაურებს, თავისუფალ მოლაშქრეებს, მოქალაქეებსა და გლეხებს. სწორედ ამიტომ იყო, რომ ბაგრატ IV თვითონ მოიწვია საქართველოში გიორგი ათონელი და ყოველნაირად უწყობდა ხელს მის საქმიანობას, მიუხედავად იმისა, რომ ამ უკანასკნელმა თვით მეფეც არ დაინდო და "უშიშრად და პირუთვნელად უსაყვედრა ბაგრატ IV-ს სიმონისათვის, უსაყვედურა იმისათვის, რომ ის ჰყიდდა საეპისკოპოსო თანამდებობებს"; ამიტომ იყო, აგრეთვე, რომ დავით აღმაშენებელმა რუსურბნისის კრებაზე სწორედ დემოკრატიული მიმართულების სასულიერო პირები მიიწვია, რადგან "სამართლიანად ჰქონდა იმედი, რომ სწორედ ამ დემოკრატიულად განწყობილ სამონასტრო მოღვაწეების საშუალებით შეეძლო მას დიდგვარიან აზნაურ-ეპისკოპოსთა მოწინააღმდეგე ძლიერი ჯგუფი შეექმნა"; ამიტომ იყო, დაბოლოს, რომ თამარ მეფემ, როგორც კი ტახტზე ფეხი შედგა, სასტიკი ომი გამოუცხადა ეკლესიაში მოკალათებულ დიდგვარიან რეაქციონერთა ბელადს მიქაელ მირიანისძეს და მისი გადაყენების მიზნით საგანგებო საეკლესიო კრება დაანიშნა, სადაც "პროგრესულად განწყობილი და მოაზროვნე ყველა მოღვაწე" მიიწვია.

ასეთია განსახილველი საკითხის ივ. ჯავახიშვილისეული გაგება, რომელიც სავსებით ეთანხმება ფ. ენგელსის ზემოთ მოტანილ დებულებასაც. და საქართველოს ისტორიულ სინამდვილესაც. აღსანიშნავია, რომ საკითხის ასეთ გაგებას სავსებით იზიარებენ და ადასტურებენ ივ. ჯავახიშვილის გამოჩენილი მოწაფეები ს. ჯანაშია და ნ. ბერძენიშვილი. ნაშრომში "საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან მე-13 საუკუნემდე", ს. ჯანაშია, ეხება რა XII საუკუნეში "სამეფო ხელისუფლებისა და ფეოდალური არისტოკრატის ურთიერთ ბრძოლის ისტორიას", ასეთ სავსებით სწორ დასკვნამდე მიდის: "მე-II საუკუნის სიგრძეზე ფეოდალური არისტოკრატია მეფეებმა ვერ მოსტეხეს... მდგომარეობა მნიშვნელოვნად იცვლება დავითის მეფობაში. დავითი თანდათან ზღუდავს ფეოდალთა უფლებებს, სარგებლობს რა ხელსაყრელი პირობებით და ეყრდნობა (ხაზი ყველგან ჩვენია, -პ. რ.) რა წვრილსა და მსახურეულ აზნაურობას, საქალაქო-სავაჭრო წრეებსა და, ნაწილობრივ, თავისუფალ წვრილ მწარმოებლებსაც... დავითმა სცადა მოესპო არისტოკრატიული გავლენა ეკლესიაშიც (1103 წ.), რომელიც ამ დროისთვის სავსებით ფეოდალური ორგანიზაცია იყო".

ზუსტად ამგვარადვე აქვს წარმოდგენილი საქმის ვითარება ნ. ბერძენიშვილს. ის ამბობს: "მთელი XII საუკუნე მძაფრი კლასობრივი ბრძოლის ხანა იყო მდაბიოს მოლაშქრეთა კლასსა და დიდგვარიან აზნაურთა შორის. XII საუკუნის მიწურულს დიდი აზნაურები უფრო ძლიერნი აღმოჩნდნენ. ვიდრე მეფე თავისი "წურილი ერთი", წურილი აზნაურებით, მოლაშქრე - მოსაკარგავებით, რომელთა ნაწილს იგივე დიდი აზნაურები დაპატრონებოდნენ, ნაწილი კი, მეკობრეებად ქცეულნი, გზაჯვარედინზე სახრჩობელებზე ეკიდნენ". და შემდეგ: "ქვეყნის გაერთიანების შემდეგ მეფის კარი თანდათან ქვეყნის პოლიტიკური ცხოვრების ფოკუსად იქცა. გასაგებია, რომ მეფისაგან მოითხოვდნენ ურთიერთის მოწინააღმდეგე კლასები მათი კლასობრივი ინტერესების უზრუნველყოფას, "სამართალს"... და არა მარტო დიდგვარიანები ცდილობდნენ კარზე გავლენის მოპოვებას, არამედ წვრილ აზნაურთა თუ წური ლერ-მოლაშქრეთა ფენებიც : მათი ხმა მკაფიოდ ისმის გიორგი ათონელისა თუ დავითის ისტორიკოსის პირით. ეს ეკლესიის მსახურნი არიან ისინი, ვინც შექმნეს... მეფის უფლების ღმრთის-მიერობის თეორია... და ესენი მხოლოდ მშვიდობიანი, მლოცველი ბერ-მონაზვნები როდი არიან; ისინი აქტიური პოლიტიკური მოღვაწენი არიან, ქვეყნის პოლიტიკური მშენებელნი".

როგორც ვხედავთ, ივ. ჯავახიშვილის, ს. ჯანაშიას და ნ. ბერძენიშვილის ნაშრომებში დახატულია შესანიშნავი სურათი XII საუკუნის საქართველოში გაჩაღებული კლასობრივ ბრძოლასა, ერთი მხრივ, გაბატონებულ დიდგვარიან აზნაურთა და, მეორე მხრივ, მდაბიორ-მოლაშქრეთა შორის. ამ ბრძოლაში როგორც მეფეები (დავითი, გიორგი, თამარი), ისე ქვეყნის ყველა პროგრესული და დემოკრატიული ელემენტი, ვისთვისაც ძვირფასი იყო საქართველოს ერთიანობა და ქართველი ერის ინტერესები, მდაბიორ-

მოლაშქრეთა მხარეზე იყო და თავდადებით ებრძოდა გაბატონებულ დიდგვარიან აზნაურთა ძალ-მომრეობას; თავისთავად ცხადია, რომ სწორედ ამ პროგრესულ ადამიანთა ბანაკში, - გიორგი მთაწმინდელის, ნიკოლოზ გულაბერიძისა და დავითის ისტორიკოსის ბანაკში იქნებოდა ქართველი ერის სახელოვანი შვილი შოთა რუსთაველიც.

მაგრამ ჩვენი კრიტიკოსები, როგორც ზემოთ დავინახეთ, სულ სხვა აზრისა ბრძანდებიან. ისინი არ ეთანხმებიან არც ფ. ენგელსს, არც ქართული საბჭოთა ისტორიოგრაფიის ფუძემდებლებს და გვთავაზობენ საკითხის ვულგარულ-სოციოლოგიურ გაგებას. ისინი იქამდე მიდიან, რომ თვით რუსთაველსაც კი გაბატონებულ დიდგვარიან რეაქციონერთა ბანაკში ათავსებენ. აი, მაგალითად, რას ბრძანებს ნ. შოშიაშვილი: "ცხადია, კლასობრივი ბრძოლა შუა საუკუნეების საქართველოში მიმდინარეობდა როგორც საერო, ისე საეკლესიო სფეროში, მაგრამ ამ ბრძოლაში მეფეც და ცენტრალური ხელისუფლებაც სწორედ გაბატონებული კლასის ბანაკში და მის მხარეზე იყო. ამავე ბანაკში იქნებოდა, რა თქმა უნდა, შოთა რუსთაველიც, საერო დიდებული იყო ის თუ ეპისკოპოსი" (გვ. 176-177).

მკითხველი ალბათ დაგვეთანხმება, რომ ასეთი თვალსაზრისის მქონე კრიტიკოსთან მეცნიერული კამათი არა მარტო ძნელია, არამედ დროის ფუჭად დაკარგვაცაა, მაგრამ რა გაეწყობა?!

გადავდივართ შემდეგ საკითხზე.

მეორე საკითხი, რომელიც ჩვენ უნდა განვიხილოთ, ესაა ვეფხისტყაოსანში წარმოდგენილი ე. წ. "რელიგიურ-აღმსარებლობითი" სტროფების მეცნიერული გააზრებისა და, ამასთან დაკავშირებით, ქართული ეკლესიის ისტორიულ როლზე ი. ჭავჭავაძის შეხედულებათა სწორი გაგების საკითხი.

როგორც ცნობილია, ვეფხისტყაოსანის ბოლო ნაწილში (ინდოხატაელთა ამბავში) მოიპოვება რამდენიმე სტროფი, რომლებსაც ჩვენი რუსთაველოლოგები "რელიგიურ-აღმსარებლობით" სტროფებად სთვლიან და მიაჩნიათ, რომ მათი ავტორი შოთა რუსთაველი კი არაა, არამედ ვიღაც ყალბისმქნელი ინტერპოლატორი, რის გამოც ეს სტროფები (ზოგიერთის აზრით კი, მთლიანად ინდო-ხატაელთა ამბავი) ვეფხისტყაოსნიდან ამოღებული უნდა იქნასო. ალ. ბარამიძეს განსაკუთრებით მიუღებლად მიაჩნია ორი სტროფი: 1689 და 1667 (კ. ჭიჭინაძის გამოცემით), რომლებიც, მისი აზრით, შეუთავსებელია ვეფხისტყაოსანის ავტორის მსოფლმხედველობასთან. 1689-ე სტროფის შესახებ ის ამბობს:

"შეგონება პირწმინდა რელიგიურ-აღმსარებლობითი ხასიათისაა. ამით ის სავსებით შეეფერება ინდო-ხატაელთა ამბის საერთო იდეურ სინამდვილეს, მაგრამ განზე დგას ვეფხისტყაოსნიდან. განსაკუთრებით საყურადღებოა შეგონების უკანასკნელი აფორისტული ტაეპი: "წაღმავე წაგრეხ სოფელი

კვლა მისგან უკუნაცარსა”. ვეფხისტყაოსანის მიხედვით, სოფელი გამწირავია, მხოლოდ კეთილისმყოფელი ღმერთი იცავს ადამიანს სოფლის ვერაგობისაგან, მხოლოდ ღმერთს შეუძლია სოფლის ნახლართი და ნაუკუღმართავი საქმე წაღმა წარმართოს. სოფელი ამ თვისებასა და ძალას მოკლებულია... ინდო-ხატაელთა ჩანართი ამბის აფორიზმით გამოთქმული იდეა ეწინააღმდეგება ვეფხისტყაოსანს”.

ჯერ ერთი, საიდან დაადგინა ალ. ბარამიძემ, რომ ”ვეფხისტყაოსნის მიხედვით... მხოლოდ კეთილისმყოფელი ღმერთი იცავს ადამიანს სოფლის ვერაგობისაგან”, ხოლო თვით სოფელი (ე. ი. რეალური ქვეყანა) ყოველგვარ ძალას მოკლებულია? ეს რომ მართალი იყოს, მაშინ ხომ სწორედ ვეფხისტყაოსანი იქნებოდა ყველაზე რელიგიურ-აღმსარებლობითი ხასიათის ნაწარმოები?!

მეორე, თუ დაწუნებული სტროფი ღმერთს კი არა, სოფელს (ე. ი. რეალურ ქვეყანას) მიაწერს ისეთ თვისებასა და ძალას, რომელსაც შეუძლია ”წაღმავე წაგრიხოს” სოფლის ”ნახლართი და ნაუკუღმართევი”, რატომაა იგი ”პირწმინდა რელიგიურ-აღმსარებლობითი შეგონება”? აქ, როგორც ჩანს, ჩვენს ავტორს როლების დარიგება შეშლია.

მაგრამ მივყვით ქვემოთ.

კიდევ უფრო მკვეთრად, მაგრამ სრულიად უმართებულოდ, მსჯელობს ავტორი 1667-ე სტროფზე, რომელშიც კათალიკოზ-მაწყვერელზეა ლაპარაკი. ალ. ბარამიძის აზრით, ”პოემით გამორიცხულია მისი პერსონაჟების შედარება... საკლესიო საზოგადოებრიობის წრეებთან, მით უმეტეს, ამ საზოგადოების ისეთ წარმომადგენლებთან, როგორცაა კათალიკოზი და ეპისკოპოსი (აკი, პოემის მიხედვით, ”მხოლოდ კეთილისმყოფელი ღმერთი იცავს ადამიანს სოფლის ვერაგობისაგანო”? რანაირად შეიძლება ეს წმინდა თეოლოგიური აზრი შეუთავსებელი ყოფილიყო საკლესიო სულისკვეთებასთან?. - პ. რ.) ავთანდილი, ფრიდონი (აგრეთვე ტარიელი) ისეთი საზოგადოებრივი წრისა და ბუნების ადამიანები არიან, რომ სრულიად უადგილო იქნებოდა მათი რაიმე კუთხით დაკავშირება კლერიკალურ საზოგადოების სინამდვილესთან. ესეც არ იყოს, თვითონ რუსთველის იდეური და მხატვრული წარმოსახვის ვითარება ვერ შეიგუებს მსგავს შედარებას... სწორედ ამის გამოც ხვდა წილად ვეფხისტყაოსანს ეკლესიურ-კლერიკალური საზოგადოების რისხვა და დევნა. ვეფხისტყაოსანის გმირები რომ კათალიკოზ-მაწყვერელის სულიერი ზრახვების მიმდევარი ყოფილიყვნენ, ეკლესიის დიდ პატივისცემას დაიმსახურებდნენ. ვეფხისტყაოსანის სინამდვილე ეწინააღმდეგება ავთანდილისა და ფრიდონის დაკავშირებას კათალიკოზთან და ეპისკოპოზთან. ეს არის ხელოვნური, ძალზე ნაცოდვილარი, უგემური და ყალბი შედარება, ინტერპოლატორის ვარჯიშის შედეგი”.

როგორც ვხედავთ, ხსენებული სტროფი ყალბად და ინტერპოლატორის ნაცოდვილარად მარტო იმიტომ არის გამოცხადებული, რომ მასში ავთანდილი და ფრიდონი კათალიკოსთან და ეპისკოპოსთან არის შედარებული; ასეთი შედარება, ალ. ბარამიძის აზრით, პოემის კეთილშობილ გმირთა სახელის დამცირება და შებღალვაა, რადგან ავთანდილი და ფრიდონი (აგრეთვე ტარიელი), მისი მტკიცებით, სულ სხვა "საზოგადოებრივი წრისა ბუნების ადამიანები არიან". მაგრამ აქ ისმება სრულიად კანონიერი კითხვა: რატომაა ვეფხისტყაოსნის გმირების დამცირება მათი შედარება კათალიკოსთან და ეპისკოპოსთან? ან, რატომ არ შეეძლო რუსთაველს დადებით კონტექსტში და პატივისცემით მოეხსენებია კათალიკოსი და ეპისკოპოსი? იმიტომ, რომ ჩვენს ავტორს იმდროინდელი ქართული ეკლესია ერთ მთლიან რეაქციულ ბანაკად ჰყავს წარმოდგენილი (შემთხვევით როდია, რომ ის ყველგან ზოგადად და ნეგატიურად ლაპარაკობს ქართულ ეკლესიაზე, როგორც "კლერიკალურ საზოგადოებაზე") და ვერ ამჩნევს, რომ ქართულ ეკლესიაშიც იყო პროგრესიული მიმდინარეობა, რომელსაც მრავალი გამოჩენილი, საქართველოს წინსვლისა და ერთიანობისათვის თავდადებული მოღვაწე ეკუთვნოდა. ამ მოღვაწეთა შორის ბრწყინავდნენ არა მარტო დაბალი სასულიერო თანამდებობის პირები, უბრალო ბერ-მონაზვნები, არამედ, ზოგჯერ, უმაღლესი სასულიერო იერარქებიც, როგორც იყვნენ, მაგალითად, კათალიკოსი ნიკოლოზ გულაბერიძე და ქუთათელი ეპისკოპოსი ანტონ საღირის ძე. ვინც ამ გარემოებას ვერ გაითვალისწინებს, ის ვერაფერს ვერ გაიგებს ვერც ქართულ ისტორიოგრაფიაში, ვერც რუსთველოლოგიაში.

ჩვენს ნარკვევში მოკლედაა განხილული ვეფხისტყაოსნის ზემოთხსენებული "რელიგიურ-ადმსარებლობითი" სტროფები, გაკრიტიკებულია ალ. ბარამიძის მიერ მათ შესახებ გამოთქმული შემცდარი შეხედულებანი და გაკეთებულია, სულ მცირე, ორი დასკვნა, რომლებიც ძალიან მოკლედ შემდეგნაირად შეიძლება, ჩამოვაცალიბოთ:

ჯერ ერთი, "იმ ფაქტში, რომ მე-12 საუკუნის მწერალმა, თუნდაც თავისი დროის უაღრესად მოწინავე მსოფლმხედველობის მქონე გენიოსმა, დადებითად მოიხსენია კათალიკოსი და მაწყვერელი, არაფერი არ არის საკვირველი და, მით უმეტეს, მიუღებელი... ჩვენი აზრით, არც ავთანდილსა და ფრიდონს, არც ტარიელს არ გააჩნიათ არავითარი ისეთი "ადამიანური ბუნება", რომელიც გამოთიშავდა მათ იმდროინდელი ქართველი ქრისტიანული საზოგადოებისაგან.

მეორე, ვეფხისტყაოსნის ე. წ. რელიგიურ-ადმსარებლობითი სტროფები, კერძოდ კი ის სტროფი, სადაც კათალიკოს-მაწყვერელი სიმპატიურად მოიხსენიება, არათუ არ ეწინააღმდეგება "რუსთველის იდეური და მხატვრული წარმოსახვის ვითარებას", არამედ "ამკარად მხარს უჭერს და ამაგრებს ჩვენს დასკვნას", მიღებულს ვეფხისტყაოსნის მე-8 სტროფის

ანალიზის შედეგად და "ეჭვმიუტანლად გვიდასტურებს მისი ავტორის ვინაობის ახლებურ გაგებას".

ასეთი იყო, მოკლედ, ჩვენი დასკვნები, რომლებიც კრიტიკოსებს ცხადია, არ მოეწონათ, მაგრამ მათ ვერ შესძლეს ამ დასკვნებისთვის რაიმე ანგარიშგასაწევი საბუთი დაეპირისპირებიათ, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ნ. შოშიაშვილის არაფრისმთქმელ, ტრივიალურ მსჯელობას და, აგრეთვე, მის "აღმოჩენას" სამხრეთ საქართველოს მღვდელმთავრის მაწყვერელის ისტორიული როლის შესახებ, რაზედაც ზემოთ უკვე გვქონდა დაწვრილებით საუბარი. ასეთი ვითარების გამო ჩვენ შეგვეძლო, ამ საკითხზე სიტყვა აღარ გაგვეგრძელებია, მაგრამ არის ერთი გარემოება, რომელიც განმარტებას და სამართლის დადგენას მოითხოვს.

საქმე ისაა, რომ ჩვენი კრიტიკოსები, როგორც ნ. შოშიაშვილი, ისე განსაკუთრებით ს. ყაუხჩიშვილი და მისი თანამოაზრენი, ძალიან ზერელედ მსჯელობენ ქრისტიანულ რელიგიასთან ი. ჭავჭავაძის დამოკიდებულების საკითხზე და ცდილობენ გვასწავლონ როგორ უნდა გვესმოდეს დიდი მწერლის შეხედულებანი ქართული ეკლესიის ისტორიულ როლზე. ნ. შოშიაშვილი რიხიანად აცხადებს, "ჩვენ სავსებით დამაჯერებლად მიგვაჩნია... ა. ბარამიძის დასაბუთება იმისა, რომ 1667 სტროფი ინტერპოლაციააო და ირონიულად გადმოგვცემს ჩვენს ნარკვევში ი. ჭავჭავაძის შესახებ წარმოდგენილ მსჯელობას; კრიტიკოსი ვერ ამჩნევს იმ სიახლოვეს, რომელიც ქრისტიანობაზე რუსთველისა და ი. ჭავჭავაძის შეხედულებებში შეიმჩნევა, რის გამო არაფრად აგდებს ნარკვევში წარმოდგენილ სათანადო ანალოგიას და თავს ირთობს უკბილო ოხუნჯობით იმის თაობაზე, თუ რანაირად შეიძლება სასულიერო პირებზე "გლახის ნაამბობში" გატარებული იდეა ვეფხისტყაოსნის "კათალიკოს-მაწყვერელის" იდეას დაუკავშირდეს (გვ. 167).

ავტორის მთელი მსჯელობა ამ საკითხზე, სამწუხაროდ, უპასუხისმგებლობისა და მოურიდებლობის იშვიათი ნიმუშია, მაგრამ კიდევ უფრო შეუწყნარებელია ს. ყაუხჩიშვილისა და მისი თანამოაზრეების თვალსაზრისი, რომელიც სრულიად არასწორ წარმოდგენას ქმნის ქართულ ეკლესიასთან ი. ჭავჭავაძის დამოკიდებულებაზე. კრიტიკოსები ბრძანებენ:

"პ. რატიანის აზრით, რუსთაველმა მიზნად დაისახა არა მარტო "საღვთო", არამედ საერო სამსახურიც და არა მარტო XII ს. მოაზროვნე, არამედ თითქოს ილია ჭავჭავაძეც თურმე ასევე იქცეოდა.

გავიხსენოთ, რომ პ. რატიანის ნაშრომებში ილია ჭავჭავაძე დახასიათებულია როგორც რევოლუციონერ-დემოკრატი, ახლა კი მას ემატება ახალი "ნიუანსი" - რელიგიისა და ერის ინტერესების შეთავსება. პ. რატიანი იმყოფება ვახტანგ მეექვსის გავლენის ქვეშ, რომელიც ცდილობდა ვეფხისტყაოსანი კლერიკალთათვის მისაღებ ნაწარმოებად დაეხატა, რომ

თითქოს იგი "სადვთო სწავლა" იყო და მისი ავტორი "საიქიო ცხოვრებაზე ოცნებობდა", რატიანი იმეორებს აგრეთვე პ. იოსელიანის აზრსაც, რომელიც რუსთაველს "სასულიერო განწყობილების მწერლად თვლიდა". (გვ. 155).

კითხულობ ამ სტრიქონებს და გიკვირს, სადამდე მიდის, ზოგჯერ, პოლემიკის ჟინით გატაცებულ ავტორთა კადნიერება და ზერელობა!

პატივცემულ კრიტიკოსებს ი. ჭავჭავაძის შეხედულებათა მეცნიერული შესწავლისათვის თავი რომ შეეწუხებიათ, ან კიდევ, ერთხელ მაინც გადაევიწყლოთ თვალი იმ ნაშრომებისათვის, რომლებსაც ასე აგდებულად და ბატონკაცურად იხსენიებენ, უთუოდ ეცოდინებოდათ, რომ ი. ჭავჭავაძის დახასიათება როგორც რევოლუციონერ-დემოკრატისა არათუ არ გამორიცხავს, არამედ ორგანიულად გულისხმობს ამ დიდი მოაზროვნის მიერ ქართული ეკლესიის ისტორიული როლის ისეთ გაგებას, რომელიც თანამედროვე მეცნიერულ გაგებასთან ძალიან ახლოსაა, ხოლო ჩვენი კრიტიკოსების ვულგარული თვალსაზრისისაგან ძალიან შორსაა; მაშასადამე, ი. ჭავჭავაძის იმ დახასიათებას, რომელიც ჩვენს ადრინდელ ნაშრომებშია წარმოდგენილი, ახლა რაიმე ახალი "ნიუანსი" კი არ ემატება, არამედ ჩვენი კრიტიკოსების საკვირველი ზერელობა ერთხელ კიდევ დასტურდება.

ძალიან სამწუხაროა, მაგრამ ფაქტია, რომ ჩვენს კრიტიკოსებს ი. ჭავჭავაძის მსოფლმხედველობაზე, საერთოდ, სწორი წარმოდგენა არა აქვთ და ამ დიდი მოაზროვნის მემკვიდრეობას სათანადოდ ვერ აფასებენ; ამიტომ არც იმის გაგება შეუძლიათ, თუ როგორ ესმოდა ი. ჭავჭავაძეს ქართული ეკლესიის ისტორიული როლი და არც იმისა, თუ რა სიახლოვე და კავშირი არსებობს შოთა რუსთაველისა და ილია ჭავჭავაძის საზოგადოებრივ შეხედულებებს შორის.

იმის საილუსტრაციოდ, თუ რა არასწორად ესმით ჩვენს კრიტიკოსებს ი. ჭავჭავაძის მოღვაწეობა-აზროვნების ისტორიული მნიშვნელობა, თავს ნებას მივცემთ მოვიტანოთ მეტად დამახასიათებელი ამონაწერი ერთ-ერთი ჩვენი კრიტიკოსის (ს. ყაუხჩიშვილის თანამაზრის) ნაშრომიდან, რომელიც დიდი ხანი არაა, რაც ჟურნალ "მნათობში" გამოქვეყნდა. მხედველობაში გვაქვს პროფ. ი. მეგრელიძის სტატია "სამოციანელების ღვაწლი რუსთველოლოგიაში", სადაც სიტყვა-სიტყვით ნათქვამია შემდეგი:

"უკვდავი ვეფხისტყაოსნის შინაარსის თაობაზე სჯულმდებლად წოდებულმა ვახტანგ მეექვსემ გამოთქვა აზრი "სპარსშიდ ეს ამბავი არსად იპოება", ლექსიც რუსთაველს "გაუკეთებია და ამბავიცა".

ვახტანგის შემდეგ თეიმურაზ ბატონიშვილი, მარი ბროსე, დავით ჩუბინაშვილი, პლატონ იოსელიანი და ჩვენი სამოციანელები - ილია, აკაკი, იაკობ გოგებაშვილი და სხვები (გ. წერეთელი, ნ. ნიკოლაძე.)

ვეფხისტყაოსნის პოპულარიზაციასა და კვლევა-ძიებას ისტორიულ-ეროვნული ინტერპრეტაციით აწარმოებდნენ.

ალ. ხახანაშვილმა რუსთაველის პოემის სიუჟეტის წარმოშობის ხასიათზე ახალი თვალსაზრისი წამოაყენა, - პოეტმა ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში არსებული თქმულებით ისარგებლაო, - მაგრამ მეთოდოლოგიითა და კონცეფციით ისიც ვახტანგისა და ბროსე-ჩუბინაშვილის თვალსაზრისს ავითარებს, ამიტომ დრო ვახტანგ მეექვსიდან (1712) ნიკო მარამდე რუსთველოლოგიის განვითარების პირველ ეტაპად ითვლება მეცნიერებაში.

ამ დარგის მეორე - ახალი ეტაპი ოთხმოცდაათიანი წლებიდან ქართველოლოგ ნიკო მარით იწყება... ქართული ტექსტოლოგიის ნამდვილ მეცნიერულ პრინციპებზე დაყრდნობის გარდა. ნ. მარი საკითხების შესწავლაში გასცილდა ქართულ ისტორიულ-ლიტერატურულ ფარგლებს, სათანადო ქართული პრობლემებისა და საკითხების შესწავლა მსოფლიო ისტორიულ-ლიტერატურულ პრობლემებს დაუკავშირა”.

ჩვენი აზრით, ამაზე მეტი დაუფასებლობა არა მარტო ი. ჭავჭავაძის მემკვიდრეობისა, არამედ მთლიანად მეცხრამეტე საუკუნის ქართული დემოკრატიული აზროვნების დიდი მონაპოვრებისა, ყოვლად წარმოუდგენელია!

ავტორის მსჯელობიდან გამოდის, რომ რუსთველოლოგიაში ნამდვილი მეცნიერული ეტაპი შეუქმნია მხოლოდ ნიკო მარს, რომელსაც რუსთველოლოგია ”მსოფლიო პრობლემებთან” დაუკავშირებია. დანარჩენ ქართველ მოაზროვნეებს კი - ვახტანგ მეექვსიდან დაწყებული ნიკო მარამდე, და შემდეგაც, - არაფერი მეცნიერული არ შეუქმნიათ, მხოლოდ ერთი ადგილი უტკეპნიათ და საქართველოს ”ისტორიულ-ლიტერატურულ ფარგლებს” ვერ გასცილებიან; მაშასადამე, ნ. მარის ეკლექტიკურ-კოსმოპოლიტიური თეორიები, რომელთა მიხედვით არც ვეფხისტყაოსანს და არც მის ავტორს არაფერი ქართული არ სცხიათ, თურმე ნამდვილი მეცნიერება ყოფილა, ხოლო სახელოვან თერგდალეულთა და დანარჩენ ქართველ მოღვაწეთა აზროვნება, რომელიც საქართველოს რეალურ-ისტორიულ ფაქტებსა და მოვლენებს ეყრდნობა, დაბალი საფეხურის, პრიმიტიული და არამეცნიერული აზროვნება ყოფილა!

ავტორის მსჯელობიდან გამოდის, აგრეთვე, რომ თითქოს არავითარი განსხვავება არ ყოფილა, ერთი მხრივ, გვიანფეოდალური ხანის ქართულ ისტორიოგრაფიასა და, მეორე მხრივ, 60 -იანი წლების რევოლუციურ-დემოკრატიული მიმართულების ისტორიოგრაფიას შორის; ამიტომ რუსთველოლოგიური პრობლემების შესწავლას, თურმე, ერთნაირი ”მეთოდოლოგიითა და კონცეფციით” უდგებოდნენ ვახტანგ მეფეც და ილია

ჭავჭავაძეც, თეიმურაზ ბატონიშვილიც და აკაკი წერეთელიც, დავით ჩუბინაშვილიც და ნიკო ნიკოლაძეც... ვისაც სურს, დაიჯეროს!

ავტორის მსჯელობიდან გამოდის, დაბოლოს, რომ ქართული ისტორიული მეცნიერებისა და რუსთველოლოგიის ისეთი შესანიშნავი წარმომადგენლები, როგორც იყვნენ: დიმიტრი ბაქრაძე, ალექსანდრე ცაგარელი, მოსე ჯანაშვილი, ექვთიმე თაყაიშვილი და მრავალი სხვა, რომლებიც რუსთველოლოგიის პრობლემების შესწავლას "ისტორიულ-ეროვნული ინტერპრეტაციით აწარმოებდნენ", ხსენების ღირსიც არ ყოფილან!

ასეთია ნ. მარის ერთ-ერთი მეხოტბის თვალსაზრისი რუსთველოლოგიის წინსვლის ეტაპებსა და ამ მეცნიერების განვითარებაში თერგდალეულების, კერძოდ კი ი. ჭავჭავაძის ღვაწლზე. ჩვენი კრიტიკოსები სწორედ ამ, ყოვლად უნიადაგო, თვალსაზრისზე დაყრდნობით ცდილობენ, ჯერ ერთი, ქართულ ეკლესიასთან, ი. ჭავჭავაძის დამოკიდებულების "ნიუანსები" გვასწავლონ, ხოლო მეორეც, - ბრალად დაგვდონ, ვახტანგ მეფის თუ პლატონ იოსელიანის გავლენის ქვეშ იმყოფებითო.

ჩვენ არ ვიცით, გამოდგებიან თუ არა სხვის მასწავლებლებად მკვლევარები, რომლებიც ვახტანგ მეფის მსოფლმხედველობას ილია ჭავჭავაძის მსოფლმხედველობისაგან ვერ არჩევენ, მაგრამ ეს კი დანამდვილებით შეგვიძლია, ვთქვათ: ვახტანგ მეფეც, რომელიც ამტკიცებდა, ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტი სპარსული კი არა ქართულიაო, და პლატონ იოსელიანიც, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ავტორს ქრისტიანად და "სასულიერო განწყობილების მწერლად" მიიჩნევდა, რეალურ ფაქტებს ეყრდნობდნენ და ცამდე მართალი იყვნენ, ხოლო ნ. მარი და მისი მოწაფეები, რომლებმაც ვეფხისტყაოსანს ჯერ ქართული სული გამოაცალეს და უცხო კულტურის ნაყოფად მიიჩნიეს, ხოლო ახლა სურთ ქრისტიანობისაგანაც მკვეთრად გამიჯნონ, - ალბათ იმიტომ, რომ კვლავ მუსულმანურ სამყაროს დაუბრუნონ, - რუსთველოლოგიაში ახალი, ნამდვილად მეცნიერული ეტაპის შემქმნელები კი არ არიან, არამედ ამ მეცნიერების შემფერხებლები და სწორი გზიდან ამცდენები ბრძანდებიან.

რაც შეეხება ილია ჭავჭავაძეს და მის თანამებრძოლებს, ისინი არა მარტო დიდი მწერლები და მოაზროვნეები იყვნენ, არამედ - გამოჩენილი რევოლუციონერი დემოკრატებიც, რომელთა შეხედულებები ბევრ საკითხში მჭიდროდ დაუახლოვდა თანამედროვე მეცნიერულ თეორიას - მარქსიზმ-ლენინიზმს. ჩვენს კრიტიკოსებს ჰგონიათ, რაკი ილია ჭავჭავაძე რევოლუციონერი-დემოკრატი იყო, ქართული ეკლესია მას უთუოდ ერთ მთლიან რეაქციულ ბანაკად უნდა მიეჩნია და მთელი მისი წარსული წყევლა- კრულვით მოეხსენებია, მაგრამ ეს სამწუხარო გაუგებრობაა.

ყოველმა მკვლევარმა, რომელიც ღირსია ამ სახელისა, იცის, რომ ი. ჭავჭავაძე, სწორედ იმიტომ, რომ რევოლუციონერი-დემოკრატი იყო, უაღრესად მაღალ შეფასებას აძლევდა ქართული ეკლესიის იმ პროგრესულ მოღვაწეთა ღვაწლს, რომლებიც თავგამოდებით იბრძოდნენ ქართველი ხალხის სახელმწიფოებრივი ერთიანობისათვის, ქართული კულტურის წინსვლისათვის, ქართველობის შენარჩუნებისათვის. ილიას, სწორედ ისევე როგორც ივ. ჯავახიშვილს, მიაჩნდა, რომ ქრისტიანობას, ქართულ ეკლესიას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართველი ერის მატერიალური და სულიერი კულტურის დაცვისათვის, მისი ვინაობის, ენისა და ტერიტორიის შენარჩუნებისათვის. აი, როგორ მსჯელობდა ი. ჭავჭავაძე ამ საგანზე:

”ქრისტიანობა, ქრისტეს მოძღვრების გარდა, ჩვენში ჰნიშნავდა მთელის საქართველოს მიწა-წყალს, ჰნიშნავდა ქართველობას. დღესაც მთელს ამიერკავკასიაში ქართველი და ქრისტიანი ერთისა და იმავე მნიშვნელობის სიტყვები არიან. გაქრისტიანების მაგიერ გეტყვიან, - გაქართველდაო. ჩვენმა სამღვდელოებამ კარგად იცოდა, რომ მამული და ეროვნება, რჯულთან ერთად შეერთებული, რჯულთან შეხორცთვისებული, უძლეველი ხმალია და შეუღწეველი ფარი მტრისა წინაშე. სიტყვას ქადაგებისას, სწავლას, მოძღვრებას სულ იმაზედ მიაქცევდა ხოლმე, რომ მამული და ეროვნება რჯულამდე გააპატიოსნოს, სარწმუნოებამდე აამაღლოს, ასწიოს და ყოველივე ამ სამს წმინდას და უდიდესს საგანს, ერთად შეერთებულს, თავდადებით ამსახუროს, თავგანწირვით ამოქმედოს.

აი, სად და რაში ჰპოულობდა ჩვენი უწინდელი სამღვდელოება თავის სულიერს და ხორციელს ღონეს; თავის ძლიერებას, პატივისცემას! აი, რით გაიმაგრა სამღვდელოებამ სარწმუნოება ქრისტესი ამ პატარა ქვეყანაში, რომელსაც გარშემო ვეშაპი-მტრები ეხვივნენ და ჰლამობდნენ ქრისტიანობა ძირიანად ამოეგდოთ. აი, რამ მოაგერებინა ამ პატარა ქვეყანას აუარებელი მტერი! მამული და ეროვნება მიაშველა სამღვდელოებამ რჯულს, რჯული-მამულსა და ეროვნებასა და ეგრეთ მოძღვრებულმა ერმა ეს სამება წაიმძღვარა წინ, ათას ხუთასი წელიწადი ომითა და სისხლის ღვრითა გამოიარა და ქართველს ბინაც შეუნახა და ქართველობაცა... ქრისტიანობამ შეგვინახა ჩვენ ჩვენი მიწა-წყალი, ჩვენი ენა, ჩვენი ვინაობა, ჩვენი ეროვნება”.

აი, რა მაღალ შეფასებას აძლევდა ილია ჭავჭავაძე ქართველი ერის ისტორიაში ქრისტიანობისა და სამღვდელოების როლს. აი, რატომ იმეორებდა ხოლმე დიდი მწერალი ”ხმა ერისა არის ხმა ღვთისაო”, ან კიდევ, ”კაცთათვის მსახურება - მსახურებაა ღვთისაო”.

ჩვენ, რა თქმა უნდა, შეგვიძლია, ვუსაყვედუროთ ი. ჭავჭავაძეს, რომ ”ღვთისა და ერის” სამსახურის ქადაგება მისი დროისათვის (როცა მუშათა რევოლუციური მოძრაობა არა მარტო ევროპაში, არამედ რუსეთშიც ფაქტი გახდა და მუშათა კლასის იდეოლოგია ჩამოყალიბდა), დაგვიანებული,

ჩამორჩენილი და მიუღებელი კონცეფცია იყო, მაგრამ გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ მეთორმეტე საუკუნისათვის ეს კონცეფცია გამოხატავდა უაღრესად მოწინავე მსოფლმხედველობას, რომელიც შორს სცილდებოდა ქრისტიანული დოგმატიზმის ჩარჩოებს და ქრისტიანულ სარწმუნოებას ერის ამქვეყნიური სასიცოცხლო ინტერესების სამსახურში აყენებდა.

ამრიგად, ეჭვს გარეშეა, რომ დიდი ქართველი მწერალი და მოაზროვნე ილია ჭავჭავაძე ისევე კარგად ხედავდა საქართველოს ისტორიაში ქრისტიანობისა და სასულიერო წოდების მოწინავე ნაწილის პროგრესულ როლს, როგორც მას ხედავდა დიდი ქართველი ისტორიკოსი ივანე ჯავახიშვილი; ერთიც და მეორეც შორს იყვნენ ქართული ეკლესიის როლის იმ ვულგარულ-სოციოლოგიური გაგებისაგან, რომელსაც ჩვენი კრიტიკოსები გვთავაზობენ.

ასეთია ვეფხისტყაოსანის ე. წ. ”რელიგიურ-აღმსარებლობითი ” სტროფების სწორი გაგება; ასეთია ქართული ეკლესიის ისტორიულ როლზე ი. ჭავჭავაძის ნამდვილი შეხედულება.

მესამე საკითხი, რომელიც ჩვენ უნდა განვიხილოთ, ესაა ვეფხისტყაოსანის ავტორის მეჭურჭლეთუხუცესობის საკითხი. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ამ საკითხში ჩვენი კრიტიკოსები ერთსულოვანი არ ბრძანდებიან: ნ. შოშიაშვილი (ისევე, როგორც ალ. ბარამიძე) მეჭურჭლეთუხუცესად ვეფხისტყაოსანის ავტორის ყოფნას დამტკიცებულ ფაქტად სთვლის, ოღონდ მიაჩნია, რომ ამ თანამდებობაზე არ შეიძლებოდა, სასულიერო პირი დაენიშნათო. ს. ყაუხჩიშვილისა და მისი კოლეგების აზრით კი მეჭურჭლეთუხუცესად არათუ სასულიერო პირის, არამედ საერო პოეტის დანიშვნაც წარმოუდგენელია.

ზემოთ ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ ბარამიძე-შოშიაშვილის თვალსაზრისი სრულიად უნიადაგოა, რადგან უდავო ფაქტია, რომ ფეოდალურ საქართველოში, ისევე როგორც სხვა ქვეყნებშიც საერო თანამდებობაზე სასულიერო პირთა დანიშვნა ჩვეულებრივი ამბავი იყო; ზემოთ ჩვენ ვნახეთ, აგრეთვე, რომ ნ. შოშიაშვილის ახალი ”აღმოჩენა”, რომელიც პატრიკის როგორც საერო სამოხელეო ტიტულის უარყოფას ცდილობდა, ქვიშაზე აგებული აღმოჩნდა; ამიტომ ნ. შოშიაშვილის თვალსაზრისზე აქ აღარ შევჩერდებით და პირდაპირ გადავალთ ს. ყაუხჩიშვილისა და მისი კოლეგების თვალსაზრისის განხილვაზე, რომელიც განსაკუთრებით საინტერესოა ჩვენი კრიტიკოსების თეორიულ-მეთოდოლოგიური პრინციპების გასაგებად.

უპირველეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ს. ყაუხჩიშვილი და მისი თანამოაზრენი ცდილობენ, არ დაარღვიონ სოლიდარობა ალ. ბარამიძესა და ნ. შოშიაშვილთან, რისთვისაც თავიანთ განსხვავებულ თვალსაზრისს

განზრახ ძალიან ბუნდოვან და თანაც გაკვრით გადმოსცემენ. აი მათი სიტყვები:

”კვლევის ასეთი ხერხებით აღჭურვილი პ. რატიანი, ბოლოს-დაბოლოს, ჩიხში მოემწყვდა. წერილში იგი თითქოს ცდილობს როგორმე შეარიგოს ერთმანეთს რუსთაველი - ერისკაცი და რუსთაველი ეპისკოპოსი, რისთვისაც საოცარ მანიპულაციებს მიმართავს და დიდ პოეტს შეთავსებით სამუშაოებს ურიგებს, ”დიდი რანგის” მღვდელმთავარი, ერისთავ-ეპისკოპოსი, მეჭურჭლეთუხუცესი და ეპისკოპოსი ერთად (ალბათ ვაზირთა უპირველესის - ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის - ანალოგიით) და სხვა. ავტორს ისლა დარჩენია თქვას, რომ ქართული სახელმწიფოს ყველა ვაზირი ეპისკოპოსი იყო, რომ ეს სახელმწიფო თურმე ეკლესიას დაუპყრია და არა პირიქით.

რა თქმა უნდა, ყველაფერი ეს შორსაა მეცნიერებისაგან” (გვ. 154).

ჩვენ აქ არაფერს ვიტყვით იმაზე, რომ მთელი ეს ამონაწერი ტენდენციური, და დემაგოგიური მსჯელობის იშვიათი ნიმუშია, - არაფერს ვიტყვით იმიტომ, რომ დარწმუნებული ვართ, მკითხველი ამას უჩვენოდაც შეამჩნევს; ჩვენ მხოლოდ გვინდა, მკითხველმა ყურადღება მიაქციოს იმ ფაქტს, რომ პატივცემულ კრიტიკოსებს ყოვლად შეუძლებლად მიაჩნიათ, დიდ პოეტს ”შეთავსებითი სამუშაო” ჰქონოდა და, ლექსების წერის გარდა, რაიმე სხვა საქმეც ეკეთებია. მაგრამ რატომ, ან რა მოსაზრებით გამორიცხავენ ისინი იმის შესაძლებლობას, რომ პოეტს, პოეტობის გარდა, სხვა საქმეც ეკეთებია?

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას გაგვიადვილებს ერთ-ერთი ჩვენი კრიტიკოსის, ს. ყაუხჩიშვილის თანამოაზრის, პროფ. მ. დუმბაძის წერილი ”საქართველოს ისტორიული სინამდვილე და შოთა რუსთაველი”, რომელიც ამ ცოტა ხნის წინათ რუსთაველის დაბადების 800 წლისთავისადმი მიძღვნილ კრებულში დაიბეჭდა. ამ წერილში ნათქვამია:

”რუსთაველის ვინაობაზე მსჯელობისას... გასათვალისწინებელია ისიც, თუ რამდენად ასატანი უნდა ყოფილიყო ასეთი ”შეთავსებითი სამუშაო” (ე. ი. მეჭურჭლეთუხუცესობა. - პ. რ.) დიდი ჰუმანისტისათვის, რომელმაც მთელი თავისი ცხოვრების საუკეთესო წლები და ძირითადი ენერგია ცოდნის გამდიდრებასა და ვეფხისტყაოსანს შეაღია...

ალბათ წარმოუდგენელიც იქნებოდა ისეთი მეჭურჭლეთუხუცესი, რომელიც სამეფო სიმდიდრის დაგროვების ნაცვლად ქადაგებდა: მუხვად გასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინებდის, ”რასაცა გასცემ შენია, რას არა დაკარგულია” ... რუსთაველის შემოქმედება და მეჭურჭლეთუხუცესობა ერთიმეორეს ვერ ეთავსება”.

ეს არის ჩვენი კრიტიკოსების თვალსაზრისის მთელი საბუთიანობა. მაშასადამე, კრიტიკოსების აზრით, ვეფხისტყაოსნის ავტორისათვის "აუტანელი იქნებოდა" მეჭურჭლეთუხუცესის (და, მით უმეტეს, ეპისკოპოსის) მოვალეობის შესრულება, რადგან: ჯერ ერთი, "მთელი თავისი ცხოვრების საუკეთესო წლები და ძირითადი ენერგია მან ცოდნის გამდიდრებას და ვეფხისტყაოსანს შეაღია" და სად ეცალა მეჭურჭლეთუხუცესობისათვის! მეორე, - ქონების დაგროვების მაგიერ, ის დალოცვილი, "უხვად გაცემას" ქადაგებდა და ასეთი აზრების კაცი წარმოუდგენელია მეჭურჭლეთუხუცესად დაენიშნათ, - წარმოუდგენელია იმიტომ, რომ ის სახელმწიფო ქონებას მთლად ერთიანად გაფლანგავდა და გაანიავებდა!

აი, ასეთი პრიმიტიული მსჯელობით ცდილობენ პატივცემული კრიტიკოსები რუსთველოლოგიის ერთ-ერთი ურთულესი საკითხის გადაწყვეტას. მათი პოზიციისათვის განსაკუთრებით დამახასიათებელია პატივცემულ მ. დუმბაძის მოსაზრება, "უხვად გაცემის" მქადაგებელი მეჭურჭლეთ-უხუცესად არ ივარგებდაო, რადგან ეს მოსაზრება აშკარად გვიჩვენებს, რომ ჩვენს კრიტიკოსებს არც ვეფხისტყაოსნის ძირითად იდეებზე გააჩნიათ სწორი წარმოდგენა და არც ფეოდალური წყობილების შინაბუნებაზე.

ცნობილია, რომ "უხვად გაცემის" იდეა წითელ ზოლად გასდევს არა მარტო ვეფხისტყაოსანს, არამედ შუასაუკუნეების მთელ ლიტერატურას. მაგალითად, დავითისა და თამარის ისტორიკოსები თითქმის ყოველ ფეხის ნაბიჯზე ხაზგასმით აღნიშნავენ, რომ დავით აღმაშენებელმა "მზეებრ მოჰფინა წყალობა ყოველთა ზედა მკვიდრთა ქვეყანისათაო"; მას "წყალობა გლახაკთა ესოდენი" აქუნდა ვიდრემდის აღავსო ზღუა და ჳმელი ქუელის საქმემან მისმანო"; ან კიდევ: "დაჯდა ცხებული ღმრთისა თამარ... სიუხვითა მით მზეებრითაო"; "თამარ მზეებს უხუ იყოვო"... და ა. შ.

რით უნდა აიხსნას ის ფიქტი, რომ შუასაუკუნეების მწერლები და ისტორიკოსები ასე დაჟინებით და ხაზგასმით ლაპარაკობენ მეფეთა სიუხვეზე და "უხვად გაცემაზე"? ნუთუ ყველა იმდროინდელი მწერალი და ისტორიკოსი სახელმწიფო ქონების გაფლანგვა-განიავებას ქადაგებს? რა საკადრისია, ბატონებო!

ყოველმა ისტორიკოსმა იცის, - გარდა, როგორც ჩანს, ჩვენი კრიტიკოსებისა, - რომ სიუხვე, გაცემა, ბოძება - ფეოდალური საზოგადოების შინაბუნებას გამოხატავს და ამ საზოგადოების დამახასიათებელი თვისებაა. "უხვი ახსნილსა დააბამს", - იმიტომ, რომ პატრონს (სენიორს) სხვა საშუალებით არ შეუძლია თავისუფალი ("ახსნილი") კაცის "დაბმა". "უხვად გაცემის" იდეა განსაკუთრებით მკაფიოდ და კლასიკური ფორმით გამოთქმული აქვს რუსთველს ფორმულით: "რასაცა გასცემ შენია, რას არა, დაკარგულიაო"; ამ უკვდავ სიტყვებში ფეოდალური საზოგადოების მთელი არსი, ამ

საზოგადოების ნამდვილი კრეატივა გადმოცემული. იმდროინდელი სიუხვე თვით ფეოდალური ეპოქის შინაბუნებიდან გამომდინარეობდა, რადან ფეოდალური წყობილების ქვაკუთხედს და მის ძირითად დამახასიათებელ თვისებას მიწის კერძო საკუთრება და ნატურალური მეურნეობა შეადგენდა. სიმდიდრე იმ დროს, როგორც წესი, ფულად კაპიტალად, დაგროვების სერიოზულ საშუალებად ჯერ კიდევ ვერ გადაიქცეოდა; მდიდარი კაცი მარტო პროდუქტებით და პურ-მარილით იყო მდიდარი, პროდუქტებს კი ვერც მეტისმეტად დააგროვებ და ვერც დიდხანს შეინახავ; აქედან: "სმა-ჭამა - დიდად შესარგი, დება არ სავარგულია? რასაცა გასცემ - შენია, რას არა, დაკარგულია". ასეთი იყო ფეოდალური საზოგადოება. მაშასადამე, გულუხვი კაცი სტუმართმოყვარე, ხელგაშლილი, მოქეიფე და მოლხინე - აი ვინ იყო ფეოდალური საზოგადოების ღვიძლი შვილი (ეს, რა თქმა უნდა, იმას როდი ნიშნავს, რომ იმ დროს ყველა ქეიფობდა!)

შემდეგში, როდესაც დადგა დრო და ფეოდალური საზოგადოების ნანგრევებზე ახალი, კაპიტალისტური ურთიერთობა აღმოცენდა, გაჩნდა ახალი ტიპი - ძუნწი, რომელიც ფულს, აგროვებს, არც სვამს, არც ჭამს, სხვისთვის კაპიკს არ იმეტებს, რათა როგორმე გამდიდრდეს. როცა ასეთი ტიპი საქართველოშიც გაჩნდა, ქართულმა ლიტერატურამ (გ. ერისთავი, ლ. არდაზიანი და სხვა) იგი მაშინვე შეამჩნია და სათანადოდ დახატა.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ მწერლები და ისტორიკოსები, - განსაკუთრებით კი ისეთი უბადლო გენიოსი, როგორც რუსთველია, - რაღაც განყენებულ, ეპოქისათვის შეუფერებელ იდეებს კი არ ქადაგებდნენ, არამედ ეპოქის სულისკვეთებას გამოხატავდნენ. რუსთველის სიტყვები: "მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალვა რგულია, უხვსა მორჩილობს ყოველი, იგიცა, ვინ ორგულია", - ნამდვილი სახელმძღვანელოა, პროგრამაა იმდროინდელი მეფეებისათვის. ამის ნაცვლად რომ რუსთველს მეფეთა სიძუნწე, ქონების დაგროვება და სხვა ამგვარი იდეები ექადაგა, ის თავისი ეპოქისაგან, ე. ი. რეალური ცხოვრებისაგან მოწყვეტილი იქნებოდა და, მაშასადამე, აღარც გენიოსი რუსთველი იქნებოდა.

ნათქვამიდან ცხადია, აგრეთვე, რომ ერთიანი ქართული ფეოდალური სახელმწიფოს მეჭურჭლეთუხუცესის თანამდებობაზე ვეფხისტყაოსნის ავტორის დანიშვნა არათუ წარმოუდგენელი, არამედ სრულიად ბუნებრივად მისაჩნევი ამბავია რადგან (შეგვიძლია, დავამშვიდოთ, პატივცემული კრიტიკოსები!) ეს გენიოსი არათუ არ გაანიავებდა სახელმწიფო ქონებას და დაანგრევდა სახელმწიფოს, არამედ კიდევ უფრო გაამრავლებდა ხსენებულ ქონებას და გააძლიერებდა ქართულ სახელმწიფოს, და ამას მოახდენდა სწორედ "უხვად გაცემის გზით, რადგან "უხვად გაცემა" გულისხმობს "უხვად მიღებასაც" ("ზღვათაცა შესდის და გაედინების") და "ახსნილთა" და "ორგულთა" დაბმა-დამორჩილებასაც.

რაც შეეხება ჩვენი კრიტიკოსების აზრს, დიდი ჰუმანისტი ვერ მოიცლიდა ისეთი "შეთავსებითი" სამუშაოსათვის, როგორც მეჭურჭლეთუხუცესობაა, რადგან მთელი თავისი სიცოცხლე "ცოდნის გამდიდრებასა და ვეფხისტყაოსანს" შეაღწია, - ჩვენ ეს აზრიც გულუბრყვილობათ გვეჩვენება. ჯერ ერთი, საიდან უნდა გაემდიდრებია პოეტს თავისი ცოდნა და გამოცდილება, თუკი თავისი დროის საზოგადოებრივ და სახელმწიფო საქმიანობაში აქტიურ მონაწილეობას არ მიიღებდა? მაგრამ ამასაც რომ თავი დაავანებოთ, განა ქვეყნიერებაზე მოიპოვება ისეთი პოეტი, რომელსაც პოეტობის მეტი არაფერი ეკეთებოდა? ვაჟა ფშაველა მთელი სიცოცხლე მიწას ხნავდა და, თითქოს, სად ეცალა პოეზიისათვის, მაგრამ გენიალური ლექსები და პოემები შექმნა, როგორ მოხდა?

გენიოსებზე არ შეიძლება ისე მსჯელობა, როგორც დიდ ისტორიულ პიროვნებებზე, ჰეგელის სიტყვით, "ფსიქოლოგიურ კამერდინერები" მსჯელობენ", მაგრამ რა გაეწყობა? თურმე ჯერ არც ერთი დიდი ისტორიული პიროვნება არ დარჩენილა "ფსიქოლოგიური კამერდინერების" მომსახურეობის გარეშე და რა გასაკვირია, რომ მათ "მომსახურებას" ვერც ჩვენი რუსთველი გადაურჩა!

დაბოლოს, მეოთხე საკითხი, რომელიც ჩვენ უნდა განვიხილოთ, ესაა თეიმურაზ ბაგრატიონის კონცეფციის შეფასების საკითხი. ამ საკითხზე ჩვენს ნარკვევში ნათქვამია:

"თეიმურაზმა პირველმა გამოაცხადა, რომ თითქოს რუსთველი იყო ერისკაცი და თანაც არა უბრალო ერისკაცი, არამედ ჰერეთის პროვინციის ერისთავი, თუ მთავარი, რომელიც საქართველოს ისტორიაში შოთა კუპრის (კუპარის) სახელით მოიხსენიება. ეს შეხედულება რომ ყალბია და არ შეესაბამება ისტორიულ სინამდვილეს, ეს დღეს საეჭვო აღარავისთვის აღარ არის, მაგრამ აქ კანონიერად წამოიჭრება კითხვა: როგორ მოხდა, რომ "ქართლის ცხოვრების" ისეთმა შესანიშნავმა მცოდნემ, როგორც თეიმურაზ ბაგრატიონი იყო, არ იცოდა, რომ 1) რუსთავი იყო არა ჰერეთის, არამედ კუხეთის ცენტრი? რომ 2) რუსთავში თამარის ეპოქაში არ მჯდარა და არც შეიძლებოდა მჯდარიყო არც ერისთავი და არც მთავარი, რადგან ის სამეფო ქალაქი იყო და ამირსპასალარ ზაქარია მხარგრძელის მფლობელობაში იმყოფებოდა? რომ 3) რუსთავში იჯდა ერთადერთი რუსთველი, რომელიც იყო სასულიერო პირი, ამ მხარის (ყოფ. კუხეთის) მღვდელმთავარი და რომ შეუძლებელი იყო მის გვერდით იმავე სახელმწიფოების საერო ხელმძღვანელი მჯდარიყო?

ყველაფერი ეს, ჩვენი ფიქრით, თეიმურაზმა შესანიშნავად იცოდა, მაგრამ თუ მაინც ჩამოაყალიბა ისტორიული ფაქტების აშკარად საწინააღმდეგო კონცეფცია, ეს, როგორც ჩანს, აიხსნება არა ამ დიდად განსწავლული ბატონიშვილის უცოდინარობით, ან კიდევ შეცდომით, როგორც თანამედროვე მეცნიერები ფიქრობენ, არამედ მისი შეგნებული სურვილით

გადაეკეთებინა რუსთველის ბიოგრაფია და შეეგუებინა იგი თავისი საკუთარი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მიზნებისათვის... მას შეგნებულად გადააქვს კუხეთის ცენტრი, ქ. რუსთავი, ჰერეთის პროვინციაში, რათა ამ გზით დიდი რუსთველი ბაგრატიონთა ოჯახს დაუკავშიროს. მართალია, თეიმურაზი პირდაპირ არ ამბობს, რუსთველი ბაგრატიონი იყო, მაგრამ მას არ შეეძლო, არ სცოდნოდა, რომ ასეთი დასკვნა მისი კონცეფციიდან უკვე თავისთავად გამომდინარეობდა” (“მნათობი”, N 2, გვ. 168 -169).

ასეთია განსახილველ საკითხზე ჩვენს ნარკვევში წამოყენებული მოსაზრება, რომელიც იქვე სათანადოდ გვაქვს დასაბუთებული. ჩვენი საბუთიანობა ეყრდნობა, ერთი მხრივ, თეიმურაზის კონცეფციის კონკრეტულ ანალიზს და ამ ანალიზის შედეგად მასში აღმოჩენილ აშკარა წინააღმდეგობებს, ხოლო მეორე მხრივ, თეიმურაზის მსოფლმხედველობის იმ თავისებურების გათვალისწინებას, რომელიც ამ გამოჩენილ მეცნიერს, ზოგჯერ, უბიძგებდა საქართველოს ისტორია ”პატრიოტული თვალსაზრისით” შეესწორებია და შეელამაზებია.

ჩვენს კრიტიკოსებს, ჩანს, დიდი სურვილი ჰქონიათ, დაერღვიათ ზემოხსენებული მოსაზრება, მაგრამ ასეთ საქმეში მარტო სურვილი, როგორც ცნობილია, არ კმარა, ამიტომ მათ, თავიანთი ჩვეულებისამებრ, საკითხის არსებითად და ყოველმხრივ განხილვისათვის გვერდი აუვლიათ და მარტო ორი უკბილო შენიშვნით დაკმაყოფილებულან. ამ შენიშვნებისათვის ჩვენ შეგვეძლო, სრულებით ყურადღება არ მიგვექცია, რადგან მათ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვთ, მაგრამ არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ხსენებულ შენიშვნებს უთუოდ გარკვეული მნიშვნელობა აქვთ ჩვენი პატივცემული კრიტიკოსების მსოფლმხედველობის გასაგებად; ამიტომ საჭიროდ მიგვაჩნია მათ მოკლედ მაინც შევუხოთ.

პირველი შენიშვნა, რომელიც პატივცემულ ს. ყაუხჩიშვილსა და მის კოლეგებს ეკუთვნით, შეეხება თეიმურაზ ბაგრატიონის ”განმარტებაში” რუსთველზე წარმოდგენილი დეტალური ცნობების წყაროს. ჩვენი აზრით, რუსთველზე ისეთი დაწვრილებითი ცნობები, როგორსაც თეიმურაზი მკითხველს აწვდის, მას არც ერთ წყაროში არ შეეძლო ამოეკითხა, ამიტომ ეს ცნობები ჩვენ მისი საკუთარი ფანტაზიის ნაყოფად მივიჩნიეთ და აღვნიშნეთ, რომ თეიმურაზმა დაგვიხატა ისეთი იდეალური რუსთველი, როგორც მის შეხედულებებსა და მიზნებს უპასუხებდა. პატივცემული ს. ყაუხჩიშვილი და მისი კოლეგები ამ აზრს უარყოფენ, თეიმურაზის ფანტასტიკურ ცნობებს ხალას ჭეშმარიტებად მიიჩნევენ და ცდილობენ დაარწმუნონ მკითხველი, თეიმურაზს სანდო წყაროები გააჩნდაო. მაინც რა წყაროებზეა ლაპარაკი? მოვისმინოთ:

”პ. რატიანს, როგორც ჩანს, არ მოეხსენება, რომ თეიმურაზი რუსთველის ხალხური ბიოგრაფიის პირველი შემდგენელი იყო და მოტანილი დახასიათება (რუსთველისა), არსებითად XVII - XVIII სს. მწერლებიდან, ისევე როგორც ერეკლე II სამეფო სახლიდან, მომდინარეობდა. თეიმურაზი ერეკლეს შვილიშვილი იყო და რუსთაველზე ზეპირგადმოცემა მას უშუალოდ თავისი მამიდისაგანაც - თეკლე ერეკლეს ასულისაგანაც - შეეძლო მოესმინა” (გვ. 153-154). აი, ესაა ჩვენი კრიტიკოსების მთელი საბუთიანობა, რასაც შემდეგი დასკვნა მოსდევს: ”ამრიგად, პ. რატიანის მოწოდება - ”დროა უკუვაგდოთ თ. ბაგრატიონისა და მის მიმდევართა ზემოხსენებული ყალბი კონცეფცია და გავათავისუფლოთ რუსთველოლოგია მისი უარყოფითი გავლენისაგან-ო” - სრულიად უსაფუძვლოა” (გვ. 154).

როგორც ვხედავთ, პატივცემული კრიტიკოსები ჯერ კიდევ ვერ ელევან თეიმურაზ ბაგრატიონის უკვე ყველასაგან უარყოფილ კონცეფციას, რომლის მიხედვით რუსთავი ჰერეთის დედაქალაქად, ხოლო რუსთველი ჰერეთის ერისთავ შოთა კუპარად იყო გამოცხადებული. მაგრამ ესეც ვიკითხოთ: რანაირად შეიძლება ამ ყოვლად უნიადაგო კონცეფციის დაცვა მას შემდეგ, რაც თანამედროვე ისტორიკოსებმა უცილობლად დაამტკიცეს, რომ რუსთავი ჰერეთის ტერიტორიაზე არასოდეს არ მდებარეობდა? სამწუხაროდ, ჩვენი კრიტიკოსები ამ გადამწყვეტი მნიშვნელობის საკითხს გვერდს უვლიან და ისეთი ”საბუთებით” ცდილობენ თეიმურაზის კონცეფციის დაცვას, რომლებიც სერიოზულ მკვლევარებს მხოლოდ ღიმილს მოჰგვრის. დავაკვირდეთ მათ საბუთებსა და არგუმენტებს:

ჯერ ერთი, რა ლოგიკაა ასეთ მსჯელობაში: ”თეიმურაზი რუსთველის ხალხური ბიოგრაფიის შემდგენელი იყო და მოტანილი დახასიათება (რუსთველისა) არსებითად XVII - XVIII სს. მწერლებიდან, ისევე როგორც ერეკლე II სამეფო სახლიდან, მომდინარეობდაო”? თუკი თეიმურაზმა რუსთველის ხალხური ბიოგრაფია შეადგინა და ზეპირგადმოცემებს ემყარებოდა, რაღა შუაში არიან აქ XVII - XVIII საუკუნეთა მწერლები, ან კიდევ ერეკლე მეფე და მისი სახლი? ვინ არ იცის, რომ ხალხურ თქმულებებს ხალხში ჰკრებენ და არა მწერალთა თხზულებებში, ან მეფეთა სასახლეებში?

მეორე, რანაირად შეიძლება, რომ ხალხურ გადმოცემებსა და ლეგენდებზე აშენებული კონცეფცია მეცნიერულ კონცეფციად მივიჩნიოთ მაშინ, როდესაც ეს გადმოცემები და ლეგენდები უამრავ, ხშირად ერთმანეთის საწინააღმდეგო და ურთიერთ გამომრიცხავ ვარიანტებს შეიცავენ? თუ ხალხური გადმოცემები საკმარისია, რაღა საჭიროა რუსთველოლოგიური მეცნიერება, - ხალხური ლეგენდები რუსთველის ვინაობაზე ხომ მრავლად მოგვეპოვება? მესამე, სამწუხაროა, რომ პატივცემულ კრიტიკოსებს მეცნიერებაში შემოაქვთ ყურმოკრული ამბავი, თითქოს, თეიმურაზს ერეკლე მეფის ქალმა, თეკლა ბატონიშვილმა მიაწოდა ცნობები რუსთველის

ვინაობაზე. თუკი თეკლა ბატონიშვილმა მართლა ასე დაწვრილებით იცოდა რუსთველის ბიოგრაფია, როგორ მოხდა, რომ ამის შესახებ მარტო თეიმურაზს აცნობა (და ისიც საიდუმლოდ!), ხოლო თავისი მრავალრიცხოვანი ოჯახის დანარჩენ წევრებს, მათ შორის საკუთარ შვილებსაც, არაფერი გაუმხილა? თეკლას შვილები, განსაკუთრებით ალექსანდრე და ვახტანგ ორბელიანები, ხომ მოწინავე საზოგადოებრივი მოღვაწენი და გამოჩენილი მწერლები იყვნენ, რომლებმაც მდიდარი ლიტერატურული მემკვიდრეობა დაგვიტოვეს? ან კიდევ: როგორ მოხდა, რომ თვით თეიმურაზმა არც კი მოიხსენია თავისი სახელოვანი მამიდა, თუკი მართლა მისგან მიიღო ასეთი ძვირფასი ცნობები რუსთველზე?

ერთი სიტყვით, რა მხრივაც არ უნდა განვიხილოთ ჩვენი კრიტიკოსების შენიშვნა, მაინც ცხადად ჩანს, რომ მისი საშუალებით თეიმურაზ ბაგრატიონის ყალბი კონცეფციის გადარჩენის ცდა, ყოვლად უიმედო საქმეა.

მეორე შენიშვნა, რომელიც პატივცემულ ნ. შოშიაშვილს ეკუთვნის, თეიმურაზის იმავე ყალბი კონცეფციის დაცვას ემსახურება, ოღონდ კრიტიკოსი საბუთების მოტანით თავს არ იწუხებს და კმაყოფილდება მარტო ლიტონი განცხადებებით, უფრო სწორად, ლოზუნგებით, ერთი კერძო საკითხის, სახელდობრ ჰერეთის ერისთავის გვარის ირგვლივ. მისი სიტყვით, "ჰერეთის ერისთავ შოთა კუპრს არაფერი ჰქონდა საერთო ბაგრატიონთა გვართან" (გვ. 168); ამიტომ პ. რატიანი ტყუილად უყენებს ამდენ ბრალდებებს თეიმურაზ ბაგრატიონს შეგნებულ სიყალბეში (ავტორის სტილი დაცულია, პ. რ.): არც ბაგრატიონად გამოჰყავს თეიმურაზს შოთა რუსთველი და არც მის ეპისკოპოსობას ჩქმალავს, რადგან მის დროს საერთოდ არ მდგარა შოთას ეპისკოპოსობის საკითხი" (იქვე).

სწორედ საკვირველია, რომ ჩვენი კრიტიკოსები მეცნიერული კამათის ელემენტარული წესების დაცვასაც კი საჭიროდ არ სთვლიან! რა სადავოა, მაგალითად ის აზრი, რომ თუკი კრიტიკოსს სურდა თეიმურაზის კონცეფციის დაცვა, ან, თუნდაც, იმ მოტივების გამორკვევა, რომლებმაც ეს კონცეფცია წარმოშვა, ის მოვალე იყო მარტო შოთა კუპრზე ლოზუნგების გადმოსროლით კი არ დაკმაყოფილებულიყო, არამედ სადავო საკითხი არსებითად და მთლიანად განეხილა და წარმოედგინა თავისი მოსაზრებანი, სულ მცირე, შემდეგ სამ საკითხზე: 1. იცოდა თუ არა თეიმურაზმა (ან, უფრო სწორად, შეეძლო თუ არა სცოდნოდა მას), რომ ქალაქი რუსთავი კუხეთის ცენტრი იყო და არა ჰერეთისა? 2. იცოდა თუ არა თეიმურაზმა, რომ თამარის ეპოქაში რუსთავში არ მჯდარა და არც შეიძლებოდა, მჯდარიყო არც ერისთავი და არც მთავარი, რადგან ის სამეფო ქალაქი იყო და ამირსპასალარ ზაქარია მხარგრძელის მფლობელობაში იმყოფებოდა? 3. იცოდა თუ არა თეიმურაზმა, რომ თამარის ეპოქაში რუსთავში იჯდა კუხეთის მღვდელმთავარი, რომელიც რუსთველის ტიტულს ატარებდა?

პატივცემული ნ. შოშიაშვილი ამ გადაწყვეტი მნიშვნელობის კითხვებს გვერდს უვლის, ამიტომ ჩვენ იძულებული ვართ თვითონ გავცეთ მათზე პასუხი.

იცოდა თუ არა თეიმურაზმა, რომ რუსთავი კუხეთის ცენტრი იყო და არა ჰერეთისა? რა თქმა უნდა, იცოდა!

ვერავინ ვერ უარყოფს იმ ფაქტს, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონი შესანიშნავად იცნობდა "ქართლის ცხოვრებას" და, მაშასადამე, არ შეიძლებოდა არ სცოდნოდა, თუ რა ეწერა ამ კრებულში რუსთავის შესახებ. გადაშალეთ "ქართლის ცხოვრება" (ტ. 1, გვერდები: 9, 131, 139, 316) და თქვენ დარწმუნდებით, რომ რუსთავი ყველგან კუხეთის ცენტრადაა აღიარებული (ზოგჯერ დამოუკიდებლად, ზოგჯერ კი კახეთის ფარგლებში), ხოლო ჰერეთის ცენტრად არსად მოხსენიებული არაა. ასევე კუხეთის ცენტრად მიაჩნია რუსთავი ვახუშტი ბატონიშვილსაც, რომლის სახელგანთქმულ ნაშრომს თეიმურაზი, რა თქმა უნდა, მშვენივრად იცნობდა. მაშასადამე, სხვა რაიმე საბუთი სრულებითაც რომ არ ჰქონოდა, მარტო "ქართლის ცხოვრება" და ვახუშტის ნაშრომი საკმარისი იქნებოდა იმისათვის, რომ თეიმურაზს ისტორიული რუსთავის ნამდვილი მდებარეობა სცოდნოდა. მაშ, როგორ მოხდა, რომ მან რუსთავი კუხეთიდან ჰერეთში გადაიტანა? სხვა რა უნდა ვიფიქროთ, თუ არა ის, სწავლულმა ბატონიშვილმა ასეთი ნაბიჯი შეგნებულად, თავისი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მიზნების შესაფერად გადადგა?

ამრიგად, სრულიად უდავოა, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონმა იცოდა, რუსთავი რომ კუხეთის ცენტრი იყო, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი შეგნებულად ჰერეთის ცენტრად გამოაცხადა. მარტო ეს ერთი ფაქტიც საკმარისია იმისათვის, რომ თეიმურაზის კონცეფცია ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულად მივიჩნიოთ, მაგრამ ვნახოთ სხვა ფაქტებიც.

2. იცოდა თუ არა თეიმურაზმა, რომ თამარის ეპოქაში რუსთავში არ შეიძლებოდა რომელიმე მთავარი ან ერისთავი მჯდარიყო, რადგან ის სამეფო ქალაქი იყო და ამირსპასალარ ზაქარია მხარგრძელის მფლობელობაში იმყოფებოდა? რა თქმა უნდა, იცოდა!

"ქართლის ცხოვრებაში" შესულია თამარის პირველი ისტორიკოსის ნაშრომი, რომელშიც პირდაპირაა ნათქვამი: "მიიცვალა გამრეკელი ამირსპასალარი და თმოგვისაგან კიდევ არა დააკლეს შვილთა მისთა. მაშინ უბოძეს ამირსპასალარობა ზაქარიას მხარგრძელსა, ძესა სარგის ამირსპასალარისასა, მჯდომსა სომეხთა მეფის ადგილსა, პატრონსა ლორისასა. მიუმატეს ქალაქიცა რუსთავი მოყმესა ღირსსა სპასპეტობისასა".

აქედან ცხადია, რომ სწორედ თამარ მეფის დროს, ამირსპასალარ გამრეკელის გარდაცვალების შემდეგ (1191 წელს), რუსთავი ზაქარია

მხარგრძელისათვის სამფლობელოდ უბოძებიათ. მაშ, როგორღა შეიძლებოდა, რომ იმავე დროს რუსთავში, ზაქარიას გარდა, სხვა საერო მფლობელი, ერისთავი ან მთავარი, მჯდარიყო? თეიმურაზს არ შეიძლებოდა არ სცოდნოდა, რომ ასეთი რამ შეუძლებელი იყო, მაგრამ მან რეალურ ვითარებას ანგარიში არ გაუწია და თავისი მიზნების შესაბამისად გამოიგონა "რუსთველი ერისთავი" (თუ მთავარი), რითაც პატივცემულ რუსთველოლოგებს, სამწუხაროდ, გზა აუბნია.

3. იცოდა თუ არა თეიმურაზმა, რომ რუსთავში მუდამ იჯდა კუხეთის მღვდელმთავარი, რომელიც რუსთველის ტიტულს ატარებდა? რა თქმა უნდა იცოდა!

ეს აშკარად ჩანს თვით მისი "განმარტებიდან", სადაც ნათქვამია: "რუსთველ არხიეპისკოპოსი, რომელიცა პირველად რუსთავისა ქალაქსა შინა მჯდარა, იგი საქართველოს მეფეთა ჟამსა რუსთავის დაქცევას უკანა მოუყვანიათ მარტყოფში" (გვ. 291). მაშასადამე, თეიმურაზმა იცის, რომ რუსთავში, ამ ქალაქის დანგრევამდე (ე. ი. 1265 წლამდე), ზის არქიეპისკოპოსი, რომელსაც რუსთველი ეწოდება. მაშ, როგორღა შეიძლებოდა, რომ იმავე რუსთავში მჯდარიყო საერო ხელისუფალი და იმასაც რუსთველი რქმეოდა? ორი რუსთველი ერთ ადგილას და, თანაც, ორივე ხელმძღვანელი; ერთი საერო, ხოლო მეორე სასულიერო უწყებისა! ასეთი რამ ხომ თვით ნ. შოშიაშვილის ლოგიკითაც კი წარმოუდგენელია?!

კიდევ უფრო საკვირველი ისაა, რომ რუსთავში მჯდომი სასულიერო რუსთველი, იმავე თეიმურაზის სიტყვით, თურმე, არა მარტო სასულიერო საქმეებს განაგებდა, არამედ საერო რუსთველის საქმესაც აკეთებდა; მოვუსმინოთ: "ესეცა საუწყებელ არს, რომელ რუსთველ არხიეპისკოპოსი იყო მჭედრობისაცა წინამძღვარი და რუსთველის სასარდლო იყო სრულიად გარე-კახეთი" (იქვე). კეთილი, მაგრამ თუკი სამხედრო საქმესაც სასულიერო რუსთველი განაგებდა (რაც მართლაც ასე იყო), მისი საერო სეხნია რაღას აკეთებდა? განა ცხადი არ არის, რომ ეს "საერო რუსთველი" თეიმურაზის გამოგონილია და მისი "ბელეტრისტული" ნაწარმოების აშკარად ზედმეტი პერსონაჟია?

ყოველივე ზემონათქვამიდან ნათელია, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონის მიერ რუსთველის ვინაობაზე შექმნილი კონცეფცია უცოდინარობისა და შეცდომის ნაყოფი კი არაა, შეგნებულად და ტენდენციურად ჩამოყალიბებული, მისი ავტორის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მიზნების შესაბამისი, თვალსაზრისია.

ჩვენი კრიტიკოსები თავს ისე გვაჩვენებენ, თითქოს, გაკვირვებული და შემოფოთებული არიან იმის გამო, რომ თეიმურაზის კონცეფცია ტენდენციური აზროვნების ნაყოფად მივიჩნიეთ, რადგან ამ დიდად "ობიექტურ" მეცნიერებს "ვერ წარმოუდგენიათ" ტენდენციური ყოფილიყო

ისეთი სერიოზული მეცნიერი, როგორც თეიმურაზ ბაგრატიონი იყო. მაგრამ რატომ ავიწყდებათ პატივცემულ მეცნიერებს ფეოდალიზმის ეპოქის ქართველ ისტორიკოსთა ტენდენციურობის მრავალი სხვა მაგალითი? განა თვით სუმბატ დავითის ძე, - ბაგრატიონთა გვარის ეს უმთავრესი მეისტორიე, - აშკარად ტენდენციური არ იყო? განა იმავე თეიმურაზმა ასევე ტენდენციურად არ გაასწორა "ქართლის ცხოვრება? ისტორიკოსის ასეთი ტენდენციურობა ანტაგონისტურ კლასებად დაყოფილ საზოგადოებაში (ზოგჯერ კი ჩვენს დროშიც) ჩვეულებრივი ამბავია, მაგრამ განა ჩვენი დროის მეცნიერი, თუკი ის თანამედროვე მეცნიერების სიმალლეზე დგას, ვალდებულია ფეოდალიზმის ეპოქაში შექმნილი ყოველი ზღაპარი დაიჯეროს?!

თეიმურაზ ბაგრატიონმა რომ სწორედ შეგნებულად (თანაც, ფრიად კეთილშობილი მიზნით, - პატრიოტული მოსაზრებებით) მოახდინა რუსთველის პიროვნების იმგვარი იდეალიზაცია, რომელიც მის საკუთარ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მიზნებს შეეფერებოდა, მაგრამ ისტორიულ სანამდვილეს უგულვებელყოფდა, ეს დასტურდება აგრეთვე შემდეგი საინტერესო ფაქტით: ცნობილია, რომ "ქართლის ცხოვრებაში" შოთა კუპრი დახასიათებულია როგორც "არარათა ნიჭთა და ზნეთა სამამაკაცოთა მქონებელი". თეიმურაზს ასეთი, ყოვლად დამამცირებელი დახასიათება, ცხადია, არ მოეწონებოდა, რადგან ეს დახასიათება სავსებით აქარწყლებს მის კონცეფციას, რომლის მიხედვით შოთა კუპრი (მისი აზრით, იგივე შოთა რუსთველი) იდეალური პიროვნებაა: ამიტომ მას ამ დახასიათებისათვის უთუოდ გვერდი უნდა აევლო და იგი როგორმე მიეჩქმალა. და თეიმურაზი ზუსტად ასე იქცევა: "განმარტებაში" ის "ქართლის ცხოვრების" ამ ჩვენებას სრულიად არ ახსენებს და მკითხველს მიუთითებს ფარსადან გორგიჯანიძის კომპილაციურ ნაშრომზე, რომელშიც შოთა კუპრის ზემოხსენებული უარყოფითი დახასიათება არ მოიპოვება. რატომ დასჭირდა თეიმურაზს მიეჩქმალა ისეთი ავტორიტეტული წყაროს ჩვენება, როგორც "ქართლის ცხოვრება" და მის ნაცვლად მიეთითებია ფ. გორგიჯანიძის შედარებით მდარე ხარისხის ნაშრომზე? ცხადია, იმიტომ, რომ მას სურდა თავისი მიზნების შესაფერი და გაიდიალებული რუსთველი დაეხატა, რისთვისაც არც ტენდენციურობას ერიდებოდა და არც ფაქტების მიჩქმალვას.

ასეთია ერთადერთი დასკვნა, რომელიც თეიმურაზ ბაგრატიონის კონცეფციის განხილვა-ანალიზის შედეგად შეიძლება მივიღოთ, თუკი, რა თქმა უნდა, ამ კონცეფციას მეცნიერულად განვიხილავთ და მარტო ლოზუნგების გადმოსროლით არ დავკმაყოფილდებით.

ახლა შევეხოთ საკითხს, შეეძლო თუ არა თეიმურაზს ეფიქრა, რომ ჰერეთის ერისთავები ბაგრატიონები იყვნენ?

თუ გავითვალისწინებთ, ერთი მხრივ, საქართველოს ისტორიის შესწავლის იმდროინდელ დონეს, ხოლო მეორე მხრივ, ქართულ ფეოდალურ ისტორიოგრაფიაში გაბატონებულ თეორიას ბაგრატიონთა სამეფო გვარის "ღვთისმიერობის" შესახებ, ცხადი გახდება, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონს ჰერეთის ერისთავად, ან მთავრად, შეეძლო, წარმოედგინა მხოლოდ ბაგრატიონთა დინასტიის ერთ-ერთი შტოს წარმომადგენელი და არავითარ შემთხვევაში სხვა გვარის კაცი. ასეთი წარმოდგენის საფუძველს თეიმურაზს აძლევდა "ქართლის ცხოვრებაში" წარმოდგენილი ორი საყურადღებო ისტორიული წყარო: ერთი, ჯუანშერის მოთხრობა იმის შესახებ, რომ VIII საუკუნეში მთელ ჰერეთში დამკვიდრდნენ ბაგრატიონები (ადარნასე ბრმის ძმისწულები), ხოლო მეორე, სუმბატ დავითის ძის ჩვენება იმის შესახებ, რომ ქართლში მოსული ოთხი ძმა ბაგრატიონიდან ორი წავიდა კამბეჩანს (რომელიც მაშინ ჰერეთს კეუთვნოდა), სადაც "მოკლეს მათ სპარსთა სპასალარი და დაიპყრეს კამბეჩანი, და დასხდეს იგინი მუნ ცხოვრებად ხორნაბუჯს. და ამა ჟამამდე შვილნი მათნი მთავრობენ მას შინა".

ამ საინტერესო ცნობებიდან არათუ თეიმურაზის დროს, არამედ დღესაც, როცა გაცილებით უკეთაა შესწავლილი საქართველოს ისტორია, მკვლევარს უფლება აქვს იფიქროს, რომ ადრეფეოდალურ ხანაში ჰერეთში (VI საუკუნიდან მის ერთ ნაწილში - კამბეჩანში, ხოლო VIII საუკუნიდან მთელ ჰერეთში) უმაღლესი გამგებლობა ბაგრატიონთა საგვარეულოს ხელში ყოფილა.

მაგრამ ისმება კითხვა: იყვნენ თუ არა ბაგრატიონთა გვარის წარმომადგენლები ჰერეთის ერისთავებად XI - XII საუკუნეებში. კერძოდ თამარის დროს? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ბაგრატიონია თუ არა თამარის პირველი ისტორიკოსის მიერ მოხსენიებული ჰერეთის ერისთავი "გრიგოლის ძე ასათ, რომელმან მისტაცა მძლავრობით და მორევით საღირს კოლონკელის-ძესა?".

თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში ეს საკითხი სადავოა მაგრამ თეიმურაზ ბაგრატიონისათვის იგი სადავო არ უნდა ყოფილიყო შემდეგი ორი გარემოების გამო:

ჯერ ერთი, ბაგრატიონთა მემკვიდრე სუმბატ დავითის ძე, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ამბობს, რომ იმ ბაგრატიონთა შვილები, რომლებმაც კამბეჩანი დაიპყრეს, იქ დღემდე (ე. ი. 1032 წლამდე) მთავრობენო ("ამა ჟამამდე შვილნი მათნი მთავრობენ მას შინაო"); გარდა ამისა, იგივე მემკვიდრე სხვა ადგილას, სადაც აღწერს, ბაგრატი III გარდაცვალების შემდეგ, ერთიანი საქართველოსაგან ჰერეთ-კახეთის ერისთავთა განდგომის ამბავს, დასძენს: "მათ ქუეყანათ კუალადვე ეუფლნეს მათნი უფალნი, რომელთა პირველ აქუნდა იგიო". ეს ცნობები თ. ბაგრატიონს უთუოდ აძლევდა საფუძველს ეფიქრა, რომ XI - XII საუკუნეებშიც ჰერეთის უმაღლესი გამგებლები

ბაგრატიონები უნდა ყოფილიყვნენ. ეს აზრი მით უფრო სარწმუნოა, რომ ზოგიერთ გამოჩენილ ქართველ მეცნიერს სუმბატის ზემოხსენებული ჩვენებანი დღესაც საკმარის საფუძვლად მიაჩნია იმისათვის, რომ თამარის დროის ჰერეთის ერისათვი ბაგრატიონად ვიცნოთ.

მეორე, ცნობილია, რომ იმ ეპოქაში, როდესაც ბაგრატიონთა მეთაურობით საქართველოს გაერთიანების პირობები მომწიფდა, შეიქმნა ლეგენდა ამ გვარის ღვთიური წარმოშობის შესახებ. ეს ლეგენდა უკვე X საუკუნეში იმდენად გავრცელებული ყოფილა, რომ მისი შინაარსი 952 წელს ბიზანტიის იმპერატორს კონსტანტინე პორფიროგენეტეს თავის თხზულებაში შეუტანია, ხოლო XI საუკუნის პირველ ნახევარში, მცირე ცვლილებებით, ბაგრატიონთა მემკვიდრე სუმბატ დავითის ძეს თავისი ქრონიკის წყაროდ გამოუყენებია და ბაგრატიონთა გვარის გენიალოგია მასზე დაუფუძნებია. ამ ლეგენდის მიხედვით, ბაგრატიონები თავს ბიბლიური მეფეების იესე-დავით-სოლომონის შთამომავლებად და, მაშასადამე, ღვთისმშობლის ნათესავად სთვლიდნენ, რის გამო ოფიციალურად იესიან-დავითიან-სოლომონიანად იწოდებოდნენ, ისტორიკოს კ. გრიგოლიას სამართლიანი თქმით, ”ქვეყნის დაქუცმაცებისა და ფეოდალური აშლილობის პირობებში აზრი სამეფო სახლის ღვთაებრივი წარმოშობის შესახებ უნდა ყოფილიყო მტკიცე თეორეტიული საფუძველი თანასწორთა შორის მისი უპირატესობის მისათითებლად და სახელმწიფოში ცენტრალური ხელისუფლების გასამტკიცებლად”. ამიტომ როგორც თვით ბაგრატიონების, ისე მათი მომხრე პროგრესული ძალების მუდმივი საზრუნავი სწორედ ბაგრატიონთა გვარის ღვთიური წარმოშობის ხაზგასმა და ჩვეულებრივი ერისთავებისა თუ მთავრების წინაშე მათი აბსოლუტური უპირატესობის მტკიცება იყო, რაც ზოგადად რომ ვთქვათ, გამორიცხავდა (თეორიულად) სხვა გვარის თავადთაგან ბაგრატიონის სამეფო გვარის შევიწროება-დამცირების ყოველგვარ შესაძლებლობას: თუ რომელიმე ბაგრატიონი მეფე ან ერისთავი ღირსი იყო შევიწროებისა და დამცირებისა, მისი ადგილი სხვა, უკეთეს ბაგრატიონს უნდა დაეჭირა, ხოლო თვითონ სამეფო გვარის გვერდის ავლა, მისი დამცირება-შევიწროება და სხვა გვარის მის დონემდე ამაღლება, იმ დროს წარმოუდგენელი იყო. ვერც ერთი გვარის ფეოდალი ვერ გაბედავდა, იმ დროს, ფეოდალური იერარქიის კიბეზე ბაგრატიონთა ადგილის დაკავებას, და რომ გაებედნა კიდევაც, მას ქვეშევრდომები ბაგრატიონთა სწორად არ ჩათვლიდნენ და, მაშასადამე, არც დაემორჩილებოდნენ.

თეიმურაზ ბაგრატიონი, რომელიც მზად იყო ”სისხლი დაენტხია ბაგრატიონთა ოჯახის აღდგენისათვის”, ცხადია, მთლიანად და სავსებით იყო გამსჭვალული (ისევე, როგორც ვახუშტი, ვახტანგ VI და ბაგრატიონთა გვარის სხვა მოაზროვნე წარმომადგენლები) თავისი გვარის ღვთაებრივი წარმოშობის იდეით, რის გამო მას არავითარ შემთხვევაში არ შეეძლო ერწმუნა, რომ ბაგრატიონები ჰერეთში უმაღლეს ხელისუფლებას დაჰკარგავდნენ და მას სხვა გვარის ფეოდალი მიიტაცებდა. მართალია,

ჰერეთი წინათ ვრცელი სამეფო იყო, საქართველოს გაერთიანების შემდეგ კი დამცირდა და ჩვეულებრივ საერისთაოდ იქცა, მაგრამ მისი ეს დამცირება მოახდინეს ისევ ბაგრატიონებმა - უმაღლესი მიზნის, საქართველოს ერთიანობის ინტერესებისათვის, რაც, თეიმურაზის მსოფლმხედველობით, სავსებით ბუნებრივი მოვლენა უნდა ყოფილიყო; მაგრამ, ვიმეორებთ, თეიმურაზის მსოფლმხედველობას ვერ შეეგუებოდა და მას არ შეეძლო, წარმოედგინა, რომ რომელიმე რიგითი თავადი, ჰერეთში თუ სხვაგან, ბაგრატიონთა გვარს უმაღლეს ხელისუფლებას მისტაცებდა.

პატივცემული ნ. შოშიაშვილი ივიწყებს ყოველივე ამას, ივიწყებს ისტორიზმის პრინციპებს. და გაიძახის: "ჰერეთის ერისთავ შოთა კუპრს არაფერი ჰქონდა საერთო ბაგრატიონთა გვართან... ვერც ერთი მკითხველი შოთა კუპრში ბაგრატიონს ვერ დაინახავდაო". ფიცი გვწამს, ბოლო გვაკვირვებსო, - სწორედ ამაზეა ნათქვამი; თქვე დალოცვილო, თუკი შოთა კუპრში ბაგრატიონს ვერავინ დაინახავდა, როგორ მოხდა, რომ გამოჩენილმა ქართველმა მკვლევარმა, "რუსთველიანას" ავტორმა პავლე ინგოროყვამ შოთა კუპრის ბაგრატიონობაზე და რუსთველთან მის იგივეობაზე მთელი თეორია შექმნა, ხოლო ნ. შოშიაშვილის უფროსმა კოლეგამ და თანამოაზრემ პატივცემულმა ს. ყაუხჩიშვილმა, სულ ამ ცოტა ხნის წინათ, მის ნაშრომს უწოდა "რუსთველოლოგიური ენციკლოპედია", რომელშიც "დადგენილია ჰერეთის ბაგრატიონთა გენიალოგიური შტო. თუკი პ. ინგოროყვას, ს. ყაუხჩიშვილს და მრავალ სხვა თანამედროვე მკვლევარს შეეძლო შოთა კუპრში ბაგრატიონის დანახვა, რატომ არ შეეძლო ამის დანახვა თეიმურაზ ბაგრატიონს, რომელსაც თავისი გვარის დიდება ძვალსა და რბილში ჰქონდა გამჯდარი და ბაგრატიონთა უმაღლესობა როგორც ჰერეთში, ისე მთელ საქართველოში, ღვთისაგან მოვლენილ წყალობად მიაჩნდა?

თუ ისტორიკოსი პასუხისმგებლობის გრძნობას დაკარგავს და არც წარსულის, არც თანამედროვეობის რეალურ ფაქტებს ანგარიშს არ გაუწევს, ცხადია, ყველაფრის "დამტკიცებას" შესძლებს, მაგრამ რა ფასი ექნება მის ასეთ მტკიცებას? სამწუხაროა, რომ თანამედროვე ისტორიკოსები თავის დროსა და ენერგიას საუკუნეზე მეტი ხნის წინათ შექმნილი უსაფუძვლო კონცეფციის დასაცავად ხარჯავენ და ფეოდალური ისტორიოგრაფიის წარმომადგენელს ექომაგებიან, ნაცვლად იმისა, რომ კრიტიკულად, თანამედროვე მეცნიერების შუქზე განიხილონ ხსენებული ისტორიოგრაფიის ძეგლები და ამით ქართული ისტორიული მეცნიერება წინ წასწიონ; ისინი ებღაუჭებიან ძველსა და დრომოჭმულს, მაგრამ ცნობილია, რომ დრომოჭმული აზრების დაცვას ჯერ არავისთვის არ მოუტანია დიდების შარავანდედი და, ვფიქრობთ, ასეთი შარავანდედით თავს ვერც ჩვენი კრიტიკოსები დაიმშვენებენ.

დროა გადავიდეთ უკანასკნელ საკითხზე, - ვეფხისტყაოსანის ტექსტის მონაცემების განხილვაზე.

6. მე, რუსთველი ხელობითა...

ვეფხისტყაოსანის ტექსტის მონაცემებს, განსაკუთრებით კი ცნობილ მერვე სტროფს, პოემის ავტორის ვინაობის დასადგენად ჩვენ გადამწყვეტ მნიშვნელობას ვანიჭებთ. ჩვენი ღრმა რწმენით, სულაც რომ არ გაგვაჩნდეს სხვა საბუთები, თვით პოემის ტექსტზე მეცნიერული დაკვირვებაც ნათელჰყოფდა მისი ავტორის ვინაობას.

მკითხველს უთოდ ეხსომება, რომ ჩვენს ნარკვევში ეს საკითხი დაწვრილებით იყო განხილული და დასაბუთებული. ნარკვევში წარმოდგენილი საბუთიანობის დარღვევა ჯერ ალ. ბარამიძემ და მისმა კოლეგებმა სცადეს, მაგრამ მათი ცდა სრული მარცხით დამთავრდა. ახლა ასეთსავე ცდას მიმართავენ ს. ყაუხჩიშვილი და მისი კოლეგები, აგრეთვე მისი თანამოაზრე ნ. შოშიაშვილი, მაგრამ საქმე ისაა, რომ ს. ყაუხჩიშვილსა და მის კოლეგებს ჩვენს დებულებების წინააღმდეგ არც ერთი საბუთი არ წარომუდგენიათ, - ისინი მარტო ლიტონი და ბუნდოვანი განცხადებებით დაკმაყოფილდნენ: რაც შეეხება ნ. შოშიაშვილს, მართალია მან, სცადა საბუთების მოშველიება, მაგრამ ზემოთ ჩვენ უკლებლივ ყველა მისი "საბუთი" განვიხილეთ და დავრწმუნდით, რომ არც "ერთი მათგანი საბუთი არ არის.

რაკი ასეთი ვითარებაა, ჩვენ შეგვეძლო, ამ საკითხზე კამათი აღარც კი გაგვეგრძელებია, მაგრამ საკითხის განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო და, აგრეთვე, იმისათვის, რომ მკითხველს საეჭვო აღარაფერი დარჩეს, საჭიროდ მიგვაჩნია ერთხელ კიდევ შევეხოთ კამათის ზოგიერთ ასპექტს და ნათელჰყოთ ჩვენი კრიტიკოსების პოზიციის სრული უსაფუძვლობა.

უპირველეს ყოვლისა ჩვენ გვინდა, მკითხველს დავანახოთ ის აშკარა და არსებითი წინააღმდეგობა, რომელიც განსახილველ საკითხზე ჩვენი კრიტიკოსების შეხედულებებში არსებობს და რომელსაც ისინი მკითხველს შეგნებულად უმაღავენ.

მკითხველს ვთხოვთ, დააკვირდეს პატივცემული კრიტიკოსების ქვემოთ მოტანილ მსჯელობებს და შეადაროს ისინი ერთმანეთს.

ს. ყაუხჩიშვილი და მისი კოლეგები ბრძანებენ: "პ. რატიანს არც ის გარემოება აბრკოლებს, რომ ფეოდალური ხანის წყაროებში თანამდებობის აღმნიშვნელი სიტყვა "ჯელი" იყო და არა "ჯელობა", რომ ხელისუფლება-თანამდებობის გაგებით "ჯელიდან" ნაწარმოები იქნებოდა "ჯელ-თა" და არა "ჯელობითა", რომელსაც მართლაც რაიმე საქმიანობის, პროფესიის შინაარსით ხმარობდნენ. გამონაკლის შემთხვევაში (ხაზი ჩვენი, პ. რ.). "ჯელობა" შემოკლებით "ჯელ-ითაც ("არა ჯელ არს") აღინიშნებოდა" (გვ. 151).

ნ. შოშიაშვილი კი ბრძანებს: "პ. რატიანი... ერთმანეთში ურევს ტერმინებს "ჯელს" და "ჯელობას". თანამდებობას აღნიშნავს მხოლოდ "ჯელი" და არა "ჯელობა". "ჯელობა" კი აღნიშნავს პროფესიას, საქმიანობას და არავითარ შემთხვევაში (ხაზი ჩვენია, პ. რ.) თანამდებობას... ეპისკოპოსობა არ იყო არც "ჯელი" და არც "ჯელობა" (გვ. 165 - 166).

მკითხველი უთოდ დაგვეთანხმება, რომ გარეგნულად ორივე ეს მსჯელობა ერთმანეთს ჰგავს, თითქოს ერთნაირ შინაარსაც გამოხატავს: ორივეგან გარკვევით გამოთქმულია ის აზრი, რომ "ჯელი" და "ჯელობა" სულ სხვადასხვა შინაარსის ცნებებიაო; "ჯელი" თანამდებობას აღნიშნავს, ხოლო "ჯელობა" - პროფესიას, საქმიანობას, რის გამო მათი ერთმანეთში არევა ყოვლად შეუძლებელიაო. ასე რომ გარეგნულად ჩვენი კრიტიკოსები ერთმანეთთან სოლიდარული არიან, მაგრამ სინამდვილეში მათი ეს სოლიდარობა მოჩვენებითია და მხოლოდ მკითხველის მოსატყუებლად არის გამიზნული.

მართლაც, თუ ორივე ზემოთ მოტანილ ციტატას კარგად დავაკვირდებით, შევამჩნევთ, რომ ნ. შოშიაშვილის მსჯელობა გაცილებით უფრო კატეგორულია. ვიდრე ს. ყაუხჩიშვილისა და მისი კოლეგებისა; გარდა ამისა, ამ უკანასკნელთა მსჯელობაში საიდანდაც შეპარულია კონტექსტისთვის სრულიად მოულოდნელი ფრაზა: "გამონაკლის შემთხვევაში "ჯელობა" შემოკლებით "ჯელ"-ითაც აღინიშნებოდაო. რას ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს, რომ კოლექტიური წერილის ავტორები აღიარებენ, - თუმცა ძალიან მორცხვად და შეფარვით, რომ "ჯელი" და "ჯელობა" ზოგ შემთხვევაში მაინც, ერთმანეთის სინონიმებად იხმარებოდა. კეთილი, მაგრამ როგორ შევათანხმოთ მათი ეს "გ ა მ ნ ა კ ლ ის ი შ ე მ თ ხ ვ ე ვ ა" ნ. შოშიაშვილის კატეგორიულ მტკიცებასთან "ჯელი" "არავითარ შემთხვევაში" არ აღნიშნავდა თანამდებობასო? ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ამ ორი მტკიცების ერთმანეთთან შეთანხმება ყოვლად შეუძლებელია, რადგან ს. ყაუხჩიშვილისა და მისი კოლეგების "გამონაკლისი შემთხვევა" ძირიანად ეწინააღმდეგება და არღვევს ნ. შოშიაშვილის ისედაც ძირშერყეულ დებულებას.

ყოველივე ეს უდავოა, მაგრამ აქ ბუნებრივად წამოიჭრება კითხვა: რატომ დასჭირდათ კოლექტიური წერილის ავტორებს ისეთი გამონაკლისის დაშვება, რომელიც ულმობლად არღვევს მათს სოლიდარობას არა მარტო ნ. შოშიაშვილთან, არამედ აგრეთვე ალ. ბარამიძესთანაც? რატომ ჩასცეს მათ ზურგიდან ლახვარი თავიანთ მოკავშირეებს ?

საქმე ისაა, რომ პატივცემულ ს. ყაუხჩიშვილს და ზოგიერთ მის კოლეგას (მაგალითად, ვ. დონდუას) თავიანთ ადრინდელ ნაშრომებში ცნებები "ჯელი" და "ჯელობა" სწორედ ისევე ესმით, როგორც ეს ჩვენ გვესმის, ე. ი. არა როგორც ერთმანეთისაგან გათიშული და შინაარსით არსებითად განსხვავებული ცნებები, არამედ როგორც ერთმანეთთან მჭიდროდ

დაკავშირებული და არსებითად ერთნაირი მნიშვნელობის ცნებები, ანუ სინონიმები. ამის გამო ახლა მათ წინაშე ასეთი ალტერნატივა იდგა: ან სოლიდარობა უნდა დაერღვიათ ბარამიძე-შოშიაშვილთან და მათ წინააღმდეგ აშკარად გამოსულიყვნენ, ან კიდევ "დაევიწყებიათ" (ალ. ბარამიძის მსგავსად) თავიანთი ადრინდელი თვალსაზრისი და ხელი აეღოთ მასზე, რაც მეცნიერულ თვალსაზრისზე ხელის აღებას ნიშნავდა. ეს ალტერნატივა, ცხადია, ძნელი გადასაწყვეტი იყო, მაგრამ ეკლექტიკოსებისათვის, როგორც ცნობილია, ამნაირი დაბრკოლება არ არსებობს: ჩვენმა კრიტიკოსებმა ადვილად ჩამოაყალიბეს ისეთი ტევადი ფორმულა, რომელსაც თანამოაზრეებთან სოლიდარობაც უნდა შეენარჩუნებია და მათს ადრინდელ მეცნიერულ სინდისთანაც პატარა, თითქმის შეუმჩნეველი ძაფი გაეხა. მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ მათ მიერ წარსულთან გაბმული "ძაფი" მეტის-მეტად სუსტია იმისათვის, რომ ერთმანეთთან შეუთავსებელი დებულებების შეთავსება შესძლოს, ამიტომ ჩვენს კრიტიკოსებს, - მიუხედავად იმისა, სურთ მათ ეს თუ არა, - მოუხდებათ გარკვეული პასუხი გასცენ კითხვას: წინანდელ მეცნიერულ თვალსაზრისზე რჩებიან ისინი, თუ უარყოფენ მას და ნ. შოშიაშვილს ყალბ დებულებას ეთანხმებიან?

ხოლო მკითხველისათვის რომ ბოლომდე ნათელი გახდეს, როგორია სადავო საკითხზე ს. ყაუხჩიშვილისა და ზოგიერთი მისი თანამოაზრის წინანდელი მეცნიერული თვალსაზრისი და რით განსხვავდება იგი ნ. შოშიაშვილის ყალბი თვალსაზრისისაგან, რომელსაც ისინი დღეს სოლიდარობას უცხადებენ, გავიხსენებთ რამდენიმე დამახასიათებელ ფაქტს.

ცნობილია, რომ პატივცემულ სიმონ ყაუხჩიშვილს ეკუთვნის პატივი "ქართლის ცხოვრების" ტექსტის ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით დადგენისა, რაც მისი უდავოდ დიდი მეცნიერული დამსახურებაა. ბევრი ხანი არ გასულა მას შემდეგ, რაც ს. ყაუხჩიშვილის რედაქტორობით გამოიცა "ქართლის ცხოვრების" ორი ტომი (პირველი 1955 წ. ხოლო მეორე - 1959 წ.). რომლებსაც რედაქტორის მიერ შედგენილი ვრცელი მეცნიერული ლექსიკონი ახლავს. ხსენებულ ლექსიკონში, - როგორც ეს ყოველ მკითხველს ადვილად შეუძლია შეამოწმოს, - სადავო საკითხზე თავიდან ბოლომდე იგივე აზრია გატარებული, რომელსაც დღეს ჩვენ ვიცავთ, სახელდობრ: სიტყვები ჯელი, საჯელო, ჯელობა, ჯელისუფლება, ჯელოსანი და მოჯელე მიჩნეულია ერთი და იმავე ძირისაგან ნაწარმოებ სიტყვებად, რომლებიც ძველ ქართულში ძალიან ხშირად ერთმანეთის სინონიმებად იხმარებოდნენ. მოვიტანოთ სათანადო მაგალითები.

1. "ქართლის ცხოვრებაში" მრავალჯერ ნახსენები სიტყვა "ჯელი" ს. ყაუხჩიშვილის ლექსიკონის მიხედვით, ნიშნავს:

ა) ადამიანის "ხელს" (ტ. 1, გვ. 460; ტ. 11 გვ. 627), ბ) "ხელობას", ე. ი. ადამიანის პრფესია -საქმიანობას (ტ. 1, გვ. 460) და გ) "ჯელისუფლებას", "ძალაუფლებას", "ძალას", ე. ი. თანამდებობას (ტ. 11, გვ. 627).

აქედან ცხადია, რომ: ა) სიტყვა "ჯელს". სულ მცირე, სამგვარი მნიშვნელობა ჰქონდა: ადამიანის ხელი, ადამიანის პრფესია-საქმიანობა და ადამიანის თანამდებობა; ბ) სიტყვები "ჯელობა" და "ჯელისუფლება" სიტყვა "ჯელ"-ისაგან ყოფილან ნაწარმოები; გ) სიტყვები "ჯელი", "ჯელობა" და "ჯელისუფლება" - ერთმანეთთან მჭიდროდ ყოფილან დაკავშირებული და ძველ ქართლში ერთმანეთის სინონიმებად უხმარიათ.

ასე ფიქრობდა ს. ყაუხჩიშვილი წინათ. თავისთავად ცხადია, რომ თუ პატივცემული მეცნიერი ამ თავის წინანდელ თვალსაზრისზე მთლიანად ხელს არ აიღებს, და თუნდაც რაღაც "გამონაკლისებს" დაუშვებს, მას არავითარ შემთხვევაში არა აქვს უფლება გაიზიაროს ნ. შოშიაშვილის მტკიცება, თითქოს, "ჯელი" და "ჯელობა" სულ სხვადასხვა მნიშვნელობის სიტყვები იყოს და რომ, თითქოს ამ ცნებებს შორის ისეთივე შინაარსობრივი დამოკიდებულება არსებობდეს, როგორც "სიგიჟესა" და "საქმიანობას" შორის არსებობს.

2. "ქართლის ცხოვრებაში" ნახმარი სიტყვა "სახელო" ს. ყაუხჩიშვილის ლექსიკონით, ნიშნავს: ა) ხელისუფალს", ე. ი. თანამდებობის პირს (ტ. 1, გვ. 452) და ბ) "თანამდებობას" (ტ. 11, გვ. 599).

აქედან ცხადია, რომ "საჯელოც" სიტყვა "ჯელ"-ისაგან ყოფილა ნაწარმოები და ძველად იხმარებოდა ხელისუფლება-თანამდებობის აღსანიშნავად, სწორედ იმგვარადვე როგორც იხმარებოდა სიტყვა "ჯელი" (მესამე მნიშვნელობით); მაშასადამე, "ჯელი" საჯელოც" სინონიმად გვევლინებიან.

3. "ქართლის ცხოვრებაში", ნახმარი სიტყვა "ჯელობა", ს. ყაუხჩიშვილის ლექსიკონით, ნიშნავს: ა) "საქმიანობა" (ტ. II, გვ. 628) და ბ) "საქმეს" (იქვე).

აქედან ცხადია, რომ: ა) სიტყვა "ჯელობაც" "ჯელ"-იდანაა ნაწარმოები და ძველად იხმარებოდა ადამიანის საქმისა და საქმიანობის აღსანიშნავად; სწორედ იმგვარადვე, როგორც იხმარებოდა სიტყვა "ჯელი" (მეორე მნიშვნელობით); მაშასადამე, კვლავ იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ "ჯელი" და "ჯელობა" სინონიმები არიან; ბ) ქართლის ცხოვრებაში წარმოდგენილ სიტყვა "ჯელობას" (ტ. II, გვ.129) არაფერი აქვს საერთო "გიჟსა" და "სიგიჟესთან"; მაშასადამე, ალ. ბარამიძისა და მისი თანამოაზრეების მტკიცება "ქართლის ცხოვრებაში" ეს სიტყვა გიჟის ("ხელის") მნიშვნელობით იხმარებოდაო მტკნარი სიცრუეა (ს. ყაუხჩიშვილსაც ხომ ვერ დასწამებენ, "ქართლის ცხოვრება" ყურადღებით არ წაუკითხავსო?).

4. "ქართლის ცხოვრებაში" ნახმარი სიტყვა "ჯელისუფლება", ს. ყაუხჩიშვილის ლექსიკონით, ნიშნავს ადამიანის "თანამდებობას" ტ. II, გვ. 627).

აქედან ცხადია, რომ სიტყვა "ჯელისუფლებაც" "ჯელ"-იდანაა ნაწარმოები და ძველად იხმარებოდა ხელისუფლება-თანამდებობის აღსანიშნავად, სწორედ იმგვარადვე, როგორც იხმარებოდა "ჯელი" (მესამე მნიშვნელობით) და აგრეთვე "საჯელო"; მამასადამე კვლავ და კვლავ დასტურდება, რომ "ჯელი" და "ჯელისუფლება" (ისევე როგორც "საჯელო" და "ჯელობა") ძველად სინონიმებად უხმარიათ.

ნათქვამიდან ცხადზე უცხადესია, რომ სადავო საკითხის ის გაგება, რომელსაც წინათ (ყოველ შემთხვევაში, "ქართლის ცხოვრების" ტექსტზე მუშაობის პერიოდში) პატივცემული

ს. ყაუხჩიშვილი იცავდა, ძირიანად ეწინააღმდეგება და არღვევს ალ. ბარამიძე - ნ. შოშიაშვილის თვალსაზრისს.

ასევე ეწინააღმდეგება და არღვევს ბარამიძე - შოშიაშვილის ყალბ თვალსაზრისს აწ განსვენებული მეცნიერის, პროფ. ვარლამ დონდუას მიერ "ქართლის ცხოვრებაში" ნახმარი სიტყვა "ჯელობის" მნიშვნელობის გაგებაც. როგორც ცნობილია, ვ. დონდუამ ფასდაუდებელი მუშაობა გასწია ძველი ქართული საისტორიო ძეგლების რუსულ ენაზე გადასათარგმნათ. თამარის ისტორიკოსის (ბასილი ეზოსმოდვრის) ტექსტის ის ადგილი, სადაც სიტყვა "ჯელობა" იხმარება, ვ. დონდუას რუსულად გადათარგმნილი აქვს არა როგორც "სიგიჟე". არამედ როგორც "საქმე". ამასთან შესაბამისად ქართული ფრაზა "ღმრთისა ჯელობად მოუპყროდა მასვე ძღვნად". მის თარგმანში რუსულად ასე ჟღერს: "Во имя богоугодного дела приносила в Дар", რაც სავსებით ადექვატური თარგმანია (წარმოუდგენელიც იქნებოდა, რომ მთარგმნელს ბარამიძე - შოშიაშვილის თვალსაზრისი გაეზიარებინა და ეს ადგილი "Во имя богоугодного сумешествия" - ად ეთარგმნა).

ამრიგად, ძველი ქართული ტექსტების ისეთი შესანიშნავი მცოდნეები, როგორც ს. ყაუხჩიშვილი და ვ. დონდუა, გვიდასტურებენ, რომ ძველად "ჯელობა" იხმარებოდა როგორც "საქმისა" და "საქმიანობის" მნიშვნელობით, ასევე "ხელისუფლება - თანამდებობის" მნიშვნელობითაც. ამიტომ ვერავინ ვერ უარყოფს იმ აზრს, რომ სიტყვა "ჯელობითა" სწორედ "თანამდებობა-საქმიანობას" ნიშნავს და სხვას არაფერს.

აქვე უნდა ითქვას, რომ სადავო საკითხის ამგვარ გაგებას გვიდასტურებენ არა მარტო

ს. ყაუხჩიშვილისა და ვ. დონდუას ნაშრომები, არამედ მრავალი სხვა გამოჩენილი ქართველი მეცნიერის ნაშრომიც. ჩვენ უკვე გვქონდა შემთხვევა აღგვენიშნა, რომ დიდი ქართველი ისტორიკოსის ივ. ჯავახიშვილის

აზრით, "ჯელი" ძველ ქართულში "უფლებასა და საქმეს", ე. ი. სწორედ თანამდებობასა და საქმიანობას ეწოდებოდა. პროფ. შ. მესხიას სამართლიანი აზრით. ხელობის (პროფესია-საქმიანობის) აღსანიშნავად იხმარებოდა როგორც "ჯელი" ასევე "ჯელოვნებაც". აი, მისი სიტყვები: "ჯელოვნება ერთ-ერთ ძირითად ტერმინს წარმოადგენდა ხელობის აღსანიშნავად. ამავე მნიშვნელობის მატარებელი იყო. სხვა მრავალ მნიშვნელობასთან ერთად, ტერმინი "ჯელიც". სავსებით სწორი მსჯელობაა!

განსაკუთრებით საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში, რომელიც რედაქტირებულია გამოჩენილი ქართველი მეცნიერების არნ. ჩიქობავას, გ. წერეთლის, გ. ახვლედიანის, ვ. თოფურიას, ივ. გიგინეიშვილის და სხვ. მიერ. ცნებები "ჯელი" და "ჯელობა" სწორედ ისეა გაგებული და განმარტებული, როგორც ეს ჩვენ გვესმის. მოვიტანოთ მაგალითები.

1. სიტყვა "ჯელი" განმარტებულია მრავალი მნიშვნელობით, მათ შორის ა) "რისამე გაკეთების, მოვლის წესი, - "ჯელობა", ბ) "ძვ. უფლება, ხელისუფლება" (ტ. VIII, გვ. 1372).
2. სიტყვა "ჯელობაც" განმარტებულია სამი მნიშვნელობით, მათ შორის: ა) "ისეთი პროფესია, რომელიც ხელის გაწაფვას მოითხოვს // მოსაქმეობა, საქმიანობა; ბ) "ძვ. თანამდებობა" (იქვე, გვ. 1404).
3. სიტყვა "ჯელოსანი" განმარტებულია ორი მნიშვნელობით: ა) "რაიმე ხელობის მცოდნე; ბ) "ძვ. გარკვეული თანამდებობის მქონე პირი" (იქვე, გვ. 1406).
4. სიტყვა "ჯელოსნობა" განმარტებულია სამი მნიშვნელობით, მათ შორის: ა) "ჯელოსნის (მნიშ.1) მოსაქმეობა; ხელობის ცოდნა"; ბ) "თანამდებობა" (იქვე).

ამრიგად, დღესავით ნათელია, რომ სიტყვები: ჯელი, ჯელობა, ჯელოსანი და ჯელოსნობა (წინანდელი დაწერილობით: ჯელი, ჯელობა, ჯელოსანი და ჯელოსნობა) ძველად იხმარებოდა როგორც თანამდებობის, ისე საქმიანობის მნიშვნელობით. ჩვენს კრიტიკოსებს, როგორც ჩანს, ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონშიც კი არ ჩაუხედაიათ, თორემ როგორ იტყოდნენ, "ჯელობა" არავითარ შემთხვევაში არ აღნიშნავს თანამდებობასო?!

ასეთია "ჯელისა" და "ჯელობის" მნიშვნელობისა და მათი ურთიერთდამოკიდებულობის მეცნიერული გაგება. ვფიქრობთ, ეს გაგება თავის ძალასა და მნიშვნელობას არ დაჰარგავს იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მას ზოგიერთი, ნ. მარის დრომოჭმული შეხედულებების გავლენის ქვეშ მყოფი მეცნიერი, არ დაეთანხმება.

ახლა გადავიდეთ უმთავრეს საკითხზე: იხმარება თუ არა ვეფხისტყაოსანში სიტყვები "ჯელი" და "ჯელობა" (ძველი დაწერილობით "ჯელი" და

”ჯელობა”) თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით? ეს საკითხი ჩვენ უკვე ორჯერ განვიხილეთ და მკითხველს თვალნათლივ დავანახვეთ, რომ რუსთველი ხსენებულ სიტყვებს თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით არა ერთხელ ხმარობს, გარდა ამისა, ჩვენ მივუთითეთ ვეფხისტყაოსნის სამ ხელწერაზე, სადაც მე-8 სტროფში ნახმარი სიტყვა ”ხელობითა” წარმოდგენილია ძველი დაწერილობით ”ჯელობითა”, რაც არ შეიძლება სხვა რაიმეს ნიშნავდეს, თუ არა თანამდებობა-საქმიანობას. უკვე ნათქვამის განმეორება აქ, ცხადია, საჭირო არ არის, ამიტომ მკითხველის ყურადღებას ამჯერად სადავო საკითხის მხოლოდ ზოგიერთ, ახალ ასპექტზე გავამახვილებთ.

ჩვენს ნარკვევში მითითებული იყო ვეფხისტყაოსნის ორი სტროფი, სადაც სიტყვა ”ხელი” უდავოდ თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობითაა ნახმარი. ესენია სტროფები 316 და 337 (1937 წლის საიუბილეო გამოცემით), სადაც ლაპარაკია მეფის ”ხელის მოუმცდარობაზე” და ამირბარის ”ხელის საურავზე”. ჩვენმა კრიტიკოსებმა ამ მაგალითების მნიშვნელობა საეჭვოდ მიიჩნიეს იმ ყალბი არგუმენტით, რომ ”ჯელს”, თითქოს, არავითარი კავშირი არ ჰქონდეს ”ჯელობასთან”. მაგრამ ახლა, როდესაც ჩვენ უამრავი კონკრეტული მაგალითით დავასაბუთებთ, რომ ”ჯელი” და ”ჯელობა” ძველად სინონიმები იყვნენ, ცხადია, მთლიანად და სავსებით რჩება ძალაში ჩვენი აზრი იმის შესახებ, რომ ზემოხსენებულ სტროფებში ”ხელი” ნახმარია არა ”გიჟის”, არამედ თანამდებობა-საქმიანობის (”ჯელობის”) მნიშვნელობით.

მაგრამ ვეფხისტყაოსანში სხვა ადგილიც მოიპოვება, სადაც ”ხელი” უდავოდ ”საქმეს” და ”საქმიანობას” ნიშნავს, ”სიგიჟესთან” კი საერთო არაფერი აქვს. აი ეს ადგილიც:

”მეორე ლექსი ცოტაი, ნაწილი მოშაირეთა,

არ ძალ-უც სრულ-ქმნა სიტყვათა გულისა გასაგმირეთა, -

ვამსგავსე მშვილდი ბედიითი ყმაწვილთა მონადირეთა:

დიდსა ვერ მოჰკვლენ, ხელად აქვს ხოცა ნადირთა მცირეთა”

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ კონტექსტის აზრის მიხედვით აქ ”ხელი” (”ხელად აქვს”) არ შეიძლება სხვა რაიმეს ნიშნავდეს, თუ არა ”ჯელობას” ანუ საქმეს. მაშასადამე, პოეტი აქ გვეუბნება: ყმაწვილთა საქმე (ჯელობა) მცირე ნადირთა ხოცა არისო. რაც სავსებით აზრიანი და აშკარა რუსთველური თქმაა.

ეს მაგალითი ერთხელ კიდევ ადასტურებს, რომ რუსთველი სიტყვა ”ხელს” უეჭველად ”საქმიანობისა” და ”საქმის” (”ჯელის”) მნიშვნელობითაც ხმარობს. მაგრამ ამაზე კიდევ უფრო მეტი საინტერესო და საყურადღებო ის

ფაქტია, რომ ვეფხისტყაოსანში, ცნობილ მე-8 სტროფს გარდა, - სხვა სტროფიც მოიპოვება, სადაც თვით სიტყვა "ხელობა" იხმარება იმავე "საქმის" ("ჯელობის) მნიშვნელობით. მხედველობაში გვაქვს 21-ე სტროფი (1937 წლის გამოცემით). რომელიც თავისი შინაარსით მჭიდროდაა დაკავშირებული წინა (მე-20) სტროფთან. დავაკვირდეთ ამ სტროფებს:

"ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,

მნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა,

იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;

ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.

მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხედებიან,

ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან,

ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხედებიან;

მართ მასვე ჰბამვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან".

როგორც ვხედავთ, პოეტი ჯერ ლაპარაკობს "პირველ მიჯნურობაზე", რომელიც საღვთოა, ე. ი. ღმერთის სიყვარულია, მერე კი გადადის მიჯნურობის ისეთ სახეებზე, "რომელნი ხორცთა ჰხედებიან". პირველი სახის მიჯნურობას, პოეტის სიტყვით, ეწოდება "საქმე საზეო" ხოლო მეორეს - "ხელობანი ქვენანი". მაგრამ რას ნიშნავს აქ ნახმარი სიტყვა "ხელობანი"? მნელი მისახვედრი არაა, რომ კონტექსტის შინაარსის მიხედვით ეს სიტყვა უნდა გავიგოთ არა როგორც "სიგიჟენი", არამედ როგორც "საქმენი". მართლაც, რაკი პოეტმა პირველს ანუ საღვთო მიჯნურობას "საზეო საქმე" უწოდა, ცხადია ხორციელ მიჯნურობათათვის მას "საქმენი ქვენანი" უნდა ეწოდებინა და უწოდა კიდევაც, ოღონდ პოეტს არ შეეძლო დაეშვა, რომ ერთსა და იმავე ადგილას სიტყვა "საქმე" ორჯერ განმეორებულიყო, ამიტომ შესცვალა იგი სინონიმით "ჯელობა" (მრავლობით რიცხვში "ჯელობანი), რაც სავსებით ბუნებრივია.

ამრიგად, ცხადზე უცხადესია, რომ სიტყვები "ჯელი" და "ჯელობა" ვეფხისტყაოსანში, ისევე როგორც საერთოდ ძველ ქართულ ლიტერატურაში, სინონიმებად არის გამოყენებული და თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით იხმარება.

ახლა გავიხსენოთ მე-8 სტროფი და ამ დებულების საფუძველზე ერთხელ კიდევ გავიზიაროთ მისი შინაარსი.

"მე რუსთველი ხელობითა ვიქმ საქმესა ამა დარი:

ვის ჰმორჩილობს ჯარი სპათა, მისთვის ვხელობ, მისთვის მკვდარი;

დავუძღვრდი მიჯნურთათვის კვლა წამალი არსით არი,

ანუ მომცეს განკურნება, ანუ მიწა მე სამარი”.

ჩვენ უკვე არაერთხელ ხაზგასმით აღვნიშნეთ და ახლაც ვიმეორებთ, რომ აქ წარმოდგენილი გამოთქმა ”მე, რუსთველი ხელობითა” გაგებული უნდა იქნას არა როგორც ”მე, რუსთველი სიგიჟითა”, არამედ როგორც ”მე, რუსთველი ჯელობითა” (ე. ი. თანამდებობითა, საქმიანობითა); ახლა, როდესაც ჩვენ თვალნათლივ დავრწმუნდით, რომ რუსთველი სინონიმებს ”ჯელსა” და ”ჯელობას” თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით სხვა შემთხვევებშიც ხმარობს, ცხადია, კიდევ უფრო მტკიცე და უცილობელი ხდება ის აზრი, რომ ”ჯელობა” მე-8 სტროფშიც სწორედ თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობითაა ნახმარი. ამ აზრს უცილობელს ხდის არა მარტო ის საყურადღებო ფაქტი, რომ ვეფხისტყაოსნის ხუთ ხელნაწერში შემორჩენილია სადავო სიტყვის ძველი დაწერილობა ”ჯელობითა” (რომლის გაჩენა XII - XIII სს. ხელნაწერებში წარმოუდგენელი იქნებოდა იგი რომ დედანში არ ყოფილიყო), არამედ განსაკუთრებით ის გარემოება, რომ მე-8 სტროფის დეტალური აზრობრივი ანალიზი არ იძლევა იმის უფლებას, რომ იქ წარმოდგენილი სიტყვა ”ჯელობითა” გავიგოთ სხვაგვარად, თუ არა როგორც: ”თანამდებობითა”, ”საქმიანობითა”. ჩვენ უკვე გვქონდა შემთხვევა აღვვნიშნა, რომ წარმოუდგენელია რუსთველს ისეთი უაზრობა ეთქვა, როგორცაა ”ჩემი სიგიჟით ვგიჟობო”, ახლა ამას შეიძლება დავუმატოთ: ასევე წარმოუდგენელია გენიოს პოეტს ეთქვა, ”სიგიჟითა ვიქ საქმესო”, რადგან ყოველმა საშუალო ნიჭის ადამიანმა იცის, რომ საქმე და სიგიჟე ერთმანეთისაგან ძალიან შორს დგანან.

ასეთია ვეფხისტყაოსნის მე-8 სტროფის ერთადერთი სწორი გაგება, რომელსაც ჩვენმა კრიტიკოსებმა ვერც ერთი ანგარიშგასაწევი არგუმენტი ვერ დაუპირისპირეს.

დაბოლოს, ორიოდ სიტყვა ვეფხისტყაოსნის იმ სტროფზე, რომელშიც კათალიკოს-მაწყვერელზეა საუბარი და რომელსაც ჩვენი რუსთველოლოგები ოდიოზურ სტროფად მიიჩნევენ.

მკითხველს უთუოდ ეხსომება, რომ ჩვენ ამ საკითხსაც უკვე რამდენჯერმე შევეხეთ და ნათელვყავით არა მარტო სრული უსაფუძვლობა ალ. ბარამიძე - ნ. შოშიაშვილის ცდებისა, ხსენებული სტროფი ნატყუარად და ”ინტერპოლატორის ნაცოდვილარად” გამოეცხადებიათ, არამედ ის უდავო ჭეშმარიტებაც, რომ ეს სტროფი, თავისი შინაარსით, სავსებით შეესაბამება ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტსაც და მისი ავტორის მსოფლმხედველობასაც. ამიტომ ამ საკითხზე კამათის გაგრძელება ზედმეტია, მაგრამ ჩვენ გვინდა მკითხველის ყურადღება მივაქციოთ ”ქართლის ცხოვრებაში” შემონახულ

ერთ საინტერესო ცნობას, რომელიც, ჩვენი აზრით, ახალ შუქს ჰფენს ვეფხისტყაოსანში წარმოდგენილი "კათალიკოს-მაწყვერელის" პრობლემას.

მხედველობაში გვაქვს ბასილი ეზოსმოდვრის ჩვენება იმის შესახებ, რომ სწორედ თამარის გამეფების დროს ცნობილმა საეკლესიო მოღვაწემ მიქაელ მირიანის ძემ "მოივერაგა" არა მარტო კათალიკოსისა და ჭყონდიდელის (მწიგნობართუხუცესის) კელი, არამედ, აგრეთვე, მაწყვერელის კელიც. აი, ეს ცნობაც:

"წინამძღუართა კრებისათა ნიკოლას და ანტონი... არა ინებეს შორის მათსა ყოფად მაშინდელი იგი ქართლისა კათალიკოსი, რამეთუ წინაუკმო რამე იწყო წესთაგან ეკლესიისათა და ჭყონდიდელმაწყუერელობა და მწიგნობართ-უხუცესობა მოევერაგა უფლისაგან".

ამ საყურადღებო ცნობიდან ცხადი ხდება, სულ მცირე, შემდეგი სამი გარემოება:

ჯერ ერთი, მაწყვერლის კელი უკვე თამარის მეფობის დასაწყისში იმდენად მნიშვნელოვანი ყოფილა, რომ თვით ყოვლად ძლიერი მიქაელ მირიანის ძე ამ კელის "მოვერაგებას" (ე. ი. უკანონო გზით მიღებას) არ ერიდება, რისთვისაც საეკლესიო კრების სასტიკ გაკიცხვას იმსახურებს.

მეორე, კათალიკოსის გვერდით მაწყვერლის მოხსენიება სამხრეთ საქართველოს პარტიკულარული მისწრაფების გამოხატულება კი არ ყოფილა, - როგორც კ. კეკელიძე ფიქრობდა, - არამედ, პირიქით, ეს ყოფილა გამოხატულება საქართველოს სახელმწიფოებრივი და ეკლესიური ერთიანობისა და ცენტრალური ხელისუფლების ძლიერებისა, რამაც საქართველოს კათალიკოსსა და პირველ ვაზირს (ჭყონდიდელ მწიგნობართ-უხუცესს) საშუალება მისცა სამხრეთ საქართველოს საქმეთა გამგებლობა უშუალოდ თავის ხელში აეღო.

მესამე, ვეფხისტყაოსანში წარმოდგენილი ფორმულა ("კათალიკოზ-მაწყვერლად"), რომელიც კათალიკოსსა და მაწყვერელს ერთმანეთის გვერდით აყენებს და თითქმის მართლაც "სწორუფლებიანი და სწორპატივიანი იერარქების" (კ. კეკელიძე) სახით წარმოგვიდგენს, შოთა რუსთველის (ან მისი მიმბაძველის) გამოგონილი კი არ ყოფილა, არამედ საქართველოს იმდროინდელი ცხოვრების სინამდვილიდან ყოფილა აღებული; ამ ფორმულაში ზუსტად ასახულია რეალური ისტორიული ფაქტი.

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ჩამოთვლილი გარემოებანი საბოლოოდ აცლიან საფუძველს და აქარწყლებენ განსახილველ საკითხზე ალ. ბარამიძე - ნ. შოშიაშვილის ყალბ თვალსაზრისს, რომელშიც ისტორიაც

დამახინჯებულადაა წარმოდგენილი და ვეფხისტყაოსნის სადავო სტროფის დედააზრიც.

გავეცნოთ ამ საკითხს უფრო ახლოს.

სულ ახლახან (1969 წ.) გამოცემულ ნაშრომში "ძველი ლიტერატურის ისტორია" ალ. ბარამიძე ბრძანებს: "სრულიად გამორიცხულია, რომ რუსთველს თავისი საყვარელი პერსონაჟები შეედარებინა ეკლესიურ-კლერიკალური წრეების წარმომადგენლებისათვის... კათოლიკოს-მაწყვერელის მოხმობა შეეძლო მხოლოდ ვეფხისტყაოსნის ინტერპოლატორს. უცნობ ინტერპოლატორს კათალიკოსის გვერდით დაუსახელებია მაწყვერელი. ამით ის ნებსით თუ უნებლიეთ ამჟღავნებს თავის კუთხურ ტენდენციას და მაწყვერელის იერარქიულად აღზევების ისტორიულ ფაქტს. ეს ინტერპოლატორი უნდა იყოს აწყურის მხარის ი. (მესხეთის) მცხოვრები, რომელიც კარგად ყოფილა ორიენტირებული მაწყვერელის განდიდების ამბავში. მაწყვერელის განდიდება კი დაიწყო XV-XVI საუკუნეების მიჯნაზე. ინდო-ხატაელთა ამბის განმარტებულ-შემთხზველი ამ დროის მოღვაწეა" (გვ. 304).

ამ აზრს ეთანხმება და თითქმის სიტყვა-სიტყვით იმეორებს ნ. შოშიაშვილი, რომელიც თავის წერილში ცდილობს ალ. ბარამიძის შემცდარი თვალსაზრისის დასაბუთებას. მისი აზრით, "მაწყვერელმა მხოლოდ XV საუკუნიდან მოიპოვა პირველობა სამხრეთ საქართველოს მღვდელმთავრებში... და თითქმის კათალიკოსის სწორი პატივი მოიპოვა. მხოლოდ ამ დროიდან შეეძლო აღნიშნული სტროფის ავტორს ერთიმეორის გვერდით დაეყენებია კათალიკოსი და მაწყვერელი" (გვ. 167).

როგორც ვხედავთ, ალ. ბარამიძე - ნ. შოშიაშვილის ყალბი კონცეფციით ყველაფერი თავდაყირა დგება: მეთორმეტე საუკუნის ამბავი XVI საუკუნეში გადადის, ერთიანი საქართველოს ცენტრალური ხელისუფლების ძლიერების მაჩვენებელი ფაქტი მესხეთის კუთხური ტენდენციის (პარტიკულარიზმის) გამოვლინებად საღდება, გენიოსი პოეტის მიერ ზუსტად ფიქსირებული ისტორიული მოვლენა ყალბისმქმნელობად (ინტერპოლაციად) ცხადდება და ა შ.

აი, როგორც იწერება, ზოგჯერ, ისტორია!

სამწუხაროა, რომ ჩვენი სამშობლოს ისტორია ასე განუკითხავად მახინჯდება, და მახინჯდება სწორედ მეცნიერების სახელით, მაგრამ კიდევ უფრო სამწუხარო ის გაუგონარი კადნიერებაა, რომელიც ჩვენს მეტისმეტად თვითდაჯერებულ კრიტიკოსებს უფლებას აძლევს, სხვისი ცოდნა აბუჩად აიგდონ, თავიანთი უცოდინარობით კი თავი მოიწონონ.

მაგრამ კმარა!

დროა წერილი დავამთავროთ და ზოგიერთი სასარგებლო დასკვნა გავაკეთოთ.

რა გვიჩვენა ჩვენმა კამათმა? რა დასკვნები შეიძლება გავაკეთოთ კამათიდან?

ვფიქრობთ, ყოველი ობიექტურად მოაზროვნე მკითხველი დაგვეთანხმება, რომ ჩვენი კამათიდან ბუნებრივად გამომდინარეობს სამი ძირითადი დასკვნა:

პირველი, რუსთველის ვინაობაზე ჩვენს ნარკვევში ჩამოყალიბებულ ახალ თვალსაზრისს პატივცემულმა კრიტიკოსებმა ვერ დაუპირისპირეს ვერც ერთი, ცოტად თუ ბევრად ანგარიშგასაწევი, საბუთი ან არგუმენტი; ამიტომ ხსენებული თვალსაზრისი, რომელმაც სასტიკი კრიტიკის ქარცეცხლში გამოიარა, დღეს კიდევ უფრო დამაჯერებელი და შეურყეველია, ვიდრე კამათის დაწყებამდე იყო.

მეორე, რუსთველოლოგიური მეცნიერების ოფიციალურ წარმომადგენელთა შეხედულებანი მეთოდოლოგიურად ამჟამად სერიოზულად დაძველებულია და აღარ შეეფერება მეცნიერების თანამედროვე დონეს, რის გამო რუსთველოლოგია დღეს ღრმა კრიზისს განიცდის.

რაში გამოიხატება ეს კრიზისი?

თანამედროვე რუსთველოლოგიის კრიზისი გამოიხატება იმაში, რომ მისი ოფიციალური წარმომადგენლები, რომლებიც, ძირითადად, ნ. მარის დრომოჭმულ მეთოდოლოგიას ეყრდნობიან, მოწყდნენ რეალურ ისტორიული ფაქტის ნიადაგს, იცავენ დიდი ხნის წინათ შედგენილ უსაფუძვლო კონცეფციებს. ებლაუჭებიან ერთხელვე აკვიატებულ შემცდარ აზრებს, აყალბებენ და ამახინჯებენ ისტორიულ სინამდვილეს, არ შესწევთ უნარი ახალი სიტყვა თქვან და რუსთველოლოგიური პრობლემების კვლევა-ძიება წინ წასწიონ.

ოფიციალური რუსთველოლოგიის ღრმა კრიზისის საუკეთესო ილუსტრაციაა ჩვენი კრიტიკოსების მიერ ისეთი ფაქტებისა და მოვლენების წინაშე თვალის დახუჭვა, რომლებიც ძველი შეხედულებების ჩარჩოებში აშკარად ვერ თავსდებიან და რუსთველის ვინაობისადმი ახლებურ მიდგომას მოითხოვენ. ამ მხრივ ფრიად დამახასიათებელი და თანაც პარადოქსული ფაქტია ის გასაოცარი გულგრილობა, რომელსაც პატივცემული კრიტიკოსები რეალურად არსებულ რუსთველთა მოღვაწეობისადმი იჩენენ. მათ ვერას გზით ვერ წარმოუდგენიათ, რომ პროგრესული მოღვაწენი და გამოჩენილი პოეტები შეიძლებოდა სასულიერო პირთა შორისაც ყოფილიყვნენ, ამიტომ გაგონებაც კი არ სურთ

იმ რუსთველებისა, რომლებიც საქართველოში ცამეტი საუკუნის განმავლობაში ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ.

ვეფხისტყაოსნის ავტორი თვითონვე გვეუბნება, "რუსთველი" ვარო, და საჭიროდ არ სთვლის განმარტოს, რას ნიშნავს ეს "რუსთველი". მაშასადამე, ცხადია, რომ პოემის მკითხველებს, განმარტების გარეშე, კარგად სცოდნიათ, ვის ეწოდებოდა რუსთველი. ჩვენმა კრიტიკოსებმაც მშვენივრად იციან, ვინ ატარებდა ძველად ამ ტიტულს, - იციან (ან, ყოველ შემთხვევაში, უნდა იცოდნენ), რომ ცალკე აღებული სიტყვა "რუსთველი" არ შეიძლება სხვა რაიმეს ნიშნავდეს, თუ არა რუსთავის მღვდელმთავარს, მაგრამ ამ ფაქტზე შეგნებულად თვალს ხუჭავენ და ისეთ რუსთველს დაეძებენ, რომლის შესახებ არც ძველად და არც ახლა არავის არაფერი გაუგონია. განა ეს პარადოქსი არ არის?

სიტყვა "რუსთველი" ყოველგვარი განმარტების გარეშე, კენტად იხსენიება "ქართლის ცხოვრებაშიც", სხვადასხვა სიგელ-გურჯებშიც, ალორძინების ხანის მწერალთა მრავალრიცხოვან ნაშრომებშიც და შოთას ჯვარის მონასტრის პორტრეტის ცნობილ წარწერაშიც. არსად და არავინ საჭიროდ არ სთვლის ამ სიტყვის განმარტებას, ისევე როგორც არავინ განმარტავს სიტყვა "მეფეს" უფრო მეტიც: წყაროებში ყოველგვარი განმარტების გარეშე მოიხსენიება არა მარტო სიტყვა "რუსთველი", არამედ მასთან დაკავშირებული ისეთი გამოთქმებიც, როგორცაა: "სარუსთველო დროშა", "სარუსთველო სოფელი", "სამწყსონი რუსთველისანი", "რუსთველისა მოკელე" და ა. შ. მაშასადამე, ფეოდალიზმის ეპოქაში ყველას კარგად სცოდნია, რას ნიშნავდა "რუსთველიც", "სარუსთველო დროშაც" და "სამწყსონი რუსთველისანიც". ყველაფერი ეს თანამედროვე რუსთველოლოგებმაც კარგად იციან, მაგრამ მაინც უარს ამბობენ, თავიანთი ყურადღების ღირსად სცნონ ისტორიაში რეალურად არსებული რუსთველები; ისინი გვირჩევენ, ხსენებულ რუსთველთა შესწავლას თავი დავანებოთ, გულზე ხელები დავიკრიფოთ და დამშვიდებით ველოდოთ იმ საუკუნეს, როდესაც დიდი ხნის ნანატრი სასწაული მოხდება და მათი ფანტაზიით შექმნილი საერო რუსთველი გამოჩნდება. რით არ არის ეს მათი თვალსაზრისის კრიზისის ნიშანი?

დაბოლოს, მესამე დასკვნა, რომელიც ჩვენი კამათიდან ბუნებრივად გამომდინარეობს, ისაა, რომ რუსთველოლოგიური მეცნიერების შემდგომი განვითარების ინტერესებისათვის აუცილებელია ყოველმხრივ დაჩქარდეს ამ მეცნიერებაში მარქისტულ-ლენინური მეთოდოლოგიის დანერგვის პროცესი, რის შესახებაც აკად. ვ. კეკელიძე ჯერ კიდევ 1951 წელს ლაპარაკობდა.

სწორი თეორიის გარეშე არ არსებობს ნამდვილი მეცნიერება. ამიტომ, თუ რუსთველოლოგია თანამედროვე საზოგადოებრივი მეცნიერების ყველაზე მოწინავე თეორიას არ დაეყრდნობა, ვერას გზით ვერ დააღწევს თავს

ობიექტივისტურ-ემპირისტული და ეკლექტიკური აზროვნების იმ ჭაობს, რომელიც წარსულმა გვიანდერმა.

ნათქვამიდან თავისთავად გამომდინარეობს ის უდავო ჭეშმარიტება, რომ ვისაც ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის გამორკვევა სურს, მან ხელი უნდა აიღოს რუსთველოლოგიაში დღემდე გაბატონებულ ყალბ კონცეფციებზე, თავიდან მოიშოროს წინასწარ შედგენილი, აკვიატებული აზრები და თანამედროვე მეცნიერების შუქზე კეთილსინდისიერად შეისწავლოს დიდი რუსთველის სახელთან დაკავშირებული მთელი ისტორიულ-ლიტერატურული მასალა. განსაკუთრებით ღრმად და დაწვრილებით უნდა იქნას შესწავლილი თვით ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემები, რომელთა ახსნა და გაშიფვრა უდავოდ ახალ შუქს მოჰფენს რუსთველოლოგიის მრავალ, დღემდე გადაუჭრელ პრობლემას.

რაც შეეხება დრომოჭმული კონცეფციების დაცვისა და ყოველგვარი ახალი აზრის წინააღმდეგ არასაკადრისი მეთოდებით ბრძოლის ტაქტიკას, რომელსაც ჩვენი კრიტიკოსები ასეთი გულმოდგინებით ანხორციელებენ. ეს ტაქტიკა ახლა მეცნიერულადაც და მორალურადაც მოძველებულია და შეიძლება დანამდვილებით ითქვას, რომ მისი საშუალებით რუსთველოლოგია წინ ერთ ნაბიჯსაც ვერ წადგამს.

ასეთია ჩვენი კამათიდან გამომდინარე ბუნებრივი დასკვნები.

ასეთია ჩვენი პასუხი პატივცემული კრიტიკოსების მიერ ზემოთ განხილული ახალი თვალსაზრისის ირგვლივ გამოთქმულ კრიტიკულ შენიშვნებზე.

1970 წ.

ბოლოს მინაწერი

ზემოთ დაბეჭდილი წერილი დამთავრებული გვქონდა, როდესაც "მნათობში" ალექსანდრე ბარამიძის, ელენე მეტრეველისა და სარგის ცაიშვილის "იძულებითი პასუხი" გამოქვეყნდა. ჩვენ დიდი ყურადღებით გავეცანით ამ საინტერესო დოკუმენტს და ერთხელ კიდევ დავრწმუნდით, რომ თანამედროვე რუსთველოლოგიური მეცნიერება უალრესად სერიოზულსა და ღრმა კრიზისის მოუცავს. სხვაგვარად შეუძლებელია აიხსნას ის სამწუხარო ფაქტი, რომ ხსენებული მეცნიერების საუკეთესო წარმომადგენლებიც კი იძულებული არიან მეცნიერული კამათის ელემენტარულ ნორმებზე საბოლოოდ ხელი აიღონ და ლიტერატურაში კამათის ისეთი არასაკადრისი ნორმები დააკანონონ, როგორცაა მოწინააღმდეგის შეურაცხყოფა, ფაქტების შეგნებული გაყალბება და ძირითადი სადავო საკითხების წვრილმანი და უმნიშვნელო საკითხებით

შეცვლა. სავსებით აშკარაა, რომ ჩვენს პატივცემულ კრიტიკოსებს სადავო საკითხზე, არსებითად, სათქმელი აღარაფერი აქვთ, რის გამო იძულებული არიან საკამათო საკითხების წრე კიდევ უფრო შეზღუდონ და დაავიწროვონ. ასეთ პირობებში მათი გადაწყვეტილება, - "ამით ვამთავრებთ... ყოველგვარ კამათს პ. რატიანთან" (გვ. 178), - სავსებით ლოგიკური ჩანს: თუ ადამიანს სათქმელი არაფერი აქვს, ცხადია, მან კამათს თავი უნდა დაანებოს.

მაგრამ აქ ულმობლად წამოიჭრება შემდეგი, უაღრესად ძნელი, კითხვა: როცა ერთ-ერთი მოკამათე მხარე ძირითადი სადავო საკითხების განხილვას დაჟინებით თავს არიდებს და, ამავე დროს, კამათს ნაადრევად და ცალმხრივად სწყვეტს, ეს ხომ მისი დამარცხების უტყუარი ნიშანია? როგორც ჩანს, პატივცემულ რუსთველოლოგებს უგრძნიათ ამ კითხვის სიმძიმე, ამიტომაცაა, რომ ვიდრე "ბრძოლის ველს" დატოვებდნენ, ცდილობენ, მოწინააღმდეგეს რაც შეიძლება მეტი შეურაცხყოფა მიაყენონ და რაც შეიძლება ხმამაღლა ლანძღონ იგი, რათა ამ გზით დამარცხებულის სახელი აიცდინონ, მაგრამ ამაო შრომა-გარჯაა: დამარცხებას თუ გამარჯვებას მოწინააღმდეგის ლანძღვა და დამცირება კი არა, ფაქტები და საბუთები განსაზღვრავს, და სწორედ ამ მხრივ აქვთ ცუდად საქმე ჩვენს პატივცემულ კრიტიკოსებს.

პირდაპირ განსაცვიფრებელია, რომ "იძულებით პასუხში" არ მოიპოვება არც ერთი მეცნიერული დებულება, არც ერთი ნამდვილი საბუთი, ან არგუმენტი. სამაგიეროდ იგი სავსეა ყალბი მტკიცებებით, ბანალური მსჯელობით, ინსინუაციებით, ადამიანის შეურაცხმყოფელი გამოთქმით, ერთი სიტყვით, საქმე გვაქვს ლიტერატურული პოლემიკის ისეთ იშვიათ ნიმუშთან, რომელიც არც თანამედროვე ქართული საზოგადოებრივი მეცნიერების დონეს შეეფერება და არც იმ დიდ საგანს შეშვენის, რომელზეც ჩვენ ვკამათობთ.

ყოველივე ამის გამო "იძულებითი პასუხის" დაწვრილებით განხილვა და მასში აღძრულ, უკვე მრავალგზის გადაღეჭილ, საკითხებზე დეტალური პასუხის გაცემა, ზედმეტად მიგვაჩნია; ვფიქრობთ, სავსებით საკმარისი იქნება დაგვმაყოფილდეთ რამდენიმე, ცოტად თუ ბევრად მნიშვნელოვანი, საკითხის მოკლე განმარტებით.

1. ავტორები დიდი ხმაურს სტეხენ და ვრცლად მსჯელობენ იმ შესწორებების, თუ დაზუსტებების გამო, რომლებიც ჩვენს წიგნში, თითქოს მათი კრიტიკული შენიშვნების გავლენით, შეგვიტანია. ამასთან, ისინი რამდენჯერმე მომაბეზრებლად იმეორებენ, პ. რატიანს თავისი ნაშრომის ტექსტი "ჩუმად და მორცხვად შეუსწორებიაო", "ჩუმად გვაპარებსო", "ჩუმად შეუკეთებიაო" და ა.შ. რა უნდა ითქვას ამ სასაცილო ბრალდების შესახებ?

ჯერ ერთი, ავტორებს ელემენტარული ლოგიკა დალატობს, რის გამო წერილის ერთ გვერდზე მკითხველს არწმუნებენ, ”პ. რატიანმა უცვლელად, ან, უფრო ზუსტად, თითქმის სრულიად უცვლელად გაიმეორა მნათობში გამოქვეყნებული ტექსტო” (გვ. 170), ხოლო მომდევნო გვერდზე ბრძანებენ, პ. რატიანმა ”თავის ნარკვევში შეაპარა პრინციპულად განსხვავებული(ხაზი ჩვენია. - პ. რ.) შინაარსის ტექსტო” (გვ. 171). ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ აქ ორი, ერთმანეთის საწინააღმდეგო და ერთმანეთის გამომრიცხავი, მტკიცებაა წარმოდგენილი: რომელი დავიჯეროთ?

მეორე, მართალია, ჩვენი ნარკვევის იმ ტექსტში, რომელიც ”მნათობში” გამოქვეყნდა, არავითარი არსებითი ცვლილება არ შეგვიტანია, რადგან ამის საჭიროება არ ყოფილა, მაგრამ კიდევაც რომ რაიმე შეგვესწორებია, ვითომ რატომ არ გვქონდა ამის უფლება? რა გვქონდა ”ჩუმი და მორცხვად” შესაპარებელი? ვინ წაგვართვა იმის უფლება, რომ ჩვენი საკუთარი ნაშრომი, თუ საჭიროდ დავინახავთ, შევასწოროთ? რა შუაშია აქ ჩვენი კრიტიკოსების შენიშვნები, რომლებშიც, - როგორც მკითხველებმა უკვე იციან, - სამართლის ნასახიც კი არ ყოფილა?

წყალწაღებული ხავსს ეკიდებოდაო, სწორედ ამაზეა ნათქვამი.

2. ჩვენს წიგნში, როგორც ითქვა, არავითარი არსებითი ცვლილება არ შეგვიტანია და არც ერთი წინანდელი დებულება არ შეგვიცვლია, ოღონდ ორ-სამ ადგილას აზრი დავაზუსტეთ და ჩვენი დებულებები მკითხველისათვის უფრო ნათელი გავხადეთ. მაგრამ საკვირველი აი, რა არის: ავტორების კრიტიკული შენიშვნები შეეხებოდა არა წიგნის ”შესწორებულ” ტექსტს, არამედ ”მნათობში” დაბეჭდილ ტექსტს; ჩვენი პასუხიც (უკლებლივ ყველა მათ შენიშვნაზე) ”მნათობის” ტექსტის მიხედვით იყო გაცემული. მაშ რა მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს, ჩვენი კამათისათვის, შესწორდა თუ არა ”მნათობის” ტექსტი შემდეგში? რა ტექსტზე გვედავებოდნენ, პასუხიც იმის მიხედვით მიიღეს, მაშ, რა ხელი აქვთ წიგნთან, რომელიც ჩვენ არც ერთხელ არ დაგვიმოწმებია? რატომ აწუხებთ მათ ჩვენს მიერ წიგნში შეტანილი ”დაზუსტებანი”?

საქმე ისაა, ძვირფასო მკითხველო, რომ ხსენებული ”დაზუსტებანი” ჩვენს კრიტიკოსებს უკანასკნელ თავშესაფარს უსპობს და იმ უმნიშვნელო წვრილმანებზე წამოდავების საშუალებასაც კი ართმევს, რომელთა გაზვიადება მათ ხელობად გაიხადეს. ამ აზრის საუკეთესო ილუსტრაციაა ის უცნაური პოზიცია, რომელიც ავტორებმა ჩვენს წიგნში შეტანილი ერთი ”დაზუსტების” მიმართ დაიკავეს. ეს პოზიცია ავტორების კამათის სტილისათვის იმდენად დამახასიათებელია, რომ ზედმეტი არ იქნება ახლოს გავეცნოთ მას.

ჩვენს ნარკვევში პატივცემულ ალ. ბარამიძეს ვუსაყვედურებდით იმის გამო, რომ მან, წინასწარ შედგენილი არასწორი აზრის გავლენით, სათანადოდ ვერ

დააფასა და, არსებითად, უარყო ჯვარის მონასტრის მემკვიდრის გიორგი პანამიხაილის საინტერესო ცნობა, ისევე, როგორც ალ. ცაგარელისა და მთელი რიგი სხვა ავტორების ცნობები და არგუმენტები, შოთა რუსთველის იერუსალიმში ყოფნის თაობაზე. ამასთან დაკავშირებით ნარკვევის იმ ტექსტში, რომელიც "მნათობში" გამოქვეყნდა, ნათქვამია:

"თავდაპირველად, როდესაც ჟურნალისტმა ს. ლოსევმა ხსენებული ცნობა გამოაქვეყნა, ალ. ბარამიძე მას დიდი ინტერესით შეხვდა და ისიც კი განაცხადა, რომ იგი "შეიძლება ჩაითვალოს უდიდეს აღმოჩენად რუსთველოლოგიის დარგში". მაგრამ მისი ეს ინტერესი მალე განელდა...

თავის შემდგომ ნაშრომებში, სახელდობრ, მონოგრაფიაში "შოთა რუსთველი და მისი პოემა", რომელიც 1966 წელს გამოიცა, აგრეთვე ვრცელ მიმოხილვაში "შოთა რუსთველი და ქართველთა ჯვარის მონასტერი იერუსალიმში", რომელიც სპეციალურად ჯვარის მონასტერთან დაკავშირებული პრობლემებისადმი მიძღვნილი, ალ. ბარამიძე ერთ სიტყვასაც აღარ ამბობს ჯვარის მონასტრის მემკვიდრის გიორგი პანამიხაილის ცნობაზე. ისევე, როგორც არც კი ახსენებს პროფ. ა. ცაგარელისა და მთელი რიგი სხვა ავტორების მოსაზრებებს რუსთველის იერუსალიმში ყოფნაზე" ("მნათობი", 1968, № 5, გვ. 129-130).

აქ ჩამოყალიბებული დებულება, და, საერთოდ, მთელი ის მსჯელობა, რომელიც ამ საკითხთან დაკავშირებით "მნათობშია" წარმოდგენილი, სავსებით სწორია და დღესაც მთლიანად ძალაში რჩება. მაგრამ ზემოთ ნახმარი გამოთქმა, "ერთ სიტყვასაც არ ამბობსო", პირდაპირი აზრით, მთლად ზუსტი არ არის: საქმე ისაა, რომ ზემოთ დასახელებულ ერთ-ერთ ნაშრომში, სახელდობრ მიმოხილვაში "შოთა რუსთველი და ქართველთა ჯვარის მონასტერი იერუსალიმში", ალ. ბარამიძე ერთადერთ ადგილას, და ისიც არა ტექსტში, არამედ სქოლიოში, იხსენიებს გ. პანამიხაილის ცნობას, ოღონდ არა იმიტომ, რომ მისი მნიშვნელობა დააფასოს, არამედ იმიტომ რომ მკითხველს მოაგონოს შინაარსი თავისი ადრინდელი, გაზეთ "კომუნისტში" გამოქვეყნებული (1965 წ.) წერილისა (სქოლიოს სიტყვები ამ წერილიდანაა ამოღებული), რომელშიც გ. პანამიხაილის ხსენებული ცნობა ეჭვის ქვეშაა დაყენებული და, არსებითად, უარყოფილია. თავისთავად ცხადია, რომ გ. პანამიხაილის ცნობის ამნაირი "ხსენება" ჩვენს დებულებას ოდნავაც ვერ სცვლის, მაგრამ წვრილმან საკითხებზე კამათის მოყვარულებს ფორმალური შემოდავების საფუძველს აძლევს. ეს გარემოება ჩვენ კრიტიკოსებზე ადრე შევნიშნეთ (მათ პირველ წერილში ამ საკითხზე ლაპარაკი არ ყოფილა) და ნაშრომის ცალკე წიგნად გამოცემისას ტექსტი სათანადოდ დავაზუსტეთ (გვ. 159), რითაც პატივცემულ კრიტიკოსებს ფორმალურ შემოდავების საფუძველიც მოვუსპეთ.

ამის შემდეგ, თითქოს, მოსალოდნელი იყო, რომ ავტორები ამ საკითხზე ან სულ აღარ იდავებდნენ, ან არადა საკითხს არსებითად განიხილავდნენ და,

თანაც, თავიანთ მსჯელობას "მნათობის" ნაკლულ ტექსტზე კი არ დააფუძნებდნენ, არამედ, მეცნიერთა შორის საყოველთაოდ მიღებული წესის თანახმად, სადავო საკითხის ირგვლივ უკანასკნელი პუბლიკაციის (ე. ი. წიგნის) მიხედვით იმსჯელებდნენ. მაგრამ პატივცემულმა კრიტიკოსებმა კამათის საყოველთაოდ მიღებული ნორმები ამ შემთხვევაშიც არაფრად ჩააგდეს, თავიანთ "იძულებით პასუხში" საკითხის არსებითად განხილვას, ჩვეულებისამებრ, გვერდი აუარეს, ჩვენი ნაშრომის უკანასკნელი პუბლიკაცია (წიგნი) არც კი ახსენებს, რადგან იქ შეტანილი "დაზუსტება" ხელს არ აძლევდათ, და ალ. ბარამიძის ზემოთ ხსენებული ნაშრომის ერთადერთი სქოლიო, რომელიც ამ ნაშრომის ტექსტის ნაწილი კი არაა, არამედ ადრინდელი წერილის მოკლე შინაარს გადმოსცემს, მკითხველს ისე წარმოუდგენს, თითქოს ალ. ბარამიძე გ. პანამიხაილის ცნობა ამ ნაშრომის ძირითად ტექსტში ჰქონდეს მოხსენებული და სათანადოდაც დაფასებული. ასეთი ხელმარჯვე ოპერაციის შემდეგ კრიტიკოსებს, რა თქმა უნდა, გამარჯვებულის პოზა უნდა მიეღოთ, ხოლო ალ. ბარამიძეს უფლება ჰქონდა ეფიქრა, რომ ერთ-ერთი უმძიმესი ბრალდება შედარებით იოლად მოიშორა და, ფორმალურად მაინც თავი იმართლა. მაგრამ, სინამდვილეში, ვაი ამისთანა თავისმართლებას!

მკითხველი, ვფიქრობთ, ადვილად მიხვდება, რომ განხილილი საკითხის ირგვლივ ჩვენი დავა-კამათის დედააზრი ის კი არაა, ახსენა თუ არ ახსენა ალ. ბარამიძემ გ. პანამიხაილის ცნობა, არამედ ის, რომ მან უგულუბელყო და უარყო როგორც ეს ცნობა, ისე მრავალი სხვა მონაცემი, რომლებიც იერუსალიმში რუსთველის ყოფნას ადასტურებენ, და ეს ჩაიდინა შეგნებულად, იმ წინასწარ შედგენილი ყალბი კონცეფციის გავლენით, რომლის მიხედვით, შოთა რუსთველს, თითქოს, არ შეიძლებოდა მონასტერთან და, საერთოდ, სასულიერო წოდებასთან რაიმე საერთო ჰქონოდა. აი, ეს არის მთავარი, და თუ ჩვენს კრიტიკოსებს ალ. ბარამიძის გამართლება სურდათ, ცალკეულ სიტყვებს და თვით ავტორის მიერ უკვე გასწორებულ უმნიშვნელო უზუსტობას კი არ უნდა გამოდევენოდნენ, არამედ საკითხის დედააზრი უნდა განეხილათ და ჩვენი დებულება დაერღვიათ.

მაგრამ ასეთი ამოცანა, ეტყობა, ჩვენი კრიტიკოსების ძალ-ღონეს აღემეტებოდა!

3. "იძულებითი პასუხის" ავტორთა ტენდენციურობა იქამდე მიდის, რომ ისინი შეგნებულად ცდილობენ ჩვენს წინააღმდეგ არა მარტო რიგითი მკითხველები, არამედ გამოჩენილი ქართველი მეცნიერებიც აამხედრონ და მათი ავტორიტეტით დაგვაშინონ, პირში ბურთი ჩაგვჩარონ. ამ მხრივ დამახასიათებელია ავტორების ცდები, როგორმე დაგვიპირისპირონ ჩვენი სასიქადულო მეცნიერი აკადემიკოსი აკაკი შანიძე.

უნდა აღინშნოს, რომ ალ. ბარამიძემ და მისმა კოლეგებმა ჯერ კიდევ თავიანთ პირველ წერილში საჩოთირო როლი იკისრეს, როცა საზოგადოებას აუწყეს: ვეფხისტყაოსნის მერვე სტროფში ნახმარი სიტყვა "ხელობითა" ა. შანიძეს 1957 წელს "თანამდებობად" მიაჩნდა, მაგრამ შემდეგში მეცნიერმა აზრი შეიცვალა და "ახლა ეს სიტყვა ა. შანიძეს შმაგობად ესმისო" ("მნათობი", 1968, № 8, გვ. 174-175). ასეთმა სხვის მაგიერ ლაპარაკმა ჩვენ მაშინაც გაგვაკვირვა, მაგრამ შეკამათებისაგან თავი შევიკავეთ, რადგან ვიფიქრეთ, იქნებ, ბატონმა აკაკიმ თვითონ დართო ავტორებს იმის ნება, რომ საზოგადოებისათვის მისი აზრის შეცვლის შესახებ ეუწყებინათ.

ჩვენი თავშეკავებით წათამამებულმა ავტორებმა ახალ წერილში კეთილგონიერება მთლად დაჰკარგეს და უხეში ფალსიფიკაციის საშუალებით ცდილობენ, რადაც არ უნდა დაუჯდეთ, პატივცემული მეცნიერი ჩვენს წინააღმდეგ ამხედრონ. აი მათი სიტყვები:

"კიდევ უფრო უვარგისი ხერხებით ცდილობს პ. რატიანი ანტონ კათალიკოსისაგანც თავის დაღწევას. თურმე ნუ იტყვით, ქართული ენის უებრო მკვლევარს აკადემიკოს აკაკი შანიძეს სწორად არ ესმის ანტონის ტექსტის შინაარსი. შანიძისეული "განმარტება, ჩვენი აზრით, მიუღებელიაო", - წერს პ. რატიანი, რომელსაც ხელს არ აძლევს ეს განმარტება, მეტიც, ეს განმარტება ძირს უთხრის "ახალ თვალსაზრისს". პ. რატიანი, რომელსაც კ. კეკელიძის ციტატის შინაარსიც ვერ გაუგია, ანტონ კათალიკოსის რთული ტექსტის უცთომელი ინტერპრეტატორის პატივს იჩემებს და ნებას აძლევს თავის თავს ამის გამო აკაკი შანიძეს ეკამათოს. მეტი რომ არა ვთქვათ რა, დიდი გაბედულებაა!" (გვ. 175).

ჯერ ერთი, საყოველთაოდ ცნობილია, რომ პრინციპულად არავის არ ეკრძალება ამა თუ იმ საკითხზე თავისი აზრი იქონიოს, ხოლო სხვისი, თუნდაც გამოჩენილი მეცნიერის აზრი, ზოგ შემთხვევაში, არ გაიზიაროს. ამიტომ ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ ა. შანიძე უებრო მკვლევარია და ამის გამო მასთან შეკამათება "მეტი რომ არა ვთქვათ რა, დიდი გაბედულებააო", სრულიად უადგილოა. აკადემიკოსი აკაკი შანიძე რომ ქართული ენის მართლაც უებრო მკვლევარია, არავისთვის სადავო არ არის, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს მასთან კამათი არ შეიძლებოდეს, ან რაღაც განსაკუთრებულ გაბედულებას მოითხოვდე"ს. თუკი ილია ჭავჭავაძისა და ივანე ჯავახიშვილის ზოგიერთ აზრს არ ვიზიარებთ, რატომ არ შეგვიძლია, აკაკი შანიძის ზოგიერთი აზრი არ გავიზიაროთ? განა თვითონ ჩვენი კრიტიკოსები ა. შანიძის, კ. კეკელიძისა და სხვა გამოჩენილი მეცნიერების უკლებლივ ყველა შეხედულებას იზიარებენ? რა თქმა უნდა, არა მაგრამ ამ შემთხვევაში ლაპარაკი ჩვენს განსაკუთრებულ გამბედაობაზე, მათ სჭირდებათ სულ სხვა, მეცნიერებისაგან ძალიან დაშორებული მიზნისათვის.

მეორე, შეეფერება კი სიმართლეს პატივცემული კრიტიკოსების განცხადება, თითქოს ჩვენ გვეთქვას, "აკადემიკოს ა. შანიძეს სწორად არ ესმის ანტონის ტექსტის შინაარსი"? ან კიდევ, "შანიძისეული განმარტება, ჩვენი აზრით, მიუღებელიაო"? ყოველი ობიექტური მკითხველი, რომელიც არ მოერიდება შრომას გადაათვალიეროს "ცისკარში" დაბეჭდილი ჩვენი წერილი "ისევ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე" (1969, №11 და 12), თვალნათლივ დარწმუნება, რომ ზემოთ მოტანილი გამონათქვამები მხოლოდ ჩვენი კრიტიკოსების გამონაგონია და სხვა არაფერი, რადგან არავითარი ამის მსგავსი, არც დასახელებულ წერილში და არც სხვაგან სადმე, ჩვენ არ გვითქვამს.

ზემოთ ხსენებულ ჩვენს წერილში აკად. ა. შანიძე, კათალიკოს ანტონის შეხედულებების გარჩევისას, ნახსენებია სულ ორ ადგილას: პირველად იგი მოხსენიებულია ჩვენი წერილის ტექსტში (გვ. 113), ხოლო მეორედ - ჩვენი კრიტიკოსების წერილიდან ამოღებულ ციტატაში (გვ. 114), სადაც ავტორების მიერ თავიანთი ყალბი აზრის დასამტკიცებლად მოხმობილია ანტონის სიტყვების ა. შანიძისეული რუსული თარგმანი. ადვილი შესამჩნევია, რომ არც ერთი და არც მეორე ადგილი ჩვენი წერილისა არ იძლევა არავითარ საფუძველს ისეთი ტენდენციური დასკვნების გაკეთებისათვის, როგორსაც კრიტიკოსები აკეთებენ, მაგრამ მკითხველს საეჭვო რომ აღარაფერი დარჩეს, ვფიქრობთ, ზედმეტი არ იქნება წერილის ხსენებულ ადგილებს დაწვრილებით გავეცნოთ.

ჩვენი წერილის ტექსტი პატივცემულ ა. შანიძეს იხსენიებს შემდეგნაირად (მოგვაქვს მთელი კონტექსტი):

"ფორმა რუსთაველი შემოიღო ანტონ კათალიკოსმა, თეიმურაზზე ერთი საუკუნით ადრეო", - აცხადებენ ავტორები, მაგრამ იმას კი აღარ უფიქრდებიან, თუ რა შინაარსს სდებდა ანტონი ამ ფორმაში. იყო თუ არა ანტონისათვის "რუსთაველი" საერო ელფერის დაწერილობა? სრულიადაც არა! როგორც სამართლიანად აღნიშნავს აკად. ა. შანიძე, კათალიკოს ანტონის მიერ ფორმა რუსთაველის ხმარება გამოწვეული იყო ანტონის გრამატიკის თავისებურებით, კერძოდ იმ ფაქტით, რომ ანტონი "როგორც გრამატიკოსი, საერთოდ გაურბოდა ფუძეების შეკუმშვას" (ა. შანიძე, ანტონ პირველის გავლენა სალიტერატურო ქართულზე, 1964, გვ. 78). რაც შეეხება ამ ფორმის დაწერილობის საერო ელფერს, თავისთავად ცხადია, ანტონს აზრადაც არ მოუვიდოდა, რომ მასში ერისკაცი ეგულისხმა.

ხოლო რომ ეს ჭეშმარიტება უდავოა, ამას მოწმობს შემდეგი უცილობელი ფაქტი: ანტონი "რუსთაველად" იხსენიებს არა მარტო შოთას, არამედ აგრეთვე ცნობილ მიტროპოლიტს ნიკოლოზ რუსთველს, რომელსაც რუსთველის ტახტი ეჭირა მეთვრამეტე საუკუნის ოციან წლებში...

აქედან სავსებით ცხადია, რომ ანტონ პირველის "რუსთაველი" იგივე რუსთველი ეპისკოპოსია და მასში რაიმე საერო ელფერის ძებნა ფუჭი შრომაა" (გვ. 113).

ამ ამონაწერიდან დღესავით ნათელია, რომ აკად. ა. შანიძეს ჩვენ კი არ ვაკრიტიკებთ, არამედ მის აზრს ვიმოწმებთ და ვეყრდნობით; აქედან დღესავით ნათელია, აგრეთვე, რომ ა. შანიძის აქ მოხმობილი განმარტება "ახალ თვალსაზრისს" ძირს კი არ უთხრის, - როგორც ამას ჩვენი კრიტიკოსები ბრძანებენ, - არამედ პირდაპირ ადასტურებს და ამაგრებს. მაშ, საიდან გაჩნდა ავტორების აბსურდული მტკიცება. პ. რატიანი აკად. ა. შანიძეს აკრიტიკებს იმის გამო, რომ ამ გამოჩენილი მეცნიერის განმარტება "ახალ თვალსაზრისს" ძირს უთხრისო? ასეთ მტკიცებას, ჩვენი ფიქრით, არ შეიძლება სხვა რამ ეწოდოს, თუ არა სინამდვილის ფალსიფიკაცია.

ზუსტად ასეთნაირ დასკვნამდე მივყევართ ჩვენი წერილის ზემოთ ხსენებული მეორე ადგილის (გვ. 144) გაცნობასაც, სადაც აკად. ა. შანიძე, როგორც უკვე ითქვა, მხოლოდ კრიტიკოსების წერილიდან ციტირებულ ტექსტშია მოხსენიებული. წერილის ამ ადგილას ავტორებს ჩვენი კონტექსტიდან ამოუგლეჯიათ ფრაზა "ეს განმარტება, ჩვენი აზრით, მიუღებელიაო", შემდეგ სიტყვა "ეს" შეუცვლიათ სიტყვით "შანიძისეული" და, ამრიგად, კრიტიკა, რომელიც მათ საკუთარ შემცდარ "განმარტებას" შეეხებოდა, აკად. ა. შანიძის, რომელიდაც, ბუნებაში არარსებული "განმარტების" კრიტიკად გაუსაღებიათ. დავაკვირდეთ სადავო ადგილის მთელ კონტექსტს:

"აქვე უნდა ითქვას, რომ რუსთველის დახასიათებისათვის ანტონი იძულებულია იხმაროს არა მარტო სასულიერო ცოდნა-განათლებისათვის შესაფერი ისეთი ძირითადი ტერმინები, როგორიცაა "ბრძენი", "სიბრძნის მოყვარე" და "ფილოსოფოსი", არამედ აგრეთვე სპეციალური სასულიერო ტერმინი "ღვთისმეტყველიც". თუმცა რუსთველის ღვთისმეტყველების თაობაზე ანტონი იქვე გარკვეულ შენიშვნასაც აკეთებს, ამასთან დაკავშირებით ავტორები ამგვარ განმარტებას გვამლევენ: "ანტონი პირდაპირ არ ამბობს, რომ რუსთველი იყო ღვთისმეტყველი, არამედ - რომ მოეწადინებინა, იქნებოდა (ხაზი ჩვენია. პ. რ.) დიდი ღვთისმეტყველიცო (ა. შანიძის რუსული თარგმანით" - "в случае желаниа он мог быть и великим богословом").

ეს განმარტება, ჩვენი აზრით მიუღებელია, რადგან ანტონის ტექსტის შინაარსს ზუსტად ვერ გადმოგვცემს. გავიხსენოთ ანტონის სიტყვები:

”შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის მოყვარე ფრიად

ფილოსოფოსი, მეტყველი სპარსთა ენის,

თუ სამ სწადოდა, ღვთისმეტყველიცა მაღალ”.

როგორც ვხედავთ, აქ საუბარი იმაზე კი არ არის, თუ რა იქნებოდა შოთა რუსთველი, არამედ იმაზე, თუ უკვე რა იყო იგი. მაგრამ რას ნიშნავს გამოთქმა "თუ სამ სწადოდა"? ამ გამოთქმაში ნახმარი "სამ" ძველი სიტყვაა (ზმნისართია) და თანამედროვე ქართულით (ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით) ნიშნავს: "სადღაც", "სადმე". ამის შესაბამისად გამოთქმა "თუ სადმე სურვილი ჰქონდა", ხოლო აზრის მიხედვით, - "როცა სურვილი ჰქონდა".

მაშასადამე, ანტონ კათალიკოსის ზემოთ მოტანილი ტექსტის თარგმანი თანამედროვე ქართულით ასეთი იქნება:

შოთა იყო ბრძენი, ფრიად სიბრძნის მოყვარე,

ფილოსოფოსი, სპარსული ენის მცოდნე,

როცა სურვილი ჰქონდა, დიდი ღვთისმეტყველიც.

აქედან ამკარაა, რომ შოთა რუსთველი, ანტონ კათალიკოსის აზრით, დიდი ღვთისმეტყველი იყო, თუმცა მას ყოველთვის როდი ჰქონდა იმის სურვილი, რომ ღვთისმეტყველების ბუნდოვან დოგმებზე თავი ემტვრია. ასეთი დახასიათება სავსებით შეესაბამება ანტონ კათალიკოსისა და, საერთოდ, აღორძინების ხანის მწერალთა შეხედულებას შოთა რუსთაველზე, როგორც მაღალი რანგის, დიდი ნიჭისა და განათლების მქონე სასულიერო პირზე, რომელმაც თავი აარიდა თავისი პირდაპირი მოვალეობის შესრულებას და "ამოდ დაშვრა" (გვ. 114-115).

ამ ამონაწერიდან დღესავით ნათელია, რომ ანტონ კათალიკოსის ტექსტის განმარტება, რომელზეც ჩვენს წერილშია საუბარი, ეკუთვნის არა აკად. ა. შანიძეს, არამედ ავტორებს, ე. ი. ალ. ბარამიძეს და მის კოლეგებს. ეს უდავო აზრი პირდაპირ გამომდინარეობს ჩვენი სიტყვებიდან: "ავტორები ამგვარ განმარტებას იძლევიან" მაშასადამე, დღესავით ნათელია, აგრეთვე, რომ ხსენებული განმარტების კრიტიკაც, რომელიც ჩვენს წერილშია წარმოდგენილი, შეეხება იმავე ავტორებს და არა ა. შანიძის თარგმანს (თარგმანს თარგმანი ეწოდება და არა განმარტება!).

ამრიგად, აკად. ა. შანიძის თარგმანთან ჩვენ არავითარი საქმე არა გვაქვს. ციტირებულ ტექსტში ხსენებული თარგმანი დატოვებულია მხოლოდ იმის გამო, რომ ციტატის გაწყვეტა (წერტილამდე) არ შეიძლებოდა (ეს რომ გვექნა, მაშინ კრიტიკოსები კონტექსტის დამახინჯებას დაგვაბრალებდნენ); რაც შეეხება ა. შანიძის თარგმანის შეფასებას თუ გაკრიტიკებას, ასეთი რამ არათუ არ გვიფიქრია (რასაც მოწმობს ის ფაქტი, რომ ჩვენს ტექსტში მის შესახებ ერთი სიტყვაც არაა ნათქვამი), არამედ არც შეგვეძლო, გვეფიქრა, რადგან, ჯერ ერთი, თარგმანის საკითხში თავს კომპეტენტურად არ ვთვლით, ხოლო მეორეც თუ არ ვცდებით, - ა. შანიძის აღნიშნული თარგმანი უფრო ჩვენს აზრს ადასტურებს, ვიდრე ჩვენი

მოწინააღმდეგეებისას ("Мог бы быть", ჩვენი ფიქრით, არ ნიშნავს "იქნებოდა." არამედ - "შეეძლო ყოფილიყო") და რა გვექონდა მასთან საკამათო?

ყოველივე ზემონათქვამიდან ცხადია, რომ ჩვენ კრიტიკოსებს ვერც ანტონის ტექსტის აზრი გაუგიათ ხეირიანად და ვერც მისი შანიძისეული თარგმანისა, სამაგიეროდ სხვისი აზრის გაყალბებისა და ინსინუაციების შეთხზვის ხელოვნებას ისინი ზედმიწევნით კარგად დაუფლებიან!

აღსანიშნავია ასეთი განსაცვიფრებელი ფაქტიც: პატივცემული კრიტიკოსები არა მარტო ჩვენს დაშინებას ცდილობენ, არამედ იმ კომპეტენტურ დაწესებულებებსაც ემუქრებიან, რომლებმაც ჩვენი ნაშრომი წიგნად გამოსცეს. რა საჭირო იყო პ. რატიანის ნარკვევის ცალკე წიგნად გამოცემა, მსგავსი "ფუფუნება" დაუშვებელია და ამისათვის პასუხი გამომცემლობას უნდა მოეთხოვოსო, - დიდკაცური თვითდაჯერებით ბრძანებენ ავტორები (გვ. 170); ამავე დროს, იმ დალოცვილებს ავიწყდებათ, რომ საკუთარი ნაშრომები, რომელთა შორის ზოგიერთი ფრიად საეჭვო ღირსებისაა, ორჯერ, სამჯერ და უფრო მეტჯერ აქვთ გამოცემული. რით არ არის ავტორების ეს უცნაური საქციელი კურიოზი?

4. დასასრულ, ორიოდ სიტყვა ჩვენი ავტორების ახალ ცდაზე, რადაც არ უნდა დაუჯდეთ, კვლავ დაიცვან და შეინარჩუნონ ნ. მარის დრომოჭმული, თანამედროვე მეცნიერების მიერ დიდი ხნის წინათ უარყოფილი მეთოდოლოგია. მართალია, ავტორები ამჯერად იძულებული გახდნენ სიტყვიერად მაინც ელიარებიანათ, რომ ნ. მარს ჰქონდა "დიდი და მძიმე შეცდომები" (გვ. 178), მაგრამ ეს გარემოება მათ ხელს არ უშლის, კვლავ დითირამბები უმღერონ ხსენებულ მეცნიერს და მის ყალბ მეთოდოლოგიას. ამის გამო ჩვენ ახლა არაფერს ვიტყვით, რადგან, ბოლოს და ბოლოს, ყველას უფლება აქვს, თავისი იდეური მასწავლებელი აირჩიოს, მაგრამ არ შეგვიძლია, გვერდი ავუაროთ იმ სამწუხარო ფაქტს; რომ ავტორები თავიანთი მცდარი პოზიციის დასაბუთებას ივ. ჯავახიშვილის დიდი ავტორიტეტით ცდილობენ და ამ გამოჩენილი მეცნიერის ნაწერებიდან უადგილოდ ამოგლეჯილი რამდენიმე ციტატის საშუალებით მკითხველს ისეთ შთაბეჭდილებას უქმნიან, თითქოს, ივ. ჯავახიშვილი მთელ თავის სიცოცხლეში ნ. მარის ქება-დიდებას მეტს არაფერს აკეთებდა.

სინამდვილეში, რა თქმა უნდა, საქმის ვითარება სულ სხვაგვარია. ივ. ჯავახიშვილი იყო პირველი ქართველი მეცნიერი, რომელმაც დაინახა, მეცნიერულად გააკრიტიკა და გადაჭრით უარჰყო ნ. მარის მანკიერი ეკლექტიკური მეთოდოლოგია. ეს, ცხადია, იმას როდი ნიშნავს, თითქოს ივ. ჯავახიშვილმა ნ. მარის მთელი მოღვაწეობა და ყველა მისი ნაშრომი წყალში გადაჰყარა;

ფიგურალურად რომ ვთქვათ, დიდმა მეცნიერმა გულდასმით შეარჩია და სათანადოდ დააფასა ის კარგი მტევნები, რომლებიც ნ. მარის ხანგრძლივი და ინტენსიური მოღვაწეობით შექმნილი მემკვიდრეობის აკიდოს ესხა, ხოლო თვით აკიდოს ღერო (ე. ი. ნ. მარის მეთოდოლოგია), - მასზე დარჩენილი დამპალი მტევნებით, - გადაჭრით უკუაგდო და თავიდან მოიშორა.

”იმულებითი პასუხის” ავტორებს მოჰყავთ ციტატები ივ. ჯავახიშვილის კაპიტალური ნაშრომიდან ”ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა”, აგრეთვე, მისივე კრებულიდან - ”ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები”, მაგრამ ვისაც ეს ნაშრომები ერთხელ მაინც ხელში აუღია და მათი შინაარსისათვის თვალი გადაუვლია, მას გააოცებს ის აშკარა უპასუხისმგებლობა, რომელსაც ჩვენი ავტორები დიდი მეცნიერის აზრებისა და, საერთოდ, ნ. მარის მემკვიდრეობის მიმართ მისი ნამდვილი პოზიციის გადმოცემისას იჩენენ. ავტორები თავს უფლებას აძლევენ მკითხელს ივ. ჯავახიშვილის მარტო ის გამონათქვამები გააცნონ (და ისიც დამახინჯებულად, კონტექსტის გაუთვალისწინებლად), რომლებშიც ნ. მარის მოღვაწეობის ესა თუ ის მხარე, ან ცალკეული ნაშრომი, დადებითადაა შეფასებული. რაც შეეხება ნ. მარის მეთოდოლოგიისა და მცდარი შეხედულებების იმ გამანადგურებელ კრიტიკას, რომელიც ივ. ჯავახიშვილის თუნდაც იმავე ნაშრომებშია წარმოდგენილი, საიდანაც მათ ციტატები მოჰყავთ, ამაზე ჩვენი ავტორები განზრახ სდუმან.

ჩვენ აქ, ცხადია, ვერ გამოვუდგებით ნ. მარის შეხედულებების ჯავახიშვილისეული კრიტიკის მთელი შინაარსის გადმოცემას, რადგან ეს ძალიან შორს წაგვიყვანდა, მაგრამ იმისათვის, რომ ავტორების ტენდენციურობა ყველასათვის ნათელი გახდეს, მოვიტანთ რამდენიმე ამონაწერს ივ. ჯავახიშვილის სწორედ იმ ნაშრომებიდან, რომელთა შემწეობითაც მათ ნ. მარის მეთოდოლოგიის დაცვა მოუწადინებიათ.

ნაშრომში ”ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა” ივ. ჯავახიშვილი დეტალურად იხილავს და კრიტიკულად ანალიზებს არა მარტო ნ. მარის ცალკეულ ნაშრომებს თუ დებულებებს, არამედ მისი ენათმეცნიერული მოღვაწეობის მეღ თეორიულ-მეთოდოლოგიურ მხარეს და მიწასთან ასწორებს ნ. მარის ე. წ. იაფეტურ თეორიას. უკვე წიგნის წინასიტყვაობაშივე ივ. ჯავახიშვილი გარკვევით აცხადებს, რომ ნ. მარის თეორია, რომელიც მას ადრე შეუმცდარი ეგონა, ახლა უკვე დაძველდა და არც ერთი მისი წინანდელი დებულება დღეს აღარ შეიძლება გავიმეოროთ. აი, მისი სიტყვები:

”როდესაც ”ქართველი ერის ისტორიის” I წიგნს ვწერდი, ქართულ-ქართველურს ლინგვისტიკურ საკითხებზე მსჯელობის დროს, პროფ. ნ. მარის ნაშრომებს და თეორიას ვემყარებოდი, რომელიც მაშინ შეუმცდარად

მეჩვენებოდა. I წიგნის მეორე, გაფართოებულს გამოცემაზე მუშაობამ უკვე დამარწმუნა, რომ ქართულის სემურობის თეორიის დასაბუთება არც ისე მტკიცე იყო, როგორც წინათ მეგონა... პირველი წიგნის მესამე გამოცემის შესავსებად მუშაობა უკვე იმ დროს მომიხდა, როდესაც წინანდელი დებულებების გამეორება უკვე სრულებით შეუძლებელი იყო... ასეთ პირობებში, ან ქართველი ერის ისტორიის დასაწყისი ხანის განხილვის დროს ზემოაღნიშნული პრობლემების შესახებ მსჯელობაზე უნდა უარი მეთქვა, ან და ამ [ენათმეცნიერული] საკითხების შესწავლას თვით შევდგომოდი (გვ.11-12).

როგორც ვხედავთ, უკვე წიგნის წინასიტყვაობაში სავსებით ნათლად და გარკვევითაა გამოთქმული ის აზრი, რომ ნ. მარის თეორიამ ამოსწურა თავისი თავი და საჭირო გახდა ახალი გზების ძიება.

წინასიტყვაობას მოსდევს წიგნის ვრცელი შესავალი, სადაც ივ. ჯავახიშვილი, მისთვის ჩვეული სიღინჯით, მიმოიხილავს პრობლემის იმდროინდელ ლიტერატურას და განსაკუთრებით ვრცლად ჩერდება ნ. მარის თეორიულ-მეთოდოლოგიური შეხედულებების გარჩევაზე. დეტალურად აღნუსხავს რა ნ. მარის მიძიმე შეცდომებს, აგრეთვე, დროთა ბრუნვის კვალობაზე, მისი შეხედულებების გაუთავებელი და უსაფუძვლო ცვალებადობის ფაქტებს, ივ. ჯავახიშვილი დაასკვნის:

”1920 წ. აკად. ნ. მარი იძულებული იყო თითონვე აღეარებინა, რომ იაფეტური ენათმეცნიერების თეორია ისე, როგორც ის მანამდე ჰქადაგებდა, შეუწყნარებელი გამოდგა და თვითონვე უნდა უარეყო...”

ამგვარად, 1920 წ. იაფეტური ენათმეცნიერების ოცდაათი წლის ნაგები შენებულობა თვით მისი ხუროთმოძღვრისა და ამგებლის აკად. ნ. მარისაგან იქმნა დამსხვრეული... შეუმცდარი, უეჭველია, არავინ არის. რა თქმა უნდა, შესაძლებელია მეცნიერი, ყველა გარემოებათა გაუთვალისწინებლობის გამო, შესცდეს, მაგრამ თუ მკვლევარი თავის დებულებებს მუდამ სცვლის და, ბოლოს, ოცდაათი წლის შემდგომ იძულებული ხდება მთელი თავისი მთავარი მოძღვრებაც თვითვე შეუწყნარებლად და შეუფერებლად აღიაროს, სრულებით ბუნებრივია, რომ ამან მკითხველთა წინაშე მის ნაწერებს ნდობა დაუკარგოს, რადგან არავითარი გარანტია არ არის, რომ იგივე პირი შემდეგში იძულებული არ იქნება, თავისი მერმინდელი, ახალი დებულებებიც წინანდლებივით უარჰყოს” (გვ. 58-59).

შემდეგ :

”აკად. ნ. მარი თავის ნაწერებში ხშირად ჩიოდა, რომ მის იაფეტიდოლოგიურ მოძღვრებას მიმდევარი თითქოს არავინა ჰყავს, არც უცხოეთში, არც საბჭოთა კავშირში. იშვიათია მისი ნაშრომი, რომელშიც ამის გამო გოდება არ ისმოდეს...”

თავის მოძღვრებისადმი ასეთი უარყოფითი დამოკიდებულების მიზეზად აკად. ნ. მარს "კავკასიელ იაფეტიანების", მაგ., კერძოდ ქართველ და სომეხ მეცნიერთა ნაციონალისტური მიდგომა, უცხოეთისა და რუსეთის ენათმეცნიერთა მხრით-კი დამყარებული კონსერვატიზმი და იაფეტური ენების უცოდინარობა მიაჩნდა. ამნაირად, ყველა დამნაშავე იყო, იაფეტურ თეორიის გარდა" (გვ. 72-73).

დაბოლოს:

"აკად. ნ. მარის მოღვაწეობის ზოგადი შეფასების დროს, უნდა გულახდილად აღინიშნოს, რომ [საკითხი] ქართულის, ქართველურისა და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნების, აგებულებისა და მონათესაობისა, იმგვარადვე, როგორც მათი წარმოშობილობისა და სადაურობის პრობლემა, ისევე გადაუწყვეტელია, როგორც წინათ იყო. აკად. ნ. მარმა მას დიდი ენერჯიაც შეაღია და თავისი არაჩვეულებრივი ნიჭიც, ისევე, როგორც ამისთვის თავისი იშვიათი გონებამახვილობაც არ დაუზოგია. თუ ამისდა მიუხედავად მიზანი, სამწუხაროდ, მაინც მიუღწეველი დარჩა, ამის მიზეზი მარისაგან არჩეული გზა გახლავთ... ამ სფეროში მისი დაუცხრომელი ცდის უნაყოფოება მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ სამეცნიერო მეთოდოლოგიის (ხაზი ჩვენია პ. რ.) უგულვებლყოფით დასახული მიზნის მიღწევა არ შეუძლიან ისეთი არაჩვეულებრივი ნიჭისა და დაუშრეტელი ენერჯიის პატრონს და მრავალ ენათა მცოდნესაც-კი, როგორც უცილობლად აკად. ნ. მარია" (გვ. 76).

აი, როგორ მსჯელობდა ივ. ჯავახიშვილი ნ. მარის თეორიულ-მეთოდოლოგიურ შეხედულებებზე სწორედ იმ ნაშრომში, რომელსაც ჩვენი შორსმჭვრეტელი ავტორები იმავე ნ. მარის უნიადაგო მეთოდოლოგიის დასაცავად იყენებენ. განა აქედან დღესავით ნათელი არ არის, რომ ნ. მარის დაგვიანებული მეხოტბენი ან განზრახ ამახინჯებენ ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებებს, ან კიდევ, დღესაც ვერ ხედავენ იმ ანბანურ ჭეშმარიტებას, რომელსაც ივანე ჯავახიშვილი ჯერ კიდევ ამ ნახევარი საუკუნის წინათ ხედავდა?

ახლა მოვიტანოთ რამდენიმე ციტატი ივ. ჯავახიშვილის ზემოთ ხსენებული კრებულიდან, რომელსაც ავტორები, - აგრეთვე ტენდენციურად და უმართებულოდ, - ნ. მარის შეხედულებების, კერძოდ კი მისი რუსთველოლოგიური ნაშრომების ქება-დიდებისათვის იყენებენ, ხოლო იქ წარმოდგენილ კრიტიკულ შენიშვნებს, რომლებიც გადაჭრით უარჰყოფენ ნ. მარის უნიადაგო კოსმოპოლიტურ შეხედულებებს, მკითხველებს უმაღავენ.

ხსენებულ კრებულში მოიპოვება ივ. ჯავახიშვილის ფრიად საყურადღებო ნაშრომი, სათაურით "ვეფხისტყაოსანი", რომელშიც საგანგებოდაა განხილული ნ. მარის რუსთველოლოგიური შეხედულებანი. ამ ნაშრომში

ივ. ჯავახიშვილი დაწვრილებით იხილავს და უდიდესი დამაჯერებლობით არღვევს ნ. მარის თითქმის ყველა ძირითად დებულებას, რომელთა მიზანი ის იყო, რომ ვეფხისტყაოსანი და მისი ავტორი მშობლიური ნიადაგისათვის მოეწყვიტა და უცხო კულტურის ნაყოფად გამოეცხადებია. აი, დიდი ისტორიკოსის მსჯელობის რამდენიმე ნიმუში:

”ვეფხისტყაოსნის მგოსნის თემობრიობის შესახებ ნ. მარს წინანდებურად ჰგონია, რომ ის მესხი იყო, მაგრამ მარტო ეს გარემოება მას აღარ აკმაყოფილებს. რატომ არის, რომ ავტორი თავის თავს ”ვინმე მესხს” უწოდებს და მკითხველს ”ვინმე ქართველად” არც აცნობს თავის ვინაობას. შემთხვევითია, თუ არა თემობრივი განკერძოების სურვილი ავტორის მხრით, კითხულობს იგი და შემდეგ დასკვნილი აქვს, რომ არა, ეს გარემოება შემთხვევითი არ უნდა იყოს, არამედ მის მესხობისა და თვით პოემის შორის არსებული მჭიდრო, ინტიმური კავშირის მომასწავებელია. შოთას ენა მესხური კილოაო, და მესხური კილო, სომხურ-სვანურის გარდა, სწორედ არაბულ-სპარსული სიტყვებით იყო უხვად შემკულიო” (გვ.36).

შემდეგ:

”რაკი თამარის ხანაში საქართველოში მაჰმადიანობის გავრცელება-განმტკიცების წარმოდგენა თვით გაბედულ მეოცნებე ადამიანსაც არ შეეძლო და შეუსაბამო იქნებოდა, ამიტომ ნ. მარი ვითარცა ”ვეფხისტყაოსნის” მუსლიმანური ორიენტაციისა და მისი მგოსნის მაჰმადიანობის მორწმუნე და მხურვალე მქადაგებელი, იძულებული შეიქნა, თავისი ხანგრძლივი რწმენის წინააღმდეგ, ”ვეფხისტყაოსანი” XIV ს-ის დასასრულისათვის მიეკუთვნებინა და თანაც ამ დროისათვის საქართველოში მაჰმადიანობაც მოემქმნა. რადგან ისტორიაში მას არაფერი ამისი მსგავსის ამოკითხვა არ შეეძლო, ნ. მარმა გამოაცხადა, რომ, მესხეთის ისტორია ამ მხრივ წყვედიად არის მოცული და სულერთია ვერას გვეტყვისო. ასეთ პირობებში სხვა ამ საკითხის გამორკვევას, დროებით მაინც, ახალი ცნობების აღმოჩენამდე, თავს დაანებებდა და საკითხს გადაუწყვეტელს დატოვებდა. ნ. მარი კი იმდენად გატაცებული იყო წინასწარ აკვიატებული აზრით შოთა რუსთაველის მაჰმადიანობისა და ”ვეფხისტყაოსნის” ავტორის ვითომცდა მუსლიმანური ორიენტაციით, რომ არავითარ დაბრკოლებას ყურადღებას არ აქცევს და მეთოდოლოგიურად და ლოგიკურადაც შეუწყნარებელი ღონეობის საშუალებით ლელოს გატანას ცდილობს... ცხადია, თუ რამდენად შეუწყნარებელია ასეთი ღონეობა და რა ეწოდება ლოგიკაში ამგვარ შეცდომას...

მაშასადამე, ნ. მარის არც ერთი დებულება არ მართლდება (ხაზი ჩვენია. პ. რ.) არც ”ვეფხისტყაოსნის” და მისი ავტორის მუსლიმანური მსოფლმხედველობისა და რწმენის შესახებ, არც მესხეთის მოწინავე წრეების გამაჰმადიანების შესახებ” (გვ. 41-44).

დაბოლოს:

”თუმცა მას შემდგომ, რაც ცხადი შეიქნა, რომ ”ვეფხისტყაოსნის” ორიენტაცია და გამაჰმადიანება უსაფუძვლო თეორიად უნდა იქნეს მიჩნეული, დანარჩენს ნ. მარისაგანვე წამოყენებულ კულტურულ-ისტორიულ საკითხებს უკვე მნიშვნელობა ეკარგება, მაგრამ მათი კრიტიკული განხილვა მაინც საიჭროა, რომ ”ვეფხისტყაოსნის” გამო შეთხზული ფანტასტიური სურათი გაქრეს და ისედაც ძნელს სამეცნიერო კვლევა-ძიებას ტყუილად არ ართულებდეს” (გვ. 41).

ასეთია ნ. მარსა და მის მოძღვრებაზე ივ. ჯავახიშვილის ნამდვილი შეხედულება, რომელსაც ჩვენი კრიტიკოსები მკითხველს შეგნებულად და სრულიად გარკვეული მიზნით უმაღავენ: ჩანს, ავტორებს იმედი აქვთ, რომ არასპეციალისტი მკითხველი საქმის ნამდვილ ვითარებაში ვერ გაერკვევა და სამი მეცნიერის ნათქვამს უფრო დაიჯერებს, ვიდრე ერთისას (მით უმეტეს, რომ მათ ზურგს ექვსი ისტორიკოსი და ფილოლოგი უმაგრებს), მაგრამ ასეთი იმედი, ჩვენი ფიქრით, წმინდა წყლის ილუზიაა. მკითხველი დღეს ის აღარ არის, რაც წინათ იყო; იგი იმდენად გაიზარდა, რომ შავისა და თეთრის გარჩევას, ადრე თუ გვიან, რუსთველოლოგიაშიც შესძლებს. ჩვენ ღრმად ვართ დარწმუნებული, რომ ”მნათობის” მკითხველები მოახერხებენ ”იძულებითი პასუხის” ავტორთა პოზიციის სწორად გაგებას და ღირსების შესაფერად მის დაფასებას.

რაც შეეხება ავტორების მტკიცებას, თითქოს უარი გვეთქვას ჩვენი ნაშრომის სპეციალისტთა წრეში საჯარო განხილვაზე და, მაშასადამე, მათთან ზეპირ პაექრობაზე, ესეც მათი მორიგი სიყალბეა; ჩვენ არასოდეს არ გვითქვამს უარი ნორმალურ პირობებში მათთან კამათზე და ამჟამადაც მზად ვართ ვეკამათოთ, სადაც ნებავთ და როდესაც ნებავთ, ოღონდ ერთი პირობით: ეს უნდა იყოს მეცნიერული პაექრობა და არა კულტურული ადამიანებისათვის შეუფერებელი ქუჩური ლანძღვა-თრევა.

მაგრამ დროა დავამთავროთ!

ჩვენი საბოლოო სიტყვა, პატივცემულნო, ეს გახლავთ: თუ სიმართლის გამორკვევა გასურთ, ამისთვის სერიოზული და თავაზიანი მეცნიერული კამათია საჭირო, ხოლო თუ სიმართლის გეშინიათ, - შემოდგომა მხოლოდ ის გირჩიოთ, რაც დიდმა ლენინმა ერთხელ თავის მოწინააღმდეგეებს ურჩია:

”ილანძღეთ, ბატონებო... საბუთები რაკი არა გაქვთ, ისლა დაგრჩენიათ, რომ ილანძღოთ!”.

”ვინმე მესხის” პრობლემის ირგვლივ

1. საკითხის დაყენებისათვის

ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობა და სადაურობა თანამედროვე რუსთველოლოგიაში არსებითად ერთ საკითხადაა მიჩნეული და ერთმანეთისაგან მკაფიოდ გამიჯნული არაა; სინამდვილეში, რა თქმა უნდა, ეს ორი სხვადასხვა, თუმცა ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული საკითხია, რის გამო პოემის ავტორის სადაურობის პრობლემა ცალკე განხილვასა და დასაბუთებას მოითხოვს.

ნაშრომში ”ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის”, აგრეთვე პოლემიკურ სტატიებში, რომლებიც ამ ნაშრომის ირგვლივ გამართული დისკუსიის პროცესში დაიწერა, ჩვენ წამოვყენეთ და დავასაბუთეთ დებულება, რომლის მიხედვით ვეფხისტყაოსნის ავტორი იყო სასულიერო პირი (მღვდელმთავარი) და მოღვაწეობდა ქ. რუსთავში (ბოსტან-ქალაქში), საიდანაც წარმოსდგა მისი სასულიერო ზედწოდება ანუ ტიტული ”რუსთველი”.

მაგრამ იზადება კითხვა: ვეფხისტყაოსნის ავტორი რომ ქალაქ რუსთავში მოღვაწეობდა და მისი ზედწოდებაც იქედან წარმოსდგა, ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ იგი წარმოშობითაც უთუოდ იმავე ქალაქ რუსთავიდან უნდა ყოფილიყო? ცხადია, არ ნიშნავს! რამდენი მაგალითი იყო (და დღესაც არის) იმისა, რომ დასავლეთ საქართველოს მკვიდრი აღმოსავლეთ საქართველოში მოღვაწეობს, და პირიქით? მღვდელმთავრები ხომ ეკლესიის უმაღლესი იერარქები იყვნენ და თავისთავად ცხადია, რომ მათ ძალიან ხშირად უნდა ემოღვაწათ მშობლიური კუთხისაგან დაშორებით, იმ ეპარქიებში, სადაც მათი მოღვაწეობა, ეკლესიისა და სახელმწიფოს მესვეურთა აზრით, უფრო მიზანშეწონილი იქნებოდა. მაშასადამე, ის ფაქტი რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი ქ. რუსთავში მოღვაწეობდა და ზედწოდება ”რუსთველიც” იქ მიიღო, სრულებითაც არ გვავალებს, რომ იგი მაინცადამაინც ხსენებულ ქალაქში დაბადებულად, ამ ქალაქის მკვიდრად მივიჩნიოთ.

მაშ საიდან, საქართველოს რომელი კუთხიდან იყო ვეფხისტყაოსნის გენიალური ავტორი, სად დაირწა მისი მადლიანი აკვანი? - აი საინტერესო კითხვა, რომლის ახსნას წინამდებარე წერილში ვცდილობთ.

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ვიდრე მეცნიერებს ”რუსთველი” ვეფხისტყაოსნის ავტორის საკუთარ გვარ-სახელად მიაჩნდათ, ე. წ. ”ვინმე მესხის” პრობლემის გადაჭრა შეუძლებელი იყო; მაგრამ ახლა, როცა ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ”რუსთველი” გვარი კი არაა პოეტისა, არამედ მისი სასულიერო თანამდებობის აღმნიშვნელი ტიტულია, რეალური შესაძლებლობა გაჩნდა შოთას სადაურობის რთული პრობლემის

გადასაწყვეტად, ე. ი. იმის დასადგენად, თუ ვინაა ვეფხისტყაოსანში ნახსენები "ვინმე მესხი მელექსე".

რა თქმა უნდა, პირდაპირი საბუთი, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ავტორის სადაურობას ეჭვმიუტანლად დაგვიმტკიცებდა, დღესაც არ მოგვეპოვება, მაგრამ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ მკვლევართა განკარგულებაში არსებული მასალები, კერძოდ კი თვით პოემის ჩვენებანი და აგრეთვე ე. წ. "აღორძინების ხანის" ლიტერატურის მონაცემები, - თუ მათ თანამედროვე მეცნიერების შუქზე განვიხილავთ და ამასთან პოემის ავტორის ვინაობის ახლებურ გაგებას გავითვალისწინებთ, - შესაძლებლობას გავძლევენ გამოვარკვიოთ, ვინ იყო "ვინმე მესხი", - ვეფხისტყაოსნის ავტორი თუ ყალბისმქმნელი?

დავიწყოთ "აღორძინების ხანის" ლიტერატურის მონაცემების განხილვით.

2. სანდოა თუ არა ლიტერატურული ტრადიცია

საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია (და ამ ფაქტს ვერავინ ვერ უარყოფს), რომ "აღორძინების ხანის" (XVII-XVIII სს) ქართულ მწერლობაში უდავოდ იყო მიჩნეული აზრი, რომლის მიხედვით შოთა რუსთველი მესხეთ-ჯავახეთის მკვიდრია (თუმცა მას მესხეთში მდებარე სოფელ რუსთავთან საერთო არაფერი ჰქონია, რის გამო ხსენებულ სოფელს არც ერთი იმდროინდელი მწერალი არ ახსენებს). ეს აზრი სრულიად გარკვევით ჩამოაყალიბა მეფე-პოეტმა არჩილმა თავის სახელგანთქმულ პოემაში "გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა", რომელშიც თეიმურაზი შემდეგნაირად მიმართავს რუსთველს:

"ლაზოდა სთქვი, შემოიღე ჯავახური ენა მძიმე,

ქისიყურად პასუხს მოგცემ, ამიხვიდე შენ ვინძი მე!"

ან:

"უყურე ბრიყვსა მესხსა დაამაყსა. შეუპოვარსა,

რადას გელაყბო ჯავახსა, ღარიბსა, შე უპოვარსა"

როგორც ვხედავთ, არჩილი აქ შოთა რუსთველს პირდაპირ უწოდებს მესხსაც და ჯავახსაც, რაც იმის უდავო მაჩვენებელია, რომ "აღორძინების ხანის" მწერლებს ვეფხისტყაოსნის გენიალური ავტორი მიაჩნდათ საერთოდ სამხრეთ საქართველოს ანუ მესხეთის, კერძოდ კი მესხეთის იმ ნაწილის მკვიდრად, რომელსაც ჯავახეთი ეწოდება და რომელიც საუკუნეთა მანძილზე ითვლებოდა ქართული კულტურის ერთ-ერთ ყველაზე მოწინავე კერად.

აღსანიშნავია, რომ "აღორძინების ხანის" მწერალთა ზემოთ მოტანილ აზრს მხარს უჭერს ხალხური შემოქმედების (ფოლკლორის) მონაცემები და, რაც მთავარია, თვით ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ჩვენებანი, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ხსენებული აზრი თანამედროვე რუსთველოლოგიაში გაზიარებული არაა. რატომ, რა საბუთით?

ერთადერთი საბუთი, რომელზე დაყრდნობითაც არჩილის ზემოთ მოტანილი აზრის ვითომდა უსაფუძვლობაზე მიუთითებენ, ესაა ვეფხისტყაოსნის ცნობილი სტროფი "ვწერ ვინმე მესხი მელექსე", რომელიც რუსთველოლოგებს ყალბ სტროფად მიაჩნიათ. მათი აზრით, სწორედ ეს სტროფია წყარო იმ ტრადიციული შეხედულებებისა, რომელიც რუსთველის სამშობლოდ მესხეთ-ჯავახეთს მიიჩნევს, მაგრამ რამდენადაც ამ სტროფში ნახსენები "მესხი მელექსე", მათი ფიქრით, რუსთველი კი არაა, - ვიღაც სხვა პოეტია, ამდენად რუსთველის "მესხობის" თვალსაზრისს, ვითომც, საფუძველი ეცლება. მაგალითად, აი, როგორ მსჯელობს ამ საკითხზე გამოჩენილი რუსთველოლოგი კორნელი კეკელიძე:

"ჩვენ ვფიქრობთ, რომ წყარო ტრადიციისა და საერთოდ ფოლკლორული მასალების ცნობისა, რომელთა მიხედვით პოეტის სამშობლოდ მესხეთის რუსთავია მიჩნეული, იგივეა, რაც მეცნიერ-მკვლევართა შეხედულებებისა. სახელდობრ, ცნობილი ტაეპი: "ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთავისა დაბისა". ამ ტაეპის არასწორმა წაკითხვამ და მასთან დაკავშირებით ყალბმა ინტერპრეტაციამ წარმოშვა ასეთი შეხედულება... "მესხი ვინმე მელექსე" სხვა პოეტია და "რუსთველი" სხვა... ასე რომ, პოემის ავტორის "მესხობას" ნიადაგი ეცლება".

დაახლოებით ამასვე ამბობს ალ. ბარამიძე:

"ზოგიერთი შედარებით გვიანდელი ლიტერატურული წყარო (მაგალითად, არჩილის "გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა") და ხალხური გადმოცემები რუსთველს თვლის მესხად ან ჯავახად. ყველაფრიდან ჩანს, რომ რუსთველის მესხობის წყარო უნდა იყოს ფსევდორუსთველური სტროფის სიტყვები ("ვწერ ვინმე მესხი მელექსე"...) ამ სტროფის ვინმე მესხი რუსთველს იმოწმებს, თვითონ ის არ არის პოეტი რუსთველი, ის რუსთველის მიმბაძველია".

ჯერ ერთი, ვეფხისტყაოსნის ზემოთ ხსენებული სტროფის ფსევდორუსთველურობა მეცნიერულად დამტკიცებული არაა, რასაც ქვემოთ თვალნათლივ დავინახავთ; მაგრამ კიდევაც რომ დავუშვათ, სტროფი "ვწერ ვინმე მესხი მელექსე" ყალბია და რუსთველს არ ეკუთვნის, ის მაინც არ კმარა იმის საბუთად, რომ "აღორძინების ხანის" მწერალთა ზემოხსენებული თვალსაზრისი უარვეყოთ. საქმე ისაა, რომ ამ სტროფში (და საერთოდ ვეფხისტყაოსანში) სრულებით არაა ნახსენები "ჯავახი" ან "ჯავახეთი", არჩილს კი, როგორც ზემოთ დავინახეთ, სწორედ საკუთრივ

ჯავახეთი აქვს წარმოდგენილი რუსთველის სამშობლოდ. იბადება კითხვა: საიდან უნდა სცოდნოდა არჩილს ის ფაქტი, რომ რუსთველის სამშობლო ჯავახეთია? ვეფხისტყაოსნის ტექსტიდან ის ამას ვერ გაიგებდა, რადგან იქ საუბარია "მესხზე" და არა "ჯავახზე". მაშასადამე, ცხადზე უცხადესია, რომ არჩილს უნდა ჰქონოდა რაღაც სხვა წყარო, რომელიც მას რუსთველის ჯავახურ წარმოშობაზე მიუთითებდა. სხვაგვარად ყოვლად შეუძლებელია, რომ მას რუსთველისათვის მიემართა "ჯავახი ხარო" და "ჯავახური მძიმე ენა შემოიღეო". ასეთ რამეს არჩილი თვითონ ვერ გამოიგონებდა.

ამრიგად, სრული საფუძველი გვაქვს დავასკვნათ, რომ ვეფხისტყაოსნის სტროფი "ვწერ ვინმე მესხი მელექსე", - დამოუკიდებლად იმისა პოემის ავტორს ეკუთვნის იგი თუ ყალბისმქმნელს, - არ ჩაითვლება არც იმ თვალსაზრისის წყაროდ, რომელიც რუსთველის სამშობლოდ მესხეთ-ჯავახეთს მიიჩნევს და არც, მით უმეტეს, იმ გვიანდელი შეხედულების წყაროდ, რომელიც რუსთველის სამშობლოდ მესხეთის უმნიშვნელო სოფელს რუსთავს ასახელებს. ამიტომ არავითარი საფუძველი არ არსებობს იმისათვის, რომ უნდობლობა გამოვუცხადოთ "აღორძინების ხანის" ქართული მწერლობის ტრადიციულ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით, ვეფხისტყაოსნის ავტორი უდავოდ ჯავახეთის მკვიდრი იყო.

ეს დასკვნა ურყევი იქნება მაშინაც კი, თუ ჩავთვლით, რომ სტროფი "ვწერ ვინმე მესხი მელექსე", ფსევდორუსთველურია, ე. ი. ყალბია, მაგრამ არის კი იგი ყალბი?

ვცადოთ ამის გამორკვევა.

3. მოჯადოებული წრე

რა არგუმენტები გააჩნიათ იმ მკვლევარებს, რომლებიც ვეფხისტყაოსნის სტროფს "ვწერ ვინმე მესხი მელექსე" ფსევდორუსთველურად სთვლიან?

ვიდრე მათ არგუმენტებს გავეცნობით, საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ, რომ ამჟამად რუსთველოლოგთა შორის ზემოხსენებული სტროფის წაკითხვა დავას აღარ იწვევს. როგორც ცნობილია, ერთ დროს დიდი კამათი იყო გამართული იმის გამო, თუ როგორ წაეკითხათ ხსენებული სტროფი; ზოგიერთი მკვლევარი, პოემის სხვადასხვა ხელნაწერებზე დაყრდნობით, გვთავაზობდა წაკითხვას: "ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისა თემისა"; სხვები სადავო ადგილს კითხულობდნენ ასე: "მე რუსთველისა დაბისა", ან: "მე რუსთველისა და მისა", და ა. შ. ამ კამათის შედეგად საბოლოოდ დადგინდა, რომ სწორია წაკითხვა: "ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისად ამისა"; ამჟამად ეს წაკითხვა საყოველთაოდ აღიარებულია და მასზე აღარავინ დავობს, მაგრამ რას ნიშნავს გამოთქმა "რუსთველისად ამისა"? აი უაღრესად რთული კითხვა, რომელიც მკვლევართა შორის მუდამ დავასა და კამათს იწვევდა და დღესაც იწვევს.

იმისათვის, რომ წარმოდგენა ვიქონიოთ იმ აზრთა სხვადასხვაობაზე, რომელიც ამ საკითხის ირგვლივ არსებობს, თავს ნებას მივცემთ მკითხველს გავაცნოთ აკად. ვ. კეკელიძის ვრცელი და საყურადღებო მსჯელობა, რომელშიც სრული ობიექტურობით არის გადმოცემული სადავო საკითხზე არსებული შეხედულებანი.

”ხელნაწერთა უმრავლესობისა და აზრის მიხედვით, - ამბობს მკვლევარი, - უნდა იკითხებოდეს არა ”რუსთველი, რუსთველისა, რუსთავისა, რუსთავლისა”, არამედ ”რუსთველისად”; და არა ”დაბისა, დამისა, თემისა, და მისა, სად ამისა, სადამი სა”, არამედ ”ამისა”, ესე იგი ”ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისად ამისა”.

რას ნიშნავს ”რუსთველისად ამისა”? ვ. ინგოროყვას განმარტებით, ეს ნიშნავს: ვწერ ამას ვინმე მესხი მელექსე ამა რუსთველისად, ესე იგი რუსთველისათვის, რუსთველის თქმულის დამატებად, შესავსებად. ვ. ჭიჭინაძის აზრით, ”ეს სიტყვები ნიშნავს, არც მეტი, არც ნაკლები, შემდეგ: ”ვწერ ვინმე მესხი მელექსე ამას რუსთველის სახელით, ანუ ფსევდონიმით, თუ დღევანდელს ტერმინს ვიხმართ”. არის ასეთი გაგებაც: ვწერ რუსთველის მიმართ ან მისამართით. არც ერთი მოყვანილი გაგება და ინტერპრეტაცია სწორი არაა. ”რუსთველისად ამისა” არ ნიშნავს არც ”რუსთველისათვის”, ”რუსთველის თქმულის დამატებას და შევსებას”, არც ”რუსთველის სახელით და ფსევდონიმით”, არც ”რუსთველის მიმართ მისამართით”. მისი აზრი ასეთია: ვწერ ამას მე მესხი ვინმე მელექსე, აი ”ამ რუსთველის მსგავსად”, ”ამ რუსთველის მიბაძვით”, ან ”როგორც ეს რუსთველი;” ვწერ ”როგორ” და არა ”ვისდამი”. ამის ნათელსაყოფად მოვიყვანთ ანალოგიებს იმავე კლასიკური პერიოდის ლიტერატურიდან. ე. წ. ”აბდულმესიანში” ნათქვამია: ”ჯმობს ღმერც ხალისად, ა მერცხალისად, ჯმა-ტკბილ მჯმობარედ, იადონისად”, ესე იგი ის, ხოტბის გმირი, მიმართავს ღმერთს ხალისიანად, როგორც მერცხალი (”მერცხალისად”), მიმართავს ხმატკბილად, როგორც იადონი (”იადონისად”), მერცხლისა და იადონის მსგავსად, მერცხლისა და იადონის მიბაძვით, და არა ”მერცხლისა და იადონისათვის”, მათ ”დამატება შესავსებად”, თუგინდ ”მერცხალ-იადონის სახელითა და ფსევდონიმით”, თუ ”მერცხლისა და იადონის მიმართ, მისამართით”. ”ვისრამიანში” ნათქვამია: ”ნუ გაჯდი უბრალოსა შეცოდებულისად”, ესე იგი ნუ გახდი, ნუ შეხედავ უბრალოს, როგორც ბრალიანს, შეცოდებულს... ასეთი გაგებით ”მესხი ვინმე მელექსე” სხვა პოეტია და ”რუსთველი” სხვა. პირველი, ”მესხი ვინმე მელექსე”, წერს პოემის დამატება-გაგრძელებას (გმირების გარდაცვალების ამბავს), ”მსგავსად რუსთველისა”, ”როგორც რუსთველი”, ”რუსთველის მიბაძვით”, ”რუსთველისებრ”.

როგორც ვხედავთ, ჩვენთვის საინტერესო სტროფის გაგებაში აზრთა დიდი სხვადასხვაობა არსებობს. ეს სხვადასხვაობა არსებითად ერთი სიტყვის სხვადასხვაგვარად გაგებითაა გამოწვეული, - ესაა სიტყვა ”რუსთველისად”.

თუ ამ სიტყვის აზრს გავიგებთ, მაშინ მთელი სტროფის აზრიც გასაგები გახდება. მაგრამ საქმეც ისაა, რომ იმ თვალსაზრისით, რომლითაც ჩვენი მკვლევარები მის გაგებას ცდილობენ, ხსენებული სიტყვისა და, მაშასადამე, სტროფის აზრის გაგება ყოველად შეუძლებელია.

განვმარტოთ ეს დებულება.

სიძნელე განსახილველი სიტყვის მნიშვნელობის გაგებისა სემანტიკის სფეროში კი არ მდებარეობს, არამედ იმ წინასწარ-შედგენილ თვალსაზრისში, რომლითაც მკვლევარები მის გაგებას ცდილობენ. სამწუხაროდ, მკვლევარები წინასწარვე დარწმუნებული არიან, რომ "რუსთველი" პოემის ავტორის გვარ-სახელია, და სწორედ ამ წანამძღვარის მიხედვით და მისი დახმარებით ცდილობენ განმარტონ სიტყვა "რუსთველისად". მაგრამ მათი მსჯელობის ეს წანამძღვარი ანუ ამოსავალი დებულება მცდარია, ამიტომ მისგან გამომდინარე დასკვნაც, ცხადია, მცდარი იქნება. აკად. კ. კეკელიძე ერთგვარად მართალია, როცა აკრიტიკებს პ. ინგოროყვას, კ. ჭიჭინაძეს და სხვა მკვლევარებს, რომლებიც ცდილობენ განსახილველი სტროფი თავიანთი წინასწარი შედგენილი თვალსაზრისის შესაფერისად განმარტონ (თუმცა ესეც უნდა ითქვას, კ. ჭიჭინაძის განმარტება ჭეშმარიტებასთან ძალიან ახლოსაა), მაგრამ თვითონაც ხომ იმავე წინასწარშედგენილი აზრით ხელმძღვანელობს და მის შესაფერისად ცდილობს გადაასხვაფეროს ხსენებული სიტყვის მნიშვნელობა? დავაკვირდეთ მის მსჯელობას.

ემყარება რა კლასიკური პერიოდის ქართული ლიტერატურის მაგალითებს, კ. კეკელიძე განსახილველი სიტყვის მნიშვნელობის არსებითად სწორ განმარტებას იძლევა; მის მიერ მოხმობილი მაგალითები ("მერცხალისად", "იადონისად") არავითარ ეჭვს არ სტოვებენ, რომ "რუსთველისად" უნდა გავიგოთ "როგორც რუსთველი". ამიტომ მკვლევარი, - მას რომ წინასწარ შედგენილი აზრი ხელს არ უშლიდეს, - აქ უნდა შეჩერებულიყო და საცილობელი სტროფი შემდეგნაირად განემარტა: "ვწერ ამას მე ვინმე მესხი მელექსე, როგორც რუსთველი". მაგრამ ასეთ რამეს, მისი თვალსაზრისით, პოემის ავტორი ვერ იტყოდა, - ვერ იტყოდა იმიტომ, რომ უაზრობა გამოუვიდოდა: "ვწერ ამას მე რუსთველი, როგორც რუსთველი". ამით აიხსნება, რომ მკვლევარი იძულებულია განსახილველი სტროფის ავტორად ვიღაც ყალბისმქმნელი გამოაცხადოს, ხოლო სიტყვის "რუსთველისად" გაგება გააფართოოს და, ერთის ნაცვლად, მისი სამი სხვადასხვაგვარი განმარტება მოგვცეს ("როგორც რუსთველი", "რუსთველის მსგავსად" და "რუსთველის მიბაძვით"), რათა განსახილველი სტროფის განმარტება როგორმე თავის წინასწარ შედგენილ თვალსაზრისს შეუთანხმოს.

გამოდის მოჯადოებული წრე: ან ვეფხისტყაოსნის სტროფი "ვწერ ვინმე მესხი მელექსე" მართლაც ნაყალბევად უნდა გამოვაცხადოთ და ამასთან

აშკარად გადავასხვავებოდ მნიშვნელობა სიტყვისა "რუსთველისად", ან კიდევ ვიფიქროთ, რომ ვეფხისტყაოსნის გენიოს ავტორს შეეძლო ისეთი უაზრობის თქმა როგორცაა: "ვწერ რუსთველი, როგორც რუსთველი".

სად არის გამოსავალი ამ მოჯადოებული წრიდან?

4. რას ნიშნავს სიტყვა "რუსთველისად"?

ერთადერთი გზა, რომელსაც ზემოთ ხსენებული მოჯადოებული წრიდან ჩვენი გამოყვანა შეუძლია, ესაა ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე ტრადიციული თვალსაზრისის უარყოფა და იმ ახალი თვალსაზრისის აღიარება, რომლის მიხედვით "რუსთველი" არის არა პოემის ავტორის საკუთარი გვარ-სახელი, არამედ მისი სასულიერო ზედწოდება ანუ ტიტული. თუ საცილობელ სტროფს ამ თვალსაზრისით შევხედავთ, ჩვენთვის მისი აზრი სავსებით ნათელი გახდება.

მართლაც, დავაკვირდეთ ხსენებულ სტროფს: "ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისად ამისა". აქ პოეტი გარკვევით ამბობს, რომ ის მესხი მელექსეა, მაგრამ ამ პოემას წერს "რუსთველისად", ე. ი. როგორც რუსთველი. რას ნიშნავს ეს?

ტრადიციული თვალსაზრისის მიხედვით აქ უაზრობა გამოდიოდა, რადგან თუ პოეტის გვარი "რუსთველი" იქნებოდა, ის ვეღარ იტყოდა "ვწერ რუსთველისად, ე. ი. როგორც რუსთველიო". მაგრამ ახლა, როდესაც ჩვენ უკვე ვიცით, რომ "რუსთველი" პოეტის გვარი კი არა, მისი სასულიერო ზედწოდება ანუ ხელობა-თანამდებობის აღმნიშვნელი ტიტულია, საცილობელი სტროფის აზრი სავსებით ნათელია; მესხი პოეტი, რომელიც ამავე დროს რუსთველიცაა, მკითხველს აუწყებს: მე მესხი მელექსე ვარ, მაგრამ ამ პოემას ვწერ როგორც რუსთველიო, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ვეფხისტყაოსნის ავტორი გვამცნობს: მე მესხი მელექსე ვარ, მაგრამ ამავე დროს რუსთველიცა ვარ ამ პოემას ჩემი საკუთარი გვარ-სახელით (ჩემად) კი არ ვწერ, არამედ რუსთველის სახელით (მისად, რუსთველისადო): ნუთუ ეს გაუგებარია?

მესხ პოეტს (მელექსეს), რა თქმა უნდა, ჰქონდა თავისი საკუთარი გვარი და სახელი, მაგრამ ამ შემთხვევაში მას გადაუწყვეტია მკითხველის წინაშე წარმდგარიყო არა საკუთარი გვარით, არამედ თავისი მაღალი სასულიერო ზედწოდებით - "რუსთველით". ამიტომაც სთვლის იგი საჭიროდ, განუმარტოს მკითხველს: პოემის ავტორად მე გამოვდივარ არა როგორც მესხი მელექსე, არამედ როგორც რუსთველიო. რა არის აქ გაუგებარი? ცხადია არაფერი!

მაგრამ საეჭვო რომ აღარაფერი დარჩეს, საჭიროდ მიგვაჩნია უფრო ნათლად განვმარტოთ, რას ნიშნავს გამოთქმა "რუსთველისად".

ასეთი გამოთქმა ძირითადად ძველი ქართულისათვისაა დამახასიათებელი, მაგრამ იგი ახალ ქართულსაც არ ეუცხოება. მაგალითად, ცოცხალ სალაპარაკო ენაში დღესაც ხშირად გაიგონებთ ასეთ ფრაზას: "ამა და ამ კაცს გადაეცი ეს ამბავი, მაგრამ ჩემად ნუკი ეტყვი, შ ე ნ ა დ უთხარიო". მაშასადამე, რაკი არსებობს სიტყვები "ჩემად" და "შენად", ცხადია უნდა არსებულიყო, და არსებობდა კიდევაც, სიტყვა "მისად"; აქედან კი სრულიად კანონიერად გამომდინარეობს გამოთქმა "რუსთველისად" (ჩემად, შენად, მისად-რუსთველისად); ახლა თუ განსახილველ სტროფს ამ თვალსაზრისით განვმარტავთ, მივიღებთ შემდეგ, სრულიად აზრიანსა და გასაგებ წინადადებას: "ვწერ ამ პოემას, მე, ვინმე მესხი მელექსე, არა ჩემად (ე. ი. ჩემი საკუთარი სახელით), არამედ რუსთველისად (ე. ი. როგორც რუსთველი, ანუ რუსთველის სახელით).

ნათქვამი რომ ყველასათვის ნათელი გახდეს, მივმართავთ ანალოგიას.

ცნობილია, რომ პოემა "დიდმოურავიანის" ავტორი იოსებ თბილელი გვარად სააკაძე იყო, მაგრამ პოემა დაწერა არა სააკაძის გვარით, არამედ "თბილელის" სასულიერო ზედწოდებით ანუ ტიტულით. შეეძლო თუ არა ხსენებულ იოსებს ასეთი რამ ეთქვა: "ვწერ ამ პოემას მე, ვინმე სააკაძე, თბილელისად (ე. ი. როგორც თბილელი)"? ცხადია, შეეძლო. იოსები ზუსტად ისევე იქცევა ამ შემთხვევაში, როგორც შოთა (შესაძლოა მისი მიბაძვითაც), მაგრამ საკითხავია: თუკი ის გარემოება არავის უკვირს, რომ იოსებ სააკაძემ საკუთარ პოემას გვარის ნაცვლად თავისი სასულიერო ტიტული მოაწერა და მკითხველის წინაშე "თბილელად" წარსდგა, რატომ უნდა იყოს საკვირველი ის ფაქტი, რომ მესხმა პოეტმაც საკუთარ პოემას გვარის ნაცვლად სასულიერო ტიტული მოაწერა და მკითხველს "რუსთველად" წარუდგა?!

ვეფიქრობთ, საკითხი ნათელია.

5. შოთა რუსთველის მშობლიური კუთხე მესხეთ-ჯავახეთია

ამრიგად, თვით ვეფხისტყაოსნის ავტორი გვიდასტურებს, რომ ის "მესხი მელექსეა", ე. ი. მესხეთის შვილია.

ამასვე ადასტურებს აღორძინების ხანის ქართული მწერლობის გამოჩენილი წარმომადგენელი მეფე-პოეტი არჩილი, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ცნობას კიდევ უფრო აზუსტებს და გარკვევით ამბობს, რომ პოემის ავტორი მესხეთის ერთ-ერთი მოწინავე კუთხის - ჯავახეთის მკვიდრია.

ეს ჩვენებანი (სხვა საბუთი სრულებითაც რომ არ გაგვაჩნდეს) სავსებით საკმარისია შოთას სადაურობის დასადგენად. მაგრამ ვეფხისტყაოსანში, თუ მას რუსთველის ეპოქის ისტორიული ვითარების გათვალისწინებით წავიკითხავთ, სხვა ადგილებსაც აღმოვაჩენთ, რომლებიც მისი ავტორის

სადაურობას აშკარად მიგვანიშნებენ. ერთ-ერთი ასეთი ადგილია, მაგალითად, აწყურის მღვდელმთავრის (მაწყვერელის) მოხსენიება ფრიად საპატიო კონტექსტში, - საქართველოს კათალიკოსის გვერდით.

როგორც ცნობილია, ვეფხისტყაოსანი საქართველოს ცხოვრების სარკეა, მაგრამ ფორმალურად მისი გმირები არაბეზად და ინდოელეზად გვევლინებიან და მათი მოქმედებაც ხსენებულ ქვეყნებში მიმდინარეობს; ამიტომ პოემაში არ არის, და არც შეიძლება იყოს, კონკრეტული ცნობები საქართველოს შესახებ. მაგრამ, საბედნიეროდ, არის იშვიათი გამონაკლისები, როცა ავტორი არღვევს პოემის სტილს და მასში კონკრეტული ქართული მასალა შემოაქვს. ერთ-ერთი ასეთი გამონაკლისია, მაგალითად, პოემის ის ადგილი, სადაც ავთანდილი და თინათინი ”ტკბილ-ქართულით ” მუსაიფობენ. ასეთივე გამონაკლისს უშვებს პოეტი, როცა ავთანდილსა და ფრიდონს ”კათალიკოს - მაწყვერელს” ადარებს. აქ ყურადღებას იპყრობს, ჯერ ერთი, ის ფაქტი, რომ მესხეთი საქართველოს ერთადერთი კუთხეა, რომლის მღვდელმთავარს რუსთველი იხსენიებს, ხოლო მეორეც, მაწყვერელს პოეტი იხსენიებს საქართველოს კათალიკოსის გვერდით, - თითქმის როგორც მის თანასწორ იერარქს. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ესოდენ დიდი წარმოდგენა მაწყვერელზე და მისი ასე საპატიოთ მოხსენიება შეეძლო მხოლოდ მესხეთში აღზრდილ ადამიანს, რომლის თვალში მაწყვერელი კათალიკოსის შემდეგ მართლაც უპირველეს მღვდელმთავრად უნდა გამოჩენილიყო.

შესაძლოა, რუსთველის მიერ მაწყვერელის განსაკუთრებული დაფასება იმის შედეგად იყოს, რომ ერთ დროს (თამარის მეფობის პირველ პერიოდში) ეს თანამდებობა შეთავსებით საქართველოს კათალიკოსს მიქაელ მირიანის ძეს ეჭირა (რაზედაც ჩვენ თავის ადგილას უკვე გვქონდა საუბარი), მაგრამ ეს გარემოება საქმის ვითარებას არ სცვლის, რადგან ცნობილია, რომ კათალიკოს მიქაელს მაწყვერელის თანამდებობა ეჭირა ძალიან მცირე ხნით, და, გარდა ამისა, მას იმავე პერიოდში შეთავსებით მაწყვერელზე გაცილებით უფრო დიდმნიშვნელოვანი მღვდელმთავრის - ჭყონდიდელის თანამდებობაც ჰქონდა. მაშ, რატომ მაინცადამაინც მაწყვერელი დაუყენა რუსთველმა გვერდში კათალიკოსს და არ ახსენა ჭყონდიდელი ან საქართველოს სხვა რომელიმე მხარის მღვდელმთავარი, რომლებიც მაწყვერელზე არა ნაკლები გავლენით სარგებლობდნენ?

მაგრამ მაწყვერელსაც რომ თავი დავანებოთ, განა შემთხვევითად ჩაითვლება ის ფაქტი, რომ ვეფხისტყაოსანში განსაკუთრებით ხაზგასმულია ე. წ. ”სანაპირო ინსტიტუტების” როლი და მნიშვნელობა? ხომ ცნობილია, რომ ძირითადი სანაპირო სამხედრო ოლქები, რომლებსაც იმ დროს ჩვენი ქვეყნის თავდაცვისათვის განსაკუთრებული ზრუნვა ჰქონდათ დაკისრებული, სწორედ სამხრეთში, მესხეთ-ჯავახეთში იმყოფებოდნენ? შეიძლება გადაუჭარბებლად ითქვას, რომ ვეფხისტყაოსანი პირდაპირ სუნთქავს სამხრეთ საქართველოთი, მისი ბუნებით, მისი ციხე-

სიმაგრეებითა და ტაძრებით, მისი ისტორიული გმირებით. ამის მოწმობაა თმოგვის, ხერთვისისა და ვარძიის საკვირველი ციხე-სიმაგრეები, აწყურის, კუმურდოს და ზარზმის დიდებული ტაძრები, თორელთა, თმოგველთა და ახალციხელთა საარაკო გმირობა.

ამასთან დაკავშირებით, ჩვენ სრულიადაც არ გვეჩვენება საფუძველს მოკლებულად სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრება იმის შესახებ, რომ შოთა რუსთველი, შესაძლოა, თორელთა საგვარეულოს ეკუთვნოდესო. ცნობილია, რომ თორელები თამარის ეპოქაში მთელი ჯავახეთის გამგებლები იყვნენ და არაფერი არ უშლის ხელს იმ აზრის მტკიცებას, რომ სწორედ ამ სახელოვანმა გვარმა მისცა საქართველოს ყველა დროისა და ეპოქის უდიდესი გენიოსი - შოთა რუსთველი.

ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ თამამად შეიძლება ითქვას: დიდი ქართველი პოეტის შოთა რუსთველის აკვანი უდავოდ ჯავახეთის მადლიან მიწაზე, სადაც ახალქალაქის მიდამოებში დაირწა, ხოლო დედა-ენის პირველი ანბანი მომავალმა პოეტმა იმ ლაკონური წარწერებით ისწავლა, რომლებიც კუმურდოს ტაძრის ცაში ატყორცნილ თალებს დღესაც ამშვენებენ და თავისი სილამაზით მნახველს ხიბლავენ და აოცებენ.

1973 წ.

