

პროკოპი  
რეზინი

უფლის  
მის  
გუდასანი  
ქაძისი  
აუგისი  
ქო

871  
899.961.092[რუსთველი]  
ბ 262



## 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 ძღვევით, როგორც დროჟამზე წინ გაჭრილი მოწინავე მოაზროვნე, როგორც მეუფე აზრისა და ლექსისა, როგორც ჯადოქარი მხატვრული სიტყვისა, წყვიდადში გზის გამკვლევი სხივი ნათლისა და თვითმყობადი, 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 სამქსნადოდა ღვთის-მეტყველიცა მაღალ, უცხო საკვირველ, პიიტიკოსი, მესტიხე, მაგრა ამოდ დაჰშურა, საწუხ არს ესე“

სრულიად არაფერი ვიცით ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის თაობაზე და ამიტომ ყოველი შრომა, რომელიც მიზნად ისახავს პოემის გამოწვლილვით განხილვასა და მისი 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 რა-

ტიანის 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 ნაწრთობი.

უდავო ჭეშმარიტებად გვეჩვენება ავტორის წადილი და გვეჯერა: „რომ წმინდა იყო განზრახვა და სურვილი მისი“, გამოეჩინება ყველა ის დოკუმენტი, რაც შუქს მოჰფენდა გენიალური წინაპრის საიდუმლოებით მოცულ ვინაობას, და მიზნის ზისაღწევად გამოეყენებინა არა მარტო მწირი საარქივო მასალები, არამედ ვეფხისტყაოსნის ტექსტი. ეს წიგნი აშკარად მეტყველი საბუთია გამოკვლევის ავტორის ერუდიციისა, ალღოსი 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.

ელგუჰა მალრაძე

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 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 უარესად 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.

## 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 შეუქს 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 დაეძებდნენ 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 აყო დიდად განათლებული სასულიერო პირი — ეპისკოპოსის ან მთავარეპისკოპოსის ხა-

რისხით — 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.

## 2. ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობა-სადაურობაზე ამჟამად გავრცელებული შეხედულებანი

ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობა-სადაურობის საკითხი, როგორც ცნობილია, დიდი ხანია დგას რუსთველოლოგთა ყურადღების ცენტრში.

მკვლევართა ერთ ნაწილს მიაჩნია, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი იყო თბილისის ახლოს მდებარე ქ. რუსთავის მფლობელი, პერეთის ერისთავი თუ მთავარი შოთა ბაგრატიონი. რომელიც ამ მკვლევარების მიერ გაიგივებულია ქაიმთააღმწერლის მიერ მოხსენიებულ ცნობილ სახელმწიფო მოღვაწესთან, შოთა კუპრთან. ეს თვალსაზრისი ჯერ კიდევ გასული საუკუნის პირველ 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. ქართველმა ისტორიკოსებმა: აკადემიკოსმა ნ. ბერძენიშვილმა, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორმა მ. ლორთქიფანიძემ, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატმა დ. მუსხელიშვილმა<sup>1</sup> ეჭვიმუტანლად დაამტკიცეს, რომ

<sup>1</sup> ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, I, 1964, გვ. 333; მ. ლორთქიფანიძე, რამდენიმე შენიშვნა პ. ინგოროყვას „რუს-

ქალაქი რუსთავი ჰერეთის შემადგენლობაში არასოდეს არ შედიოდა, რითაც ზემოხსენებულ თვალსაზრისს საფუძველი გამოაცალეს.

მკვლევართა მეორე ნაწილი (ნიკო მარი, შალვა ნუცუბიძე, სარგის ცაიშვილი, ნოდარ შოშიაშვილი და სხვ.) ემხრობა ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 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 პოპულარიზების 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 მიმბაძველია<sup>2</sup>, ხსენებულ თვალსაზრისსაც საფუძველი გამოეცალა. მიუხედავად ამისა, ამჟამადაც არიან მეცნიერები, რომლებიც ზემოხსენებულ თვალსაზრისს იზიარებენ და ცდილობენ მის დასაბუთებას, თუმცა ისინი თვითონვე აღიარებენ, რომ მათი საბუთიანობა მეცნიერული ჰიპოთეზის ფარგლებს არ სცილდება<sup>3</sup>.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ არც თბილისის ახლოს მდებარე ქალაქ რუსთავისა და არც მესხეთის სოფელ რუსთავის საერო მფლობელებთან ვეფხისტყაოსნის ავტორის დაკავშირების ცდებმა სასურველი შედეგი არ გამოიღო.

ასევე უშედეგო აღმოჩნდა „შოთას“ სახელით ისტორიულ წყაროებში მოხსენიებულ პირთა ვეფხისტყაოსნის ავტორთან იდენტიფიკაციის ყველა ცდა; არც შოთა ართავაჩოს-ძე — დემნა ბატონიშვილის 1177 წლის აჯანყების მონაწილე, არც ე. წ. აძიკვის ბარელიეფის შოთა, არც ჭიაბრის სიგელზე ხელისმომწერი შოთა და არც სხვა რომელიმე ისტორიაში დღემდე ცნობილი შოთა არ აღმოჩნდა ავტორი ვეფხისტყაოსნისა; უფრო სწორად, არ მოხერხდა მეცნიერულად დასაბუთება იმ აზრისა, რომ შესაძ-

---

თველიანას“ და „რუსთველიანას ეპილოგის“ გამო („მაცნე“, 1964, № 6); დ. მ უ ს ხ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი, კახეთ-ჰერეთის ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები („ცისქარი“, 1965, № 2).

<sup>2</sup> ა. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა, თბ. 1966, გვ. 41.

<sup>3</sup> ნ. შოშიაშვილი, თორელთა ფეოდალური სახლის ისტორია და შოთა რუსთაველი (წიგნში „შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძეგლები“ № 1, 1966, გვ. 73).

ლებელია ისტორიულ წყაროებში მოხსენიებული რომელიმე შოთა ვეფხისტყაოსნის ავტორი ყოფილიყო. დაუსაბუთებელი და საფუძველს მოკლებული ჩანს აგრეთვე ლიტერატურაში გაკვრიტ გამოთქმული აზრი იმის შესახებ, რომ თითქოს არაა გამორიცხული, „რუსთველი“ სადაურობის მაჩვენებელი სახელი იყოს და, მაშასადამე, რუსთავის მკვიდრს ნიშნავდეს<sup>4</sup>.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენმა რუსთველოლოგიურმა მეცნიერებამ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის გარკვევაში რეალურ შედეგს ვერ მიაღწია და ამჟამად იგი არსებითად იმავე დონეზე დგას, რა დონეზეც ამ ასი წლის წინათ იდგა. ამ ფაქტს აღიარებენ ისეთი გამოჩენილი რუსთველოლოგები, როგორც არიან აკადემიკოსები კორნელი კეკელიძე და ალექსანდრე ბარამიძე. თავის კაპიტალურ ნაშრომში „ძველი ქართული მწერლობის ისტორია“, კ. კეკელიძე გადაჭრით ამბობს: „მასალებისა და ცნობების დღევანდელ მდგომარეობაში რუსთაველის ვინაობის გარკვევა შეუძლებელია“. ხოლო ალ. ბარამიძეს ახლანდელ გამოცემულ მონოგრაფიულ ნაშრომში „შოთა რუსთველი და მისი პოემა“, ნათქვამი აქვს: „ვეფხისტყაოსნის ავტორი შეიძლება ყოფილიყო მესხეთის რუსთავიდანაც და თბილისის რუსთავიდანაც. ამ საკითხის საბოლოოდ გადაწყვეტილად ჭეղჭერობით რაიმე მტკიცე საბუთი არ მოგვეპოვება. შოთა რუსთველის ვინაობის თაობაზე ქართულ საისტორიო წყაროებს ცნობები არ შემოუნაწავს“<sup>5</sup>.

აი, ეს გახლავთ რუსთველოლოგიის უკანასკნელი სიტყვა ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის საკითხზე.

ბუნებრივად ისმება კითხვა: რა არის მიზეზი იმისა, რომ ქართველ მეცნიერთა რამდენიმე თაობის ბეჯითმა შრომამ და მეცადინეობამ, რაც საუკუნეზე მეტია გრძელდება, ვერ გამოიღო სასურველი ნაყოფი და ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის გაგების საქმე წინ ვერ წასწია?

ა რა თქმა უნდა, ამის უპირველესი მიზეზი სათანადო (ე. ი. პირდაპირი) წყაროების უქონლობაა, მაგრამ, ვფიქრობთ, არ იქნებოდა სწორი, რომ ყველაფერი წყაროების ნაკლებობით აგვეხსნა; ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი სერიოზული მიზეზი იმისა, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის ძიება გამოუვალ ჩიხში მოემწყვდა, საკითხისადმი ცალმხრივი მეთოდოლოგიური მიდგომაცაა.

მართლაც, თუ დავაკვირდებით ვეფხისტყაოსნის ავტორის

<sup>4</sup> ა. ბარამიძე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა, 1966, ვვ. 41.

<sup>5</sup> დასახ. ნაშრომი, 1966, ვვ. 43.

ვინაობაზე ამჟამად გავრცელებულ შეხედულებებს, შევამჩნევთ; რომ ეს შეხედულებები წინასწარ შემუშავებულ გარკვეულ პრინციპს ემყარება, ხოლო ისტორიული წყაროების შესწავლის ამოცანად რჩება ამ პრინციპის საილუსტრაციო და დამადასტურებელი საბუთების აღმოჩენა. რაღა საკვირველია, რომ ასეთი ვითარების შედეგად ის მცირერიცხოვანი ისტორიულ-ლიტერატურული ფაქტებიც კი, რომლებსაც შეუძლიათ გარკვეული შუქი მოჰფინონ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობას, დღემდე სათანადო მეცნიერული შეფასების გარეშე რჩებოდა.

იმისათვის, რომ ნათელი გახდეს ამგვარი მეთოდოლოგიური მიდგომის ცალმხრივობა და რუსთველოლოგიაში გაბატონებული ზოგიერთი ყალბი პრინციპის უკუგდების აუცილებლობა, საჭიროდ მიგვაჩნია ორიოდ სიტყვა ვთქვათ ჩვენთვის საინტერესო საკითხის სწორი დაყენების ირგვლივ.

### 3. საპითხის 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, შესწავლათ 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 ძეგნას 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 მღვდელმთავრებს, 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 წანამძღვრებში, რომლებითაც რუსთველოლოგები ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისა და მსოფლმხედველობის კვლევა-ძიების დროს ხელმძღვანელობენ და რომლებსაც ისინი თითქმის აქსიომატურ დებულებებად მიიჩნევენ. ასეთი წანამძღვრების რიცხვს, უპირველეს ყოვლისა, ეკუთვნის შემდეგი სამი დებულება:

ჯერ ერთი, მკვლევარებს ეჭვმიუტანელ ჭეშმარიტებად მიაჩნიათ, რომ „რუსთველი“ არის არა თანამედრობის (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 კადევაც 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, რომელ-

ბიკ დღემდე ასრულებენ აუცილებელი წანამძღვრების როლს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისა და მსოფლმხედველობის კვლევა-ძიებისას, მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ სინამდვილეში ეს დებულებები აშკარად ყალბი დებულებებია და მათზე ნეცნიერული 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 შეიძლებოდა ყოფილიყო საერო დიდებულის გვარ-წოდება.

შემდეგ, რის საფუძველზე ფიქრობენ ჩვენი მეცნიერები, რომ ისეთი ბრწყინვალე ჰუმანისტური ნაწარმოები, როგორც ვეფხისტყაოსანია, თითქოს სასულიერო პირს არ შეიძლებოდა 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 ეკროპის ჰუმანიზმის მამამთავარი, გამოჩენილი იტალიელი პოეტი ფრანჩესკო პეტრარკა სასულიერო პირი იყო? განა ცნობილი არ არის აგრეთვე, რომ რენესანსის ეპოქის უდიდესი მოაზროვნე ერაზმ როტერდამელი და ჯორდანო ბრუნო, რომელიც ეკლესიამ კოცონზე დაწვა, სასულიერო პირები იყვნენ? განა ასევე სასულიერო პირები არ იყვნენ რეფორმაციისა და გლახური რევოლუციების გამოჩენილი ხელმძღვანელები, კერძოდ, ჩეხი ხალხის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის გმირი, პრადის უნივერსიტეტის რექტორი იან ჰუსი და გერმანიის გლახთა რევოლუციური მოძრაობის სახელგანთქმული ბელადი თომას მიუნცერი? უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: ცნობილია, რომ თვით პირველი ბურჟუაზიული რევოლუციები (კერძოდ ნიდერლანდების რევოლუცია) და აგრეთვე მუშათა სოციალისტური მოძრაობის პირვე-

ლ- ნაბიჯები ევროპაში რელიგიურ სამოსელში იყო გახვეული. რევოლუციონერები, რომლებმაც ევროპა შუასაუკუნეობრივი ძალი-საგან გამოადვიდეს, ღმერთის სახელით მოქმედებდნენ და იერიშზე ფსალმუნის სიმღერით მიდიოდნენ, მაგრამ ამ ფაქტში საკვირ-ველი არაფერია: ფეოდალიზმის ეპოქაში სწავლა-განათლება, მეც-ნაერება და ლიტერატურა ეკლესიის ხელში იყო და, ბუნებრივია, რომ სასულიერო წოდებიდან გამოდიოდნენ არა მარტო რეაქციო-ნერები და კლერიკალები, არამედ აგრეთვე ჰუმანიტები და რე-ვოლუციონერები.

მაგრამ თუკი სხვა ქვეყნებში, კერძოდ, ევროპაში, შეიძლე-ბოდა, რომ ჰუმანიტურ-რენესანსული და რევოლუციური მოძრა-ობის სათავეში სასულიერო პირები მდგარიყვნენ, რატომ არ შე-იძლებოდა მსგავსი რამ საქართველოშიც მომხდარიყო? მართალია, საქართველოს ეკლესიის ისტორია ჯერჯერობით მეცნერულად შესწავლილი არ არის, მაგრამ საეკლესიო და სამონასტრო ცხოვ-რების ის ფაქტებიც კი, რაც ამჟამად ჩვენთვის ცნობილია, საკ-პარისია ქართული ფეოდალურა კულტურის ისტორიაში ეკლესია-მონასტრების დადებითი როლის გასათვალისწინებლად. ეს ფაქტე-ბი უდავოდ მოწმობენ, რომ საქართველოს ეკლესიის წიაღშიც იყო ძლიერი პროგრესული მოძრაობა, რომელშიც უტყუარად აისახა ქართველი ხალხის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურა და გო-ნებრივი ცხოვრება. სასულიერო პირებზე, კერძოდ კი, ეპისკოპო-სებზე დღეს ჩვენი შეხედულება ძირითადად ნეგატიურია, მაგ-რამ წინათ ასე როდი იყო; სასულიერო პირები, განსაკუთრებით კი ისეთი მაღალი რანგის საეკლესიო მოღვაწენი, როგორც ეპის-კოპოსები იყვნენ, ფეოდალურ საზოგადოებაში უდიდესი ავტო-რიტეტით სარგებლობდნენ და ერის სულიერ მოძღვრებად, სუ-ლიერ მამებად ითვლებოდნენ. ზედმეტია იმის მტკიცება, რომ უმაღლეს სასულიერო პირთა დიდი უმრავლესობა სხვა ქვეყნებ-შიც და ჩვენშიაც იყვნენ რეაქციონურ-კლერიკალური მიმართუ-ლების არისტოკრატიები, რომლებიც შშრომელთა დამონებისა და ჩაგვრის საქმეს ემსახურებოდნენ, მაგრამ არც იმის უარყოფა შე-იძლება, რომ მათ შორის არაიშვიათად გამოჩნდებოდნენ ხოლმე ხალხის მოწინავე, საამაყო ადამიანები, — მწერლები და მეცნიე-რები, რომლებიც ერის სულიერ კულტურას ქმნიდნენ. ისტორი-ული ფაქტია, რომ სწორედ ასეთმა ადამიანებმა, თავისი დრო-

• К. Каутский, Предшественники новейшего социализма, М. 1925, т. II, гл. 203.

ის 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 შესახებ არ მომხდარა. ქვემოთ ჩვენ თვალნათლივ დავინახავთ, რომ ლაპარაკი რუსთველის ეპოქაში ქრისტიანულ იდეოლოგიის რაიმე შესუსტებაზე მოკლებულია ყოველგვარ რეალურ-ისტორიულ საფუძველს.

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

ჩვენი გამოკვლევა მიზნად ისახავს კონკრეტული ისტორიული 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. გეომოტივული ადგილებიდან სახელწოდებათა წარმოქმნის ორი გზა: სამრო და სასულიერო

როგორც უკვე ითქვა, რუსთველი არ არის და არც შეიძლება და ყოფილიყო საერო დიდებულის გვარწოდება; რუსთველი შე-

იძლებოდა ყოფილიყო, და იყო კიდევაც, მხოლოდ მაღალი სასულიერო თანამდებობის, სახელდობრ, რუსთავის საყდრის საქეთ-მპყრობლის (ეპისკოპოსის ან მთავარეპისკოპოსის) ზედწოდება ანუ ტიტული. ამ დებულების სისწორეში დაგვარწმუნებს იმ კანონ-ზომიერების თუნდაც ნოკლედ გაცნობა, რომელიც საქართველო-ში 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, ჭაყელი, ციხისჭვარელი, 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 ვაბატონებული წოდების მისწრაფება შეუვალ სამეგვიდრეო საკუთრებად ექცია არა მარტო მის მიერ ნასყიდი ან წინაპარიაგან მიღებული მამულები, არამედ ერთგული სამსახურისათვის მცფის 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 განდიდებულ ფეოდალური სახლის სამკვიდრო, ხელშეუვალ, საკუთარ მამულად (განსხვების, მემკვიდრეობის და სხვ. უფლებით), მაშინ ამ მამულისა და მისი პატრონის სახელები სამუდამოდ და საუკუნოდ გადაეჭობოდნენ ხოლმე ერთმანეთს და ადგილის სახელი მისი მესაკუთრის საგვარეულო სახელწოდებად ანუ გვარ-წოდებად იქცეოდა<sup>7</sup>. ეს იყო კერძო საკუთრების ინსტიტუტის

<sup>7</sup> აკად. ნ ბერძენიშვილის აზრით, ეს პროცესი შესაძლებელია პირიქითაც მომხდარიყო, ე. ი. შესაძლებელია, რომ ადამიანის საკუთარი სახელი დარქმეოდა გვ. პ. რაჩიანო

მაღალი ფორმა, ფეოდალის „უკვდავყოფილი“ საკუთრება; ეს იყო ერთგვარი სიმბოლო ფეოდალური კერძო საკუთრების ვითომ-და 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 ხანის აღზევებული ფეოდალი. რომელიც ამაყად ატარებდა მისივე მამულის სახელწოდებას, როგორც საკუთარ გვარ-წოდებას.

სულ სხვაგვარი, პრინციპულად განსხვავებული ვითარების წარმონაქმნია უმაღლეს სასულიერო პირთა (ეპისკოპოსთა, მთავარ-ეპისკოპოსთა) ზედწოდებანი, რომელთა რიცხვს ეკუთვნიან საყოველთაოდ ცნობილი ზედ-წოდებანი: მანგლელი, რუსთველი, წოლკნელი, 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 სამონაწილო ტერმინი „ერისთავი“ გვარად აქციეს, სასულიერო დიდებულთა ასეთი მეტამორფოზი შეუძლებელი იყო, რადგან ეკლესია-მონასტრებში კერძო საკუთრება არ არსებობდა. ცნობილია, რომ თავდაპირველად საეკლესიო ქონება მთელი მრევლის საერთო საკუთრება იყო<sup>8</sup>. 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 „ძმობაში“, სადაც ის კერძო საკუთრების უფლებას ვერ დაიჩემებდა (ეს ვალდებულება შეეხებოდა არა მარტო ჩვეულებრივ ბერს, არამედ აგრეთვე ეპისკოპოსსაც, რადგან ეპისკოპოსი უთუოდ ბერი უნდა ყოფილიყო); ანუ ამასთან ერთად იმ გარემოებასაც გავიხსენებთ, რომ ბერს

ოგრაფიულ ადგილს, მაგალითად, ქვაბლიანი, არიშინი და ა. შ. („საქართველოს ისტორიის საკითხები“, I, 1964, გვ. 343). მაგრამ ეს გარემოება საკითხს არსს არ ცვლის.

<sup>8</sup> К. Каутский, Предшественники новейшего социализма, М., т. 1, гл. 32.

(და, მაშასადამე, ეპისკოპოსსაც) ცოლ-შვილი, როგორც წესა, არ ჰყავდა, ვასაგები იქნება, თუ რატომ არ განვითარდა სასულიერო დაიდებულთა შორის მისწრაფება ყმა-მამულის სამემკვიდრეოდ დაქემებისა.† 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.

ზემოხსენებულად ლოგიკურად გამომდინარეობს ის დებულება, რომ საგვარეულო გვარ-წოდება, რომელიც აღზევებულმა ფეოდალურმა სახლმა მამულის საკუთრების საფუძველზე მოიპოვა, არ არის და არც შეიძლება იყოს მარტო ერთი ადამიანი, ვთქვათ, ამ სახლის უფროსის კუთვნილება; რამდენადაც ხაერგებული შიშული: სამემკვიდრეოა, ცხადია, გვარ-წოდება შილქებზეც უნდა გადასულიყო და გადადიოდა კიდევაც. გარდა ამისა, რამდენადაც ფეოდალური სახლი გაუყოფელი იყო, გვარ-წოდება უნდა გაღასულიყო 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, ჭაყულები, 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 შეიძლებოდა, რომ საქართველოში ერთსა და იმავე დროს არსებებულიყო 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, მანგლელთბილელი, 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, წილქელი, მროველი და ა. შ. ერთდროულად მხოლოდ ერთი შეიძლებოდა ყოფილიყო.

ზემონათქვამიდან 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 უმოკლესად 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 მართო ეს ეკონომიური მომენტიც არ სწყვეტდა; ამასთანავე ერთდ. 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. ჭავჭავაძის აზრი საერთოდ სასულიერო პირებზე, კერძოდ კი, ეპისკოპოსებზე. ემყარება რა ძველ ქართულ საეკლესიო საბუთებს, ივ. ჭავჭავაძის ამბობს: „გრიგოლ ხანძთელის სიტყვით, „მღვდელობაა უფრო ახსოვებულთა დიდებულეთა სულიერთა და ხორციელთა, რამეთუ ქრისტეა ნაცვალობაა არსო“... ეპისკოპოსნი იყვნენ „პატივსა მღვდელმთავრობისასა“ და ამის გამო მას მღვდლები და ეკლესიის ყველა მსახური ხელქვეით ჰყავდა. ამის გარდა იგი იყო სულიერ „მთავრად ერისა“. მას ჰქონდა „სული კელმწიფებისა“ და შეეძლო როგორც განსმა ყოვლისა კრებულისა“ ისევე დაკრულვა. ეპისკოპოსი თვით „სწავ-



ლულებითა და მეცნიერებითა“ განმტკიცებული „მწყემსი“ იყო ერისა და მულამ ითვლებოდა მზრუნველად და „მლოცველად ერისა“ და „მცველად სარწმუნოებისა“<sup>9</sup>.

✓ 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 ვაორება, როგორც ითქვა, გამორიცხულია<sup>10</sup>. ამით აიხსნება, რომ საქართველოში არასოდეს გვარ-წოდებად არ გადაქცეულა სასულიერო პირთა (ეპისკოპოსთა) ზედ-წოდებანი: მანგლელი, რუსთველი, წილქნელი, ბოდბელი, მროველი, ნეკრესელი, ნიკორწმინდელი, ღრანდელი და ა. შ. ამითვე აიხსნება ისიც, რომ არასოდეს სასულიერო ზედ-წოდებად არ გადაქცეულა გვარ-წოდებანი: თმოგველი, თორელი, ჭაყელი, გაგელი, სურამელი, ფანასკერტელი და სხვ. საქართველოს ისტორია არ იცნობს ეპისკოპოსს თმოგველის, თორელის, ჭაყელისა და ა. შ. სახელწოდებით, ისევე როგორც არ იცნობს საერო დიდებულს მანგლელის, რუსთველის, წილქნელის, ბოდბელის და ა. შ. სახელწოდებით.

ასეთია -ს ექვემდებარებული დებულებანი, რომლებიც ლოკიკურად და ბუნებრივად გამომდინარეობენ სასულიერო ზედ-წოდებათა და საერო გვარ-წოდებათა წარმოქმნის კანონზომიერებიდან. ძნელი შესაძინევი არ არის, რომ ეს დებულებები სადღუჭველს აცლიან საერო დიდებულთა შორის ვეფხისტყაოსნის ავტორის აღმოჩენის ეპოქულ გვარ ცდას და უდავოს ხდიან შემდეგ ჭეშმარიტებას: რაკი ღიკენ ვიციით, რომ რეალურ-ისტორიულად საქართველოში არსებობდა მხოლოდ სასულიერო თანამდებობის აღმნიშვნელი ზედწოდება „რუსთველი“, სრულიად ზედმეტია და დროის ფუჭად დაკარგვია კიდევ რომელიღაც სხვა, საერო „რუსთველის“ ძებ-

<sup>9</sup> ივ. ჯავახიშვილი, „ქართული სამართლის ისტორია“, წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე, 1929, გვ. 67.

<sup>10</sup> ეს მოკლე ნა კარგად აქვს შენიშნული ისტორიკოს ნ. შოშიაშვილს, ოღონდ იგი შეცდომით ფიქრობს, რომ ამაღალი კანონზომიერება იოქმედებდა თითქოს არა მთელ საქართველოში, არაჩედ მარტო კახეთში (იხ. კ. კეცელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის კრებული „შოთა რუსთველი“. გვ. 62).

ნა. 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<sup>11</sup> — 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 „სადგომ“, არამედ საერო სამსახურიც დაისახა? თუკი თვით ილია ჭავჭავაძეც კი — მეცხრამეტე საუკუნეში — ამბობდა „მეცა 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 ურთიერთდამხვევის ფაქტები, მაგრამ იქნებ ეს მოვლენა აიხსნება არა ამ ტერმინების სხვადასხვა შინაარსით, არამედ იმ უბრალო მიზეზით, რომ არ არსებულა ორი ერთნაირი სახელწოდების გეოგრაფიული ადგილი, რომელთაგან

<sup>11</sup> კ. კ. კ. ე. ლ. ი. ძ. ვ. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, 1951. გვ. 73; შ. ნ. უ. ვ. ბ. რ. ძ. ე. კრიტიკული ნარკვევები, 1965, გვ. 312.

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 ავიცდნდით 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 — „ტ ბ ე თ ი დ ა ნ“ მივიღეთ ორი სხვადასხვანაირი სახელწოდება: ქართლის საერო აზნაურები ტ ბ ე ლ ე ბ ი ს გვარ-სახელს ატარებდნენ, ხოლო შავშეთის ეპისკოპოსმა მიიღო მ ტ ბ ე ვ ა რ ი ს 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 მტბევიარად, ხოლო მტბევიარი საქართველოს ისტორიაში ერთია და არც შეიძლება, რომ ერთდროულად ორი ან მრავალი მტბევიარი არსებულებო.

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 კელს, როგორც სამოქალაქო, ისე სასულიერო ხელმძღვანელისა 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? ჯანა ნათელი არ არის, რომ ორი რუსთველის არსებობა ფეოდალურ საქართველოში ყოველად 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 არსებულებო 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 კმორჩილობს ჭარი სპათა, მისთვის ვხელობ, მისთვის მკვლარი\*.

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“, — გაგებულნი აქვს გიყის (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 ჭარიცა: და უბნობს იმის სამსახურისათვის ვხელობ და ვკუდებო; და მისის სამსახურის მიჯნურობით ესე ვერ გავმძღარვარ: და ვერც რომელიც მმართვეს ის მიმსახურებია და უმსახურობის უძღური ვარო: და წამალი არა მაქვს გავიკურნო: ან ასრეთი სამსახური მიბრძანოს რომე გამაძლოს იმ სამსახურმაო: და ან მამკლასო: საჩივარსავით ასმენს: და ამაში გავს რუსთველი შემძლე და კაი კაცი ყოფილა რომე ძალიანს სამსახურსა სთხოვს“<sup>12</sup>.

როგორც ვხედავთ, ეს განმარტება სრულიად არადაამაკმაყოფილებელი და ცალმხრივია. მეფე-კომენტატორი აქ უფრო იმაზე ზრუნავს, რომ ქვეშევრდომებს მეფისადმი მორჩილებისა და ერთგული სამსახურის გრძნობა ჩაუნერგოს, ვიდრე პოემის ხსენებული სტროფის ნამდვილი აზრი გამოარკვეოს. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მისი ეს არასწორი თვალსაზრისი ფართოდ გავრცელდა და

<sup>12</sup> ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა, 1712 წლისა, აღდგენილი ა. მანძის მიერ, თბ., 1937 წ., გვ. სივ.

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“<sup>13</sup>, ხოლო რაც შეეხება სიტყვა „ხელობას“, იგი თეიმურაზს ასე აქვს განმარტებული: „მე რუსთველი ხელობითა ესე ნიშნავს კელოვნებასა და საველოსაცა ორსავე“<sup>14</sup>.

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 ცალი“, 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 დიდებუ—~~ შოთა რუსთაველი, არაფერი არა აქვსთ არც მემარტიანეთ 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

<sup>13</sup> თ. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, ვ. იმედაშვილის რედ., თბ., 1960, ვ. 5.

<sup>14</sup> იქვე, ვ. 8.

იყვნენ ამ ბოლოს ხანამდის, დიდის ხნიდამ ეპისკოპოსები, რომლებიც ისხდნენ 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 შეუდგებოდა... 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 მაინცა“<sup>15</sup>. X

როგორც ვხედავთ, ავტორი უდავოდ დიდ გამჭრიახობას, იჩენს და საკითხს სწორად აყენებს; წინააღმდეგ მის დროს გაბატონებული აზრისა, ის სამართლიანად ფიქრობს, რომ რუსთველობა ხელობაა, ამასთან — ისეთი ხელობა, რომელიც მარტო საეკლესიო სფეროში არსებობდა და რუსთველ 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 ნიშნავს<sup>16</sup>.

წერილში „კიდევ რუსთველის ხელობაზედ“, რომელიც ჟურნალ „თეატრის“ ფურცლებზე დაიბეჭდა, ანტ. ფურცელაძემ პასუხი გასცა ოპონენტებს და სცადა გაედრმავებინა თავისი თვალსაზრისი. მან ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ სიტყვა „ხე-

<sup>15</sup> ა. ფურცელაძე, შოთა რუსთაველი და იმისი ცოლი, თბ., 1856 წ., ვვ. 4—7.

<sup>16</sup> იხ. მისი წერილები: «Шота Руставели и его жена» (გაზ. «Новое обозрение», 1888, № 931); „წერილი რედაქტორთან“ (ჟურნ. „თეატრი“, 1888, № 40); „წერილი რედაქციის მიმართ“ (გაზ. „იკერა“, 1887, № 92).

ლობა“ ძველად სხვადასხვანაირად იწერებოდა: როცა ამ სიტყვას სიგიჟის მნიშვნელობით წერდნენ, მაშინ მას დასაწყისში ასო „ხ“ (ხანი) უჭდა, ხოლო როცა თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით, დასაწყისში „ჯ“ (ჯარი) დაისმოდა.

ა. ფურცელაძე აღიარებს, რომ ვეფხისტყაოსნის ჩვენამდე მოღწეული ხელნაწერების ამ თვალსაზრისით განხილვა უფროდ. სოსლანის (აგრეთვე ვახტანგ მეფის, დ. ჩუბინაშვილის, ბროსეს და სხვ.) აზრს უჭერს მხარს, ვიდრე თვით მის მიერ გამოთქმულ თუ გაზიარებულ აზრს, რადგან ამ ხელნაწერების უმრავლესობაში სიტყვა „ხელობა“ „ხ“-ანიით 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 კ რუსთველს ეკუთვნის თუ გადამწერებს, იმიტომ რომ შეხვდება კაცი ძველს ვეფხისტყაოსანს ამგვარად დაწერილს: მე რუსთველი კელობითა 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. რუსთველის 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 გაგიყებული მისთვის, ვისაც მთლად ჯარნი ემონებიან.

აბა ჩავეუფიქრდეთ, რომელი სიტყვის წყობაა: ს ი გ ი ე ი თ ა ვ ა რ გ ა გ ი ე ბ უ ლ ი? ამაზედ ეპკვი არ არის, რომ ამბობს თამარის სიყვარული ვარო. მაგრამ რომ იმას ამბობდეს რუსთაველი: სიგიჟითა ვარო გაგიყებული, მაშინ, მართლა რომ გიჟი უნდა იყოს ამისი მთქმელი“<sup>17</sup>.

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, არა-

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 537—539.



მედ ჩვენს დროშიც კი დიდხანს იმ აზრს ადგა, რომ „ხელობა“ სიგიყეს ნიშნავსო; ამის საბუთია 1937 წელს საიუბილეოდ გამოცემული ვეფხისტყაოსანი, რომელშიც სიტყვა „ხელობა“, ყოველგვარი შენიშვნის გარეშე. ახსნილია როგორც „გიჟობა“ და „ჰჰჰჰ-შეშლილობა“<sup>18</sup>.

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

„სიტყვები — „ხელობითა“, „გეჟობ“, გამოქცემელთა და მკვლევართ ესმით როგორც „გიჟობით“, „ვეჟობ“, ესე იგი: მე, რუსთველი, გაგიყებული, გაშმაგებული, გახელებული ვქმ საქმეს იმისას, ვისთვისაც გახელებული, გაგიყებული ვარო. რუსთველი, 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“ — გეჟობაზე, არამედ „კელობაზე“, მოხელებობა-თანამდებობაზე; მეორე შემთხვევაში კი (გეჟობ) ლაპარაკია „ხელობაზე“ ან გეჟობაზე“<sup>19</sup>.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ეს დაკვირვება უდაოდ საყურადღებო დაკვირვებაა და წინგადადგმული ნაბიჯია ვეფხისტყაოსნის ხსენებული სტროფის შინაარსის გაგებაში, თუმცა, სამწუხაროდ, ავტორის შემდგომი მსჯელობა და პისი ცდა, ეს ხელობა-თანამდებობა დაეკავშირებია „ალამდარის“ (მედროშის) თანამდებობასთან, სრულიად უსაფუძვლო აღმოჩნდა, რაც ჩინებულად ცხადყო აკად. შ. ნუცუბიძემ<sup>20</sup>.

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“<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> იწყვე, ვა. 392.

<sup>19</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, 1952, გვ. 117.

<sup>20</sup> შ. ნუცუბიძე, Гворчество Руставели, თბ., 1958, გვ. 231—235.

<sup>21</sup> იწყვე, ვა. 397.

ეს განმარტება გაიზიარა აგრეთვე აკად. აღ. ბარამიძემ, რომელიც 1966 წელს გამოცემულ ერთ თავის ნაშრომში ამბობს: „რუს-ოველი, ან ოქსთაველი, არც სახელია; პოეტისა და არც ეკარი, არც ფსევდონიმი. იმ ხანაში, როდესაც ვეფხისტყაოსნის ავტორი მოღვაწეობდა, რუსთველი ნიშნავდა რუსთავის (ციხე-ქალაქის, მამულის) პატრონს, მფლობელს... მიტომაც (sic) მისაღებია შანიძის განმარტება სიტყვებისა: „მე რუსთველი ხელობითა ვიქმე...“, — მე, რომელსაც რუსთავი მაქვს სახელოდ“<sup>22</sup>.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ა. შანიძისა და აღ. ბარამიძის მიერ სიტყვა „ხელობითის“ შინაარსის გაგება სახელოს ანუ თანამდებობის მნიშვნელობით, აბსოლუტურად სწორია; თუმცა მთლიანად სტროფის 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 კელი (საქელო) რუსთველობაა“.

ამრიგად, ისეთმა გამოჩენილმა რუსთველოლოგებმა, როგორც არიან აკადემიკოსები კ. კეკელიძე, ა. შანიძე და ა. ბარამიძე, უარყვეს სიტყვა „ხელობის“ ტრადიციული გაგება და „გიჟის“ ნაცვლად მასში დანახეს თანამდებობის გამომხატველი სიტყვა „ქელობა“. 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 „ქელის“ ფართოდ გავრცელებაზე. „ქელი, — ამბობდა ივ. ჯავახიშვილი, — მნიშვნელობით ლათინურს manys „მანუ“-ს უდრიდა და უფლებასა და საქმეს ეწოდებოდა. აქედან არის ნაწარმოები „ქელმწიფე“ — სრულუფლებიანი მოხელე და შემდეგ განსაკუთრებით მეფე; აქედანვეა ნაწარმოები „ქელისუფალი“ ანუ რაიმე თანამდებობის მეჭონი მოხელე... ვისაც რაიმე თანამდებობა — „ქელი“ ჰქონდა, ის „ქელოსანი“ იყო და „მოკელი“ ...საერთო თანამდებობა-

<sup>22</sup> აღ. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, გვ. 39.

თათვის IX—XII სს. თითქმის განსაკუთრებით სიტყვებს  
ლისუფლებასა“ და „მოკვლეობას“ ხმარობდნენ ხოლმე“<sup>23</sup>.

აქედან კიდევ უფრო ცხადია, თუ რა ფართოდ იყო გავრცე-  
ლებული ფეოდალურ საქართველოში „ხელი“ და „ხელობა“ რო-  
გორც თანამედრობა-საქმიანობის აღმნიშვნელი სიტყვები. საინტე-  
რესოა აღინიშნოს, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ — ფეოდალური  
ეპოქის ამ უდიდეს ძეგლში „ხელი“, „ხელობა“ და „სახელო“  
იხმარება თითქმის მარტო თანამედრობა-საქმიანობის მნიშვნელო-  
ბით, ხოლო გიყის მნიშვნელობით ძალიან იშვიათად გვხვდება. ამ  
წიგნის უკანასკნელ, ყაუხჩიშვილისეულ გამოცემაში სიტყვები  
„ხელი“ და „საქელო“ განმარტებულია, როგორც „თანამედრო-  
ბა“: „ხელისუფლება“ და „ძალა-უფლება“<sup>24</sup>, ხოლო სიტყვა  
„ხელობა“ — როგორც „საქმიანობა“, „საქმე“<sup>25</sup>. ის ფაქტი, რომ  
„ქართლის ცხოვრებაში“ „ხელი“ და „ხელობა“ გიყის მნიშვნე-  
ლობით იშვიათად იხმარება, სავსებით ბუნებრივია, რადგან „ქარ-  
თლის ცხოვრება“ ოფიციალური ისტორია. სახელმძღვანელო წიგ-  
ნია და ვასაჟებია. რომ მასში გიყეაჟე და სიგიჟეჟე ლაჟარჟი ნჟ-  
ლებადია.

სულ სხვაა „ვეფხისტყაოსანი“. მასში ლაჟარჟია არა მშრალ  
ისტორიულ ფაქტებზე, არამედ ცოცხალ ადამიანთა გრძნობებზე,  
მათ გამმაგებულ და გაგიჟებულ სიყვარულზე და, ბუნებრივია,  
რომ აქ სიტყვები „ხელი“ და „ხელობა“ უფრო ხშირად სწორედ  
„გიყისა“ და „სიგიყის“ აღსანიშნავად იხმარება. როგორც ჩანს.  
სწორედ ამ გარემოებამ შეიყვანა მკვლევარები შეცდომაში: იმ  
ფაქტიდან, რომ ვეფხისტყაოსანში „ხელი“ და „ხელობა“ ყოველ  
ფეხის ნაბიჯზე იხმარება „გიყისა“ და „სიგიყის“ აღსანიშნავად,  
მათ გამოიტანეს დასკვნა. რომ მე-8 სტროფის „ხელობაც“ უთუოდ  
„სიგიჟეს“ უნდა ნიშნავდესო. მაგრამ ასეთი დასკვნა გაუგებრო-  
ბის ნაყოფია. ვეფხისტყაოსანში არა ერთხელ გვხვდება სრულიად  
ეჭვმიუტანელი ადგილები, სადაც სიტყვა „ხელი“ უდავოდ თანამ-  
ედრობა-საქმიანობის მნიშვნელობით იხმარება. გავიხსენოთ, მაგა-  
ლითად, ის მომენტი, როდესაც ტარიელის მამა სარიდანი თავის  
სამეფოს დანარჩენ ინდოეთს შეუერთებს და სანაცვლოდ ფარსად-  
ნისაგან ამირბარის თანამედრობას მიიღებს.

<sup>23</sup> ი. ვ. ჯ ა ე ა ხ ი შ ე ი ლ ი, ქ-რთული სამართლის ისტორია, წ. 11, ნაწ. 1, გვ. 108—109, 116.

<sup>24</sup> ქართლის ცხოვრება, 1959, ტ. 11, გვ. 599, 627.

<sup>25</sup> ი. ჟე, გვ. 628.

„ერთი სამეფო საკოცემო, უბოძა ამირბარობა.  
თვით ამირბარსა ინდოეთს აქვს ამირ-სპასალარობა  
მეფე რა დაქდა, არა სქირს ხელისა მიუშეცდარობა;  
სხვად პატრონია, მართ ოღენ არა აქვს კეისარობა“<sup>26</sup>.

ამ სტროფის მთელი კონტექსტი აშკარად გვიჩვენებს, რომ ფრაზაში მეფეს „არა სქირს ხელისა მიუშეცდარობაო“, ლაპარაკია არა მეფის სიკეთეზე, არამედ მისი თანამდებობა-საქმიანობის, მისი ხელისუფლების მიუშეცდარობაზე. მაგრამ სადაო რომ აღარაფერა დარჩეს, გავიხსენოთ ვეფხისტყაოსნის კიდევ ერთი ადგილი, სადაც ლაპარაკია თვით ტარიელის ამირბარის თანამდებობაზე დანიშვნის შესახებ. ტარიელი, მამის სიკვდილის შემდეგ, თავისთან მიიხმეს „ინდოეთის მფლობელთა“ ე. ი. მეფე ფარსადანმა და დედოფალმა. და შესთავაზეს მამის თანამდებობა:

„მათ აჯღომთა ახლოს დამაქეს, პატკის მკემდეს ძისა დარად.  
მის ხელისა საურავი მათ ორთავე მითხრეს წყნარად;  
ურჩ ვეკმენ და მისეულთა წესთა ქცევა მიჩნდა ზარად.  
არ მომეშენეს, დავმორჩილდი, თაყვანი ვეც ამირბარად“<sup>27</sup>

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 „გიყისა“ და „გიყობის“, ხან კიდევ თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით.

ახლა, თუ ჩვენ ამ თვალსაზრისით მივუდგებით მე-8 სტროფის შინაარსის გაშიფვრას და შევეცდებით მისი პირველი ორი ტაეების ნამდვილი აზრი გავიგოთ, თვალნათლივ დავინახავთ, რომ პირველი ტაეების სიტუაცია, სადაც სიტყვები „ხელობა“ და „საქმე“ ერთიანობის გვერდით სხედან („მე, რუსთველი ხ ე ლ ო ბ ი თ ა, ვიქმ ს ა ქ მ ე ს ა“), უდავოდ თანამდებობა-საქმიანობაზე მეტყველებს, ხოლო მეორე ტაეების სიტუაცია აშკარად სხვაგვარია და იქ სიტყვა „ვხელობ“ მართლაც არ შეიძლება სხვა რაიმეს ნიშნავდეს, თუ არა ვახელება-გავიყებას. არა გვეგონია, გონების დიდი ვამპირიანობა იყოს საჭირო იმისათვის, რომ აღამიანმა ამ ორი ტაეების აშკარად სხვადასხვა აზრობრივი სიტუაცია შეამჩნიოს და მათი ნამდვილი აზრი გამოარკვიოს. მართლაც, თუ ყურადღებით დავაკვირდებით კონტექსტს და ავტორის აზრთა დენას თვალს გა-

<sup>26</sup> სტროფი 318 (1937 წლის საიუბილეო გამოცემა).

<sup>27</sup> იქვე, სტროფი 338.

ვადევნებთ 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 ჭერ 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 ჭარი 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 ს. ყურადღებო აზრი იმის შესახებ, რომ „რუსთველი, ლექსისა და სიტყვის შეუღარბებელი ვირტუოზი, ერთსა და იმავე ადგილს ერთისა და იმავე მნიშვნელობის სიტყვას არ იმეორებს“, შესაძლებელია ვინმემ სადავოდ გახადოს მაგრამ წარმოუდგენელია სადავოდ გახედეს და ვინმემ დაიჭეროს. 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 კიდევ 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; ჯამ 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 ვაბტანგცხეულ ვეფხისტყაოსანშიც; და მხოლოდ სამ ხელნაწერში<sup>25</sup> აღმოჩნდა იგი დაწერილი ჯარით (კელობა), ე. ი. იმგვარად, რო-

<sup>25</sup> ეს ხელნაწერებია: H 3061, H 1839 და K 205.

გორც 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 „ქ“ (ქარი) თანდათან ჰკარგავდა თავის მნიშვნელობას და მის ადგილს „ხ“ (ხანი) იჭერდა. რომ გაიგოს ვეფხისტყაოსნის გვიანდელ ხელნაწერებში „ქარის“ შემცირებისა და „ხანის“ გამრავლების მიზეზები. ამიტომ ჩვენ მიგვაჩნია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ის სამი ხელნაწერი, რომლებშიც ადრინდელი „ქარი“ მაინც შემორჩენილია, გაცილებით მეტის მთქმელია, ვიდრე გვიანდელი ორთოგრაფიის მიხედვით გამართული შვიდი ხელნაწერი. ამასთან დაკავშირებით საჭიროა ყურადღება მიექცეს კიდევ ერთ საინტერესო დეტალს: მე-8 სტროფის მეორე ტაეპში ნახმარი სიტყვა „გხელობ“ უკლებლივ ყველა ხელნაწერში წარმოდგენილია „ხანით“, ე. ი. დაწერილია იმგვარად, როგორც იგი ძველდაც იწერებოდა, ეს ფაქტიც ბევრისმეტყველია.

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

ამრიგად, რა მხრიდანაც არ უნდა მიეუდგეთ საკითხს, პალეოგრაფიული, ისტორიული თუ აზრობრივი თვალსაზრისით, მაინც ერო 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 სიგიყეს, სრული უფლება გვაქვს ვიგულისხმოთ, რომ ხსენებულ სტროფში ლაპარაკია სწორედ რუსთავის მღვდელმთავარზე, რუსთველ ეპისკოპოსზე და სხვაზე არაფერზე. ვინც იტყვის „ქელობა“ თანამდებობას ნიშნავს, მან ისიც უნდა აღიაროს, რომ რუსთველი მხოლოდ საეკლესიო თანამდებობა შეიძლებოდა ყოფილიყო<sup>29</sup>.

მაგრამ აქ ჩვენ წინაშე წამოიჭრება კიდევ ერთი დიდმნიშვნელოვანი კითხვა, რომლის გარკვევა, პრობლემის საბოლოოდ გადასაწყვეტად, აუცილებელია: საიდან ვიცით ჩვენ, რომ თანამდებობა-საქმიანობის გამომხატველი სიტყვები „ქელი“ და „ქელობა“ 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<sup>30</sup> და ნ. ბერძენიშვილი<sup>31</sup>, მაგრამ საკითხის ამგვარი გაგება ჩვენ შეგვიძლია დოკუმენტური მასალებითაც დავადასტუროთ.

თედო ქორდანის „ქრონიკებში“ გამოქვეყნებულია ერთი უღარესად საინტერესო საეკლესიო საბუთი, რომელშიც ნათქვამია: „...ესე პირი და წიგნი მოვახსენეთ თქვენ ქე<sup>ს</sup> ლ<sup>თ</sup>ისა მიერ ჭართლისა კ<sup>ს</sup>სა ევაგრის მე, კუმურდოელ მთავარეპისკოპოსმან გერასიმე, მას ჟამსა, ოდეს პატრონმა მზექაბუჯ შემიწყალა და კუმურდოსა საყდარი და ქელი მიბოძა (ხაზი ჩემია. პ. რ.) და თქვენსა წინაშე საყურთხევლად გამომგზავნა; და თქვენ შემიწყალეთ და მაყურთხედ“<sup>32</sup>.

ეს საბუთი ისე მკაფიოდ უბასუხებს ჩვენთვის საინტერესო

<sup>29</sup> საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ანალოგიურად მსჯელობს პროფ. შ. ნეცუბიძე (თუმცა „ქელობა“ მასაც სიგიჟედ ესმის); ეს ამბობს: «Цили Руставели означало должность», то не иначе как церковно-административную («Историческое Русстание», გვ. 235).

<sup>30</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული საბარტლის ისტორია, წიგნი II, ნაკვეთი I, გვ. 108—116; აგრეთვე — ნაკვეთი II, 1929, გვ. 238—241.

<sup>31</sup> ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, 1906, გვ. 11, 28, 41.

<sup>32</sup> „ქრონიკები“, წ. II, გვ. 315

კითხვას, რომ რაიმე ეკვისათვის საფუძველი აღარ რჩება. საყდა-  
რი, როგორც მოგეხსენებათ, ძველად მღვდელმთავრის ტახტს ერ-  
ქვა, კელი კი, როგორც ვხედავთ, სასულიერო სტეროშიც თანამ-  
დებობა ყოფილა. მაშასადამე, ამ საბუთში ნათქვამია, მზექაბუქმა  
გერასიმე მთავარეპისკოპოსს უბოძა კუმურდოს საყდარი (ტახტი)  
და თანამდებობა, ე. ი. კუმურდოელობა. ეს საბუთი თარიღდება  
1500—1503 წლით, მაგრამ არსებობს ამაზე აღრინდელი (1453—  
1459 წლ.) ანალოგიური საბუთიც, რომელშიც ლაპარაკია უკვე  
მაწყვერელის კელზე.

„...ესე წიგნი და პირი გყადრეთ, — ნათქვამია ამ საბუთში, —  
თქუნ ქრისტეს ღთისა მიერ ქ(ართლი)სა კ(ათალიკოზ)ისა და-  
ვითს, 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 სხუარამე  
ქელი გუაძლიოს და დაგუპატიჯოს კურთხე-  
ვისა მიზეზითა, სადამდის თქუნესა საყდარსა არ დაემორ-  
ჩილნენ და რაზედაცა, უწყრებით, თქუნესა საყდრისა წესითა იგი  
ისრევე არ დაგუერვოს... სხუა ქელი არ გამოვართო  
და არცა ვინდომო“<sup>33</sup> (ხაზი ყველგან ჩემია. პ. რ.).

როგორც ვხედავთ, კუმურდოელობასაცა და მაწყვერელობა-  
საც კელი ანუ ჯელობა რქმევია. ცხადია, ქელი იყო მანგლელი,  
წილკნელი, რუსთველი, ნეკრესელი და ა. შ.

მაგრამ იქნებ ვინმე აქაც შემოგვედაოს და გვითხრას, ზემოთ  
მოტანილი საბუთები გვიანდელი ხანისაა, ადრე კი შესაძლებელია  
საეპისკოპოსო თანამდებობას კელი კი არა, სხვა რამ ეწოდებოდაო.  
ასეთ შემოდავებაზე ჩვენ ვუპასუხებთ: ჯერ ერთი, საყოველთა-  
ოდ ცნობილია, რომ საეკლესიო ცხოვრება ხასიათდებოდა უადრე-  
სი კონსერვატიზმით და ერთხელ შემუშავებული ნორმები საუკუ-  
ნეთა განმავლობაში უცვლელი რჩებოდა; მაგრამ ამასც რომ თავი  
დავანებოთ, ჩვენ მოგვეპოვება აღრინდელ ძეგლებში მრავალჯერ  
დადასტურებული საეკლესიო ტერმინი „ქელთდასხმა“, რომელიც  
სწორედ თანამდებობაზე დანიშვნას, დადგენას, კურთხევას ნიშნავ-  
და. ჩვენ შეგვიძლია მივუთითოთ უძველეს დოკუმენტურ მასალაზე,  
რომელიც ეჭვმიუტანლად გვიჩვენებს, რომ „ქელთდასხმა“ „ქელი-  
საგან“ წარმომდგარი ტერმინია და სწორედ სასულიერო თანამ-  
დებობის მიცემასთანაა დაკავშირებული, მაგალითად, ეფრემ მცი-

<sup>33</sup> „სამხრეთ საქართველოს ისტორიის მასალები“, 1961, გვ. 26.



რე გვაუწყებს. რომ ანტიოქიის პატრიარქმა თეოფილაქტემ „მისცა ქართველთა პროტრეპტიკონი. რომელ არს გაქსნითი. რათა თვით მათისა საზღურისა ეპისკოპოსთაგან ჳელნი დასხმოდინ ჟამად-ჟამდსა კათალიკოზსა ქართლისასა... და ჳელთ დასხმული იყო... იოანე კათალიკოზად“<sup>34</sup>.

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 „ქელთ დასხმული“ ყოფილა ვინმე იოანე. ეს დოკუმენტი XI საუკუნისაა, მაგრამ მოგვეპოვება ამაზე ადრინდელი დოკუმენტიც, რომელიც უშუალოდ ეპისკოპოსის „ქელთ დასხმას“ შეეხება.

გიორგი მერჩულეს თხზულებაში „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“, რომელიც IX საუკუნის ძეგლია, ნათქვამია: „...ვინაითგან აღეშენნეს კლარჯეთისა დიდებულნი უდაბნონი, მღღელნი და დიაკონნი მათნი ანჩელთა ეპისკოპოსთაგან იკურთხევიან და აგრეთვე ოდეს ეპისკოპოსთა იკურთხევდიან. უკეთუ სწორად ყოველთა მათ უდაბნოთა წამებაა არა აქუნ და წიგნი ყოველთაჲ ჳეშმარბიტი საწამებელი, კათალიკოსმან საეპისკოპოსოსისა მის ქელთა დასხმაჲ ეპისკოპოსად (ხაზი ჩემია, პ. რ.) არა ინებოს“<sup>35</sup>.

როგორც ვხედავთ, ეს დოკუმენტიც უდავოდ მოწმობს, რომ რომ „ქელი“ და „ქელთ დასხმა“ ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული ტერმინებია და ეს ტერმინები საეკლესიო სფეროში იხმარებოდა არა მარტო გვიანდელი დროის ხანაში, არამედ აგრეთვე დავით აღმაშენებლის ეპოქაში და მასზე უფრო ადრეც.

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

აი, ჩვენი აზრით, ერთადერთი დასკვნა, რომელიც შესაძლე-

<sup>34</sup> თ. ჟორდანია, ქრონიკები, 1892, გვ. 76.

<sup>35</sup> ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, ს. ყუბანეიშვილის რედ., I, 1946, გვ. 148.

ბელია 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-ხატავლთა ამბის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ე. წ. „საეჭვო სტროფები“: 1667, 1668, 1669, 1689 და სხვ.<sup>36</sup> რომლებსაც ჩვენი რუსთველოლოგების უმრავლესობა დღემდე დიდი ეჭვით უცქეროდა იმის გამო, რომ ამ სტროფების შინაარსი, მათი აზრით, თავისი რელიგიურ-ალმსარებლობითი 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<sup>37</sup>.

გავიხსენოთ ამ სტროფის შინაარსი: არაბთა მეფესთან ავთანდილისა და თინათინის ქორწილის შემდეგ, ტარიელი და მისი მეუღლე ნესტან-დარეჯანი, მგობრებისა 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:

„მამინ გახდეს ყველაქანი ტირილად და ცრემლთა მღვრელად,  
დიდი ხანი მოტირეს თავის-თავის გაუყრელად.  
ავთანდილ და ფრიდონ ტირან გულ-სადავად, არა კრელად,  
მაგრა ექმნეს სულის მღებლად ქათალიკოს-მაწყვერელად“.

ამ სტროფში, როგორც ვხედავთ, ის აზრია გატარებული, რომ უსაზღვროდ დამგლოვიარებულ ნესტანსა და ტარიელს „სულის მღებლად“, ე. ი. მანუგეშებლად ქათალიკოს-მაწყვერელივით მოვევლინენ ავთანდილი და ფრიდონიო. მამასადამე, რუსთველმა საქართველოს ქათალიკოსი და აგრეთვე ერთ-ერთი გამოჩენილი მღვდელმთავარი მაწყვერელი ავთანდილსა და ფრიდონს შაუდარა

<sup>36</sup> სტროფების ნუმერაცია მოყვანილია ვეფხისტყაოსნის კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემის მიხედვით, თბ., 1974 წ.

<sup>37</sup> ა. ლ. ცა რ ა მ ი ძ ე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა, 1966, გვ. 457.

და დადებითად მოიხსენია, როგორც გაჭირვების ეამს ადამიანის „სულის მღებლები“ ანუ მანუგეშებლები. რა არის აქ საკვირველი და მიუღებელი? ჩვენი აზრით, იმ ფაქტში, რომ მე-12 საუკუნის მწერალმა, თუნდაც თავისი დროის უადრესად მოწინავე მსოფლმხედველობის მქონე გენიოსმა, დადებითად მოიხსენია კათალიკოსი და მაწყვერელი, არაფერი არ არის საკვირველი და, მითუმეტეს, 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 რომელიღაც ყალბისმქმნელის შეთხზულად მიაჩნია. აი, მაგალითად. როგორ მსჯელობს ამ სტროფის შესახებ ჩვენი გამოჩენილი რუსთველოლოგი აკად. ალ. ბარამიძე:

„ინდო-ხატაელთა ამბის ავტორი ავთანდილსა და ფრიდონს უდარებს კათალიკოსსა და მაწყვერელს (აწყურის ეპისკოპოსს). შედარების მხატვრული ხერხი ერთ-ერთი დამახასიათებელი ხერხთაგანია ვეფხისტყაოსნისათვის. მაგრამ პოემით გამოირიცხულია მისი პერსონაჟების შედარება ან დაპირისპირება საეკლესიო საზოგადოებრიობის წრეებთან, მით უმეტეს, ამ საზოგადოების ისეთ წარმომადგენლებთან, როგორცაა 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 შეიგუებს მსგავს შედარებას. როგორც ცნობილია, რუსთველი გაურბის რელიგიურ სისტემათა საწესო ფორმებს, ის თავს იკავებს ნიშანდობლივი რელიგიური მრწამსის გამომჟღავნებისაგან. 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 და ეპისკოპოზთან. ეს არის ხელოვნური, ძალზე ნაცოდვილარი, უგემური და ყალბი შედარება, ინტერპოლატორის ვარჯიშის შედეგი. ეს შედარება სა-

ხელს უტეხს როგორც თავის თავს (sic), ისე იმ ამბავს, სადაც ის არის მოთავსებული“<sup>38</sup>.

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 აღ. ბარამიძის ზემოხსენებულ თვალსაზრისს და აღნიშნავდა: „თუკი რუსთაველს შეეძლო მოეხსენებინა „მუყენი და მულიმნი“ (ე. ი. მოლები და მუსულმანური სჯულის მოძღვარნი, — პ. რ.), კათალიკოს-მაწყვერელმა რა დააშავა? კათალიკოს-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“<sup>39</sup>.

ამ სამართლიანი სიტყვებისათვის ჩვენ შეგვეძლო დაგვემატებინა შემდეგი: თუკი რუსთველს შეეძლო მოეხსენებია აღდგომა, როგორც ბრწყინვალე დღესასწაულის სინონიმი, რატომ არ შეეძლო კათალიკოსი და მაწყვერელი ეხსენებინა? ან კიდევ: თუკი ილია ჭავჭავაძეს შეეძლო თავის „გლახის ნაამბობში“ ყოველი სიკეთით დაჭილდოებული მღვდელი გამოეყვანა, რა გასაკვირია, რომ მე-12 საუკუნის მწერალს საქართველოს გამოჩენილი მღვდელმთავრები დადებით კონტექსტში მოეხსენებია? ესეც ნუ დაგვაიწყებდა: ილია ჭავჭავაძემ ორ გამოჩენილ ქართველ 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 იქ-

<sup>38</sup> ა. ლ. ბ ა რ ა ნ ი ძ ე, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, 1966, გვ. 458—459.

<sup>39</sup> კ. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ე, რუსთაველი და მისი პოემა, 1960, გვ. 147.

ნება, 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 ექვემოთნაღად 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 ბაბრატიონის „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 ფოლკლორისტიკების მიერ დაგროვილი მთელი მასალის ანალიზს, რადგან ეს ძალიან შორს წაგვიყვანდა. ჩვენი მიზნისათვის, ვფიქრობთ, საკმარისი იქნება მიუუთითოთ 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 დაყინებით უსვამენ ხაზს შოთას ბერად შედგომისა და იერუსალიმში გამგზავრების ვერსიას<sup>40</sup>. 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<sup>41</sup>. საინტერესოა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ ხალხური გადმოცემით შოთა ადრე დაობლებულა და მისი აღზრდა უკისრია ბიძას, რომელიც აგრეთვე ბერი<sup>42</sup>, ზოგიერთი გადმოცემით კი — ეპისკოპოსიც ყოფილა<sup>43</sup>, იმავე ხალხური გადმოცემით, შოთას უსწავლია ტბეთის თუ კუმურდოს მონასტერში<sup>44</sup>.

ძნელია იმის თქმა, თუ რამდენად არის შემონახული ამ მთქმელებებში ისტორიული სინამდვილე, მაგრამ ერთი კი ცხადია: თუ ხალხურ შემოქმედებას საერთოდ რაიმე მნიშვნელობა აქვს, შოთას სახელის ასეთი დაყინებით დაკავშირება ბერ-მონაზვნობასთან და სასულიერო გარემოცვასთან (ბიძა, აღზრდა) შემთხვევითი არ უნდა იყოს; როგორც ჩანს, ხალხურ გადმოცემებში მოიპოვება ისტო-

<sup>40</sup> მ. ჩიქოვანი, შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი, გვ. 130, 151, 149, 151, 154, 167.

<sup>41</sup> იქვე, გვ. 151.

<sup>42</sup> მ. ჩიქოვანი, შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი, 130, 131, 149, 151, 154, 161.

<sup>43</sup> იქვე, გვ. 137.

<sup>44</sup> იქვე, გვ. 137, 140.

რიული 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 რუსთველის 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<sup>45</sup>; ჩვენ დროში კი გაიზიარა აკად. აღ. ბარამიძემ<sup>46</sup>. 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. აღ. ცაგარლის იერუსალიმში ყოფნის დროს (1883 წ.) ხსენებული ხალხური ლეგენდების არსებობა უკვე დადასტურებულია თვით დასახელებული მეცნიერის მიერ<sup>47</sup>, 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?

ერთი 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, რუსთვე-

<sup>45</sup> ვეფხისტყაოსნის 1903 წლის გამოცემის წინასიტყვაობა, გვ. XXVII.

<sup>46</sup> ა. ბ ა რ ა შ ი ძ ე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა, გვ. 60.

<sup>47</sup> А. Ц а г а р с л и, Памятники, грузинской старины в Святой земле и на Синае (Православный Палестинский Сборник, том IV, выпуск первый. С.-Петербург. 1868), გვ. 94—95.

ლი იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში წავიდა და იქ შედგა ბერად, სხვები პოეტის ბერად აღკვეცის ადგილად ასახელებენ ათონის მონასტერს<sup>48</sup>, ზოგიერთი მთქმელის გადმოცემით კი, რუსთველი საერთოდ არსად არ წასულა და ბერ-მონაზვნად თავისავე სამშობლოში, კერძოდ, დავით გარეჯის მონასტერში აღიკვეცა<sup>49</sup>.

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 გახლეს, საჭიროა თავიდან აეხციდინოთ 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 შეიძინება: თეიმურაზ ბაგრატიონამდე და მის შემდეგ. პირველი პერიოდი იწყება დაახლოვებით 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 „ამაოდ 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,

<sup>48</sup> მ. ნ. ი. ვ ა ნ ი, შოთა რუსთველი და ქართული ფოლკლორი, გვ. 130, 131.

<sup>49</sup> იქვე, გვ. 154-



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 ჩამოაყილობა ისტორიული ფაქტების აშკარად საწინააღმდეგო კონცეფცია, ეს, როგორც ჩანს, აიხსნება არა ამ დღიად განსწავლული ბატონიშვილის უცოდინარობით, ან კიდევ შეცდომით, როგორც თანამედროვე მეცნიერები ფიქრობენ<sup>50</sup>. არამედ მისი შეგნებული სურვილით გადაეკეთებინა რუსთველის ბიოგრაფია და შეეგუებინა იგი თავისი საკუთარი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მიზნებისათვის.

უნდა ითქვას, რომ ეს საკითხი უადრესად რთული საკითხია და ჩვენ განზრახული გვაქვს მას სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნათ ამიტომ აქ დავკმაყოფილდებით მარტოოდენ ზოგადი მითითებებით იმ მიზეზებსა და აგრეთვე მიზანზე, რომელთა გავლენით თეიმურაზს

<sup>50</sup> ს. კ ა კ ბ ა ძ ე, რუსთველი და მისი ვეფხისტყაოსანი, 1966, გვ. 7; გ. შ ა რ ა ძ ე, თეიმურაზ ბაგრატიონი და ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობა—მსოფლმხედველობის პრობლემა („მაინე“, 1966, № 4, გვ. 228—229.).

შეძლო 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 მანც 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 დაულალავი ცდები საქართველოს ისტორიის შესწავლა-გაშუქებისა და ამ ისტორიის „პატრიოტული“ თვალსაზრისით შესწორება-შელამაზებისა: 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<sup>51</sup>. 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“<sup>52</sup>.

თეიმურაზ ბაგრატიონის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური კრედიო კარგად ჩანს ერთი კერძო წერილიდან, რომელიც მას მთავარმართებელ ციციანოვისთვის გაუგზავნია. ამ წერილში ნათქვამია: „არა

<sup>51</sup> კ. ვ რ ი ვ ო ლ ი ა, ლეონტი მროველის ერთი ადგილის განმარტებისათვის (მინომხილველი, I, 1947, გვ. 101—102).

<sup>52</sup> შ. მ ე ს ხ ი ა, თეიმურაზ ბატონიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა (მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 1939, ნაკვ. I, გვ. 54).

ვართ ზუნ გოპთაჲნი მხოლოდ გლახაკებრივისა პურისა ჭამისანა, არამედ ყოველთვის სისხლ დათხევით მცდელნი ბაგრატიონთა ოჯახის აღდგენისანი<sup>53</sup>.

სწორედ ბაგრატიონთა ოჯახის განდიდების სურვილმა უკარანხა, 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“ (ყუანშერის მოთხრობიდან) მან იცოდა, რომ VIII საუკუნიდან მოკიდებული ჰერეთის პროვინციის სათავეში იდგნენ ბაგრატიონები<sup>54</sup>, — სწორედ იმ ოჯახის შვილები, რომლის აღდგენისათვის თეიმურაზი მზად იყო, სისხლიც კი დაენტხია, და აი, მას შეგნებულად გადააქვს კუხეთის ცენტრი, ქ. რუსთავი, ჰერეთის პროვინციაში, რათა მ გზით დიდი რუსთველი ბაგრატიონთა ოჯახს დაუკავშიროს. მარალაია. 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“<sup>55</sup>. 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 კონ-

<sup>53</sup> იქვე, გვ. 29.

<sup>54</sup> ყუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა... „ქართლის ცხოვრება“, ს. ყაჯხიშვილის რედაქციით, I, გვ. 213—244.

<sup>55</sup> გ. ც მ ე დ ა შ ვ ი ლ ი, რუსთველოლოგია, 1941, გვ. 33.

ცფცია თავისთავშივე შეიცავს გარდუვალ წინააღმდეგობებს, რომელთა აღმოჩენა და, მაშასადამე, მთელი მისი კონცეფციის დარღვევა არ წარმოადგენდა რაიმე განსაკუთრებულ სიძნელეს, ჩვენი მეცნიერები რომ მეტისმეტი ნდობით არ მოკიდებოდნენ ამ გამოჩენილი და თავისი დროისათვის დიდად ავტორიტეტიანი მეცნიერის ცნობებს. იმის საილუსტრაციოდ, თუ რამდენად წინააღმდეგობრივია თეიმურაზის კონცეფცია, შეიძლება მივუთითოთ ავტორის რამდენიმე, აშკარად არადამაჯერებელ მსჯელობაზე.

ასე მაგალითად, თეიმურაზი გვარწმუნებს, რომ რუსთაველი იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში კი გაემგზავრა (ამის უარყოფა ტიმოთეს შემდეგ შეუძლებელი იყო), მაგრამ ბერად არ შემდგარა და სიკვდილამდე მონასტერში ერისკაცად ცხოვრობდა<sup>56</sup>. მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ტრადიციული გადმოცემის ამგვარი გადაკეთების შედეგად, სრულიად უაზრო და გაუგებარი ხდება რუსთაველის იერუსალიმში გამგზავრების თვით ფაქტი. თუკი მართლა რუსთაველმა, — როგორც თეიმურაზი გვარწმუნებს, — „დაუტევა სოფელი ესე და ყოველივე დიდება და შვება საწუთოსა ამის და წარვიდა წმიდად იერუსალიმად და... იყოფოდა იგი მონასტერსა შინა ჭუარისასა ვიდრე აღსრულებამდე... მრავლის ქველის საქმითა, ლოცვითა. მარხვითა და გლახაკთა გამოზრდითა და ყოველთა სათნოებითა კეთილთა“<sup>57</sup>, — რაღა უშლიდა ხელს, რომ იგი ბერად შემდგარიყო? განა ქველმოქმედება და ლოცვა მას საქართველოში არ შეეძლო?

მაგრამ რად დასჭირდა თეიმურაზს შეეცვალა ტრადიციული გადმოცემა და ემტკიცებინა, რუსთაველი ბერად არ შემდგარა? ეს დასჭირდა იმისათვის, რომ მისი კონცეფციის მიხედვით რუსთაველი ერისკაცია, რუსთავის მთავარია და ის ხომ უნდა განსხვავდებოდეს სასულიერო რუსთაველ-ბერისაგან, რომელიც იმავე რუსთაველში აჯდა? მაშასადამე, იმისათვის, რომ მის მიერ გამოგონილი რუსთაველი გაემიჯნა რეალურად არსებული რუსთაველისაგან, 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.

<sup>56</sup> თ. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, განმარტება, გვ. 295.

<sup>57</sup> იქვე.

ავიღოთ მეორე მაგალითი: თეიმურაზი იძულებულია ანგარიში გაუწიოს ისტორიულ სინამდვილეს და აღიაროს, რომ ქ. რუსთავში იჯდა სასულიერო რუსთველი. — არქიებისკოპოსი, რომელიც, მისი სიტყვით, „იყო მხედრობისადა წინა-მძღვარი და რუსთველის სასარდლო იყო სრულიად გარე-კახეთი“<sup>58</sup>. ეს მართლაც ასე იყო და თეიმურაზს ამ ფაქტის დამალვა არ შეეძლო, რადგან მის დროს ჭერ კიდეც ცოცხალი იქნებოდნენ ადამიანები, რომლებიც რუსთველთა დროშის ქვეშ იბრძოდნენ და უკანასკნელ რუსთველებს, ერეკლეს სახელოვან სარდალს კირილე ჭორჭაძეს (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? ჭერ ერთი, რადსაჯერებელია, რომ ერთ ქალაქში ორი ერთნაირი სახელწოდების მქონე ხელმძღვანელი მჯდარიყო, მაგრამ ამასაც რომ თავი დაეანებოთ, თუკი რუსთავში არქიებისკოპოსი 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. „ვანმარტებაში“ თეიმურაზი გადმოვკცემს რუსთველის ბიოგრაფიის დეტალებს და ისე აშკარად სცილდება მეცნიერულ ნიადაგს. რომ მისი მსჯელობა უფრო ბელეტრისტულ ნაწარმოებს მოგვაგონებს, ვიდრე მეცნიერულ ნაშრომს. დავაკვირდეთ, მაგალითად. შემდეგ სიტყვებს: „შოთა რუსთველი მის ჟამისა ყოველთა თანა მედროვეთა თვისთა აღმატებოდა ყოველისა სიკეთითა და ზნეობითა, სწავლულებითა, სიმზნითა, ასოვნებითა, მშვენიერებითა და ჰეროვნებითა სახისათა, ანაგებოთა გვაშისათა, კეთილისა გულითა და სიუხვით, ვინაიდგან მდიდარიცა იყო იგი ფრიად, პიტიკოსებისა შინა აღმატებოდა სხვათა ყოველთა კელოვნებითა ლექსთა, ვითარცა ასაჩინოებასა სტიხნი მის მიერ შეთხზულნი ენა-მჭევრიყო იგი და მშვენიერ მოუბარ და სხვათა და სხვათა ენათა ზედმიწევნილებით მეცნიერ“<sup>59</sup>.

საიდან შეიძლებოდა 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

<sup>58</sup> იქვე, გვ. 291.

<sup>59</sup> თ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, ვანმარტება, გვ. 292.

ფანტაზიის ნაყოფია. მან დაგვიხატა ისეთი რუსთველი, როგორც სურდა და როგორც მის შეხედულებებს და მიზნებს უბასუხებდა. თეიმურაზის ასეთი საქციელი, როგორც ვთქვით, მისი დროის ისტორიული ვითარებით იყო განპირობებული და ამდენად ჩვენთვის გასაგებია, მაგრამ სრულად 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 გავაღვიწიოთ და მ ურყველი სახით დავინახოთ, როგორ ვინარდებოდა და რა უღელსაღიანო ლიტერატურაში რუსთველის ვინაობაზე დამკვიდრებულ 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 შეიძლება ყოფილიყო. მაგრამ საიდან ვიცით ჩვენ, რომ იმდროინდელ მოღვაწეებს ეს ნამდვილად ასე ესმოდათ? ან, რა ფაქტები და მოვლენები გვაძლევს საფუძველს ამგვარი დასკვნის გამოტანისთვის?

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, როგორიცაა: 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.

წევებით ამ საკითხს უფრო დაწვრილებით.

როგორც ცნობილია, პირველი ავტორი, რომელიც ქართულ ლიტერატურაში რუსთველს იხსენიებს, გახლავთ მე-15 საუკუნის დამლევისა და მე-16 საუკუნის დამდეგის პოეტი სერაპიონ სოგრა-

ტის ძე საბაშვილი, რომელმაც გალექსა როსტომიანი (ფირდოუსის შაჰ-ნამეს ქართული ვერსია). როსტომიანის ტექსტში სერაპიონს ჩაურთავს რომელიღაც დაუმთავრებელი ლექსის ნაწყვეტი, სადაც გადმოცემულია რუსთველის, ბაგრატ მუხრანბატონისა და ოვით სერაპიონის გაბაასება. მოგვყავს ეს ნაწყვეტი მთლიანად:

აქა მე ლექსე ავად გახდა, რა ვქნა  
ამ მარტვილების გარდამკიდე?

ბაგრატ ვნახე, მარანას ჯდა, მუსრანს შექნა ნადიმობა;  
ხელყო საყდართ აშენება, დაიჭირა ბატონობა;  
ძველი ტახტი განაახლა, კპოა ღვთითა მორკმელობა,  
და ნაძლევი ვარ რუსთველისა, თუ მეტი ქნა ჩემოდნობა!

აქა რუსთველისაგან პასუხის შექცევა

რას მიმერჩი ბერი ბერსა? — მე გავლექსე ლამაზ ვნა!  
აშიყი ვარ თვალწარბისა, ვინ სოფელი დააშვენა;  
შენ ტყუილად შემოგფიცეს, მათ აუნნეს ტახტილად ენა,  
და თუმცა ფასი არ მიბოძა, მან რუსთავეი ამიშენა.

აქა ბაგრატიის პასუხის შექცევა

ვიცი, ჩემო სერაპიონ, ხარ წრავლისა მონაზულა,  
მეფე უნდა ღვთის მოშიში, სიკეთითა დანერგული;  
ამ სოფლისა დიდებასა მირჩევნია მცირე სული,  
და არას მარგებს საუკუნის საბჭოთ შენი კირნაზული“<sup>60</sup>.

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 გაგებული იქნას როგორც მოხუცებული“, რადგან სერაპიონს „თავისი ნაწარმოები მოხუცებულობაში დაუთავებდა, როდესაც ის 60 წლისა იყო“<sup>61</sup>. პაულე ინგოროყვა ამ აზრს კიდევ უფრო გადაჭრით გამოთქვამს: „ბერი, როგორც ეს ჩანს თვითონ სერაპიონის ბოლოსიტყვაობიდან, აღნიშნავს აქ არა სასულიერ-

<sup>60</sup> ფირდოუსი, შაჰ-ნამე, ქართული ვერსიები, ტ. II, გვ. 90—91 (როსტომიანის სტროფები — 3599, 3600, 3601).

<sup>61</sup> საისტორიო მოამბე, წ. I, 1924, გვ. 163.

პო პირს. არამედ მოხუცებულს (კამათში მონაწილე სერაპიონი ერისკაცი იყო, და ამასთან ღრმად მოხუცებული: 72 წლისა)“<sup>62</sup>.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ზემოთ ხსენებულ კონტექსტში სიტყვა „ბერის“ მოხუცებულის მნიშვნელობით გაგებისათვის არავითარ საფუძველი არ ასრებობს. 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 მოხუცებზე.

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<sup>63</sup>, ასევე ბერი ყოფილა სერაპიონის მამა საბასოგრატიც<sup>64</sup> და, რაც მთავარია, თვით სერაპიონიც თანამდებობით ზევის ბერი ყოფილა, რაც სერაპიონის პირდაპირი განცხადებიდან ჩანს<sup>65</sup>. 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 საბასვილი.

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 ამოღებაზე და საუკუნო ანუ საიქიო ცხოვრებაზე. ის პირდაპირ ამბობს, ამ სოფლისა დიდებას „მცირე სული“, ე. ი. სულის ცხოვნება მირ-

<sup>62</sup> პ. ინგოროყვა, თხზულებათა კრებული, ტ. I, 1963, გვ. 218.

<sup>63</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, II, 1952, გვ. 228.

<sup>64</sup> იქვე, გვ. 227.

<sup>65</sup> როსტომიანი, II, სტროფი 3133.



ჩვენიაო. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს აკად. კ. კეკელიძე, ყოველივე ეს „ამჟღავნებს ბაგრატიის ასკეტურ-ბერულ განწყობილებას“<sup>66</sup>.

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 „თემურაზისა და რუსთველის გაბაასებაში“ პირდაპირ ეუბნება „ბერი ხარო“<sup>67</sup>. მაგრამ არჩილ მეფის დროს საქართველოში, ნიკიფორე ჩოლოყაშვილის საშუალებით, ალბათ უკვე იცოდნენ, რომ იერუსალიმის ჭვარის 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 გამოსკვივის ავტორის შეხედულება რუსთველზე, როგორც სასულიერო პირზე. მაგალითად, პოემის იმ ადგილას. სადაც თემურაზი 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 უოქვანს მიჯნურთ. ან მარგე სულსო:  
შვილის სარწმუნოს კრებისა. ნიმეზი სასწაულსო.  
მაგრამ ნაყოფი მოგისთვლავს. მის ჩემგან დანერგულსო“<sup>68</sup>.

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

<sup>66</sup> კ. კეკელიძე, ლსახ. ნაშრომი, გვ. 229.

<sup>67</sup> ქართული მწერლები შოთა რუსთველს, 1937, გვ. 97.

<sup>68</sup> ქარიველი მწერლები შოთა რუსთველს, 1937, გვ. 101.

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<sup>69</sup>.  
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,  
საკედავდ 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.  
ხარულ მელექსეთ მიუფროსონ, ვით ისრაელთ მღვდელი არონ-70.

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, მიინც სასულიერო პირია.

დებულებას იმის შესახებ, რომ აღორძინების ხანაში რუსთველი სასულიერო პირად, რუსთავის ეპისკოპოსად ჰყავდათ წარმოდგენილი, მხარს უჭერს აგრეთვე იმდროინდელ მწერალთა არაერთგზის განმეორებული მტკიცება, ვეფხისტყაოსანი საღვთოსწავლა არისო. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებო მასალას გვაძლევს ვახტანგ VI და თეიმურაზ II შეხედულებათა ანალიზი. შეიძლება ადამიანმა იცნავოს იმის თაობაზე, თუ რამდენად გადააჭარბა ვახტანგმა, როცა მთელი ვეფხისტყაოსანი საღვთო ნაწარმოებად გამოაცხადა, მაგრამ არ: შეიძლება ამასთანავე არ ვალიაროთ, 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 საღვთოთაო, მას რომ რუსრველი ერის კაცად ჰყავდეს წარმოდგენილი? როგორ შეეძლო,

<sup>69</sup> იქვე, გვ. 50

<sup>70</sup> იქვე.

მაგალითად, ვეფხისტყაოსნის მეთორმეტე სტროფში წარმოდგენილი მიჯნურობის შესანიშნავი საგალობელი ეთარგმნა როგორც „სამ-ლდელო“ პირთა მიჯნურობა და „საღვთო სიბრძნე“? ანდა გავიხსენოთ, როგორ თარგმნის ვახტანგი პოემის მეორე სტროფს, სადაც ნათქვამია:

„მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასატანისა,  
ცოდვთა შემსუბუქება მუნ თანა წასატანისა“.

„აქ იხილეთ კაცნო თუ სიძვაზედ რამ იყოს: რა სათხოვარია სიკუდილამდი ქრისტეს მცნობისა და ამ გვარის ფილასოფოსის კაცისა გან (ხაზი ჩემია. — პ. რ.) მრუშობა: მაგრამ ამას არა სთხოვს, ამასა სთხოვს: მიჯნური არა ბუღლად 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“<sup>71</sup>.

არა 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 თეიმურაზ II შესანიშნავ ლექსს, რომელსაც ფრიად დამახასიათებელი სათაური აქვს: „ყოველთა მელექსეთა უმჯობესსა, დიდსა ფილოსოფიისა მცოდნესა ბრძენსა რუსთველსა ზედა, ბაასი მეფის მეორისა თეიმურაზისა გან“. ამ ლექსში თეიმურაზი რუსთველს დიდი სიყვარულით და მოწიწებით ებაახება და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ამ დიდი ფილოსოფოსისა და ბრძენის „ნათქვამი საღმრთოდაც და საეროდაც მოიხმარებისო“<sup>72</sup>. თეიმურაზის ამ აზრს, ლექსის მიხედვით. იზიარებს თვით რუსთველიც. რომელიც ამბობს:

ვპოვე ამბავი, ლექსად ვსტქვი, ვეპე იყოს მოსაწონები,  
საღმრთოდ, საეროდ სრული და რა ტკბილად გასაგონები<sup>73</sup>.

აქედან ცხადია, რომ თეიმურაზ მეორის აზრით, ვეფხისტყაო-

<sup>71</sup> ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, აღდგენილი ა. ე. შანიძის მიერ, 1937, გვ. სპთ.

<sup>72</sup> ქართული მწერლები შოთა რუსთაველს, გვ. 108.

<sup>73</sup> იქვე, გვ. 109.

სანი 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 შეგვეკითხოვნ: 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. ჭანაშია, რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა ხსენებული ნაწარმოები. ასეთ დასკვნამდე მივიდა: „როგორც ღვთისმსახურების, ისე ყოველგვარი სათნოების საფუძვლად არჩილს „სიბრძნე“ მიაჩნია. ამ სიტყვას იგი ხმარობს ვიწრო მნიშვნელობით, ღვთისმეტყველებისა თუ სასულიერო განათლების აღსანიშნავად. სხვა ყველაფერი წარმავალია, „სხვა ზნე ყველა მობრყვილდება“, მხოლოდ სიბრძნე არის სამუდამო“<sup>74</sup>.

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 დაეინებით და ერთსულოვნად აღორძინების პერიოდის მოღვაწენი ბრძენსა და სიბრძნისმეტყველს.

✓ ჩვენ აქ აღარ გამოვუდგებით სიტყვა „ფილოსოფოსის“ დაწვ-

<sup>74</sup> ს. ჭ ა ნ ა შ ი ა, შეხედულება ფეოდალური აღზრდისა და განათლების შესახებ და მათი წესები XVII ს. საქართველოში (შრომები, II, გვ. 053).

რილებით 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 აქმით, „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 ღაუკავშირდა და უკვე XII ს. მას შეეკრწა“<sup>76</sup>.

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“<sup>77</sup> უწოდებს, ფეშანგი — „სიბრძნით სავსეს“<sup>78</sup>. დავით გურამიშვილი — „ბრძენ რიტორს“<sup>79</sup>, ხოლო არჩილ მეფის მიხედვით „რუსთველი სიბრძნის ტბა არის“<sup>80</sup>. 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, უცბო საკვირველ პიიტიკოს მესტიხე, მაგრამ ამოდ დაჰშვრა, საწუხ არს ესე!“<sup>81</sup>.

ანტონ კათალიკოსის ეს სიტყვები ყოველ ეჭვს გარეშე მოწმობ-

<sup>76</sup> შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები, 1965, გვ. 315.

<sup>77</sup> ქართული მწერლები შოთა რუსთაველს, გვ. 80.

<sup>78</sup> იქვე, გვ. 83.

<sup>79</sup> იქვე, გვ. 112.

<sup>80</sup> იქვე, გვ. 95.

<sup>81</sup> იქვე, გვ. 111.

ბენ, 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 მექურქლეთუხუცესის თანამდებობას ასრულებდა.

დავაკვირდეთ ტიმოთეს სიტყვებს რუსთველის მიმართ „მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმაც ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ (ხაზი ჩემია — პ. რ.) ბილწება და გარყვნა ქრისტიანობა“<sup>82</sup>. 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 მართო იმ ადამიანზე ითქმის, ვისაც ევალეზო და ხალხისათვის სიწმინდე ესწავლებია 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, მექურქლეთ უხუცესს. თითონაც შიგ ხატია მოხუცებული“—ო<sup>83</sup>. 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

<sup>82</sup> ტიმოთე გაბაშვილი, მიმოსვლა, 1956, გვ. 20.

<sup>83</sup> იქვე.

თუკი მან, გადმოცემის თანახმად, მონასტრის დაძველებული ნაწილი 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, მას მართლმორწმუნეობაში ეკვი შეეტანაო“, — 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 ქრისტიანობა“. აქ აშკარა წინააღმდეგობაა“<sup>64</sup>.

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“ ტი-

<sup>64</sup> ტ. ვ ა ბ ა შ ვ ი ლ ი, მიმოსლვა, გვ. 059.

მოთე მარტო „ვეფხისტყაოსნის“ წინააღმდეგ და დატოვა უყურადღებოდ იმაზე უფრო „ბოროტი“ ვისრამიანი, ლეილმეჯნუნიანი, ბარამგურიანი და სხვ.? მიტომ, რომ არ მისცემია შემთხვევა, გამოუთქვა 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 იერუსალიმიდაც აღსულა (ეს ხომ, ტიმოთეს აზრით, პირველი მაჩვენებელია არა განგრილებული ქრისტიანობისა!), ჭვარის მონასტრის „სვეტნი განუახლებია და დაუხატვინებია“ და ისეთი ბედნიერებაც კი სწვევია, რომ „თითონაც შიგ ჰხატია მოხუცებულნი“. ამისთანა აღამიანს 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 ჭვარის მონასტრის განახლება) ის, რაც ზემოთ არის ნათქვამი „ქრისტიანობის გარყვნიისა და ბოროტი ბილწების“ შესახებ“<sup>85</sup>.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ კ. ცინცაძის 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 გაგება, რომლის წყალობით სავსებით ცხადი ხდება, თუ რატომაა წარმოდგენილი რუსთველის პორტრეტი „წმინდა ქალაქის“ უდიდეს მონასტერში.

რაც შეეხება თანამედროვე 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 ჭვარის მონასტერში, ან ეზრუნა მონასტრის სვეტების შესაკეთებლად? ან კიდევ: რატომ უნდა დაეხატვინებინა მას თავისი თავი მონასტერში და თანაც, — ეკლესიის წმინდა მ-

<sup>85</sup> კ. ე. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი., ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის, წიგნში „შოთა რუსთაელი. ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი“, გვ. 262.



ქების წინაშე მუხლმოდრეკილი მლოცველის სახით? რაში დასკირ-  
დებოდა ყოველივე ეს ეკლესიისა და ქრისტიანობის მოძულე პოეტს?

ხსენებულნი თვალსაზრისის მიხედვით, ასევე აუხსნელი რჩება.  
თუ რატომ უნდა მიეწვია ჭვარის მონასტრის სასულიერო კრებულს  
თავის მონასტერში ეკლესიისა და ქრისტიანობის მოწინააღმდეგე  
პოეტი; რატომ უნდა ეცა მისთვის ესოდენ დიდი პატივი და და-  
ეხატა მისი პორტრეტი ქართველ მეფეთა და მღვდელმთავართა  
პორტრეტების გვერდით? განა ყოვლისშემძლე ქართულ ეკლესიას,  
რომელიც ხშირად თვით მეფეებსაც კი თავის ნებაზე ათამაშებდა.  
ვაუქირდებოდა 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 ალორძინების ხანაში  
კარგად სცოდნიათ, რუსთველა რომ სასულიერო პირი, გამოჩენი-  
ლი პოეტი და მღვდელმთავარი იყო. ამით უნდა აიხსნას. სხვათა  
შორის, ის საყურადღებო ფაქტიც, რომ იმ დროს — იწერებოდა  
„რუსთველი“ და არა „რუსთაველი“. როგორც ისტორიული წყარო-  
ები ერთსულოვნად გვიმოწმებენ, რუსთავის მღვდელმთავრები „რუს-  
თველებად“ იწოდებოდნენ და სწორედ ამიტომ იწოდებოდა ვეფხის-  
ტყალის 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 ალორძინების ხანის მოღვაწე-  
ებმა იცოდნენ, რომ რუსთველი სასულიერო პირი იყო, მაშინ რით  
უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ ისინი რუსთველს იხსენიებენ ხან თა-  
მარ მეფის მდივნად, ან კიდევ მეჭურჭლეთუხუცესად, — ეს თა-  
ნამდებობები ხომ საერო ხასიათის თანამდებობებია?

ასეთი შეკითხვა კანონიერია და მას პასუხი უნდა გაეცეს. საქ-  
მე ისაა, რომ ხსენებული თანამდებობები, ალორძინების პერიოდის  
მოღვაწეთა საფუძვლიანი წარმოდგენით, ადვილად შეეძლოთ დაე-  
კავებინათ (და ძალიან ხშირად იკავებდნენ კიდევ) სასულიერო პი-  
რებს. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ფეოდალურ საქართველო-  
ში მეფეთა მდივნებად და აგრეთვე ელჩებად ხშირად ინიშნებოდნენ  
სასულიერო პირები, რომლებიც იმ დროს ყველაზე განათლებული  
ადამიანები იყვნენ. მაგალითად, თვით ჭვარის მონასტრის წინამძღვა-

რი, ცნობილი მღვდელმთავარი ნიკიფორე-ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი ერთ დროს თეიმურაზ I მდივნად მუშაობდა<sup>86</sup>.

რაც შეეხება სასულიერო პირის მექურქლეთუხუცესობას, არც ეს იყო დაუჭერბელი ან საკვირველი მოვლენა ფეოდალურ საქართველოში. თუკი ვაზირთა უპირველესი, ე. ი. მწიგნობართუხუცესი სასულიერო პირი და ჭყონდიდელ ეპისკოპოსის ტიტულს ატარებდა, რატომ უნდა ყოფილიყო საკვირველი რუსთველი ეპისკოპოსის მექურქლეთუხუცესობა? აკად. ნ. ბერძენიშვილს, რომელმაც საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა ფეოდალურ საქართველოში სავაზირო ინსტიტუტის შესწავლას, დადგენილი აქვს ასეთი საინტერესო ფაქტი: XI საუკუნის ცნობილი გამოჩენილი მოღვაწე პეტრე პატრიკი (პატრიკა ბიზანტიური წარმოშობის მაღალი საკარისკაცო პატივია და დაახლოებით ქართულ ერისთავთ-ერისთავს უდრის) ბერი, ე. ი. სასულიერო პირი იყო, თუმცა დიდხანს საერო სამსახურში ითვლებოდა<sup>87</sup>. 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 ბერმონაზვნობას და ისევ ერისკაცი ხდება ან პირიქით? ამგვარი შემთხვევები ძველად იშვიათი როდი იყო. ამ აზრას 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. „ალორძინების ხანაში“ ქართველი საზოგადოებრიობისათვის კარგად იყო ცნობილი რუსთველის, როგორც სასულიერო პირის, ვინაობა. რაც შეეხება რუსთველის წარმოშობას, ამაზე ალორძინების პერიოდის მოღვაწეთა აზრი განპირობებული იყო თვით ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემებით, კერძოდ, ე. წ. ფსევდო რუსთველური სტროფით „ესწერ ვინმე მესხი მელექსე“. ამის შესაბამისად ხსენებული პერიოდის მოღვაწეებს მიაჩნდათ, რომ რუსთველი წარმოშობით იყო მესხი ანუ ჭავჭავი (ე. ი. მესხეთ-ჭავჭავეთის მკვიდრი).

აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი ფრიად საინტერესო და საყურადღებო მომენტი: მართალია, ალორძინების ხანის მოღვაწენი ლაპარაკ-

<sup>86</sup> კ. კ. კ. ე. ლ. ი. ძ. ე. ძ. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, II, 1952, გვ. 107.

<sup>87</sup> ნ. ბ. ბ. ე. ნ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი., საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, გვ. 34.

კობენ რუსთველის მესხობა-ჯავახობაზე. მაგრამ ისინი მესხეთის რუსთავს არსად არ ახსენებენ. ეს ძალიან დამახასიათებელი ფაქტია და აშკარად მოწმობს, რომ იმ დროს ჯერ კიდევ არ იღვა „ორი რუსთავის“ პრობლემა. მართლაც, რაკი აღორძინების ხანის მოღვაწეებმა იცოდნენ, რომ ტერმინი „რუსთველი“ დაკავშირებულია მღვდელ-მთავრის საქმიანობა-თანამდებობასთან და, მამასადაბე, ქალაქ რუსთავთან, რაღად დაიწყებდნენ ისინი კიდევ სხვა რუსთავის ობიექტს?

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 რუსთაველის 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“<sup>85</sup>.

როგორც ვხედავთ, XIX საუკუნის ოციან წლებშიც რუსთველზე იგივე შეხედულება ჰქონიათ, რაც წინა პერიოდისათვის იყო დამახასიათებელი. მაგრამ სულ მალე, როგორც ითქვა, მდგომარეობა შეიცვალა! ტრადიციული შეხედულება ექვს ქვეშ იქნა დაყენებული 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 შეიძლო ლიტერატურის ასპარეზიდან წინანდელი, ტრადიციული შეხედულებების სავსებით განდევნა. საგულისხმოა, მაგალითად რომ XIX ს. ჰირველი ნაწევრის ისეთმა გამოჩენილმა მეცნიერებმა, როგორიც 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

<sup>85</sup> მკირე უწყება ქართველთა მწერლობისათვის (კრებულში „ძველი საქართველო“, ტ. I, 1909, ვანუ. III, გვ. 25)

გადმოცემას ემყარებოდა, თეიმურაზის თვალსაზრისზე მაინც უფრო სარწმუნოდ მიიჩნეის. ნაშრომში „О грузинской поэме Вепхис-Ткаосани или Барсова кожа“, რომელიც გასული საუკუნის ორმოციან წლებში სამეგრეო დაიბეჭდა, პროფ. დ. ჩუბინაშვილი აღნიშნავდა: „Шота Руставел родился в незначительном городе Рустави, в провинции Ахалцихской<sup>89</sup>. 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»<sup>90</sup>.

როგორც ვხედავთ, დ. ჩუბინაშვილი ამკარად უგულებელყოფს 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 это остатками жизни своей. посвященной монашеству, слезам и покаянию у подножия Голгофы в Иерусалиме“<sup>91</sup>. და შემდეგ: „Тимофей митрополит... видел в Иерусалиме, в церкви св. Креста... и могилу его, и портрет его на стене храма в власнянице подвижника“<sup>92</sup>.

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.

<sup>89</sup> თუ არ ვცდებით, ეს უნდა იყოს პირველი შემთხვევა ლიტერატურაში მესხეთის რუსთავეის შემოატანისა. როგორც ჩანს, ამ ვხით დ. ჩუბინაშვილს, რომელიც უთუოდ აღრევე იცნობდა თეიმურაზის ნაშრომს, სჯერდა მისი ახალი კონცეფცია. ნაწილობრივ მაინც, შეეთანხმებოდა ლიტერატურაში დაკვიდრებულ ტრადიციასთან, რომლის მივსედვით რუსთველი წარმოშობით მესხეთ-ჯავახეთიდან უნდა ყოფილიყო.

<sup>90</sup> გაზ. «Закавказский Вестник», 1950 № 41 (აგრეთვე: ЖМНП, 1842, XXXV, отд. II, გვ. 115; ქართული ქრესტომათია, часть вторая, 1846, გვ. III — IV).

<sup>91</sup> П. И о с е л и а н и, Шота Руставели, г. Душет-1870, გვ. 19.

<sup>92</sup> იქვე, გვ. 6.

დ. ჩუბინაშვილისა და პ. იოსელიანის ცნობები რუსთველის ბერად შედგომის შესახებ და თანაც მათ მიერ ტიმოთეს „მიმოსლვა-ზე“, როგორც წყაროზე, მითითება თანამედროვე რუსთველოლოგთა შორის დიდ გაკვირვებას იწვევს, რადგან „მიმოსლვის“ 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 „მიმოსლვის“ 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.<sup>93</sup>“

ჩვენი აზრით, იმ ფაქტში, რომ XIX ს. 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 „მიმოსლვიდან“, როგორც ზემოთ დავრწმუნდით, თავისთავად გამომდინარეობს ის აზრი, რომ რუსთველი ს.სულიერო პირი და მღვდელმთავარი, ე. ი. ბერი იყო. პ. იოსელიანი თვითონაც არაერთხელ აღნიშნავდა, რომ რუსთველი იყო „კაცი ბრძენი, ღვთისმეტყველი და ფილოსოფოსი“<sup>94</sup>.

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

<sup>93</sup> ალ. ბარამიძე. შოთა რუსთველი და მისი პოემა, გვ. 59.

<sup>94</sup> იხ. მისი შენიშვნა წიგნში „თამარ მეფისა და მეუღლისა მისისა დავით მეფისა შესახებ“. 1828. - გვ. 5—6.

მუდამ ცოცხლობდა ხალხურ გაღმაცემაზე დაწყებული აწრი რუსთველის ბერად შედგომაზე<sup>55</sup>.

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 ქეშმარიტება 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.

გადავივიართ 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 დაგვანახვებს იმ წრესა და გარემოს, სადაც გენიალური ქართველი პოეტი მოღვაწეობდა და ახალ შუქს მოჰვენს ჩვენთვის საინტერესო საკითხს.

---

<sup>55</sup> ქ. თ ა ვ ა რ თ ქ ი ლ ა ძ ე, ვეფხისტყაოსანი, 1892, შესავალი, გვ. VIII; დ. კ ა რ ი ქ ა შ ვ ი ლ ი, ვეფხისტყაოსანი, 1903, წინასიტყვაობა, გვ. XXVII; ნ. შ ა რ ი, «Вступит. и заключ. строфы Витязя в барской коже Шота из Рустави», 1910, გვ. 51; ქ. კ ე ჯ ე ლ ი ძ ე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, II, 1952, გვ. 116—117.

## 7. ისტორიული ცნობები რუსთავსა და რუსთველებზე. „ღმრთაების გუჯარი“

რუსთავი ანუ ძველი ბოსტან-ქალაქი, რომელიც გვიანდელ წყაროებში ნაგების სახელითაცაა ცნობილი, საქართველოს ერთ-ერთი უძველესი ქალაქია. „ქართლის ცხოვრების“ ფუძემდებელი, გამოჩენილი ქართველი ისტორიკოსი ლეონტი მროველი რუსთავის დაარსების შესახებ აღმოგვცემს ლეგენდარული ხასიათის ცნობას, რომლის მიხედვით, უძველეს დროში, — მაშინ, როდესაც ქართველთა მამამთავარი (ეთნარქი) ქართლოსი გარდაიცვალა, თითქოს „ცოლმან მისმან აღაშენა ბოსტანქალაქი, რომელსა აწ ჰქვიან რუსთავი“<sup>96</sup>.

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“<sup>97</sup>.

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 მკვიდროდ 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<sup>98</sup>.

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

<sup>96</sup> „ქართლის ცხოვრება“, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, 1, გვ. 2.

<sup>97</sup> იქვე, გვ. 9.

<sup>98</sup> ლ. ჭილაშვილი, ქალაქი რუსთავი, 1952, გვ. 41.

მათ კუხეთი უბოძა. ლეონტი მროველის სიტყვით, ბაქარმა „მოიყვანა ძმისწულნი მისნი და მისცა კუხეთი, და დასხნა რუსთავს ერისთავად“<sup>99</sup>. 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<sup>100</sup>.

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 ცხოვნიდნობდეს რუსთავის ციხე-ქალაქსა“<sup>101</sup>, მაგრამ შემდეგში, როგორც ჩანს, ვახტანგ მეფეს კახეთი და კუხეთი ერთ საერისთაოდ გაუერთიანებია და ერისთავად დაუსვა მს თავისი უახლესი თანამებრძოლი დემეტრე<sup>102</sup>.

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<sup>103</sup>, რომელიც რუსთველად იწოდდა.

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<sup>104</sup>. 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 მეფე-ბან 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, მარ-

<sup>99</sup> „ქართლის ცხოვრება“, I, გვ. 131.

<sup>100</sup> იქვე, გვ. 137.

<sup>101</sup> „ქართლის ცხოვრება“, I, გვ. 139.

<sup>102</sup> იქვე, გვ. 185.

<sup>103</sup> იქვე, გვ. 198—199.

<sup>104</sup> ე ა ხ უ შ ტ ი, აღწერა სამეფოთა საქართველოსა, 1941, გვ. 86—87.



ტყოფი, გრდანი, ხერკი და თიანეთი არაგვის კერძო ქინვანამდე“<sup>105</sup>.

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 ჭერ 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 განდევნის 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 ჭყონდიდელმან რუსთავიცა, მეფისა მუხნარს ყოფასა. ქრონიკონი იყო სამას ოცდა თხუთმეტი“, — გვამცნობს ამ ამბავს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი<sup>106</sup>.

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 შევეხებოდეთ, ორიოდ სიტყვა ვთქვათ იმაზე,

<sup>105</sup> საქართველოს ცხოვრება, 1913, გვ. 151.

<sup>106</sup> ქაროლის ცხოვრება, I, გვ. 332.

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<sup>107</sup>.

√ საინტერესო ცნობას რუსთველი ეპისკოპოსის მოღვაწეობის შესახებ შეიცავს IX საუკუნის ერთი შესანიშნავი თხზულება, რორომელსაც ეწოდება „ცხოვრება და მოქალაქეობაა წმიდისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისაა“. ამ თხზულების მიხედვით, როდესაც ილარიონ ქართველი „წარვიდა უდაბნოსა გარეჯისასა“ და მისი კეთილი მოღვაწეობის ამბავი „განიტქვა მას ქუეყანასა“, მაშინ „ესმა ეპისკოპოსსა რუისთველსა ღირსებაა მისი, აღდგა და მივიდა მოკითხვად მისა. იხილა რაა პირი მისი ყვითელი და სიტყვაა მდბალი (და) სამოსელი შეურაცხი, მოიკითხა იგი ამბორის ყოფითა წმიდითა და ჰრქუა: „მრავლით ყამითგან მინდა ხილვაა შენი, შვილო ილარიონ, და ღირს ვიქმენ მე ცოდვილი ესე მიღებად (წმიდისა) ლოცვისა შენისა. და სრულყავ საწადელი ჩემი, რათა მიიღო დღეს მღდღლობაა ჩემ მიერ გლახაყისა ამის“. ილარიონმა თანხმობა მისცა რუსთველს და „მაშინ აღდგა ეპისკოპოსი იგი და აკურთხა იგი მღდელად, და მოიღეს ლოცვაა ურთიერთას. და წარვიდა ეპისკოპოსი იგი და მიუთხრობდა ყოველსა ერსა სათნობათა მისთა. და მრავალნი შორის ქუეყანიით მოვიდოდეს ხილვად და მოღებად ლოცვისა მისისა“<sup>108</sup>.

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, ქართ-

<sup>107</sup> ლ. ვილაშვილი დასახ. ნმრ., გვ. 49.

<sup>108</sup> ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, 1946, გვ. 171.

ველობის 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 თბზულების 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-აღმაშენებლობით 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 — ვაჟების, ხელოსნებისა და ყმების სახით; ჰქონდათ დუქნები, სახელოსნოები და სხვა ნაგებობანი; ასე რომ, სასულიერო პირები „აქტიურად საქმიანობდნენ თბილისში და ამით ერთგვარ გავლენას ახდენდნენ საქალაქო ცხოვრებაზე“<sup>109</sup>.

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 საღამოები, საბაზრო შეხვედრები... თბილისი იყო ფაქტიურად ქართული საერო პოეზიისა და პროზის განვითარების უმაღლესი საფეხურის შემქმნელი... თბილისში ჰპოვებდნენ უპირველეს შეფასებას შავთელისა და ჩახრუხაძის პოეტური ქმნილებანი, შოთა რუსთველის შეუდარებელი პოემა, ეფრემ მცირისა და იოანე პეტრიწონელის ისტორიულ-ფილოსოფიური ტრაქტატები, დავით აღმაშენებლისა და თამარის ისტორიკოსების ისტორიული თხზულებები, ბეშქენ და ბეჟა ოპიზარების ჰედვითი ხელოვნების ნიმუშები“<sup>110</sup>.

თბილისის, როგორც გაერთიანებული საქართველოს კულტურის ცენტრის, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ხაზგასმით აღნიშნავს აგრეთვე მკვლევარი ლ. მენაბდე, რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა ძველი ქართული მწერლობის კერები და ამ საკათხს ორტომიანი კაპიტალური ნაშრომი მიუძღვნა. აი მისი საყურადღებო აზრი: „თამარის ხანაში არნახულ წარმატებას მიაღწია ქართულმა ლიტერატურამ, დაიწერა თუ ითარგმნა უალრესად მნიშვნელოვანი მაღალ-მხატვრული თხზულებანი: „ვეფხისტყაოსანი“, „აბდულმესიანი“, „თამარიანი“, „ვისრამიანი“, „ამირანდარეჯანიანი“ და სხვ. მართალია, ჩვენ არ გავგაჩნია პირდაპირი ხასიათის ცნობები დასახელებული ძეგლების თბილისში დაწერისა თუ ჩამოყალიბების შესახებ, მაგრამ მათში ისე სრულადაა გამოვლე-

<sup>109</sup> შ. მესხია და სხვ. თბილისის ისტორია, 1958, გვ. 57.

<sup>110</sup> იქვე, გვ. 71—73.

ნილი 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 თანამოდგა-წე იყო<sup>111</sup>.

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 რუსთაველები, რომლებიც ათასგვარი ძაფებით იყვნენ თბილისთან დაკავშირებული. სრულიად ბუნებრივია, რომ სწორედ თბილისის დიდმა კულტურულმა გარემომ დაბადა ის დიდებული რუსთაველი, რომელმაც ქართული ლიტერატურის უკვდავი ქმნილება შექმნა.

მაგრამ როდესაც იმ საზოგადოებრივ-კულტურულ გარემოზე ვლაპარაკობთ, რომელშიც ვეფხისტყაოსანი დაიბადა, სათანადოდ უნდა გავითვალისწინოთ თვით რუსთავეის უდიდესი როლიც. დედაქალაქის თბილისში გადმოტანასა და გაერთიანებული ქართული სახელმწიფოს უმაგალითო გაძლიერებას არ შეეძლო რუსთაველს დადებითად არ ემოქმედა და ამ ქალაქის მეურნეობის და კულტურის მანამდე არნახული აღმავლობა არ გამოეწვია. როგორც ამ ცოტა ხნის წინათ ჩატარებულმა არქეოლოგიურმა გათხრებმა გვიჩვენა<sup>112</sup>, რუსთავეი შუა საუკუნეებში საქართველოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ქალაქი და სამეურნეო-კულტურული ცენტრი ყოფილა. რუსთავეზე, ან მის სიახლოვეს, გადიოდა დიდი სავაჭრო-საქარავნო გზები, როგორც საშინაო (ჯავახეთისა და ტაო-კლარჯეთის დამაკავშირებელი კახეთ-ჰერეთთან), ისე საერთაშორისო (ბარდავი-თბილისი) მნიშვნელობისა<sup>113</sup>. არქეოლოგმა მ. ივანეჩენკომ, სამაროვანთა რაოდენობის მიხედვით გამოიანგარიშა, რომ ჯერ კი-

<sup>111</sup> ლ. მ ე ნ ა ბ დ ე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, 1, 1962, გვ. 142—143.

<sup>112</sup> რუსთავეის წარმოებულ არქეოლოგიური გათხრის უაღრესად სინტერესო მასალა, რომლის დიდი ნაწილი ჯერჯერობით გამოქვეყნებულია, გაცხადნო რუსთავეის არქეოლოგიურ ექსპედიციასთან ხელმძღვანელმა აწ განსვენებულმა არქეოლოგმა გიორგი ლომთათიძემ.

<sup>113</sup> ლ. კ ი ლ ა ს ვ ი ლ ი, ქ. რუსთავეი, გვ. 2905.

დევ ადრე ფეოდალურ ხანაში რუსთავში დაახლოებით 20.000 მცხოვრები ითვლებოდა<sup>114</sup>. 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 მართლაც ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ქალაქად, ეკონომიურ და კულტურულ ცენტრად წარმოგვიდგენენ დავით-თამარის საქართველოში“<sup>115</sup>.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ რუსთავი, რომელიც უშუალოდ შედროდა 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 მკიდროდ დასახლებული დაბა-სოფლებით, რომელთა ნოციერი მიწები რუსთავის დიდი არხით ირწყვებოდა<sup>116</sup>, მაშინ ჩვენს წინაშე გადაიშლება იმ ხელსაყრელი 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?

<sup>114</sup> გ. ლომთათიძე, რუსთავში წარმოებული არქეოლოგიური გათხრის უმნიშვნელოვანესი შედეგები (მასალები საქართველოს და კავკასიის არქეოლოგიისათვის. ტ. I, 1955, გვ. 171).

<sup>115</sup> ამოღებულია გ. ლომთათიძის მიერ გამოქვეყნებულ ნაშრომთან „კუხეთის ქალაქი რუსთავის არქეოლოგიური ძეგლების მიხედვით“, 1963, ხელნაწერი, გვ. 87-88.

<sup>116</sup> ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, I, 1964, გვ. 374.

ეს საკითხი ქართულმა ისტორიოგრაფიამ, განსაკუთრებით უკანასკნელ ხანებში, საკმაოდ კარგად შეისწავლა და უცილებლად 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 სსუკუნის 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 (ტაძარი) ნაცვალსაგებელად ჩემთვის და საყვარლისა ძმისა ჩემისა ერისთავთ ერისთავისა, ქართლისა ამირთა ამირასა, რუხსთვისა და შვილთა მთეულეთთა პატრონისა აბულასანისათვის“<sup>117</sup>.

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 კიდევ არა დააკლეს შვილთა მისთა. მაშინ უბოძეს ამირსპასალარობა ზაქარიას მხარგრძელსა, ძესა სარგის ამირსპასალარისასა, მკდომსა სომეხთა მეფისა ადგილისა, პატრონსა ლორისასა. მოუმატეს ქალაქიცა რუსთავი მოყმესა ლირსსა სპასპეტობისასა“<sup>118</sup>, ხოლო იმავე დროს (ე. ი. 1191 წელს), „ჭიაბერსა მანდატურ-უხუცესსა მოუმატეს და უბოძეს ჟინვანი, ქალაქი და ციხე, მრავლითა მთიულეთითა“<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> ს. კ ა კ ბ ა ძ ე, რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი, 1966, გვ. 121.

<sup>118</sup> ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანი, ქართლის ცხოვრება, II, 1959, გვ. 55.

<sup>119</sup> იქვე.

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 მიანიც (ე. ი. 1212 წლამდე<sup>120</sup>), რუსთავს არ ჩამოართმევდნენ. ის კი არა, პროფ. მარიამ ლორთქიფანიძის სამართლიანი თქმით, „არც ზაქარიას გარდაცვალების შემდეგ არის მოსალოდნელი მხარგრძელებისათვის რუსთავის ჩამოართმევა<sup>121</sup>. მაშასადამე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ რუსთავი მხარგრძელთა მფლობელობაში დარჩა თვით 1265 წლამდე, ე. ი. იმ დრომდე, ვიდრე იგი ბერქა ყაენის ურდოებმა არ დაანგრიეს.

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 იჭრდა მაღალი რანგის სასულიერო მწყემსი, რომელიც „რუსთველის“ ზედწოდებას ატარებდა და ყოველად 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 უფროხილდებოდნენ 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 „მარ-

<sup>120</sup> ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, II, 1965, გვ. 288.

<sup>121</sup> მ. ლ ო რ თ ქ ი ფ ა ნ ი ძ ე, რამდენიმე შენიშვნა პ. ინჯგოროყვას „რუსთველიანას“ და „რუსთველიანას ეპილოგის“ გამო („მაცნე“, 1964, № 6, გვ. 319).



ტყოფელი“, 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 მჭდარი 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 შეეღწეოდნენ. საქართველოში ცამეტი საუკუნის მანძილზე უღერდა 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. როგორ ირკვევა, გაერთიანებულ საქართველოში რუსთველების გავლენა გაცილებით უფრო დიდი და ძლიერი ყოფილა, ვიდრე კუხეთის ტერიტორიაზე მჭდომი რაგინდარა ერისკაცის გავლენა. ისტორიული მონაცემები უცილობლად მოწმობენ, რომ მეფის შემდეგ რუსთავსა და მის თემში ყველაზე მეტი გავლენა, ძალა-უფლება და ავტორიტეტი რუსთველ ეპისკოპოსებს ჰქონიათ<sup>122</sup>. 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 გამო მათი ძალა-უფლება, ცხადია, შეზღუდული იქნებოდა: მეფის დაუკითხავად ისინი, ალბათ, ერთ კომლ ყმა-გლეხსაც ვერავის გადასცემდნენ<sup>123</sup>, გარდა ამისა, აბულასანი და მხარგრძელი თვითონ არა-

<sup>122</sup> სარჩულრიკთა აღწერისხოს. რომ ასეთ დასკვნამდე მოსვლა პროფ. ს. კაკაბაძემ (იხ. დასახელებული ნაშრომი, გვ. 27).

<sup>123</sup> ამის მოწმობაა ე. წ. კიპარის სიყელი (ქართული საბარახლის ძეგლები, II, 1965, გვ. 28—30).

სოდეს არ მჯდარან რუსთავში, იქ ჰყავდათ მხოლოდ თავიანთი ხელ-  
ქებით მოხელენი, რომელთა მოვალეობას გადასახადების აკრე-  
ფა, წესრიგის დაცვა და სხვა ამგვარი საქმიანობა შეადგენდა. ცხა-  
დია, ამ მოხელეებს ოდნავადაც არ შეეძლოთ რაიმე მეტოქეობა  
გაეწიათ ეპისკოპოსებისათვის, რომლებიც ფეოდალურ საქარ-  
თველოში თვით ერისთავებზეც წინ მოიხსენიებოდნენ ხოლმე<sup>124</sup>.

როგორც ცნობილია, ამა თუ იმ საეპისკოპოსო კათედრის გავ-  
ლენა ფეოდალიზმის ეპოქაში დამოკიდებული იყო არა მარტო ამ  
კათედრის საეკლტო-სასულიერო მოღვაწეობაზე, არამედ, უმთავ-  
რესად, საეკლესიო მამულების სიდიდესა და ყმების რაოდენო-  
ბაზე. ამიტომ ამა თუ იმ ეკლესიის გავლენის შესასწავლად პირ-  
ველხარისხოვანი მნიშვნელობა აქვს საეკლესიო კრებულის ეკონო-  
მიური ცხოვრებისა და სამეურნეო მოღვაწეობის შესწავლას.

მართალია, როგორც უკვე ითქვა, X—XII საუკუნეებში რუს-  
თველთა მოღვაწეობის ამსახველი იმდროინდელი დოკუმენტები არ  
მოგვეპოვება, მაგრამ სამაგიეროდ გვიანფეოდალური ხანის წყა-  
როებმა შემოგვინახეს უაღრესად ძვირფასი ცნობები მათი ეპარ-  
ქიის ეკონომიური და პოლიტიკური მდგომარეობის შესახებ. განსა-  
კუთრებით დიდმნიშვნელოვანი და საინტერესო ცნობები რუსთვე-  
ლებზე მოიპოვება 1722 წლის ერთ უნიკალურ ძეგლში, რომელსაც  
„ღმრთაების გუჯარი“— ეწოდება და რომელიც საშუალებას გვაძ-  
ლევს საკმაოდ რეალური წარმოდგენა ვიქონიოთ არა მარტო გვი-  
ანფეოდალური ხანის რუსთველებსა და მათს ეპარქიაზე, არამედ  
თამარ მეფის დროისა და კიდევ უფრო ადრინდელ მათს ვითარე-  
ბაზეც, ეს შესანიშნავი დოკუმენტი მრავალმხრივ არის ჩვენთვის  
საინტერესო და მას ქვემოთ დაწვრილებით განვიხილავთ, მაგრამ  
მანამდე გვინდა ორიოდ სიტყვა ვთქვათ კიდევ ერთ უფრო ად-  
რინდელ 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 მათ-  
განის ღირსების მიხედვით.

ვამ საინტერესო ძეგლში ჩამოთვლილი არიან საქართველოს  
უმაღლესი სასულიერო პირები, კათალიკოზითა და ჰყონდიდელით

<sup>124</sup> იხ. დავით აღმაშენებლის ანდერძი (თ. ეიხლანია, ჟრონოვნი, II, გვ. 51);  
აგრეთვე ვრეკლე II „მორიგის ლაშქრობის განჩენი“ (ქართული სამართლის ძეგ-  
ლები, II, 1965, გვ. 436).

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“<sup>125</sup>.

რუსთველსა და წილკნელს ქვემოთ 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<sup>126</sup>, აკად. ივ. ჯავახიშვილი კი უფრო იმ აზრისაკენ იხრება, რომ იგი „XV საუკუნეზე უწინარეს შედგენილი არ უნდა იყოს“<sup>127</sup>, დაახლოებით ასეთივე აზრისაა ექ. თაყაიშვილიც<sup>128</sup>.

ჩვენი აზრით, როგორც არ უნდა დათარიღდეს ხსენებული ძეგლი, ერთი რამ მაინც უდავოა: იგი შედგენილი უნდა იყოს მას შემდეგ, რაც ჯალალ ედინისა და მონგოლ დამპყრობთა ურდობმა 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<sup>129</sup>.

ზემონათქვამიდან თავისთავად გამომდინარეობს შემდეგი დასკვნა: თუკი რუსთველებს საქართველოს მღვდელმთავართა შორის ფრიად საპატიო — მე-18 ადგილი ეჭირათ მას შემდეგ, რაც მა-

<sup>125</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, 1965, გვ. 48.

<sup>126</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, 1965, გვ. 597.

<sup>127</sup> ი. ე. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორია, I, 1928, გვ. 72 — 73.

<sup>128</sup> ხელმწიფის კარის გარეგნება, 1920, გვ. XXVIII—XXIX.

<sup>129</sup> აღსანიშნავია, რომ შემდგომში ქართლ-კახეთის მეფეებმა ირაკლი I, თეიმურაზ II და ერეკლე II კვლავ ანაბლიის თბილელის პატივი (იხ. ქართული სამართლის ძეგლები, 1965, გვ. 401).

თი 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 ეჭვმიუტანლად ადასტურებს ზემოხსენებული „ღმრთაების გუჯარი“; რომლის შინაარსს განსახილველი საკითხისათვის, როგორც უკვე ითქვა, უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს, ამიტომ ვავეცნოთ 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 რუსთველთანი და სიდიდე მათი“<sup>130</sup>. ძეგლი დაწერილია შესანიშნავი ქართული ენით და იკითხება დიდი ინტერესით. შიგადაშიგ ტექსტში ჩართულია სასულიერო ხასიათის ლექსები. ჩვენი აზრით, ეს ძეგლი საინტერესოა არა მარტო მასში წარმოდგენილი ისტორიული ცნობების თვალსაზრისით, არამედ, აგრეთვე, როგორც ქართული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების ნიმუში და საყურადღებო ლიტერატურული ძეგლი<sup>131</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ ძეგლში 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“, „უინათგან დიდთა მეფეთაგან შეწირულნი, — ამბობს გუჯრის შემდ-

<sup>130</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, 1965, გვ. 383.

<sup>131</sup> ჩვენი აზრით, „ღმრთაების გუჯარი“ დაწერილი უნდა იყოს არა დავით იმამყულიხანის მიერ, როგორც ეს ტექსტშია აღნიშნული, არამედ დიდად განათლებულს და ნიჭიერი მიტროპოლიტის ნიკოლოზ რუსთველის (ჩერქეზიშვილის) მიერ.

გენელი, — ზოგი რომელიმე სამძღვრით-სამძღვრად და ადგილი-თი-ადგილად ზედამიწევნულობით არღარავინ მეცნიერ იყო და გუ-ჯარნიცა დიდნი ჟამთა სიგრძესა განერყვნა, ამათ პირთათვის გამო-ძიებით, გამოკვლევით, განთვისებით ძიება ვყავთ და ვაგრძენით კაცთაგან მათ ადგილითასა მოხუცებულთა და ეკლესი(ი)სა მონა-თაგან. ზოგი რომელიმე წვრილნი, მეფეთა შენაწირნი წიგნნიცა იყვნეს ამას საყდარსა, იგიცა მოიხვნეს წინაშე ჩვენსა — აღმო(ვ)-ჩივითხეთ და ვნახეთ რაოდენიცა შეწირულობა იყვნეს მარტყოფსა შინა... აგრევე სსვათა საყდართა სოფლებთა, რომელნიცა შეფეთა ღმრთაებისა საყდრისაჲ — ვის შეეწირათ, მათნი წიგნნიცა აღმოვი-კითხეთ“<sup>132</sup>.

„ღმრთაების გუჯარი“, როგორც უკვე ვრქვით, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ძეგლი იქნა გამოა, რომ მასში დაცული ცნობები ასახავს არა მარტო გვიანფეოდალური ხანის სარუსთველოს ვითა-რებას, არამედ ამ კათედრის გაცილებით ადრინდელ მდგომარე-ობასაც. ძეგლში დაწვრილებით არის ჩამოთვლილი ის სოფლები თუ მამულები, რომლებიც რუსთველთათვის უბოძებიათ სახელო-ვან მეფეებს „ხოსროიანთა და ბაგრატიონთა“, კერძოდ: ვახტანგ გორგასალს, არჩილს, დავით აღმაშენებელს, თამარს, ალექსანდ-რეს, 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 საშუ-ალება გვეძლევა შევამოწმოთ, გააჩნია თუ არა რაიმე ისტორიული საფუძველი ხალხურ შემოქმედებასა და ლიტერატურაში ფართოდ გავრცელებულ შეხედულებას, რომლის მიხედვით შოთა რუსთვე-ლი, 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 უდა-ვო მოწმობაა, რომ ამ პოეტის დროს (XV—XVI სს.) საქართვე-ლოში 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 ადასტუ-

<sup>132</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 362—363.

რებს „ღმრთაების გუჯარი“, სადაც ზუსტად იგივე აზრი მეორდება. კერძოდ, იქ ნათქვამია:

„ვინადგან ბოსტან-ქალაქნი; ოდესცა აშენებულნი ყოფილან და ქალაქნი შენებულან, 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 აღშენებული ქონიან, გლეხნი სამოცდაშვიდნი და აბრეშუმნი კემწიფით შესავალით, თორმეტნი ბათმანი. ხოლო ხუთი მის ქალაქით, ორმოცი ლიტრიანი ცვილნი, ორასი ლიტრა ჩამოსხმულნი“<sup>133</sup>.

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 აღრე არსებობდა, მაგრამ თამარს, როგორც დოკუმენტიდან ჩანს, რუსთავში დიდმნიშვნელოვანი მშენებლობა ჩაუტარებია<sup>134</sup> და თანაც რუსთველისათვის შემოსავლის წყაროები საგრძნობლად გაუდიდებია.

მოტანილი ამონაწერიდან ცხადია აგრეთვე, რომ ლიტერატურულ 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 სახელმწიფობრივი ინტერესე-

<sup>133</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 374.

<sup>134</sup> შეიძლება მიუთითოთ კიდევ ერთ სარტერესო საბუთზე, რომელიც ადასტურებს რუსთავსა და მის მიდამოებში თამარ მეფის მიერ ჩატარებული მშენებლობის ფაქტს; არსებობს 15.9 წლის სიველი, ვაცემული აღიქსანდრე მეფის მიერ, სადაც ლაპარაკია ბოსტან-ქალაქის საზღვარზე „თამარ მეფისაგან აღებულს რუს შეახებ“. ეს ცნობა, ჩვენი ფიქრით, უნდა შეეხებოდეს სწორედ იმ რუს, ე. ი. არხის, განახლებას ან გაგარძელებას, რომელიც ძველთაგანვე არსებობდა და რომელმაც სახელი „რუსთავი“ წარმოშვა (თ. ეორდანი, ქრონიკები, II, 1897, გვ. 412—413).

ბის 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 მჭიდრო 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<sup>135</sup>; 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, საძოვრები, 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 სამეფო 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 აიღებდნენ და ნახევარს ჩვენს კარით მოხელეთ მიაბარებდნენ და ნახევარს საყდარს და რუსთველს მიაართმიდნენ. აგრევე სამთო და სამოხელეოცა შუა გაუყონ ჩვენთა მებალახეთა საყდრისათა. ეგ-

<sup>135</sup> ბ. ლო მ ი ნ ა ძ ე, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან, I, 1966, გვ. 145.

რეთვე სამინდროთა ცხვართა ზედან ოდეს აიღებდენ, ამავე წესითა და რიგითა, ვითა მათა შინა არს, ეგრეთვე მინდორთაცა ბაჟიცა. აგრეთვე განსყიდულისა და აღებულისა ჩვენთა მარტყოფთა შინა აიღებდნენ მებაჟენი და ნახევარს ჩვენსა მოხელეთა მიაბარებდნენ, ნახევარს ხატსა ღმრთაებისასა<sup>136</sup>.

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 ვაქარნი სრულიად საყდრისა არიან, რაოდენითაცა იჯართა დასხდენ, იმათნი იჯარნი და ბელბაშნი, ჩვენთა მოხელეთა ხელი არა აქვთ“<sup>137</sup>

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 ჰქონათ არა მარტო ყოფ. კუხეთის ტერიტორიაზე, არამედ მის გარეთაც, შიგა-კახეთში, ლაზის ველზე, ენისელში და ა. შ. ასეთებია, მაგალითად, სოფლები 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, ფანჯიექნი 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 შემდგომად ზემოთ კახეთთა ახალშენსა და გურჯაანთა შუა, სოფელი დიდი და კეთილმარგებლო, სრულიად ჩუმლაყნი აყვნი; შეწირულნი დიდისა საფასითა და ახტქმითა ძველთა მეფეთაჲს, რომელ მესამძღვრენი ახალშენნი არიან — ზემოთ, და აქათ-საენდრონი, კონი, ბოლოდ ალაზნანი, რომელ პირნი ალაზნისანი

<sup>136</sup> ქართული საზარტლის ძეგლები, II, გვ. 262—263.

<sup>137</sup> იქვე, გვ. 363.



საკონედ და სათევზედ სარუსთ(ვ)ლოდ სხენან. ამ ჩუმლაყთა შინა არავის ხელ უძესთ, არა ჩვენ და არცა სხვათა თავადთა“<sup>138</sup>.

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, ქვიტიკირის ლილო, გლდანი, ნორიო, ჯაჭენი, 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, სავაჭრობები, 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 მიართმიდენ და მეფენიცა კონით ერთსა შვიდეულსა შინა ორაგულსა ერთსა ღმრთაებისა მონასტრისა შინა თვისად მოსახსენებლად კრებულსა მიუბოძებდნენ“<sup>139</sup>.

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 გვაძლევს 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

<sup>138</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 370.

<sup>139</sup> იქვე, გვ. 374.

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 ამალღებას. მხედველობაში ვვაქვს 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 არაკვევა, 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 მართო წმინდა საეკლესიო დაწესებულების ხასიათი კი არ ჰქონდა, არამედ სახელმწიფოებრივი სხეულისა და ერთეულის თვისებებიც მოეპოვებოდა“<sup>140</sup>.

მართალია, როგორც ისტორიკოსი ბ. ლომინაძე სამართლიანად აღნიშნავს<sup>141</sup>, ქართულ ეკლესიას სრულ თეოკრატიამდე არ მიუღწევია, მაგრამ მისი გავლენა რომ სახელმწიფოში განსაკუთრებული ყოფილა, ეს უდავოა. ამ გავლენას თვალნათლივ გვიჩვენებს ისეთი უაღრესად საინტერესო და საგულისხმო ფაქტი, როგორიცაა

<sup>140</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, I, გვ. 58.

<sup>141</sup> ბ. ლომინაძე, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა VIII—XII სს. საქართველოში (ტრებულში „საქართველო რუსთაველის ხანაში“, 1966, გვ. 92).

ქართველ ეპისკოპოსთა მხედართმთავრული მოღვაწეობა და ომებში მათი უშუალო მონაწილეობა.

იყო თუ არა სხვა ქვეყნებში მსგავსი მოვლენა? ამ კითხვის განმარტება 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 მონაწილეობასღებულობდა 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 разуме-ния», 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»<sup>142</sup>.

ასეთი დიდი გავლენის მიუხედავად, რუსეთის ეკლესია, იმავე ავტორის მოწმობით, სამხედრო საქმეში უშუალოდ არ ერეოდა და ქვეყნის დაცვაში მხოლოდ არაპირდაპირ (კოსვენное) მონაწილეობასღებულობდა „Многие монастыри,—ганаგარძობს 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»<sup>143</sup>.

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

<sup>142</sup> Н. Г а н т а е в, Церковь и феодализм на Руси, М., 1960. გვ. 78—80.

<sup>143</sup> Н. Г а н т а е в, Церковь и феодализм на Руси, М., 1970, გვ. 82—83.

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. უღარესად 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<sup>144</sup>. როგორც ჩანს, ტბეთის ეპისკოპოსებმა სწორედ ამ ომის შემდეგ მიიღეს შავშეთის ერისთავის სახელგადაცემის რის შედეგად თავის ხელში აიღეს მხარის როგორც სასულიერო, ისე საერო ხელმძღვანელობა<sup>145</sup>.

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 რომელიმე ქართველი ეპისკოპოსი, რომლის სახელი და ზედწოდება წყაროში მოხსენებული არ არის<sup>146</sup>. საისტორიო წყაროებმა შემოგვინახეს ცნობები აგრეთვე მაწყვერელის (აწყურის ეპისკოპოსის)<sup>147</sup>, ცაგერელის<sup>148</sup>, ჯუმათელისა<sup>149</sup> და სხვა მღვდელმთავრების ომებში უშუალოდ მონაწილეობის შესახებ. მაგრამ ყველაზე მკაფიო და მდიდარი ცნობები მოგვეპოვება ჭყონდიდელ ეპისკოპოსთა სამხედრო საქმიანობაზე.

<sup>144</sup> სტენატ დავითის ძე, ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონთა ქართლის ცხოვრება, I, 1955, გვ. 385—386.

<sup>145</sup> მღვდელმთავრების ხელში სასულიერო და საერო ხელისუფლების გაერთიანების სხვა ფაქტებიც არის ცნობილი. მაგალითად: ქართლის მთავარეპისკოპოსი გლონოქორი ამავე დროს ქართლისა და ჰერეთის ერისთავიც ყოფილა (თ. ე. ო. რ. დ. ა. ნ. ი. ა., — ქრონიკები, I, გვ. 47). ხოლო პალაქია კათალიკოსს 1625 წელს გურამელთან; ხელთ უღვია (კ. კ. ე. ლ. ი. ძ. ე. ძ. ძ. ქართ. მწ. ისტორია, II, 1952 გვ. 213).

<sup>146</sup> ჰანს რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ, 1966, თბ., გვ. 34—35.

<sup>147</sup> შატანე ქართლისა, ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 300.

<sup>148</sup> ა. კ. ლ. ი. მ. ა. ა. შ. ე. ლ. ი. ნაეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის ფეოდალურ საქართველოში (ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოაპზე, II, გვ. 101).

<sup>149</sup> იქვე.

როგორც ცნობილია, ჭყონდიდელი ეპისკოპოსი იმავე დროს მწიგნობართუხუცესის სახელოსაც ფლობდა და საუკუნეების მანძილზე ს.ქართველოს 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 რუსთავეცა, მეფისა მუხნარს ყოფასა“<sup>150</sup>, გვაუწყებს მემკვიდრე. თამარ მეფის ისტორიკოსის ცნობით, შამქორის ომში ხმალს იქნედა ანტონ ჭყონდიდელი, რომელიც ბრძოლის ველზე ისე მიეგება მეფეს, რომ „რიდობითა მონაზონობისათა არა იხადა მახვილი“<sup>151</sup>. აკად. შ. ამირანაშვილის სიტყვით. სასულიერო ტანსაცმელზე ხმლის ჩამოკიდება ძველად მიღებული ყოფილა<sup>152</sup>, რაც სასულიერო პირთა ომში მონაწილეობის აშკარა მოწმობაა.

უკანასკნელ დრომდე ქართულ ისტორიოგრაფიაში გავრცელებული იყო აზრი, რომლის მიხედვით მწიგნობართუხუცესი-ჭყონდიდელი ომში მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში მიდიოდა<sup>153</sup>, 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<sup>154</sup>.

ფრიად დამახასიათებელი მოვლენაა ფეოდალურ საქართველოში ე. წ. საყდრისშვილების ინსტიტუტის არსებობა. რაც საეკ-

<sup>150</sup> დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 333.

<sup>151</sup> ისტორიკოსი და აზმანი შარაფანდლეთანი, იქვე, II, გვ. 72.

<sup>152</sup> შ. ამირანაშვილი, შ. რუსთაველის პორტრეტული გამოსახულება ძველ ქართულ ხელოვნებაში (კრებულში „თბილისის უნივერსიტეტი შოთა-რუსთაველს“, 1966, გვ. 160).

<sup>153</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, II, ნაკვ. I, 1928, გვ. 131.

<sup>154</sup> კ. გრიგოლია, ქართველთა სამხედრო ხელოვნება რუსთაველის ეპოქაში (კრებულში „თბილისის უნივერსიტეტი შოთა რუსთაველს“, გვ. 41).

ლესიო ლაშქრის არსებობის უდავო მაჩვენებელია. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს მკვლევარი ა. კლიმიაშვილი, 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<sup>155</sup>. 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“...<sup>156</sup> ამასვე მოწმობს თეიმურაზ მეორის მიერ ქართლის კათალიკოზის სახელზე გაცემული წიგნი<sup>157</sup> 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 ემოჩილებოდნენ. თუ საქართველოს სხვა კუთხეებში ეკლესიის მესვეურნი თავის საკუთარ ლაშქარს განაგებდნენ, კახეთში გვიანფეოდალურ ხანაში

<sup>155</sup> ა. კლიმიაშვილი, საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის ფეოდალურ საქართველოში (ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, 1961, III, გვ. 102—104).

<sup>156</sup> ა. კლიმიაშვილი, საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის ფეოდალურ საქართველოში (ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, 1961, III, გვ. 109).

<sup>157</sup> იქვე, გვ. 108.

უმადლესი სასულიერო პირები (ეპისკოპოსები) ხელმძღვანელობდნენ სამეფოს მთელ ლაშქარს, კახეთის ოთხივე სადროშოს.

ჩვენ აქ, ცხადია, ვერ გამოვუღვებთ 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 ერუსთველს და მის სადროშოს ეკირა.

საიდან გაჩნდა კახეთში ასეთი, ერთი შეხედვით, უცნაური მოვლენა?

ამგვარი მოვლენა ხალხის ცხოვრებაში, ცხადია, არ შეიძლება 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 გამოთქმულა 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<sup>158</sup>. ხოლო უკანასკნელი ხანის სპეციალურ ლიტერატურაში, კერძოდ, ისტორიკოსების მ. ლორთქიფანიძის ნ. ასათიანის, შ. ბაღრიძის ნაშრომებში<sup>159</sup>, ეჭვიმუტანლად არის დადგენილი, რომ კახეთის მთავრებს ერქვათ არა ქორიკოზები, არამედ ქორეპისკოპოსები. ♣

<sup>158</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ერის ისტორია, II, 1948, გვ. 7; ს. ჯანაშია, შრომები, II, 1952, გვ. 422.

<sup>159</sup> მ. ლორთქიფანიძე, ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება, 1963, გვ. 151—152; ნ. ასათიანი, Крестьянство в Кахетинском царстве в XVI—XVII вв., автореферат кандидатской диссертации, 1960, გვ. 6; შ. ბაღრიძე, მხარველი ქორეპისკოპოსის ინსტიტუტის საკითხისათვის კახეთის სამთავროში (გ. „მაცნე“, 1964, № 5, გვ. 94).

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, ხევისბერის ინსტიტუტის სახით, უძველესი დროიდანვე არსებობდა. საფიქრებელია, რომ შემდგომში, საქართველოს გაერთიანებისა და სახელმწიფოებრივი ძლიერების ეპოქაში, ამ ტრადიციის შესუსტება-ნივლირება მოხდებოდა, მაგრამ გვიანფეოდალურ ხანაში, როცა მრლიანი საქართველო დაიშალა და კახეთიც დამოუკიდებელ სამეფოდ იქცა (XV ს.), ხსენებული ტრადიცია კვლავ გაცოცხლებულია. 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 ლონისძიება, 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 მკიდროდ დასახლებულ მხარედ იქცა.

ასეთი იყო, მოკლედ, ის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ვითარება და ისტორიული ტრადიცია, რომლებმაც განაპირობეს სასულიერო პირთა ხელში კახეთის სადროშოების გადასვლა. სად-





შვილნი, შაშიანკალაურნი, კახის უბნის და ჯიმიტის მოურავნი, საკელოთ ოხიაყოჩის ძენი, მდივანბეგისა და თარხნის სახლნი, ყმით და საჯელოთ, გაღმათ საგინაშვილნი, ქუშიშვილნი, პანკისის კეობა; ფშაველი და ძირობის კაცნი, ართანა, იულთანი და გვერდის ძირნი, საბუვე, ვეძისქევი, 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, საკელოთ და ყმით.

ესრეთ შემოეყარნენ ღმრთაებისა დროშასა და, ვითა ძველთა შეფეთა 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 ჯარათა, რომელნი აწ დაგვიწერია<sup>161</sup>.

ამის შემდეგ „განწესებაში“ ჩამოთვლილია კახეთის თავადაზნაურთა ის საგვარეულოები, აგრეთვე სამოურაოები, 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, მაყაშვილები, ჯანდიერები, ბებურიშვილები, რუსიშვილები, გურამიშვილები, თარხნიშვილები და ა. შ., სულ ორმოცამდე საგვარეულო<sup>162</sup>. თავადაზნაურთა სოფლების გარდა, რუსთველის დროშას მემორები 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<sup>163</sup>. 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 იყ-

<sup>161</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, 1965, გვ. 385—386.

<sup>162</sup> იქვე, გვ. 386—387.

<sup>163</sup> იქვე გვ. 387.

ნენ თავიანთი ყმებითა და სამწყსოთი რუსთველის დროშის ქვეშ  
ღამღგარიყვენ<sup>164</sup>.

„განწესების“ მიხედვით ზემოთჩამოთვლილი საგვარეულოები,  
მოურავები და სასულიერო პირები სადროშოს სარდალთან უნდა  
გამოცხადებულყვენ თავიანთი ყმებით, სახლი-კაცებით, სახელო-  
თი და სამწყსოთი, ერთი სიტყვით, ფეხზე დგებოდნენ „სრულიად  
კომლნი და სახლისა შემძლე მეომარნი“. თუ ვინმე ომს თავს  
აარიღებდა, სასტიკად დაისჯებოდა; განწესებაში ამის გამო ნათქვა-  
ზია:

„ოდეს დროშისა ამართვა, ანუ რუსთველისა გალაშქრება მეფე-  
თა ბრძანონ, კარისა ჩვენისა მდივანნი და მოკელენი ჯართა ანა-  
წერსა და რაოდენობისა რიცხვსა რუსთველთა მისცემდნენ და რა  
გამგზავრდებოდნენ რუსთველნი, უფლება აქვენ და ბრძანება ძველთა-  
განცა მეფეთა, და ჩვენცა აგრევე ვბრძანეთ:

შვიდეულსა შინა ერთგზის ჯარსა განთვლიდეს და ვისცა ვინ  
დააკლდეს, ჯარსა სარუსთველოდ წაართმიდენ რუსთველის მეჯო-  
ხენი და მარჩილსა მისი იასაულნი გამოართმიდენ, ნაკლებსა თავად-  
სა ბატონს შეასმენდნენ და მეფეთა აგვემინოს, ანუ მამულითა,  
ანუ კვერთხითა“<sup>165</sup>.

რუსთველის დროშის მტვირთველთა საპატიო მოვალეობა მე-  
ფისაგან მინდობილი ჰქონიათ სოფ. ნორიოში მცხოვრებ ჭიჭინაძე-  
ებს. მათვე ევალებოდათ. მეფის მოხელეებთან ერთად, ომის  
შემდეგ ნადავლის აღრიცხვა და გაყოფა<sup>166</sup>. „ოდეს დროშა წაას-  
ვენონ, — გვაუწყებებს მეფის განწესება, — ერთს ძლიერსა და უმჯო-  
ბესსა კეთილცხენოსანსა კაცსა ჯელთა მიათვალევდნენ და სხვანი  
ჭიჭინაძენი გარს შემოეხვეოდნენ ომსა შინა...

ოდესცა ნებითა ღმრთისათა მტერთა სძლონ და ნატყვევნი ქვე-  
ყანანი ყოველივე ღმრთაების დროშის ჯარის შოვებულისაგან, ფან-  
ჯიქი 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 დროშისა და რუსთველს  
მიართმიდენ, ნახევარსა ჩვენნი მოკელენი წამოიღებდნენ.

ვითა გვესმა რიგნი ძველთა მეფეთანი, ესრეთ ყოფილიყვენ და  
სახელოვანსა და მრავალჯერ ომ-გამარჯვებულს ბატონს თეიმურაზ-

<sup>164</sup> იქვე, გვ. 386—387.

<sup>165</sup> იქვე, გვ. 384.

<sup>166</sup> იქვე, გვ. 385.

საც ევრეთ დაემტკიცა და ჩვენცა აგრევე დავამტკიცეთ, და არა-  
რა მოვშალეთ, არამედ უმეტეს დავემტკიცეთ“<sup>167</sup>.

✓ ყოველივე ზემონათქვამიდან ნათლად ჩანს, თუ რა დიდი საქმე  
ჩაუბარებიათ კახეთის მეფეებს რუსთველ მღვდელმთავრებისათვის.  
ასეთი ძალა-უფლება, ცხადია, საგრძნობლად აამაღლებდა რუსთ-  
ველთა ღირსებასა და ავტორიტეტს თანამედროვეთა თვალში. მაგ-  
რამ საქმე მარტო ავტორიტეტის ამაღლებაში როდია, ამ ძალა-უფ-  
ლებით რუსთველებს დიდი მატერიალური სარგებლობაც ჰქონიათ;  
სადროშოს ჯარის მიერ ომში მოპოვებული ნადავლის მნიშვნელო-  
ვანი ნაწილი რუსთველებისა ყოფილა, რაც მათი მატერიალური  
ძლიერების უდავოდ დიდმნიშვნელოვანი წყარო იქნებოდა.

მეფის სიგელებში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს არა-  
ერთგზის მითითება „ძველ მეფეებზე“, რომლებსაც სარუსთველო  
დროშის წესრიგი დიდი ხნის წინათ დაუმტკიცებიათ. დავით იმამ-  
ყულიხანი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არაერთხელ ხაზგასმით, მიუ-  
თითებს, რომ მას ახალი კი არაფერი მოუგონია, არამედ ძველთა-  
განვე დადგენილი წესრიგი აღუდგენია და განუმტკიცებია. ზემოთ  
ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ „ძველ მეფეებში“ სიგელის ავტორს ნაგუ-  
ლისხმები ჰყავს არა მარტო თავისი უშუალო წინამორბედნი, არა-  
მედ კლასიკური ხანისა და უფრო ადრინდელი მეფეებიც. ამის  
შესახებ პირდაპირ არის ნათქვამი „ღმრთაების გუჯარშიც“ და „სა-  
რუსთველო დროშის განწესებაშიც“. „ესე ყოველნი, — ამბობს და-  
ვით მეფე, — ვისწავეთ, ვითა ძველთა მეფეთა განეჩინა, ვახტანგ  
გორგასლითგან ვიდრე ბატონს თეიმურაზამდენ და მიერიდგან მე-  
ფობად ჩვენდამდე, ჩვენცა ესრეთ განვაჩინეთ და ვბრძანეთ“<sup>168</sup>.

სხვა ადგილას იგი კვლავ დაბეჭილებით იმეორებს:

„მეფეთა და მპყრობელთა, მთავართა და თავადთა, ერისთავთა  
და განმაწესებელთა კათალიკოზთა და ყოველთავე საეკლესიო კრე-  
ბულთა ურთიერთ შეთქმით კრებითა და თანა-მიმომწმებითა საყდა-  
რი ესე ღმრთაებისა ესრეთ განევრცოთ და განედიდათ სიმალით-  
თა, სიდიდითა და აგარაკთა და ალაგთა განმრავლებითა და მას ზე-  
და მჯდომარეცა რუსთველი ყოველთა პატიოსნობისა პატივითა გა-  
ნევრცოთ და სახელოვან ექმნათ, — კურთხეულმცა არიან სულით  
საუკუნოდ პატიოსანი იგი დიდნი მეფენი“<sup>169</sup>.

ამ ამონაწერებიდან ცხადია, რომ რუსთველები, შესაძლოა  
მეტ-ნაკლებად, მაგრამ მაინც ყოველთვის, თითქმის მთელი ფეოდა-

<sup>167</sup> იქვე.

<sup>168</sup> იქვე, გვ. 362.

<sup>169</sup> იქვე, გვ. 375.

ღერი ეპოქის მანძილზე ყოფილან ფრად გავლენიანი და სახელო-  
ვანი მღვდელმთავრები, რომლებიც არა მარტო სასულიერო და  
კულტურულ მოღვაწეობას ეწეოდნენ, არამედ აგრეთვე ზმლით  
იცავდნენ სამშობლოს ღირსებასა და თავისუფლებას.

თავისთავად ცხადია, რომ რუსთველის ღირსება და პატივი  
რევულებრივი მღვდელმთავრის პატივისაგან განსხვავებულ უნდა  
ყოფილიყო და ეს სწორედ ასეც ყოფილა. როგორც „ღმრთაების  
გუჯარიდან“ ჩანს, რუსთველს ყოველ შემთხვევაში დავით იმამ-  
ყულიხანის დროს, ჰქონია პატივის უმაღლესი გამოხატულება —  
პორტირ-ბისონი და სამეფო ღარბაზში მეფის გვერდით, მის მარ-  
ცხენა მხარეს ჯდომის უფლება.

როგორც ცნობილია, საქართველოში უძველესი დროიდან იყო  
ღადგენილი ისეთი წესრიგი, რომლის მიხედვით ღარბაზობის დროს  
მეფის გვერდით ერთ მხარეს (მარჯენივ) კათალიკოსი უნდა მჯდა-  
რიყო, ხოლო მეორე მხარეს (მარცხენივ) სახელმწიფოს პირველი  
ვაზირი — მწიგნობართუხუცესი ჰყონიდიდელი<sup>170</sup>. კახეთის სამეფო-  
ში მეფის მარჯვენა მხარეს, აღბათ, ამბა ალავერდელი იჯდა, რად-  
გან სასულიერო საქმეებში იგი კახეთის უპირველესი მღვდელმთა-  
ვარი იყო, მეფის მარცხენა მხარეს ჯდომის უფლება კი რუსთველს  
მიუღია. რუსთაველთა ამ უმაღლეს პატივზე, აგრეთვე იმ მოტივებ-  
ზე, რის ძალითაც მათ ეს პატივი მიენიჭათ, პირდაპირ არის ნათქვა-  
მი „ღმრთაების გუჯარში“: „ბისონისა შემოსითა რუსთველი პატიო-  
სან ვყავთ, ვინადგან ჩვენ ნივანიჴეთ ესე პატივნი და ადგილნიც  
უმაღლესნი პალატთა ჩვენთა, რათა მარცხენით ჩვენსა რუსთველთა  
ყოველთა დასმიდენ ჴელ-არგოსანნი ჩვენნი ამათ პირთათვის, ვინად-  
გან მეფეთა თანამზრახობა და სპათა ჴცეულებისა საქმე და მოთხ-  
რობა პირითა ამისით მოეხსენებთან მეფეთა, აგრეთვე ბისონთა შთა-  
ცემითა და სპათა თავადობითა არ ეგებოდა უჴვედაესთა საინაჴეთა  
მჯდომარეობა“<sup>171</sup>.

როგორც ვხედავთ, კახეთის სამეფოში რუსთველს მეფის პირ-  
ველი ვაზირის ტოლი პატივი მოუპოვებია იმიტომ რომ, ჴერ ერ-  
თი, სპათა სარდალი იყო და ბისონიც ჩაიცვა, ხოლო მეორეც, —  
„მეფეთა თანამზრახობა და სპათა ჴცეულებისა საქმე და მოთხრობა  
პირითა ამისით მოეხსენებოდა მეფეთა“. თუ არ ვცდებით, აქ საქმე  
უნდა ეხებოდეს არა მარტო რუსთველის სადროშოს „სპათა ჴცეუ-  
ლებას“, არამედ მთლიანად კახეთის სახელმწიფოს სამხედრო საქ-  
მეს. რაც იმის მაჩვენებელია, რომ რუსთველი კახეთის სამეფოს

<sup>170</sup> იქვე, გვ. 47—48.

<sup>171</sup> იქვე, გვ. 361.

ყველაზე გავლენიანი სარდალი ყოფილა და მას დაახლოებით ისე-  
ბრეე მოვალეობა ჰქონია დაკისრებული, როგორც გაერთიანებულ  
საქართველოში ამირსპასალარს, აგრეთვე, ნაწილობრივ მაინც, ჰყო-  
ნიდელს ჰქონდათ.

კახეთის სამეფოში რომ რუსთველებს უდიდესი გავლენა ჰქო-  
ნიათ და მეფეებთანაც ძალიან დაახლოებულნი ყოფილან, ამას ეჭვ-  
მიუტანლად გვიმოწმებს აგრეთვე „ქართლის ცხოვრებაში“ აღწერი-  
ლი ერთი უაღრესად დამახასიათებელი ეპიზოდი, რომელიც ალექ-  
სანდრე კახთა მეფისდროინდელ სიტუაციას გადმოგვცემს. რო-  
გორც ცნობილია, შაჰ-აბასმა კახთა მეფის ალექსანდრე ლევანის ძის  
მოკვლა განიზრახა და ეს საქმე მის შვილს, მოლაღატე კონსტანტი-  
ნეს დაავალა. მემატიაანის გადმოცემით, 1605 წელს ირანიდან დაბ-  
რუნებულმა კონსტანტინემ მამას განუცხადა, ყაენისაგან საიდუმ-  
ლო საქმე მაქვს და მსურს ცალკე მოგელაპარაკო. მეფე ალექსან-  
დრემ, კონსტანტინეს მოთხოვნით, დაითხოვა მასთან მყოფი დიდ-  
ბულები და თავისთან დაიტოვა მარტო მეორე შვილი, კონსტანტი-  
ნეს ძმა და აგრეთვე რუსთველი. კონსტანტინემ, — გადმოგვცემს  
მემატიაანე, — „დაითხოვნა კახნი და წარვიდნენ კარვად თვისად, და  
დარჩა მასთან რუსთველი და ძმა მისი. და რაჟამს ესრეთ დაახე-  
ლა, მაშინ დაპირებული ჰყვანდა ყიზილბაშის ჯარი, და შემოცვივ-  
დნენ კარავშია და უღალატა და დახოცეს. მაშინ მოკლა მამა და  
ძმაცა თვისი და რუსთველი“<sup>172</sup>.

„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 ახ-  
ლოს მდგარა მეფესთან, რომ მისთვის სახელმწიფოში დაფარული  
არაფერი ყოფილა. ეს კარგად სცოდნია მოლაღატე კონსტანტინე-  
საც 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 მემატიაანე, რომელიც ორჯერ ასახელებს  
რუსთველს, არც ერთხელ არ მიიჩნევს საჭიროდ მისი სახელისა და  
გვარის ან კიდევ ხარისხისა და თანამდებობა-საქმიანობის მოხსენი-  
ებას. ეს ფაქტი ერთხელ კიდევ ადასტურებს იმ უდავო ჭეშმარი-  
ტებას, რომ ფეოდალიზმის ეპოქაში ზედწოდება „რუსთველის“

<sup>172</sup> ნ ე რ ი ვ გ ნ ა ტ ა შ ვ ი ლ ი, ახალი ქართლის ცხოვრება (ტ. II, გვ. 385).

მნიშვნელობა, რაიმე განმარტების გარეშეც ყველანათვის ცნობილად და გასაგები იყო. მაგრამ დაუბრუნდეთ ისევ „ღმრთაების გუჯარს“.

სხენებული 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 შარტო 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 ჩერქეზიშვილს. რომელიც, მეფას სიტყვით, ყოფილა „ადგილსა უდაბნოთა შინა სიყრმითვე აღზრდილი, ბრძენი და ტრფიალი საფილოსოფოსოთა მეცნიერებისა“<sup>173</sup> და „უფალი კახთა მეფეთა სპათა ბავრაციისა, და სპათსპეტი მისავე უამრავთა ლაშქრისა“<sup>174</sup>. ამგვარ მღვდელმთავარს, მეფის აზრით, უთუოდ ეკუთვნოდა ბისონის ჩაცმა, მაგრამ რადგან წინა რუსთველებს იგი არ ეცვათო, — ამბობს მეფე, — დავადგინეთ, რომ „დღეის წაღმართ ყოველნი რუსთველნი ესრეთ ბისონითა კურთხევასა მიიღებდენ და სხვათა უცილებელს საუფლოსა კაბასა ჩვენსა პორფირ-ბისონთა დიდად წყალობად მიხედვიდენ“<sup>175</sup>.

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, ამად შევამკეთ და მიუბოძეთ საუფლო კაბა ჩვენი პორფირ-ბისონი და შთავაცვით კვართი სამთავრო და შევმოსეთ მეფეთა სამოსელითა და მიტროპოლიტად განვაწესეთ“<sup>176</sup>.

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“<sup>177</sup>.

173 იქვე, გვ. 359.

174 იქვე, გვ. 360.

175 იქვე

176 იქვე.

177 ქართლ-კახეთის მონასტრების და ეკლესიების ისტორიული საბუთები, შეკრებული თ. გორდანიას მიერ, 1903, გვ. 251.

საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ დავით მეფეს რუსთველისათვის ბისონის ჩაცმის გადაწყვეტილება შეუთანხმებია კათალიკოზ დომენტიანისათვის, რომლის წინაშე სათანადო შემდგომლობით შესულა ქართლის მეფე ვახტანგი. ეს ჩანს ნიკოლოზ რუსთველის ერთი წერილიდან დომენტი კათალიკოზისადმი, რომელშიც ნათქვამია: „ჩვენი ბატონი მეფე იმამყულისხან დიდათ შემოგვხვეწათ ჩემის ბისონის ჩაცმისათვის და ბატონი თქვენი საქართველოს გამგებელი ბატონი ვახტანგ შუა შემოვიდა, ჩვენს საყდარს ბისონი არა ჰქონდა და ჩვენის ბისონის ჩაცმა ორთავ ბატონებმა (მოიხილოვს სურვილთ). თქვენ ნება დართევით და ბისონი ჩამაცვით“<sup>175</sup>.

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 უკურთხნი ნეკრესელი იჯდა და მახსოვარი არავინ იყო და ქვეყნის არეულობისაგან უკურთხნი დარჩომილიყო. ეს ვიცოდით, ნეკრესი ქალაქიც ეოფალიყო და ათორმეტი მამათაგანი წმინდა აბიბოს მის ქალაქის ეფისკოპოზნი ყოფილიყო და მისი მოსაყრდრე უნდა ბისონიანი ყოფილიყო, ჩვენც მისის მიზეზით, ნება და კურთხევით რომ ნეკრესელი ბისონის ღირსი იყო ამ წმიდის მოსაყრდრეობისათვის...“<sup>179</sup>.

ამ საბუთიდან აშკარად გამომდინარეობს შემდეგი ორი დებულება: ჯერ ერთი, ბისონის ჩაცმის უფლება ჰქონათ არა მარტო იმ მღვდელმთავრებს, რომლებიც დროშის პატრონი და სარდლები იყვნენ, არამედ აგრეთვე იმათაც, ვინც ქალაქებში ისხდნენ და

<sup>175</sup> იქვე, გვ. 195.

<sup>179</sup> იქვე, გვ. 252—253.



ათორმეტ 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) იხდნენ, 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 ამაღლებულა, კვლავ აღუდგენია მათი ეს დაკარგული უფლება.

ნათქვამიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს შემდეგი ელარესად 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 მოკლედ ისტორიული ცნობები ქალაქ რუსთავსა და რუსთველ მღვდელმთავრებზე, რუსთავის უძველეს ეპარქიაზე, რუსთველთა სახელმწიფოებრივ-სამხედრო მთავრებაზე, აგრეთვე მათ მოვალეობასა და ღირსება-პატივზე.

ახლა ორიოდ 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 გავაჩნია.

✓ უნდა აღინიშნოს, რომ ისტორია ქართული ეკლესიისა საერ-

თოდ. და კერძოდ კი რუსთავის საეპისკოპოსო საყდრისა, ჭერჯერობით 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 შევაფასოთ და გავამდიდროთ რუსთველთა ბიოგრაფიები. ამჟამად კი, პ. იოსელიანის მიერ შედგენილი სიისა და ისტორიულ საბუთებში გაბნეული ცნობების მიხედვით, ჩვენ შეგვიძლია რუსთველთა პერსონალური შემადგენლობის მხოლოდ ნკრთალი და დაახლოებითი სურათი წარმოვადგინოთ, თუმცა ამ სურათიდანაც კარგად ჩანს რუსთველთა დიდი ღვაწლი ქართველი ჯალხის ისტორიულ ცხოვრებაში.

პირველი რუსთველი, რომლის სახელი ისტორიამ შემოგვინახა, გახლავთ დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების მონაწილე ეპისკოპოსი სტეფანე<sup>180</sup>. ეს სწორედ ის მღვდელმთავარი უნდა იყოს, რომელიც ვახტანგ გორგასალმა დიდი საეკლესიო რეფორმის შემდეგ რუსთავის ეპისკოპოსად დასვა<sup>181</sup>.

სტეფანეს შემდეგ, იმავე VI საუკუნეში უნდა ემოღვაწა აგრეთვე ვასილ რუსთველს<sup>182</sup>, 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.

კლასიკური ხანის საქართველოს რუსთველთა სახელები, გარდა დიდი შოთა რუსთველისა, სამწუხაროდ, დღემდე ცნობილი არ არის; ვიცით მხოლოდ XIV საუკუნეში მოღვაწე გიორგი რუსთვე-

<sup>180</sup> ლ. ე. ლ. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი., ქალაქი რუსთავი, 1953, გვ. 49.

<sup>181</sup> ჭ. უ. ა. ნ. შ. ე. რ. ი., ქართლის ცხოვრება, 1955, I, გვ. 179.

<sup>182</sup> პ. ი. ი. ს. ე. ლ. ი. ა. ნ. ი., რუსთველთა სიის ამ ვასილია იწყებს, ზემოხსენებულ სტეფანეს კი არ იცნობს.

ლი, რომელსაც თემურ-ლენგის ურდოების თავდასხმის დროს გმირობა გამოუჩენია, დაუმაღლავს ძვირფასი ხატი, რისთვისაც მარტყოფის მონასტერში მოუკლავთ<sup>183</sup>.

ამის შემდეგ კვლავ დიდი ხნით წყდება რუსთველთა ხსენება და მხოლოდ XVI საუკუნეში გაიღვებს ილარიონ რუსთველის სახელი, რომელსაც 1527 წელს მარტყოფში ეკლესია აუწენებია<sup>184</sup>.

ილარიონის შემდეგ ცნობილია დომენტი რუსთველი. რომელიც დასაფლავებული ყოფილა დავით გარეჯის მონასტერში<sup>185</sup>; დომენტის შემდეგ მოდის იოსებ რუსთველი, ხოლო მის შემდეგ პავლე<sup>186</sup>. 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 მოხსენებულია 1641 წლით დათარიღებულ ერთ დოკუმენტში; ამ დოკუმენტიდან ჩანს, რომ ზაქარია გაპოჩენილი მოღვაწე ყოფილა და მას დავით გარეჯის დანგრეული მონასტრები განუახლებია<sup>187</sup>.

იმავე ხანებში მოღვაწეობდა არქიეპისკოპოსი მათეოზ რუსთველი<sup>188</sup>, ხოლო შემდეგ ჩანს ქრისტეფორე რუსთველი<sup>189</sup>, რომელიც მოხსენებულია სამებელი ეპისკოპოსის მიერ 1710 წელს გაცემულ ერთ წერილში<sup>190</sup>. 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 ცნო-

---

<sup>183</sup> П. Иоселиани, Описание маргитского монастыря, 1874, гл. 11.

<sup>184</sup> იქვე, გვ. 21.

<sup>185</sup> იქვე.

<sup>186</sup> იქვე.

<sup>187</sup> იქვე.

<sup>188</sup> ქართლ-კახეთის მონასტრებსა და ეკლესიების ისტორიული საბუთები, 1903, გვ. 223.

<sup>189</sup> პ. იოსელიანი ზაქარიას შემდეგ ისახელებს ნიკოლოზ I რუსთველს, ჰაგრაჰ ეს შიკდომბა.

<sup>190</sup> დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტ. I, 1940, გვ. 380.

ბილ ნიკოლოზ რუსთველს, გვარად ჩერქეზიშვილს, 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<sup>191</sup>.

ნიკოლოზის შემდეგ რუსთავის საეპისკოპოსო ტახტი, როგორც ჩანს, დაუჭერია ბესარიონ რუსთველს<sup>192</sup>, ხოლო მის შემდეგ — დომენტის<sup>193</sup>. დომენტის შემდეგ ცნობილია იოანე რუსთველი, რომელიც 1760 წელს თეიმურაზ მეორეს რუსეთში სამშობლოს ბედის საძიებლად გაჰყოლია<sup>194</sup>. ამის შემდეგ რუსთველებად ყოფილან: ათანასე, სტეფანე, იოანე, ხოლო შემდეგ — კირილე, რომელიც ლეკებთან ბრძოლაში დაღუპულა<sup>195</sup>. პ. იოსელიანის გადმოცემით, კირილე რუსთველს დიდად აფასებდა მეფე ერეკლე მეორე, რომელიც მას „ბრძენ მრჩეველსა და მამაც სარდალს უწოდებდა“<sup>196</sup>.

უკანასკნელი რუსთველი, რომლითაც დამთავრდა რუსთველ მღვდელმთავართა ხანგრძლივი და ნაყოფიერი მოღვაწეობის ისტორია, გახლდათ სტეფანე რუსთველი<sup>197</sup> (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<sup>197</sup>. ეს ფაქტი თავისთავად მეტყველებს იმ დიდ კულტურულ-საგანმანათლებლო

<sup>191</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, 1951, გვ. 319—322.

<sup>192</sup> იქვე, გვ. 320.

<sup>193</sup> П. Иоселиани, Описание..., გვ. 22.

<sup>194</sup> იქვე, გვ. 23.

<sup>195</sup> იქვე.

<sup>196</sup> იქვე.

<sup>197</sup> იქვე.

<sup>197</sup> П. Иоселиани, Описание..., გვ. 23.

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 ძუნწია; 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 განმანახლებელი ზაქარია რუსთველი<sup>188</sup>; ჯორჯაძენი იყვნენ: ზემოხსენებული გამორჩენილი სარდალი კირილე რუსთველი<sup>199</sup> და აგრეთვე უკანასკნელი რუსთველი — სტეფანე<sup>200</sup>; ჯანდიერის გვარიდან კი იყო მე-18 საუკუნის მოღვაწე, მიტროპოლიტი დონენტი რუსთველი<sup>201</sup>.

ამრიგად, ჩვენ წარმოვადგინეთ. თუმცა არასრული. მსგავს მანც 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 საშუალებებით. რასაც მათი ეპოქის ვითარება მოითხოვდა და უკარნახებდა. ამიტომ იყო, რომ ქართველი მეფეები მათ ასე დიდად აფასებდნენ. ბოლო თუა მურ-ლენგები, შაჰ-აბასები და ლევი ყაჩაღები მათ სისხლს დაუწოდებლად ღვრიდნენ.

ჩვენი აზრით, რუსთველთა ამ სახელოვანი პლეადის აღსებობის თვით ფაქტი უკვე თავისთავად მყარი და რეალური საფუძველია ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის გასაგებად. ჩვენ მოვალენი ვართ თვალი გავუსწოროთ ფაქტებს: განა იმ მკვლევარებმა, რომლებიც ას წელიწადზე მეტია ამტკიცებენ, შოთა რუსთველი ერიცხა-

<sup>188</sup> ეს ჩაქს მარტყოფის ეკლესიის სამრევლოს წარწერადან, რომელიც 1847 წელს უნახავს მარი ბროსეს.

<sup>189</sup> П. Иоселиани, Описание... გვ. 23.

<sup>200</sup> П. Иоселиани, Города существовавшие и существующие в Грузии, 1850, გვ. 38.

<sup>201</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 622.

ცი 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, მართოდენ უსაფუძვლო ფანტაზიის ნაყოფია და მეტი არაფერი?

ჩვენ დავინახეთ, რომ რუსთველები ისხდნენ ქალაქში, რომელიც დიდ სავაჭრო-საქარავნო გზებზე მდებარეობდა, მათ ვრცელი მეურნეობა ვააჩნდათ 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 მივყევით ქვემოთ.

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

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს საკითხი უაღრესად რთული და დიდწიშვანელოვანი საკითხია, იგი ცალკე გამოკვლევის საგანია. რის გამო ჩვენ აქ, ცხადია, არ შეგვიძლია მისი ყოველმხრივ და ამომწურავად გაშუქება, მაგრამ მისთვის სავსებით გვერდის ავლაც შეუძლებლად მიგვაჩნია; ამიტომ შევეხებით 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 შეიძლება, 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 ვაეცუთ 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 შინაარსსა და ვერც თვით რუსთველის ფილოსოფიურ შეხედულებათა გადმოცემას, რაღვან 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“<sup>202</sup>.

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 საკმაო საფუძველს სახარებაშიც იპოვის, მოგვიანო ხანის ქრისტიან ფილოსოფოსებზე რომ აღარაფერი ვთქვათ“<sup>203</sup>.

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 რანაირად 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: ჭერ 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, ლატაკთა და უუფლებოთა რელიგია“<sup>204</sup>. მეორე, მართალია, ქრისტიანობამ თავის შემდგომ განვითარებაში თანდათან დაკარგა ადრინდელი რევოლუციურ-დემოკრატიული ხასიათი და გაბატონებულ კლასთა სამსახურში ჩადგა, მაგრამ მის შიგნით არასოდეს არ შეწყვეტილა ბრძოლა სხვადასხვა მიმართულებათა შორის, რაც გაბატონებულ და ჩაგრულ კლასების მუდმივი ანტაგონიზმის გამოხატულება იყო. ამ ბრძოლაში ოპოზიციური ელემენტები ძალიან ხშირად იყენებდნენ და ეყრდნობოდნენ ქრისტიანობის ადრინდელ დემოკრატიულ პრინციპებს, რომლებმაც კვალი ბიბლიაშიც დატოვეს. მაშასადამე, ეკლესიის რეაქცი-

<sup>202</sup> ი. ლოლაშვილი, რუსთველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები (საუბიბლიო კრებულში „შოთა რუსთაველი“, 1966, გვ. 57).

<sup>203</sup> გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1966, 7 ოქტომბერი.

<sup>204</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., том 22, гл. 467.



ულ-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 აღრინდელი პროგრესულ-დემოკრატიული პრინციპებისა და აგრეთვე შემდგომი დროის მოწინავე ქრისტიან ფილოსოფოსთა შეხედულებების გაცოცხლება და მათი შემდგომი განვითარება. ძნელი შესამჩნევია არ არის, რომ გენიალური რუსთველი სწორედ ამ მიმართულებით მივიღოდა.

ამასთან დაკავშირებით ზედმეტი არ იქნება გავიხსენოთ აკად. კ. კეკელიძის შემდეგი საგულისხმო სიტყვები: „როდესაც ჩვენ რუსთველის ქრისტიანობის შესახებ ვლაპარაკობთ, უნდა შემდეგი გარემოება გვახსოვდეს. რუსთველი ემყარება ქრისტიანობის პირველწყაროს, ბიბლიას, „საღმრთო წერილს“: ამ მხრივ ის წარმონაღვენილია ე. წ. „ბიბლიურა 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. მიტომაა ის მოწინავე ადამიანი და პროგრესულად მოაზროვნე რელიგიურ სფეროშიაც კი. აქ უნდა ვეძიოთ მიზეზი იმისა, რომ თუ მას მომღვენო საუკუნეებში ვარკვეული წრეები რელიგიურ ნიადაგზედაც სდევნიდა, სდევნიდა არა იმიტომ, რომ ის საზოგადოდ ქრისტიანი არ იყო, არამედ იმიტომ. რომ ის არ იყო მიმდევარი და მოტრფიალე დოგმატური ქრისტიანობისა<sup>205</sup>.

გამოჩენილი მეცნიერის ეს ფრიად საყურადღებო დაკვირება, 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 ჭვარის მონასტერში. ცხადია, იგი იქ მივიდა როგორც ქრისტიანი, მაგრამ არა როგორც რეაქციული ქრისტიანული მოძღვრების მიმდევარი, არამედ როგორც წარმომადგენელი ქართული

<sup>205</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, II, 1952, ვვ. 147.

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 მიეღო, 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 ისტორიიდან იმდროინდელი მემკვიდრეულად 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 სამღვდელმთავრობის 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 ამჩ-

ნეცს. 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 დიდხანია 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<sup>206</sup>.

ქართულ ეკლესიაშიც რომ სწორედ ასეთივე ვითარება იყო, ეს მშვენივრად გვიჩვენა აკად. ივ. ჭავჭავიძემ, რომელმაც სასულიერო წოდების პროგრესულ და რეაქციულ მიმდინარეობათა ბრძოლის არაერთი საყურადღებო ფაქტი გამოამხეურა. აქ პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ივ. ჭავჭავიძელის „ქართველი ერის ისტორია“ (ტომი II), სადაც დიდი დამაჭერებლობით არის დაჩატული ქართული ეკლესიის დემოკრატიზაციისათვის ბრძოლის სურათი. ივ. ჭავჭავიძელის გამოკვლევით, ახალი მოძრაობა, რომელმაც ბრძოლა გამოუცხადა ეკლესიაში გაბატონებულ სასულიერო არისტოკრატის, ჩაისახა ჭერ კიდეც XI საუკუნეში საზღვარგარეთულ ქართულ საგანეებში, სადაც 1032 წლიდან მმართველობის მონარქიული წესი შეცვლილი იქნა რესპუბლიკური წესწყობილებით<sup>207</sup>. ეს რევოლუციური მოძრაობა იმავე XI საუკუნეში შემოიქრა საქართველოშიც. მას დასაბამი მისცა საქართველოში ბაგრატ IV თხოვნით ჩამოსულმა გამოჩენილმა მოღვაწემ გიორგი ათონელმა. რომელიც გაბედულად გამოეჭომაგა ეკლესიის პლებეურ ელემენტებს და იქამდეც კი მივიდა, რომ მღვდლებად ყმობიდან გამოსული გლეხები აკურთხა<sup>208</sup>. 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 მოწვეული რუს-ურბნისის ცნობილი საეკლესიო კრება (1103 წ.) დიდმნიშვნე-

<sup>206</sup> Ф. Энгельс, Крестьянская война в Грузии (К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. 7, гл. 350—352).

<sup>207</sup> ივ. ჭავჭავიძე, ქართველი ერის ისტორია, II, 1965 წ., კვ. 403.

<sup>208</sup> იქვე, გვ. 405.

ლოჯანი ნოვლენა იყო ქართული ეკლესიის ცხოვრებაში. ეს იყო დიდი გამოჩვენება 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.

მეორე ფეოდალური საქართველოს პროგრესული ძალები და ნეფია ცენტრალური ხელისუფლება ძლიერი იყო, ეკლესიის არისტოკრატია. რომელსაც მკვიდრო კავშირი ჰქონდა დიდგვარიან აზნაურთა რეაქციულ მოძრაობასთან, ძალაუფლებურად უნდა მიყუჩებულყო, მაგრამ როგორც კი მეფის ხელისუფლების წინაშე რაიმე სერიოზული სიძნელე აღიმართებოდა, ეკლესიაში მოკალათებულ რეაქციონერებიც მაშინვე თავს წამოპყობდნენ 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 შეუვალლობის აღდგენა მოსთხოვა. გიორგი III იძულებული გახდა დაეთმო და მათი მოთხოვნა დაეკმაყოფილებია. მაგრამ ეს დათობა საკმარისი არ აღმოჩნდა. იმავე ხანებში რეაქციონერებმა შეძლეს ეკლესიის პროგრესულ ძალთა მეთაური, მეფის ერთგული კათალიკოსი ნიკოლოზ გულაბერისძე თანამდებობიდან გადაეყენებიათ და მის ნაცვლად ქართული ეკლესიის საკეთმპყრობლად 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<sup>209</sup>, რაც პროგ-

<sup>209</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ერის ისტორია, II, 1965 წ., გვ. 373.

რესულ 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 შეძლეს მიქაელ მირიანისძის თანამდებობიდან გადაყენება; რეაქციონერთა ეს გავლენიანი ბელადი სიკვდილამდე (1189 წ.) დარჩა მის მიერ ძალით მიტაცებულ ორივე უმაღლეს თანამდებობაზე<sup>210</sup>. 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 ედვა, გამარჯვება დიდი ზეიმიით აღნიშნა. მან ვაბედულად 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 მოწინავე მსოფლმხედველობის ადამიანს, როგორიც ვეფხისტყაოსნის ავტორი იყო. ექვს გარეშეა, რომ შოთა რუსთველი იდგა პროგრესულ მოღვაწეთა იმ სახელოვანი გუნდის ავანგარდში, რომელმაც შეუპოვარ ბრძოლაში დაამარ-

<sup>210</sup> ამ ფაქტიდან კარგად ჩანს, რაოდენ დაუსაბუთებელია ზოგიერთი მეცნიერის მტკიცება, თითქოს ქართული საერო ლიტერატურის აღმოცენება-განვითარებას ხელი შეუწყო კლასიკური ხანის საქართველოში ქრისტიანული იდეოლოგიის შესუსტებამ. სინამდვილეში, როგორც ვხედავთ, არა თუ საერთოდ ქრისტიანული იდეოლოგიის შესუსტებაზე, არამედ ქართულ ეკლესიის რეაქციულ-კლერიკალური ნაწილის შესუსტებაზეც კი ლაპარაკი სრულად უსაფუძვლოა, — ყოველ შემთხვევაში თამარის მეფობის პირველ პერიოდში მაინც.

ცხა 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 ეფთხისტყაოსანში ხსენებულ მეფეთა განსაკუთრებული, საოცრად ამალღებული სიყვარულია აღბეჭდილი.

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

ჯერ ერთი, საზღვარგარეთული ქართული სავეანეები, — როგორც ეს ივ. ჯავახიშვილმა დამაჯერებლად დაასაბუთა<sup>211</sup>, — 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. მასმასადაპირ, სრული საფუძველი ვვაქვს 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, ვიფიქრობთ, ნათელს ჰყენს

<sup>211</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. II, 1965 წ., გვ. 402.

ურთიერთ სიმპათიების მიზეზებს, რომლებიც შეიმჩნევა ერთი მხრავ, 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 რუსთველს დიდად საპატიო კელი, 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<sup>212</sup>/მამასადაამე, 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.

ვეფიქრობთ, 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

---

<sup>212</sup> მხედველობაში გვაქვს ნ. გულაბერისძის ნაშრომი „საკითხავი სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“, რომელშიც, ჩანასახის სახით, მამაკაიისა და ქალის თანასწორობის იდეა მოცემული (იხ. კ. კ ე ე ლ ი ძ ე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, 1951, გვ. 298—300).

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, ჰქონდათ 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 მღვდელმთავართა 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 მიეჩინათ 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 მშვენიერად იცოდა, რაც უნდა სცმოდათ მღვდელმთავრებს, რუსთველის ტანსაცმელზე არაფერს არ 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 თვალით დაუწყეს ყურება რუსთველის ჭვარის მონასტრის პორტრეტს. ნიკოლოზ ჩუბინაშვილის აზრით, რომელმაც ჭვარის მონასტერი 1845 წელს ინახულა, პორტრეტზე რუსთველს „ზეილამ ასხია ჭიგრის ფერი ხირლა საერისკაცო, თეთრის სამხრითა“<sup>213</sup>. რა არის ეს საერისკაცო ხირლა? ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, ხირლა არის ძველებური სიტყვა და ნიშნავს ტლანქ და უხეშ სამოსს, დერვიშთა ტანსაცმელს. სწორედ საკვირველია, რომ ჩვენს ლექსიკოგრაფს ძვირფასი ძოწისა და ყარყუმის სამოსელი დერვიშთა უხეშ ტანსაცმლად მიუჩნევია.

უფრო საყურადღებოა ალ. ცაგარლის ცნობა, რომელმაც ჭვარის მონასტერი 1883 წელს ინახულა. მისი სიტყვით, რუსთველი მონასტრის პორტრეტზე გამოსახულია в одеянии грузинского вельможи средних веков<sup>214</sup>. როგორც ვხედავთ, აქ უკვე დიდებული ტანსაცმელზეა ლაპარაკი, თუმცა ვაზირი ჭერ კიდევ ნახსენებია არაა. შემდგომში, იმავე ჭვარის მონასტერში აღმოჩენილი შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის ალაპის გავლენით<sup>215</sup>. ალ. ცაგარლის вельможа „ვაზირად“ გადაიქცა და რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გაბატონდა აზრი, რომლის მიხედვით ჭვარის 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 ჭვარის 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, როგორიცაა, მაგალითად, სკარამანგის დანიშნულება, მისი გარეგანი ფორმა, ფერი და ა. შ. პავლე ინვოროოყვა

<sup>213</sup> შოთა რუსთველი, საიუბილეო კრებული, 1966, გვ. 8.

<sup>214</sup> იქვე.

<sup>215</sup> ხსენებული ალაპი იერუსალიმში აღმოაჩინა ნ. მარმა 1902 წელს (იხ. ალაპი ჭვარის მონასტრისანი იერუსალიმსა შინა, ს. პეტერბურგი, 1914 წ.).

ფიქრობს, რომ სკარამანგი არის გარედან ჩასაცმელი, წამოსასხამი<sup>216</sup>. პროფ. ს. კაკაბაძის აზრით კი, პირიქით, სკარამანგი შიგნით ჩასაცმელია<sup>217</sup>. აკად. შ. ამირანაშვილს მიაჩნია, რომ სკარამანგს საქართველოში ატარებდნენ ვაზირები და ერისთავთ-ერისთავები<sup>218</sup>. პ. ინგოროყვას აზრით კი, ის მხოლოდ ვაზირთა ტანსაცმელია და ერისთავთ-ერისთავებს არ შეიძლებოდა ჩაეცვათ<sup>219</sup>. ავტორთა ერთი ნაწილი თვლის, რომ რუსთველის „სკარამანგი“ წითელი ფერისაა<sup>220</sup>, სხვების აზრით, იგი მუქი წითელი ანუ ჭიგრისფერია<sup>221</sup>, ხოლო ისეთი ავტორებიც არიან, რომელთა აზრით ის „მოწითალო იისფერია“<sup>222</sup>.

აზრთა ასეთი სხვადასხვაობა, ჩვენი აზრით, უტყუარი ნიშანი 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 არალჩინი“. რას ეწოდება არალჩინი? მისივე ლექსიკონის მიხედვით, არალჩინი (არახჩინი?) ქართულად არის იგივე თალფაქი, ხოლო რუსულად — скупая, ანუ скупѣйка, 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 გამოწყობილიო? აქ ულოგიკობა აშკარაა. ნ. ჩუბინაშვილი რომ ობიექტურად და ლოგიკურად მსჯელობდეს, მას, ამ ფაქტზე დაყრდნობით, ექვის ქვეშ უნდა დაეყენებია თეიმურაზ ბაგრატიონის მთელი კონცეფ-

<sup>216</sup> პ. ინგოროყვა, თხზულებათა კრებული, ტ. I, 1963, გვ. 847.

<sup>217</sup> ს. კაკაბაძე, რუსთველი და მისი ვეფხისტყაოსანი, 1966, გვ. 117.

<sup>218</sup> შ. ამირანაშვილი, შოთა რუსთველის პორტრეტული გამოსახულება ძველ ქართულ ხელოვნებაში (შოთა რუსთველი, თსუ საიუბილეო კრებული, 1966, გვ. 160).

<sup>219</sup> პ. ინგოროყვა, დასახ. კრებული, გვ. 847.

<sup>220</sup> ს. კაკაბაძე, დასახელ. ნაშრ. გვ. 116 და სხვ.

<sup>221</sup> ნ. ჩუბინაშვილი, (იხ. შოთა რუსთველი, საიუბილეო კრებული 1966, გვ. 8).

<sup>222</sup> შ. ამირანაშვილი, (იხ. შოთა რუსთველი, თსუ საიუბილეო კრებული, გვ. 160).

ცია, 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 ქუდეებს, ხოლო საერონი — ოთხკუთხა ქუდეებს<sup>223</sup>; თუ ამ ცნობებს დავემყარებით და იმ გარემოებასაც გავითვალისწინებთ, რომ რუსთველს ჯვარის მონასტრის ფრესკაზე მრგვალი ქუდი ახურავს, დასკვნა თავისთავად ცხადი უნდა იყოს, ე. ი. უნდა ვალიაროთ, 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 ჰყონდიდელის ანტონ გლონისთავისძის გამოსახულებაზე, რომლის თავსაბურავი რუსთველის თავსაბურავს ემსგავსება, მაგრამ ხსენებულ ავტორებს ავიწყდებათ, რომ მწიგნობართუხუცესს არ შეიძლებოდა საერო ტანსაცმელი ეცმოდა. აკად. შ. ამირანაშვილი ამბობს, „ანტონ გლონისთავისძეს, მწიგნობართუხუცესს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ჰყონდიდელიც იყო, თავზე აქვს საერო თავსაბურავი მეფის გვირგვინის სახისაო“<sup>224</sup>. ამასვე იმეორებს პ. ინგოროყვაც. მისი სიტყვით, ყინწვისის ფრესკაზე მწიგნობართუხუცესი ანტონი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მთავარეპისკოპოსი იყო, გამოსახულია არა

---

<sup>223</sup> «В 1433 г. был в Иерусалиме путешественник Брейденбах, который говорит, что грузин много в Иерусалиме... у духовных круглые шапки, у мирян четырехугольные...»

В 1519 г... был в Иерусалиме путешественник Чуди, который... о шапках говорит также, что выше сказано» (Памятники грузинской старины, § 33-58—60).

<sup>224</sup> შ. ამირანაშვილი, შოთა რუსთველას პორტრეტული გამოსახულება ძველ ქართულ ხელოვნებაში, თსუ საიუბილეო კრებული, გვ. 160.

მღვდელმთავრის მიტრით, არამედ სავაზირო თეთრი მრგვალი თავ-საბურავით, რადგან ანტონი არა მარტო ჭყონდიდელი მთავარეპის-კოპოსი იყო, არამედ ამავე დროს იგი იყო სავაზიროს მეთაური. პირველი ვაზირი“<sup>225</sup>.

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 მითითე-ბა, რომ ანტონ გლონისთავისძე პირველი ვაზირი, ე. ი. მწიგნო-ბართუხუცესიც იყო, რადგან ქართულ ისტორიოგრაფიაში დიდი ხანია ცნობილია, რომ მწიგნობართუხუცესები, — ჯერ კიდევ მა-ნამდე, ვიდრე ჭყონდიდელის სახელოსაც მიიღებდნენ, — ბერები იყვნენ<sup>226</sup>, 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 უნ-და ეღიარებინათ, რომ რუსთველის თავსაბურავი ჰკავს სასულიე-რო პირის, ანტონ გლონისთავისძის თავსაბურავს. მაგრამ ამგვარი აღიარება ხომ მათი წინასწარმედგენილი აზრის დარღვევის მომას-წავებელი იქნებოდა?<sup>227</sup>.

დაბოლოს, სრულიად უსაფუძვლოა, ჩვენი აზრით, ზოგიერთი ავტორის მტკიცება, თითქოს ყარყუმის ძვირფასი ბეწვი, რომე-ლიც რუსთველის ზედა სამოსს (პორფირს) სარჩულად უდევს და საყელოზედაც მოვლებული აქვს, ქართული სინამდვილისათვის უც-ხო იყოს. აკად. შ. ამირანაშვილი გვარწმუნებს, თითქოს „ყარყუ-მის ბეწვის თეთრ გადმოკეცილ საყელოს, რომელიც რუსთველის პორტრეტზე მკაფიოდ ჩანს... ერთადერთი ანალოგია... მოეპოვე-

<sup>225</sup> პ. ი ნ გ რ თ ყ ვ ა, იხ. კრებ. I, გვ. 84B.

<sup>226</sup> ბ. ლ. მ. ი. ნ. ა. ძ. ე, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა VIII—XII სს. საქართველოში (კრებულში „საქართველო რუსთაველის ხანაში“, გვ. 86).

<sup>227</sup> ფრანდ საეპეო „საბუთია“ აგრეთვე ბეთანიაში წარმოდგენილი ფრესკა მან-დატურთუხუცესის სუმბატ ორბელიანისა, რადგან, ჯერ ერთი, სუმბატისა და რუსთ-ველის: ტანსაცმელი ერთმანეთისაგან არსებითად განსხვავებულია, ხოლო მეორეც — სუმბატ, როგორც ცნობილია, დემნას აჯანყების შემდეგ ზერად აღიკვეცა („სუ-მბატ სეიონ ქმნილი“), ამიტომ ჯერ ის უნდა დადგინდეს, თუ რა ტანსაცმელი, — ბეთანიის ფრესკის მიხედვით, — საეროა თუ სასულიერო, და მხოლოდ ამის შემდეგ შედარდეს იგი რუსთველის ტანსაცმელს.

ბა 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“<sup>228</sup>.

ასეთი ვარაუდი, ჩვენი აზრით, სრულიად გაუმართლებელი და უსაფუძვლოა. განა რუსთველი მოდების ამჟღადი ყმაწვილი იყო, რომ უცხოური ტანსაცმლით მოხიბლულიყო 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 შესაძრწნევი 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, დასაბუთებული 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 ყველგვარი ნათელი გახდება. მართლაც, რაში გვჭირდება ჩვენ საფრანგეთისა და იტალიის ანალოგიები, როცა ქართულ ისტორიოგრაფიაში საყოველთაოდ ცნობილია პორფირ-ბისონის დანიშნულებაცა და მისი გარეგანი აღწერილობაც? გაეჩხენოთ, მაგალითად, რას ამბობს სულხან-საბა ორბელიანი პორფირსა და ბისონზე. მისი განმარტებით, ბისონი „სამოსელი არს ვრცელი სამეფო, გინა სამღვდლო (დ) პატიოსანი შესამოსელი“, ხოლო პორფირის განმარტების დროს საბა დასძენს: „ბისონი და პორფირი არს სისხლისფერი მეფეთა და მღვდელ-მთავართ სამოსლად. მოასწავებს, რათა დასთხოონ სისხლი მათი, ვითარცა ქრისტემან ერისათვის“<sup>229</sup>.

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 გარესამოს-

<sup>228</sup> დასახელებული ნაშრომი, გვ. 162.

<sup>229</sup> ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, I, 1964, გვ. 103, 624.

ლის 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 აღამიანი გაეცნოს სპეციალურ ლიტერატურას. კერძოდ ივ. ჯავახიშვილის, ნ. ჩოფიკაშვილისა და ივ. ციციშვილის სათანადო ნაშრომებს<sup>230</sup>, რათა დაახლოებით მაინც ცხადი გახდეს პორფირ-ბისონის დანიშნულებაცა და გარეგანი ფორმაც.

ჩვენი მიზნისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა საქართველოს უკანასკნელი მეფის, გიორგი XII პორფირის აღწერილობა, რომელიც ეკუთვნის ისეთი სანდო ავტორის კალამს, როგორიც ი. ჭავჭავაძეა. ილიას სიტყვით, გიორგი მეფისათვის „კოვალენსკის გამოატანა იმპერატორმა პავლემ... სამეფო პორფირი ყარყუმის ბეწვისა, შვინდისფერ ხავერდის საპირეთი“<sup>231</sup>. 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 ეჭვმიუტანელი საბუთია რუსთველის ნამდვილი ვინაობის დასადგენად.

<sup>230</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე, 1929, გვ. 206—207; ნ. ჩოფიკაშვილი, ქართული კოსტიუმი (VI—XIV სს.), 1964, გვ. 71—75; 148—149; ი. ციციშვილი, მასალები ქართული ჩაცმულობის ისტორიისათვის, 1955, გვ. 80.

<sup>231</sup> ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებ., ტ. II, 1941, გვ. 496.

✓ 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<sup>232</sup>.

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 მშვენიერად 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<sup>233</sup>.

ამგვარი მტკიცების უნიდაგობა დღეს სადავო აღარავისთვისაა, რადგან ექვმიუტანლად დამტკიცდა, რომ რუსთავი არასდროს არ შედიოდა ჰერეთის შემადგენლობაში და, მაშასადამე, რუსთველიც ვერ იქნებოდა ჰერეთის ბაგრატიონი, მაგრამ ესეც რომ არ

<sup>232</sup> შ. ამირანაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 159—160.

<sup>233</sup> პ. ინგოროყვა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 850.

იყოს, განა შეიძლება იმის დაშვება, რომ მეფის საზეიმო ტანსაც-  
ნელი, რომელიც მეფის უზენაესი ძალაუფლების სიმბოლოა, შე-  
ეძლო მის შორეულ და თანაც უკვე დამცრობილ ნათესავს ეტარე-  
ბინა? ეს ხომ სრულიად წარმოუდგენელი ამბავია. საყოველთაოდ  
ცნობილია, რომ სამეფო ტანსაცმელს არათუ მეფის შორეული ნა-  
თესავი და მოგვარე, არამედ მისი ღვიძლი ძმაც კი ვერ ჩაიცვამდა.  
ერთადერთი ადამიანი, რომელსაც შეეძლო გარკვეულ ვითარება-  
ში სამეფო ტანსაცმელი ჩაეცვა, ეს იყო მღვდელმთავარი, რომელიც  
ითვისებოდა ერის სულიერ მწყემსად, ამქვეყნად ქრისტე ღმერთის  
მოადგილედ და, მაშასადამე, მოვალე იყო, მეფესთან ერთად და-  
ენტხია სისხლი თვისი ერის დასაცავად.

ვფიქრობთ, ყველაფერი ნათელია.

გადავდივართ მესამე საკითხზე.

შესაძლებელია თუ არა, ახალი თვალსაზრისის მიხედვით, ჯვა-  
რის მონასტრის ფრესკაზე წარმოდგენილი რუსთველი და იმავე  
მონასტრის სააღაპე წიგნში მოხსენიებული შოთა მეჭურჭლეთუხუ-  
ცესი ერთი და იგივე პირი იყოს?

ამ კითხვას ჩვენ, არსებითად, უკვე ზემოთ გავეცით პასუ-  
ხი და არა გვგონია, სიტყვის გაგრძელება საჭირო იყოს, მით უმე-  
ტეს, რომ სადავო აქ არაფერია, ამიტომ ვიტყვით ძალიან მოკ-  
ლედ: თუკი ქართულ ეკლესიას სახელმწიფოებრივი ფუნქციაც  
ჰქონდა დაკისრებული, თუკი სახელმწიფოს პირველი ვაზირი სასუ-  
ლიერო პირი იყო, თუკი მღვდელმთავრები ზშირად ჯარის სარდლე-  
ბიც იყვნენ, მეფის მდივნებიც, სახელმწიფო ელჩებიც და ა. შ.,  
რატომ იქნებოდა შეუძლებელი, რომ სასულიერო პირს, მღვდელ-  
მთავარს მეჭურჭლეთუხუცესის თანამდებობა დაეკავებია? მაშასა-  
დამე, თავისთავად ცხადია, რომ შოთა რუსთველს შეეძლო მეჭურ-  
ჭლეთუხუცესის თანამდებობაც სჭეროდა ისე, რომ ბერობიდან არ  
გამოსულიყო, თუმცა ეს უკანასკნელი შესაძლებლობაც არ ყოფი-  
ლა გამორიცხული.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ შოთა რუსთველისა და სააღაპე  
წიგნში მოხსენიებული შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის იგივეობა, ჩვე-  
ნი აზრით, ჯერ საბოლოოდ დამტკიცებული არ არის და საჭიროა  
ამ საკითხის შემდგომი, გაღრმავებული შესწავლა, მაგრამ მათი იგი-  
ვეობის ფაქტი ოდნავადაც ვერ შეუშლის ხელს ჩვენს მიერ გამოთ-  
ქმულ თვალსაზრისს, რადგან სასულიერო პირისაგან საერო ხასია-  
თის თანამდებობის დაკავება ფეოდალურ საქართველოში ჩვეუ-  
ლებრივი მოვლენაა.

უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: თუკი საბოლოოდ დამტკიც-



ღება, 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 ავეიხსნის ისეთ მოვლენებსაც კი, რომლებიც აქამდე გაუგებარი იყო. მაგალითად, ცნობილია, რომ ალაპებში ერისკაცი დიდკაცები, ჩვეულებრივ, ცოლებთან ერთად მოიხსენებიან ხოლმე, მაგრამ ჭვარის მონასტრის ალაპებში შოთას ცოლი მოხსენიებული არ არის; ეს ფაქტი მკვლევართა შორის გაკვირვებას იწვევს. პროფ. ს. კაკაბაძე ამბობს: მოსალოდნელი იყო, რომ ნორმალურ პირობებში შოთას ჭვარის მონასტერში თავისი ცოლის ალაპიც დაეწესებია, მაგრამ ჩვენ გადავსინჯეთ ჭვარის მონასტრის ალაპებში ქალების შესახებ ყველა ჩანაწერი და შოთას ცოლის ალაპი ვერ ვიპოვეთ<sup>231</sup>. რა დასკვნა გამოჰყავს მეცნიერს ამ საყურადღებო ფაქტიდან? დასკვნა ასეთია: რაკი შოთას ცოლის ალაპი არსად ჩანს, მაშასადამე, მართალი ყოფილა ზოგიერთი ფოლკლორისტის ფანტასტიური ცნობა, თითქოს შოთა რუსთველს ცოლმა ვიღაც ზანგთან თუ არაბთან უღალატა და ამის გამო რუსთველის ოჯახი დაიშალაო. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ასეთი, მეტი რომ არ ვთქვათ, უცნაური დასკვნა ზემოხსენებული ფაქტიდან მკვლევარს შეუძლია გააკეთოს მხოლოდ წინასწარმედგენილი ყალბი აზრის გავლენით. სინამდვილეში კი, რა თქმა უნდა, არც შოთას ცოლის ღალატისა და არც მისი ოჯახის ვითომდა დაშლის დაუჭერებელი ამბავი აქ არაფერ შუაშია, რადგან საყოველთაოდ ცნობილია, რომ მღვდელმთავრები ბერები იყვნენ, ბერს კი ცოლი არ შეიძლებოდა ჰყოლოდა. მაშასადამე, სრულიად ბუნებრივია, რომ ალაპებში მოხსენიებული არ არის და არც შეიძლება იყოს რუსთველის, ისევე როგორც სხვა რომელიმე მღვდელმთავრის, ცოლი.

როგორც ვხედავთ, ახალი თვალსაზრისის შექმნე 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 დაბრკო-

<sup>231</sup> დასახ. ნაშრ.ვ გვ. 180—181.

ლებას ვეფხისტყაოსნის ავტორის სახელი შოთა, რომელიც თავისი წარმოშობით ქრისტიანული არ უნდა იყოს?

ვიღრე 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 სერიოზული სხვადასხვაობა, რომელიც ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში ჩანს. ხსენებულ საუკუნეში იყვნენ მკვლევარები, რომელთა აზრით ვეფხისტყაოსნის ავტორს ერქვა არა შოთა, არამედ ივანე (იოვანე)<sup>235</sup>. იმავე ხანებში საქმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული შეხედულება, რომლის თანახმად შოთას ნამდვილი სახელი იყო აშოთა. ამ აზრს ჩვენს დროშიც დაჟინებით იცავდა პროფ. ს. კაკაბაძე<sup>236</sup>. იგივე ავტორმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ შესაძლოა შოთას მეორადი (შერქმეული) სახელი ყოფილიყო სულხანი<sup>237</sup>.

ცალკე უნდა გამოვეყოთ აკად. კ. კეკელიძის აზრი, რომლის მიხედვით, ჩვენ საერთოდ არ ვიცით, რა ერქვა ვეფხისტყაოსნის ავტორს და მხოლოდ პირობითად ვეძახით მას შოთას<sup>238</sup>.

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.

დავასაბუთოთ წამოყენებული დებულება.

საიდან მომდინარეობს და რა საფუძველს ემყარება ამჟამად დამკვიდრებული ტრადიცია, რომლის მიხედვით ვეფხისტყაოსნის

<sup>235</sup> გ ი ო რ გ ი ბ ა რ ა თ ო ვ ა, Памятники письменности Грузии («Кавказ», 1849, № 29, 25/VI; ა. გ ო ლ ო ვ ი ნ ი, Историческое обозрение Грузии «Кавказский календарь на 1865 г.», 1884 წ., გვ. 77); ნ. დ უ ბ რ ო ვ ი ნ ი, Тамара (წიგნში «Природа и люди на Кавказе и за Кавказом», 1869, შემდგენელი პ. ნადეჟდინი).

<sup>236</sup> ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 96.

<sup>237</sup> იქვე, გვ. 94.

<sup>238</sup> კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ძვ. ქართ. ისტორია, II, 1952, გვ. 109.

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 წარმოდგენილია, 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 გვაძლევენ სადავო პრობლემის საბოლოოდ გადაწყვეტის საშუალებას. სამაგიეროდ, ჯვარის მონასტრის ფრესკის წარწერა ისეთი გადამწყვეტი მნიშვნელობის საბუთია, რომელიც სრულიად ეკვიპოტანლად გვიდასტურებს ვეფხისტყაოსნის ავტორის სახელის ნამდვილობას. ამიტომ შევჩხოთ ამ საბუთს უფრო დაწვრილებით.

აკად. კ. კეკელიძემ ექვქვეშ 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 კიდევაც მონასტრის სვეტზე 1643 წელს<sup>239</sup>.

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. წერეთლის შემადგენლობით, ახალი შუქი მოეფინა რუსთველის ბიოგრაფიის მრავალ საკვანძო საკითხს, რომელთა შორის ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი პოეტის სახელის დადასტურებას უჭირავს. სამეცნიერო ექსპედიციის მნიშვნელოვან დამ-

<sup>239</sup> კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, ტ. II, 1952, გვ. 106—108.

სახურებად, 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 დამხატვესა შოთა(ს) შეუნდგენს 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 გამოსახტულ 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. ამისი 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“<sup>210</sup>.

ასე კატეგორიულად მსჯელობს ალ. ბარამიძე.

<sup>210</sup> ა. ბარამიძე, რუსთველი და ჭარტველთა ჯვარის მონასტერი იერუსალიმში (საიუბილეო კრებული „შოთა რუსთაველი“, 1966, გვ. 20—21).

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“<sup>241</sup>, რომელშიც ვეფხისტყაოსანი მოხსენიებულია როგორც აშოთან რუსთველის ნაწარმოებთ, 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?“<sup>242</sup>.

ეს წერილი ცხადჰყოფს, ჯერ ერთი, იმ ფაქტს, რომ აშოთანის ამბავი ს. კაკაბაძის მოგონილი და შეთხზული არ ყოფილა; მეორეც, — აშოთანის საკითხი შემთხვევით კი არ აღძრულა ქართ-

<sup>241</sup> ს. კაკაბაძის განმარტებით, აქ იონა ხელნაწილი იგულისხმება (ს. კაკაბაძე, რუსთველი და მისი ვეფხისტყაოსანი, გვ. 95).

<sup>242</sup> გაზ. „დროება“, 1885, 13 აპრილი.

ველი საზოგადოების წინაშე, არამედ მას გარკვეული მიზეზი და თანაც ერთგვარი საფუძველიც ჰქონია.

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

ჩვენ ყოველთვის ვფიქრობდით, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორს შოთა ერქვა, მაგრამ ექვი გვეპარებოდაო, — ამბობს ზ. ჭიჭინაძე და განაუკობს: „ამის ექვეში 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 მამ როგორ მოხდებოდა უამისოდ, რომ სარწმუნოებით ფანატიკ ბერ-მონოზენებს ეს სახელი ქრისტიანობის დროს შეჰპარვოდათ და გავრცელებულიყო ხალხში. ეს სახელწოდება „შოთა“ ქრისტეს წინათ, საქართველოში კერპთაყვანისცემის დროს იყო გავრცელებული... ხალხს ისე გასჯდომია ეს სახელი თავის რბილსა და ძვალში, მათ ეს ისეთ საღმრთო ვალად გარდაქცევიათ 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 თანდებულნი ან ი“<sup>242</sup>.

როგორც ვხედავთ, აქ საკმაოდ მწყობრად არის ჩამოყალიბებული ავტორის თვალსაზრისი. საკითხის ამგვარი გაგება იმდენად დამაჭერებლად 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 წარმომ-

<sup>242</sup> ერ.ნ. „თეატრი“, 1886 წ. № 49.

დგარი შემოკლებული საალერსო სახელი „შოთა“. როგორც ახლა, ისე უწინდელს დროში ქართველებს ძლიერ უყვარდათ საყმაწვილო სახელების ხმარება დიდების შესახებ. როგორც ახლა, ისე უწინ სამოც-ოთხმოცის წლის მოხუცებულებს ეძახდნენ: კოტე, სანდრო, ვანო, ილიკო და სხვანი. აი, ამ ჩვეულების წყალობით რუსთველს შერჩენია ბავშვობის სახელი „შოთა“<sup>244</sup>.

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“<sup>245</sup>.

რამ გამოიწვია აშოთანის ასეთი წარმატება?

ზ. ჭიჭინაძის აზრით, როგორც დავინახეთ, „შოთას“ მიმართ ექვებს 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 მოიპოვებოა“. მაგრამ აქ დაისმის სრულიად ბუნებრივი კითხვა: განა „შოთას“ გარდა ცოტა ანაქრისტიანული 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 არა-ქრისტიანული, წარმართობისდროინდელი სახელი, რადგან იძულებული იყო ანგარიში გაეწია ხალხში დამკვიდრებული ტრადიციებისათვის. თვით ზ. ჭიჭინაძეც აღიარებს, სახელი „შოთას“ ხმარება ქართველ ხალხს ისე შეუთვისებია, რომ „ამ ჩვეულებასზე ვერც საეკლესიო კანონებს უმოქმედია და ვერც რამ სხვა ბრძანებითს მხარეებსაო“<sup>246</sup>. ეს აზრი სავსებით სწორია, მაგრამ აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობს შემდეგი დასკვნა: მართო საეკლესიო კალენდარში შეუტანლობა არ შეიძლებოდა ყოფილიყო საკმარისი მიზეზი იმისა, რომ სახელი შოთა, როგორც ერისკაცის

244 ი. გ. თ. გ. ე. ბ. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი, თბზლუქანი, ტ. VI, 1958, გვ 680.—681.

245 „თეატრი“, 1936, № 50.

246 იქვე.

სახელი, აეთვალისწინებინათ და მის ნაცვლად „აშოთანი“ დაემკვიდრებიათ. მაშ, რა იყო ამის მიზეზი?

ჩვენი აზრით, „აშოთანის“ წარმოშობის და გავრცელების ნამდვილი მიზეზების გასაგებად, გათვალისწინებული უნდა იქნას შემდეგი გარემოება: ქართულ ლიტერატურასა და ფოლკლორში, როგორც უკვე ვნახეთ, შოთა რუსთველი ასე თუ ისე 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 ის ვერ ატარებდა ისეთ სახელს, რომელიც ს.ეკლესიო კალენდარში არ იყო მოხსენიებული. აი, ჩვენი აზრით, ნამდვილი მიზეზი იმისა, რომ რუსთველოლოგებს ასე აწუხებდათ წმინდანთა სიაში „შოთას“ მოუხსენებლობა და ამის გამო პოეტს 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 რუსთაველი“, რომელიც ჯერ გაზეთ „კავკაზში“ დაიბეჭდა, ხოლო შემდეგ ცალკე ბროშურადაც გამოიცა. ამ ნაშრომში გამოთქმულია უაღრესად საყურადღებო 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 у грузин, при крещении давать имена святых, проставленных церковью“<sup>247</sup>.

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

ავტორი განაგრძობს:

«Очень часто грузины, уже времен христианских, при втором рождении духовном от св. купели (так выражалась

<sup>247</sup> П. Иоселиани, «Шота Руставели», Душет, 1870, გვ 1—2



грузინская 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 отечество 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, одни вписаны в святцы грузинской церкви, другие остались или в книгах церковных, неизданных, или в предании народа»<sup>248</sup>.

✓ 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. ✕

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

საყურადღებოა, რომ 3. იოსელიანი, როგორც ეს მისი ნაშრომიდან ცხადად ჩანს, სახელ „შოთას“ რუსთველის მხოლოდ საერისკაცო სახელად მიიჩნევდა; მას ეკვიც კი არ ეპარებოდა, რომ ბერად შედგომის შემდეგ პოეტს სხვა სახელი უნდა რქმეოდა: ოღონდ, მისი აზრით, „Осталсь неизменным... под каким именем поэт... вступил в тишину несмолчного небесного слова в Иерусалиме“<sup>249</sup>.

როგორც ითქვა, 3. 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

<sup>248</sup> იქვე.

<sup>249</sup> იქვე.

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 ეჭირა 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<sup>250</sup>, მაგრამ სხვა დოკუმენტებში ის იწოდება ოქროპირ-იოვანედ<sup>251</sup>, ან კიდევ უბრალოდ — ოქროპირად. დამახასიათებელია, რომ ისეთ დიდმნიშვნელოვან საისტორიო წყაროში, როგორც „ქართლის ცხოვრება“, იგი ყველგან ოქროპირად იწოდება. მაგალითად, „მატიანე ქართლისა“, მოგვითხრობს: „დაჯდა კათალიკოს-პატრიარქად ოქროპირი, და ამანცა მრავალნი შემატნა დიდსა კათოლიკე სამოციქულო ეკლესიასა“<sup>252</sup>; ან: „წმინდამან ამან კათალიკოს-პატრიარქმან ოქროპირ(მა) მრავალნი ეკლესიანი აღაშენნა და განაახლნა“<sup>253</sup>; ან კიდევ: „გარდაიცვალა კათალიკოს-პატრიარქი ოქროპირ, და დაჯდა გიორგი ტაოელი“<sup>254</sup>.

ამ ამონაწერებიდან ცხადად ჩანს, რომ ისტორიულ წყაროებში სასულიერო პირის მოხსენიება მისი საერისკაცო სახელით სავესებით 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.

<sup>250</sup> ო. უ. ო. რ. დ. ა. ნ. ი. ა, ქრონიკები. 1893, გვ. 80.

<sup>251</sup> საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1948 წლისათვის, გვ. 105

<sup>252</sup> „ქართლის ცხოვრება“, I, 1955, გვ. 296.

<sup>253</sup> იქვე

<sup>254</sup> იქვე, გვ. 313.

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

ამგვარი შემოღებების უსაფუძვლობას ამტკიცებს შემდეგი ფაქტები: იერუსალიმის ჭვარის მონასტერში, შოთა რუსთველს გარდა, სხვა მღვდელმთავრებიც ყოფილან წარმოდგენილი არაკალენდარული და საერისკაცო სახელებით. მაგალითად, ერთ-ერთ კედელზე გამოსატული ყოფილა ორი მღვდელმთავარი, რომლებსაც ასეთი წარწერა ჰქონიათ: „ღირსი ნუნუს ეპისკოპოსი ქართველი“ და „ღირსი ეპისკოპოსი კინდ ქართველი“<sup>255</sup>; არც ერთი ამ სახელთაგანი (ნუნუს და კინდ) კალენდარული არაა, ისინი წარმართობის დროიდან მომდინარე სახელებია<sup>256</sup>. კიდევ უფრო საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ცნობილი მღვდელმთავარი ნიკიფორე (ნიკოლოზ) ჩოლოყაშვილი, რომელიც თვითონ იყო ჭვარის 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 подписях, записках и у писателей называется в одно и то же время и мирским и монашеским именем: то Никифором, то Николаем“<sup>257</sup>.

ამ ამონაწერებიდან ცხაღზე 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, აბალგაზრდობაშივე უკვდავების შარავანდედით შემოსავდა პოეტის სახელს<sup>258</sup>

<sup>255</sup> პ. ი. ც. გ. რ. თ. ვ. ა. თხზულება, ტ. I, გვ. 211.

<sup>256</sup> იქვე, გვ. 215.

<sup>257</sup> А. Цагарели, Памятники грузинской старины, гв. 107.

<sup>258</sup> ჩვენ დამაყრებლად ვეჩვენება ზოგიერთი მკვლევარის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ რუსთველს კეფისიტყაოსნის დაწერამდე უნდა ჰქონოდა ლექსი.

და რალა ძალას შეეძლო ხალხის ხსოვნიდან მისი საყვარელი სახელის ამოშლა?!

✓ ვფიქრობთ ეს საკითხიც ნათელია, მაგრამ საეჭვოა რომ აღარაფერი დარჩეს, დაეასახელებთ 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 მივაქციეთ საქართველოს ეკლესიის კალენდრის შესწავლის დროს. ირკვევა, რომ ქართულ ეკლესიაში, როგორც ამას სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის კალისტრატეს მიერ გამოცემული კალენდარი გვამცნობს<sup>259</sup>, 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 მანაც წმინდანებად მოიხსენიებოდნენ.

ეს მოსახსენიებელი, რომელიც დაწესებული ყოფილა 11(24) დეკემბერს, იწყება შემდეგი სიტყვებით: „ხსენება ყოველთა წმიდათა, საქართველოში წამებულთა, რომელთა შორის უნდა ვიგულისხმოთ...“<sup>260</sup>. ამის შემდეგ მოდის წმინდანთა სახელების ჩამოთვლა და დასახელებულია 187 წმინდანი. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა ის არის, რომ ამ „წმიდა“ სახელთა შორის მოხსენიებულია ქართველი ხალხისათვის ძვირფასი სახელი შოთა.

რომლებსაც ჩვენამდე არ მოუღწევიათ. ამასთან დაკავშირებით დიდ ინტერესს იწვევს ფრანგი ავტორის ორანე ტუსენის მიერ არაბულ წყაროდან პროზოდ ნაპარგში ქართული ლექსები, რომელთა შორის რუსთველის ერთი ლექსი ნაწყვეტი მოიპოვება. შეხილ მამაცამიღის აზრით, რომელიც სენეზულ ლექსს ქართული თარგმანი 1959 წელს ეურხალ „დროში“ (პე 11) გამოაქვეყნა, კრებული, სიდანაც ტუსენმა ქართული ლექსები თარგმნა, შედგენილ უნდა იყოს სარიელი მწერლის აბულ ფარაჯ ბარ ჰეპრუსის მიერ; ეს აბულ ფარაჯი სსსრ-ში პირი ყოფილა და XIII საუკუნის მეორე ნახევარში მას სომხეთში ეპისკოპოსის ტახტი სჭედია. საფიქრებელია, რომ სწორედ აქ, საქართველოს მეზობელ ქვეყანაში გაცნობილ დაარაჯი ქართველი პოეტების და მათ შორის რუსთველის ლექსებს. ამ ფაქტს უდრდესი ნიშნები-ლაბა აქვს რუსთველის ზიოკაფისათვის.

<sup>259</sup> საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1948 წლისათვის, გვ. 64.

<sup>260</sup> იქვე.

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 შემოგვიინახა. 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 გამოძევაკენების 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, ამტკიცებდა, რუსთველი ჯვარის მონასტერში ბერად არ შემდგარა. ერისკაცად ცხოვრობდაო.

ტრადიციული შეხედულების ეს, თეიმურაზისეული, „შესწორება“ ხალხით აიტაცეს იმ ავტორებმა, რომლებიც ცდილობდნენ, რადაც არ უნდა დაჯდომოდათ, ჩამოეცილებიათ დიდი პოეტი სასულიერო წოდებისათვის, მაგრამ ხსენებული შესწორების ულო-

ვიკობა მკვლევარებს შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ და სწორედ აქედან წარმოდგა აზრი, რომელიც საეკვოს 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 ემს იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში თითქოს ერისკაცად დამკვიდრდა და ბერად არ შემდგარა, აკად. ალ. ბარამიძე ამბობს: „რუსთველს პილივრიმული წესით შეეძლო მოეხილა იერუსალიმი და დროებითი თავშესაფარი ეპოვა ჯვარის მონასტერში, მონასტრის სასტუმრო სადგომში, მაგრამ რალაც დაუჭერებელია, რომ პოეტს თავისი ცხოვრების მეორე ნახევარი (თუ ბოლო წლები) მონასტერში გაეტარებინა და ბერად არ აღკვეცილიყო. მონასტერი ხომ მოხუცებულთა თავშესაფარი არ ყოფილა!“<sup>261</sup>.

• ეს შენიშვნა უდავოდ მართებულია, მაგრამ რა დასკვნა გამოჰყავს აქედან მეცნიერს? იმის ნაცვლად, რომ უკუთვლით თვითმუხრანადან მომდინარე უსაფუძვლო აზრი რუსთველის ერისკაცობაზე მან გვხვს ქვეშ დააყენა იერუსალიმში რუსთველის ყოფნის თვით ფაქტი; ის ამბობს: „ჩვენ ვფიქრობთ, არ არსებობს რაიმე ხელშესახები და ანგარიშგასაწევი მოსაზრება, რომელიც უცილობელს ყოფიდა შოთა რუსთველია ყოფნას იერუსალიმში, მის დამკვიდრებას ჯვარის მონასტერში, იქ აღსრულებას და იქვე სამარადისო განსახელებლის პოვნას“<sup>262</sup>.

სხვა ნაწარმში ალ. ბარამიძე კვლავ უბრუნდება ამ საკითხს და აზუსტებს თავის თვალსაზრისს. ის ამბობს, „არ არსებობს რაიმე სერიოზულად ანგარიშგასაწევი მოსაზრება, რომელიც უცილობელს ყოფიდა შოთა რუსთველის დამკვიდრებას ჯვარის მონასტერში, მის იქ აღსრულებას და იქვე სამარადისო განსახელებლის პოვნას. მაგრამ არც ამის ხელაღებით უარყოფა შეიძლება. იმეამინდელი წესის კვლობაზე რუსთველს შეეძლო მოხუცობისას ბერად შემდგარიყო. დამკვიდრებულყო საზღვარგარეთულ ქართულ მონასტერში (ყერძოლ, ჯვარის მონასტერში) და იქ აღსრულებულიყო. ოღონდ, ვიმეორებთ, საამისო საბუთები არ გვაქვს“<sup>263</sup>.

როგორც ვხედავთ, ალ. ბარამიძე ხელაღებით არ უარყოფს არც იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში რუსთველის წასვლისა და არც

261 საიუბილეო კრებული „შოთა რუსთაველი“, გვ. 21.

262 იქვე, გვ. 22.

263 ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, გვ. 1.

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 ჭვარის მონასტრის კედელზე გამოხატულმა სურათმა შეუწყო ხელი იერუსალიმში რუსთველის დამკვიდრებაზე თქმულების წარმოშობას. მართლაცდა, რუსთველის ფრესკა ჭვარის 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 საალაპო მოსახსენიებელიც“<sup>261</sup>.

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 ჭვარის მონასტრის კედელზე გამოხატული რუსთველის ფრესკაა.

გვაპატიოს პატივცემულმა მეცნიერმა, მაგრამ ამგვარი თვალსაზრისი. ჩვენი აზრით, შეიძლება ვაჩენილიყო მხოლოდ ნებისმიერი და ტენდენციური მსჯელობის შედეგად, როცა მკვლევარი, მიუხედავად მისი ყველასათვის ცნობილი კეთილსინდისიერებისა და ობიექტურობისა, იძულებულია ფაქტები წინასწარ შედგენილი აზრის სასარგებლოდ უკვულებელყოს. ალ. ბარამიძე, როგორც ჩანს. ვერასვანით ვერ შერჩევინა 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 ვნასთ, არსებობს თუ არა სინამდვილეში რაიმე ანგარიშგასაწევი მოსაზრებები თუ საბუთები, რომლებიც დაგვიდასტურებენ რუსთველის იერუსალიმში ყოფნას.

დავიწყოთ ტიმოთე გაბაშვილის ცნობებით:†

გავიხსენოთ ტიმოთეს სიტყვები: „ჯვარის მონასტერი დაძვე-  
ლებულა და გუმბათს ქვეით სვეტნი გაუახლებია და დაუხატვინებია  
შოთამს რუსთველს, მეჭურჭლეთ უხუცეს(ს). თითონაც შიგ ხატია.  
მოხუცებული“<sup>265</sup>.

ამ დიდმნიშვნელოვანი ცნობის არსის გასაგებად საჭიროა გათ-  
ვალისწინებული იქნას შემდეგი გარემოებანი:

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

მკვლევარი ელ. მეტრეველი, რომელმაც საგანგებოდ შეის-  
წავლა ტიმოთეს ნაშრომი, ამბობს. „ტიმოთე ზეპირად არაფერს  
წერდა... შოთა რუსთველის იერუსალიმში მოღვაწეობის დახასიათე-  
ბისთვისაც ტიმოთეს უსარგებლია წერილობითი წყაროებით (ალაპე-  
ბით, მოსახსენიებლებით), მონასტრის კედლის მხატვრობით და  
ზეპირი გადმოცემებით“<sup>266</sup>.

თვით ტიმოთე სრულიად გარკვევით აცხადებს, რომ მასალები  
ჯვარის მონასტრის ისტორიაზე, რომელშიც რუსთველის შესახები  
ცნობებიც იგულისხმება, მას წერილობითი წყაროებიდან ამოუკრე-  
ბია; ის ამბობს: „უკეთუ გენებოს ცნობად, თუ ქართველნი ვითარ  
იპყრობდნენ იერუსალიმს, ესრეთ ვპოვენით მუნ წერილთა შინა“<sup>267</sup>.

ყოველივე ამის შემდეგ, ჩვენ არავითარი უფლება არა გვაქვს  
ვიფიქროთ, თითქოს ზემოხსენებული ცნობები ტიმოთემ თვითონ  
შეთხზა. უეჭველია, მას ჰქონდა სათანადო წერილობითი წყარო,  
რომელსაც ეყრდნობოდა, სხვათა შორის, ამ აზრს იზიარებს ალ. ბა-  
რამიძეც, რომელიც ამბობს: „რუსთველის ეგოდენ მოძულე ტიმო-  
თე გაბაშვილი პოეტს დაუმსახურებლად სასიკეთოს ვერაფერს მია-  
წერდა. მით უფრო ვერ მიაწერდა მონასტრის განმანახლებლისა და  
მოხატვინებლის, პატრის, საამისო უტყუარი საბუთები რომ არ ჰქო-  
ნოდა“<sup>268</sup>.

<sup>265</sup> მიმ.ს.ჯ.ვ., გვ. 20.

<sup>266</sup> იქვე, გვ. 056.

<sup>267</sup> იქვე, გვ. 77.

<sup>268</sup> ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი და მისი პოეზია, გვ. 44.



საეკლესიო სწორი მსჯელობაა, მაგრამ რა გამოდის აქედან?

აქედან ლოგიკურად გამოდის, რომ გარდა პორტრეტისა და საალაპე ჩანაწერისა, არსებული სხვა საბუთებიც, რომლებშიც ასახულია რუსთველის იერუსალიმში ყოფნისა და მის მიერ ჯვარის მონასტრის განახლება-მოხატვის ფაქტი. X

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 განახლებდა და მოახატვინებდა მონასტრის სვეტებს?

აღ. ბარამიძე ცდილობს ამ წინააღმდეგობას თავი დააღწიოს და ასეთ მოსაზრებას გვთავაზობს: მონასტრის შეკეთებისთვის „არ იყო აუცილებელი ვაზირის შორეულ მხარეში გამგზავრება და სარესტავრაციო სამუშაოების დგილზე ხელმძღვანელობა. მას თავისუფლად შეეძლო საქართველოდან გაეგზავნა საჭირო სახსრები (როგორც მოიქცა, მაგალითად. ლეონ დადიანი მე-17 საუკუნეში“<sup>269</sup>. დაახლოებით ასეთივე აზრისაა პ. ინგოროყვაც, რომელიც, აგრეთვე, დადიანების ანალოგიას იშველიებს. მისი აზრით, შოთას თავისი პისიის შესასრულებლად შეეძლო იერუსალიმში გაეგზავნა ცნობილი მღვდელმთავარი ანტონ ალავერდელი<sup>270</sup>, რომლის ალაპიცი ჩაწერილი ყოფილა ჯვარის მონასტრის საალაპე წიგნში რუსთველის აღაპთან ერთდროულად.

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ეს მოსაზრებანი ცალმხრივი მსჯელობის ნაყოფია და მათ არაკითარი რეალური საფუძველი არ გააჩნიათ. რუსთველს რომ, დადიანების მსგავსად, სხვა მღვდელმთავარი გაეგზავნა იერუსალიმში და მონასტრის განახლება-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 უხუცეს(ს). თითონაც შიგ ხატია მოხუცებული. ამისა შემდგომად კვალად დაძველებულა და განუახლებია

<sup>269</sup> იევი, გვ. 61.

<sup>270</sup> პ. ინგოროყვა, თსუელბანი, 1, ვვ. 729.

და აღუშენებია საკურთხეველის ზეითი კონქი დადიანს ლეონს და მეუღლესა მისსა ნესტანდარეჯან დედოფალს, ჭილაძის ქალს, ორნივე შიგ ხატიან. ამისი გამგე ჩოლოყაშვილი-ომანიშვილი მეტეხის წინამძღვარი და ჯვარის მამა ნიკოლოზ ყოფილა. დადიანს ამის ხელით გაუკეთებია<sup>271</sup>.

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 მეჭურჭლეთუხუცესის 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-ჰყონდიდელსაც არ შეეძლო, რადგან ალავერდელი, ისევე როგორც მაწყვერელი, თითქმის ისეთივე გავლენიანი მღვდელმთავარი იყო, როგორც თვით ჰყონდიდელი. ამით აიხსნება, რომ სამეფო დარბაზში ალავერდელი ჰყონდიდელის მომდევნო სკამზე ჯდებოდა<sup>272</sup>; ამითვე აიხსნება ის საყურადღებო ფაქტიც, რომ კახეთის ეპისკოპოსების კურთხევა ალავერდელის ნებართვის გარეშე არ შეიძლებოდა<sup>273</sup>. 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

<sup>271</sup> მიწოს-ღვა, გვ. 80.

<sup>272</sup> ქართული სამართის ძეგლები, II, გვ. 48.

<sup>273</sup> იქვე, გვ. 396

სარგებლობდნენ<sup>274</sup>. 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 იმწერილობითი წყაროების მიხედვით, რომლებითაც ის სარგებლობდა), შოთა მღვდელმთავარიც იყო და მეჭურჭლეთუხუცესიც (ერთდროულად ან სხვადასხვა დროს). მაგრამ საინტერესოა გაირკვეს ასეთი კითხვა: იერუსალიმში წასვლისა და ჯვარის მონასტრის შეკეთებამონახტვის 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 ექვემდებარებულ კემშარტებად მიიჩნევენ იმ აზრს, რომ თითქოს ქართული კულტურის კერებისათვის, კერძოდ კი ეკლესია მონასტრებისათვის ზრუნვა მეჭურჭლეთუხუცესის მოვალეობას შეადგენდა. „შოთა რუსთველი, — ამბობს ალ. ბარამიძე, — ყოფილა თემარ მეფის მეჭურჭლეთუხუცესი... ცხადია, სწორედ მას დაეკისრებოდა საზღვარგარეთული (და არა მარტო საზღვარგარეთული) ქართული კულტურის კერებისათვის ზრუნვა“<sup>275</sup>. „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 ქყონდიდელი, 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 აღმაშენებელ-მღვდელსავე საეკლესიო საქმეებში არა თუ რომელიმე ვაზირი, თვით მეფეც კი ვერ ჩაერეოდა, რადგან

274 იმდროინდელი დადიანების ტიტული ისტორიულ დოკუმენტებში ასე იხსენიება: „ჩვენ ხელმწიფედ დადგინებულმან დიდისა ოდიშისა სენათა-კვირისა მპყრობელმქონებელმან დადიანმან პატრონმა ოტიამან“ (თ. ჟორდანიას, ქართლ-კახეთის მონასტრების და ეკლესიების ისტორიული საბუთები, 1903, გვ. 102).

275 აქ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 61.

იმ დროს ქართული ეკლესია დამოუკიდებელი ძალა იყო და სასულიერო ხელისუფლება გაცილებით უფრო დიდი გავლენით სარგებლობდა სახელმწიფოში, ვიდრე საერო ხელისუფლება<sup>276</sup>. ამ მხრივ ფრიად დამახასიათებელია ფაქტი, რომელიც გადმოცემულია გიორგი მერჩულეს შესანიშნავ ნაწარმოებში „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“ (951 წ.). მერჩულე გვიამბობს, რომ მეფე ბაგრატ კუროპალატმა თავისთან დაიბარა იშხანის 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 კელმწიფე ხარ, ხოლო ქრისტე ზეცისა და ქუეყანისა და ქუესკნელთაჲ. შენ ნათესავთა ამათ მეფე ხარ, ხოლო ქრისტე ყოველთა დაბადებულთაჲ, შენ წარმავალთა ამათ ჟამთა მეფე ხარ, ხოლო ქრისტე საუკუნოჲ მეუფე და სრული ჰგიეს უცვალებელი, უჟამოჲ, დაუსაბამოჲ, დაუსარკულელებული მეუფე ანგელოზთა და კაცთაჲ, და უფროჲს შენსა ჯერ არს სმენაჲ და სიტყუათა მისთაჲ რომელმანცა ბრძანა, ვითარმედ: „ვერვის კელეწიფების მონებაჲ ორთა უფალთაჲ“. არამედ აწ სიტყუითა ძმისა და მოძღურისა ჩუენისა გრიგოლისითა მოვედ წინაშე შენსა“<sup>277</sup>.

ამ ფაქტიდან ნათლად ჩანს, რომ მეათე საუკუნის საქართველოში არსებობდა მთელი თეორია, რომელიც სასულიერო ხელისუფლების საეროზე უპირატესობას ასაბუთებდა და რომელსაც მრავალწილ 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-ჰყონდიდელი, რომელიც მეფის შემდეგ სახელმწიფოში პირველი კაცი იყო, მეფის

<sup>276</sup> ბ. ლონიძე, სახელწ. და ეკლესიის ურთიერთობა VIII—XII სს. საქართველოში (კრებულში „საქართველო რუსთაველის ხანაში“, გვ. 69).

<sup>277</sup> ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, 1946, გვ. 119.

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 ჭურჭელს, აგრეთვე, სხვა ლარს (ე. ი. განძეთლობასა და ძვირფასი აბრეშუმის ქსოვილს) და ოქრო-ვერცხლის ჭურჭლელს (ჭურჭლელში სამხედრო და სახელოსნო იარაღ-მოწყობილობაც იგულისხმებოდა); მეჭურჭლეთუხუცესს ემორჩილებოდნენ „საჭურჭლოს ნაცვალი, მექიფი, მუშრიბი, ქალაქის ამირანი, მეჭურჭლენი ქალაქისანი და თვით დარბაზს მყოფნი მეჭურჭლენი“<sup>278</sup>.

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

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 სავსებით საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, რომ შოთა რუსთველი იერუსალიმის

<sup>278</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 26.

ჯვარის მონასტერში ნამდვილად ყოფილა. ოღონდ, არა როგორც მეჭურჭლეთუხუცესი. რომელსაც მონასტერთან ჩარაფერი 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“.

ფაჩად 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 კიდევ სამი სხვა მღვდელმთავარი, სახელდობრ: გრიგოლ დარნდელი, თეოდორე მანგლელი და ნიკიფორე ჩოლოყაშვილი<sup>279</sup>. 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?!

საქიზნის 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 ადგილის მან მონასტერში დაიკავა?!

ეს ისეთი დაუჭერებელი ამბავია, რომ მისი დასაბუთება შეუძლებელია რაგინდარა ლამაზად შეთხზული თეორიული ვერსიებით, როგორცაა, მაგალითად, აკად. შ. ნუცუბიძის მოსაზრება,

<sup>279</sup> პ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, დასახელებული ხაზრობი, გვ. 833—834.

თითქოს ეკლესიას შოთა რუსთველთან „შერიგება“ სურდა და ამიტომ „ხელიდან არ გაუშვა შემთხვევა გზაუბანეული ცხარი თავის სამწყსოში დაებრუნებიაო“<sup>280</sup>.

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

შევვხოთ მოკლედ ამ საბუთებსა და მოსაზრებებს.

გასული საუკუნის 80-იან წლებში, პარიზში, ფრანგულ ენაზე დაიბეჭდა ჯვაროსანთა ლაშქრობის ისტორიისადმი მიძღვნილი მრავალტომიანი კრებული, რომლის მესამე ტომში მოთავსებულია ნაშრომი სულთან იუსუფის (სალადინის) ცხოვრების შესახებ. ამ ნაშრომში, რომლის ავტორია ხსენებულ სულთანთან დაახლოებული და მისი მოღვაწეობის თვითმხილველი პირი აბულ მეჰაძე 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 ამ 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 <sup>1193</sup>1012—1193 г. царица Тамара и грузины, — рассказывает Ибн-Шедад, — 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 обителей. X

Быть может и хождение в Св. землю известного грузин-

<sup>280</sup> «Не пренебрегла случаем вернуть в свою пастбу заблудшую овцу» (Ш. Н у ц у б и д з е, Творчество Куставели, გვ. 283).

ского поэта времен Тамары, Руставели, было совершенно по воле этой славной царицы. Поэт, как гласит предание, написал и возобновил Крестный монастырь. Это предание, дошедшее до нас в рассказах грузинских писателей XVII и XVIII в., царя Арчила, католикоса Антония I, епископа Тимоте, воспроизведено и в фресках Крестного монастыря»<sup>281</sup>.

ასეთია პროფ. ალ. ცაგარლის საგარაუდო მოსაზრება, რომელიც არა მარტო იბნ-შედადის ნაშრომს ემყარება, არამედ ითვალისწინებს ქართული ლიტერატურის მონაცემების, მათ შორის ტინოთე 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 გაათავოვა 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 არაკშანდის ნაშრომიდან ამოღებული საინტერესო ცნობებით<sup>282</sup>. 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 свя-

<sup>281</sup> А. Цагарели, Памятники грузинской старины, гв. 49—50.

<sup>282</sup> გ. ლეონიძე, იერუსალიმში რუსთველის პორტრეტის გამო (გაზ. „კომუნისტი“ 1960, 21 ივლისი).



тые места Иерусалим, куда он был направлен царицей Тамарой с задачей реставрировать монастырь»<sup>283</sup>.

✓ ამ სტრიქონების ავტორი გახლავთ ჯვარის მონასტრის ოფიციალური მემკვიდრე, რომელსაც, ცხადია, არ შეეძლო თვითონ გამოეგონებია აქ აღნიშნული ამბავი. ეკვს 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 გაგვიჩნდეს არც ერთი ანგარიშგასაწევი საბუთი, რომელიც რუსთველის იერუსალიმში ყოფნას დაგვიდასტურებდა, ნებისმიერ და ტენდენციურ მსჯელობად მიგვაჩნია. კრიტიკულად განწყობილ მკვლევარს, რა თქმა უნდა, შეუძლია პანამისხაილის ცნობა ამა თუ იმ მიზეზით ეკვის ქვეშ დააყენოს, მაგრამ, ჩვენი აზრით, არავის არ შეუძლია იმის თქმა, თითქოს იგი საყურადღებო და ანგარიშგასაწევი არ იყოს.

მაგრამ მივყვით ქვემოთ.

{ 1924 წელს ინგლისელ მწერალს ლიუქს გამოუთქვამს მოსაზრება, რომ იერუსალიმის ჯვარის მონასტერი „რუსთველის გარდაცვალების ადგილიაო“<sup>284</sup>.

{ 1937 წელს ქართველმა არქიმანდრიტმა გრიგოლ ფერაქემ, წარსულში ვარშავის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დოქტორმა, გამოსცა წიგნი „ქართველი ბერების ნაშრობი არაქართველ პილიგრიმთა გადმოცემით“, რომელშიც ნათქვამი ყოფილა, რომ შოთა რუსთველი ცხოვრობდა იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში როგორც ბერი, იქვე გარდაიცვალა და დასაფლავებულიც იქვეაო“<sup>285</sup>.

{ 1960 წელს იერუსალიმში გამოიცა დოქტორ ხაიმ ვარდის ნაშრომი «Монастырь святого Креста», სადაც აგრეთვე აღნიშნული ყოფილა რუსთველის იერუსალიმში ყოფნისა და ჯვარის მონასტერში მისი დამკვიდრების ამბავი<sup>286</sup>.

{ 1959 წელს მოსკოვში გამოვიდა უკრაინელი მწერლის გრიგოლ პლოტნიკის წიგნი «Поездка в Иерусалим», რომელშიც მოიხილება საგანგებო თავი „რუსთველის საფლავი“. ავტორი აქ გვამცნობს ჯვარის მონასტრის მოწესეთა შორის დამკვიდრებულ გადმოცემას

<sup>283</sup> «Вечерний Тбилиси», 1965, 9/VI.

<sup>284</sup> ვაზ. „კორიუნსტი“, 1960, 19 ივნისი.

<sup>285</sup> იქვე.

<sup>286</sup> «Вечерний Тбилиси», 1965, 9/VI.

რუსთველის იერუსალიმში ჩასვლის, ბერად აღკვეცისა და იქვე დასაფლავების შესახებ.

«Поселившись в монастыре св. Креста, — уткнув в г. Плоткина да мисли 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<sup>287</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ მწერალ გ. პლოტკინის ამ ცნობამ, რომელიც სავსებით ემთხვევა ტიმოთე გაბაშვილს, პანამიხაილისა და სხვა ავტორთა წერილობით ჩვენებებს, მკითხველთა შორის დიდი ინტერესი გამოიწვია<sup>288</sup>. ეს ინტერესი კიდევ უფრო გააღრმავა ორი საბჭოთა ჟურნალისტის ს. ლოსევისა და ივ. სტოვბუნის მიერ პრესაში გამოქვეყნებულმა წერილებმა, რომლებშიც გადმოცემული იყო ჯვარის მონასტრის მემკვიდრის, გიორგი პანამიხაილის ზემოხსენებული ნაშრომის ცნობები რუსთველის იერუსალიმში ყოფნაზე და მთელი რიგი სხვა საყურადღებო მასალები<sup>289</sup>. 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 დაკავშირებულ

<sup>287</sup> Г. Плоткин, Посадка в Израиль, М., 1959, гл. 120.

<sup>288</sup> Б. Плоткина ცნობაში ყურადღებას იქცევს აგრეთვე ის ფაქტი, რომ, გადმოცემის თანახმად, რუსთველს იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში ჰყოლია „მეგობარ-სურები“, ეს ფაქტა სავსებით ეთანხმება ჩვენს მიერ ზემოთ გამოთქმულ „მოსაზრებას იმ ურთიერთ სიმბათიებზე, რაც აშკარად შეიმჩნევა ჯვარის მონასტრის გრეზულსა და სხვა რუსთველს შორის

<sup>289</sup> ს. ლოსევი, შოთა რუსთველის საფლავის შესახებ (გაზ. „კომუნისტი“ 1960, 19 ივნისი). И. В. Стовбун, О крестном монастыре в Иерусалиме, портрете и могиле Шота Руставели («Вечерний Тбилиси», 1965, 9/VI).

რუსთველის ბიოგრაფიის ფაქტები და გაელრმავებით მათი მეცნიერული შესწავლა, მაგრამ ეს ასე არ მომხდარა; იმდენად ძლიერი იყო რუსთველის ერისკაცობის თეორია, რომ გამოჩენილი მკვლევარებიც კი ბეჯითად მიჰყვებოდნენ ერთხელვე გაკვლულ ყალბ გზას და ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ ბილიკებს ვერ ამჩნევდნენ. ამ მხრივ დამახასიათებელია ჯვარის მონასტრის მატიანის 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“<sup>290</sup>, მაგრამ მისი ეს ინტერესი მალე განელდა. სპეციალურ წერილში, რომელიც 1965 წელს გაზეთ „კომუნისტი“ დაიბეჭდა და რომელიც რუსთველის იერუსალიმში ყოფნის პრობლემას შეეხება, ალ. ბარამიძემ, არსებითად, უარპყო პანამიხაილის ცნობების მნიშვნელობა და კვლავ გაიმეორა დავით კარიშაშვილის 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“<sup>291</sup>.

თავის შემდგომ ნაშრომებში. სახელდობრ, მონოგრაფიაში „შოთა რუსთაველი და მისი პოემა“. რომელიც 1966 წელს გამოიცა, აგრეთვე, ვრცელ მიმოხილვაში „შოთა რუსთველი და ქართველთა ჯვარის მონასტერი იერუსალიმში“<sup>292</sup>, რომელიც სპეციალურად ჯვარის მონასტერთან დაკავშირებული პრობლემებისადმი მიძღვნილი, ალ. ბარამიძე ერთ სიტყვასაც აღარ ამბობს ჯვარის მონასტრის მემატიანის გიორგი პანამიხაილის ცნობაზე<sup>293</sup> 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,

<sup>290</sup> გაზ. „კომუნისტი“, 1960, 19 ივნისი.

<sup>291</sup> გაზ. „კომუნისტი“, 1965, 12 ივნისი.

<sup>292</sup> საიუბილეო კრებულში „შოთა რუსთაველი“, 1966 წ.

<sup>293</sup> თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ერთ ადგილას და იხილ სქოლიოში, ავტორის შემოხსენებულ წერილს შინაარსზე მითითებას (საიუბ. კრებ., გვ. 30—31).

პროფ. ალ. ცაგარლის მოსაზრებაც და მრავალი სხვა ავტორის წერილობითი თუ ზეპირი გადმოცემაც რუსთველის იერუსალიმში ყოფნაზე და, ყოველივე ამის ნაცვლად, შეიწყნაროს დ. კარიჭაშვილის დრომოკმული მოსაზრება, რომელსაც არავითარი საფუძველი არ გააჩნია. რა აიძულებს მას ასე მოიქცეს? ცხადია, ერთ-ბედაზე 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 მართო ერთი რიგის ფაქტებისადმი გადამეტებულ სიფრთხილეს გამოიჩინეს, ხოლო მეორე რიგის ფაქტებს სრულიად უკრიტიკოდ მიიღებს, ასეთ სიფრთხილეს მეცნიერებაში მართო 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 ჭვარის მონასტრის ოფიციალური მემკვიდრეობა, 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 ჭვარის 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 რუს-თველი 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 მემატიანე 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<sup>294</sup>. 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 გაღამწყვეტ შეტევაზე როგორც შინაური, ისე გარეშე მტრების წი-

<sup>294</sup> ნ. ბერძენიშვილი, ვ. დონდუა, მ. დუმბაძე, გ. მე-ლიქიშვილი, უ. მესხია, პ. რატიანი, საქართველოს ისტორია, დამხმარე სახელმძღვანელო, 1958, წ., გვ. 219.

ნაღმდგე; მხოლოდ ამის შენდეგ 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 ელჩობის მიზანი საერო ხასიათის საქმის მოგვარება იყო; მით უმეტეს, წარწოდუდგენილია, 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 სამღვდელთაგან 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) ეკუთვნებოდა. რუსთველის სურვილს კი, სხვა მღვდელმთავრებთან შედარებით, მეფის კარზე, ცხადია, მეტი გავლენა ექნებოდა.

ამრიგად, როგორც საქართველოს იმდროინდელი პოლიტიკური სიტუაციისა და ელჩობის წესრიგის, ისე მეფის ხელისუფლების ინტერესებისა და აგრეთვე თვით რუსთველის პირადი გავლენის გათვალისწინება, სავსებით რეალურად წარმოგვიდგენს იმ პირობებს, რომელსაც იერუსალიმში შოთა რუსთველის გამგზავრება უნდა განესაზღვრა. თუ ამასთანავე გავიხსენებთ ჯვარის მონასტრის მატეანის 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 მოთხოვა.

რაც შეეხება იერუსალიმში რუსთველის მეორედ გამგზავრე-

ბას, ეს უკვე სულ სხვა სიტუაციაში უნდა მომხდარიყო. დიდი ეპოქა, რომელმაც რუსთველის ქნარი ასაზრდოვა, დასრულდა. ტრიუმფალური გამარჯვებები რღვევის ნიშნებმა შეცვალა, გარდაიცვალა ღავით 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 გათობაზე ფიქრობდა, ვიდრე სახელმწიფოს საქმეებზე. გამოჩნდნენ „ღვთისაგან დასასჯელად მოვლენილი“ მონგოლები; გაძლიერდა საერო და სასულიერო რეაქცია. ერთი სიტყვით, დრო შეიცვალა.

ასეთ პირობებში საკმარისზე მეტიც იქნებოდა იმის მიზნები<sup>295</sup>, რომ მოხუც პოეტს აქტიური პოლვაწიების ასპარეზი დაეტოვებია და მონასტრის მყუდრო ბინაზე, საუკუნო განსასვენებელზე ეფიქრა.

როგორც ჩანს, დიდი პოეტია მიერ სამშობლოს სამუდამოდ დატოვება ხალხმა განსაკუთრებით ღრმად განიცადა. უთუოდ ამით უნდა აიხსნას ის საგულისხმო ფაქტი, რომ დღემდე საქართველოს თიანეთის ყველა კუთხეშია შემორჩენილი ვადმოცემა, რუსთველის იერუსალიმში წასვლისა და ბერად შედგომის შესახებ. ბერად შედგომის ამბავი ხალხურ ვადმოცენაში, ეტყობა, ანარეკლია იმ ფაქტისა, რომ ჯვარის მონასტერში დიდი მღვდელმთავარი რუსთველი, არსებული წესის თანახმად, ხელს აიღებდა ყოველგვარ პატივსა და პრივილეგიებზე და იცხოვრებდა უბრალო ბერად. სწორედ ასევე, როგორ 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 დაჯალბებას ასრულებდა, რუსთველს, ალბათ, არ ექნებოდა დრო და საშუალება მონასტრების განახლება-მოხატვაზე ეზრუნა<sup>296</sup>, მით უმეტეს, რომ ასეთი განახლება-მოხატვა, თურქთა ბა-

<sup>295</sup> ეფიქრობთ, სიმართლესთან ახლოს უნდა იყოს მოსე ჯანაშიას შემდეგი ძიება: „რადი შეეხება რუსთველის იერუსალიმში წასვლის ამბავს, ამის მიზეზად შემძლება ჩავთვალოთ ლაშა გიორგის უგვანო საქციელი... რახან ლაშა ესოდნა დაეცა, აღარ მონირომა აქ დარჩენა, წაიღია იერუსალიმს და იქ გარდაიცვალა“ (გაზ. „საქართველო“, 1917 წ., № 15).

<sup>296</sup> ამ ჩვენს სავარაუდო მოსახრებას მხარს უჭერს იბნ-შედადეს ცნობა; თუნ-

ტონობის პირობებში, მართო 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 გამომეტყველი.

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 საყვარელია 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 საკითხების ის წრე, რომელიც იერუსალიმის ჯვარის მონასტერთანა დაკავშირებული და რომელსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად.

როგორც დაინახეთ, ჯვარის მონასტერი და მისი ძეგლები ისევე აშკარად ღვადებენ რუსთველის ნამდვილ ვინაობას, როგორც საქართველოს ისტორიისა და ქართული ლიტერატურის მრავალრცხოვანი 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 გაბრუნობს, რომელმაც რუსთველი წარმოშვა.

---

ცა ესეც კია: გ. პანაშიაილის მიხედვით, რუსთველის ელჩობის მიხანს სწორედ ჯვარის მონასტრის რესტავრაცია შეადგენდა.



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 გაქვნილი 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 ჰუმანიტურ-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, ჰუმანიტური აზრები იმავე ქრისტიანული რელიგიის გარეგან სამოსელში გაეხვია?!

ესეც უნდა ითქვას: რუსთველის ჰუმანიტური 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 იმედის ღმერთი და ეკლესია იყო, ქართული ლიტერატურის ცენტრში

წმიდანები 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 ფეფუნებაში ჩაეფლენ, როდესაც ღმერთის გარდა ხალხს იმედად ძლიერი მეფეები (დავითი, გიორგი, თამარი) მოველინენ, „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 სიმალეზე 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 ველარ დაეტეოდა „სასულიერო მამების“ მიერ საერო ლიტერატურისათვის განკუთვნილ ჩარჩოებში, გადალახავდა ამ ჩარჩოებს და პასუხს გასცემდა იმდროინდელი ცხოვრების მომწიფებულ ამოცანას, გამოხატავდა ხალხის სულიერ-მისწრაფებებს. სწორედ ასეთი გენიოსი გახლდათ შოთა რუსთველი, რომელიც იმავე სასულიერო წოდების წი-

აღში 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 აკადემიებში 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 მონობლია იყო, ერისკაცთა დრო და ენერჯია კი, უმთავრესად, სამხედრო წრეთნას. ნადირობასა და ომებს ხმარდებოდა.

შოთა ბუნებისაგან უხვად დაჯილდოებული პოეტი და მოაზროვნეა, რომელმაც შეიწოვა და შეისისხლბორცა 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 ზალხის 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 ქვეყანაში. შემდგომში საქართველოს აღარასოდეს არ უთამაშნია მსგავსი მსოფლიო მასშტაბის როლი და ამიტომაცაა, რომ რუსთველის მსგავსი გენიოსიც აღარ გვეყოლია. დევს დევის ძუძუ გამოზრდისო — იტყოდა ილია ჭავჭავაძე.

შოთა რუსთველი იყო კაცი სრული: მას ტანთ ეშოსა სამღვდელო ტანსაცმელი თითქოს იმისათვის, რომ საშუალება ჰქონოდა თავისი ხალხის სულიერი მწყემსი და ნამდვილი მამა გამხდარიყო; ხელთ ეპყრა ხმალი. რათა გაჭირვების ქაშს თავადაზნაურთა და გლეხთა ლაშქარს წინ გაძლოლოდა და ქართველი ხალხის მტრები შეემუქრა; გულში უღვივოდა პოეზიის დიდი ცეცხლი, რათა თავისი ერის უწყმინდესი 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 მსცოვანი;  
სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი!“

შოთა რუსთველის უკვდავმა გენიამ აამაღლა, გააძლიერა და დაამშვენა ქართველი ადამიანი. მან ასწავლა თავის ხალხს ჭირსა შიგან ქვიტირივით 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 გამორკვევა, ქართველ მეცნიერთა უწყმინდესი 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 დამალონებელი იყოს. დარწმუნებული ვართ, რუსთველოლოგიის პრობლემებზე ჯანსაღი მეცნიერული კამათი, თუნდაც ის მწვავე კამათიც იყოს, — ქართულ კულტურას მხოლოდ სარგებლობას მოუტანს.

## ინეზ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე

(პასუხი პატივცემულ რუსთველოლოგებს)

გასულ წელს ჟურნალ „მნათობის“ ფურცლებზე, საკითხის განხილვის წესით, დაიბეჭდა ჩვენი ნარკვევი „ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის“<sup>297</sup>, რომელშიც წამოყენებული და, შეიძლებისდაგვარად, 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 ეკვირა რუსთავის (ბოსტან ქალაქის) ეპარქიის მღვდელმთავრის თანამდებობა (კათედრა) და სწორედ ამიტომ აწოდებოდა რუსთველად.

როგორც მოსალოდნელი იყო, ხსენებულმა თვალსაზრისმა მკითხველ საზოგადოებაში, აგრეთვე სპეციალისტთა შორის, გარკვეული ინტერესი გამოიწვია: ბეგრძი „პოც“, ითქვა და ბევრი „არაც“, მაგრამ პრესაში ამის თაობაზე გამოქვეყნდა მარტო ერთი წერილი, სახელდობრ,—„ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის (პ. რატიანის წერილის გამო)“<sup>298</sup>, 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.

<sup>297</sup> „მნათობი“, 1966, №№ 2, 3, 4, 5.

<sup>298</sup> „მნათობი“, 1968, № 1.

## 1. წინასწარი შენიშვნები

უპირველეს ყოვლისა, გვინდა, ორიოდ სიტყვა ვთქვათ ავტორთა<sup>299</sup> წერილის ტონზე. პირდაპირ განსაცვიფრებელია, რომ პატივემული მეცნიერები ივიწყებენ თავაზიანობის ელემენტარულ მოთხოვნებს და ისეთი ტონით გვეკამათებინ, 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 გაცეხას იწვევს „პ. რატიანის გულუბრყვილობა და ზერელე მსჯელობა“ (177); მისი „წინდაუხედაობა“, „უსაზღვრო პრეტენზიები“, „ამბიცი“ (178) და ა. შ.

ბუნებრივად ისმება 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 ჰეშმარიტების 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 ჰეშმარიტების დასადგენად, მეცნიერების წინსვლისათვის. ამიტომაცაა, რომ მეცნიერებს უფლება აქვთ, და არა თუ უფლება, მოვალენიც არიან დრომოქმული აზრები მკაცრად და დაუნდობლად გააკრიტიკონ, მაგრამ მათ არავითარი უფლება არა აქვთ ადამიანის პიროვნება შეურაცხყონ: პიროვნების

<sup>299</sup> სიმოქლისათვის პატივემულ მეცნიერებს ალ. ბარამიძეს, ელ. შეტრეველს და ს. ცაიშვილს ქვემოთ, მეტწილად, მოვიხსენიებთ როგორც „ავტორებს“.

ღირსების შეურაცხყოფელ 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 დავიწყებიან.

რა თქმა უნდა, არაფერია იმაზე ადვილი, რომ შეურაცხყოფელს მისივე 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 კანდიერება, მაგრამ, ვფიქრობთ, ზედმეტი არ იქნება მოვაგონოთ ავტორებს დიდი ილია ჭავჭავაძის საგულისხმო სიტყვები: „ქეშმარიტი პატივისცემა ის არის, რომ პირში, გულახდილად, ადამიანმა ადამიანს მართალი სიტყვა უთხრას. ისე უთხრას, რომ არ შეურაცხოს მისი ადამიანობა, მისი კაცობრიული გრძნობა, ღირსება და პატივი“<sup>300</sup>.

შემდეგი ჩვენი წინასწარი შენიშვნა შეეხება იმ მოვლენის ნამდვილ მიზეზებს, რამაც აიძულა ავტორები საკამათო საკითხების დიდი ნაწილისათვის გვერდი აეველოთ. 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 წერილები, განსაკუთრებით მესამე და მეოთხე, პირველთან შედარებით რაიმე ახალსა და პრინციპულად მნიშვნელოვანს არაფერს შეიცავს. ამიტომაც ჩვენ უმთავრესად მხედველობაში გვექნება სწორედ პირველი წერილი“ (გვ. 164).

ამ მსკელობიდან 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 სა-

<sup>300</sup> ი. ჭავჭავაძე, თხზულ. სრ. კრებული, 1941, ტ. II, გვ. 154.

კითხავია, ჯერ ერთი, რატომ უნდა დასკირვებოდა ერთ წერილში ნათქვამის განმეორებას სამი წერილი, — თვითეულ ფრაზას სამ-სამ-ჯერ ხომ არ გავიმეორებდით? მეორეც, — რატომ უნდა დასკირვებოდა ავტორს დაეწერა, ან რედაქციას — დაებეჭდა სამი ზედმეტი წერილი, თუკი მათში არც ახალი იყო რაიმე და არც მნიშვნელოვანი? განა მოიპოვება ქვეყნიერებაზე ან ასეთი მოცლილი ავტორი, ან ასეთი უღარდელი რედაქცია?!

მსგავსი შეუსაბამობა არა გვგონია, ვინმემ დაიჯეროს, მაგრამ საეჭვო რომ აღაჯგერო დაჩრჩხეს, თავს ნებას მიეცემთ, ორიოდ სიტყვით მოვაგონოთ მკითხველს ის უღავოდ 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, მარტო ის რად ღირს, რომ ეს დოკუმენტი ექვემოტანლად ადასტურებს ქართულ ლიტერატურაში შემორჩენილ ძვირფას ცნობას (სერაპიონ საბაშვილი) იმის შესახებ, რომ თამარ მეფემ ვეფხისტყაოსნის ავტორს რუსთველს ქალაქი რუსთავი აუშენა?<sup>301</sup> (გვ. 184). არა გვგონია, გონების დიდი გამჭრიახობა იყოს საჭირო იმის მისახვედრად, რომ ლიტერატურული და ისტორიული წყაროების ამგვარი თანადამთხვევა დიდი პოეტის ნაშედეგი ვინაობის 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, სახელმწი-

<sup>301</sup> იგულისხმება, ცხადია, ქალაქის გაფართოება-კეთილმოწყობა და ეკლესია-მონასტრების მშენებლობა თ. ვანახლება.



ფოს მართვა-გამგეობაში, კერძოდ კი სანხედრო 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 კონკლექსი, კერძოდ: 1. როგორ მსოფლმხედველობას შეეძლო შოთა რუსთველი ჯვარის მონასტერში მიეყვანა და რა ნიადაგზე შეიძლება, 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, საერთაა თუ სასულიერო? 3. შესაძლებელია თუ არა ფრესკაზე წარმოდგენილი რუსთველი და სააღაპე წიგნში მოხსენიებული შოთა მეჭურჭლეუთუხუცესი 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 ავრეთვე მთელი ის ისტორიული მასალა, რომელზეც ზემოთ ვეკონდა საუბარი, უმნიშვნელოა? ნუთუ რეალურ-ისტორიული საბუთები და უტყუარი დოკუმენტური ცნობები ყურადღების ღირსიც არაა, ხოლო ზოგიერთი რუსთველოლოგის ფანტაზიის ნაყოფი, რომლითაც დიდი ხანია ჩვენს საზოგადოებას უმასპინძლებდნენ, 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 დასკირდათ პატივცემულ ავტორებს, ხსენებული წერილების შინაარსი უმნიშვნელოდ გამო-

ეცხადებიათ და იქ წარმოდგენილი საბუთებისათვის გვერდი აევლოთ? ვფიქრობთ, ამ კითხვის პასუხი ძნელი მისახვედრი არაა: ჩანს. ისტორიული ფაქტების წინააღმდეგ მათ სათქმელი არაფერი ჰქონდათ და ამიტომ იოლი გზა აირჩიეს,—კამათს საეხებით 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<sup>302</sup>, რომელიც ჩვენს ნარკვევში იყო წარმოდგენილი? მკითხველს უთუოდ ეხსომება, რომ ნარკვევში განხილული გეჟონდა არა ერთი კონკრეტული საკითხი, რომელთა შესახებ ალ. ბარამიძეს აშკარად მცდარი შეხედულებები აქვს გამოთქმული, მაგრამ ავტორებმა ხსენებულ საკითხებსაც ღუმლით აუარეს გვერდი და თანაც,—არც კი ჩასთვალეს საჭიროდ მკითხველისათვის თავიანთი ღუმლის 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 მიაფუჩეჩო?

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 მოგონილია ს. კაკაბაძის მიერ... აშოთანი ს. კაკაბაძის ფანტაზიის ნაყოფია“<sup>303</sup>.

<sup>302</sup> ჩვენ, ძირითადად, ჰატიცივ. ალ. ბარამიძეს ვეკამათებით იმის გამო, რომ ის თანამედროვე რუსთვილოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე გამოჩენილი და თანაც ტიპიური წარმომადგენელია; ქ-ნ ელ. მეტრეველთან, არსებითად, საკამათო არაფერი გვაქვს, რადგან მიგვაჩნია, რომ მისი პოზიცია ჩვენს თვალსაზრისთან გატილებით ახლოა, ვიდრე ა. ბარამიძის თვალსაზრისთან; ელ. მეტრეველი თვითონვე აღიარებს, ტ. გაბაშვილის „მიმოსღვის“ მიხედვით, „შოთა რუსთველი“ „ქრისტიანული ეკლესიის დიდ მოღვაწედ“ წარმოვიდგებოთ („მიმოსღვა“, გვ. 059); რაც შეეხება ჰატიცივ. ს. ცაიშვილს, მას სადაო საკითხზე, თუ არ ეცდებით, საკუთარი აზრი არ გამოუთქვამს და რატომ ჩაბმულა კამათში, ძნელი გასაგებია

<sup>303</sup> საიუბ. კრებული „შოთა რუსთველი“, 1966, გვ. 21—21.

ჩვენს ნაშრომში ექვემოტანლად არის დამტკიცებული, რომ აშოთანის ამბავი ს. კაკაბაძის გამოგონილი კი არაა, არამედ ჭერ კიდევე 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 დაგვეწყია იათფასიანი ოხუნჯობა,—რომ ალ. ბარამიძეს „ბუნების კარი“ არ წაუკითხავს; უბრალოდ, ვიგულისხმეთ, რომ მას ეს ფაქტი, შემთხვევით, მხედველობიდან გამორჩა.

რა პასუხი გაგვეცეს 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 უაფუძვლოდ,— 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 ყოფდეს შოთა რუსთველის ყოფნას იერუსალიმში, მის დამკვიდრებას ჭვარის მონასტერში, იქ აღსრულებას და სამარადისო განსასვენებლის პოვნას“<sup>304</sup>. ამგვარი მტკიცება მკვლევარს, ცხადია, იმისთვის სჭირდება, რომ ნკითხველი 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 გვაღირსეს და ამ უმნიშვნელოვანეს საკითხს სრული დუმლით 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.

მაგალითი მესამე. ალ. ბარამიძე თავის ნაშრომებში

<sup>304</sup> საიუბ. კრებული „შოთა რუსთველი“, 1966, გვ. 27.

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 აღამიანები 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“<sup>305</sup>.

ჩვენს ნარკვევში უარყოფილია ალ. ბარამიძის ეს უსაფუძვლო შეხედულება და დასაბუთებულია ხსენებული სტროფის სრული შესაბამისობა ვეფხისტყაოსნის იდეოლოგიასთან. ჩვენ მიუთითებდით, რომ არც ავთანდილსა და ფრიდონს, არც ტარიელს არ გააჩნიათ ისეთი „აღამიანური 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 გვეგონია, რომ მეცნიერული მსჯელობისა და საბუთიანობის შეცვლა საკითხის მიფუჩეჩებით შეიძლებოდეს.

მაგალითი მეოთხე. ალ. ბარამიძეს ექვემიუტანელ 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 მარტო საზღვარგარეთული) ქართული კულტურის კერებისათვის ზრუნვა“<sup>306</sup>.

ეს აზრი ამჟამა გაუგებრობის ნაყოფია. უტყუარი ისტორიული დოკუმენტების, კერძოდ კი „ხელმწიფის კარის გარიგების“

<sup>305</sup> ალ. ბარამიძე, „შოთა რუსთველი და მისი პოემა“, გვ. 459.

<sup>306</sup> იქვე, გვ. 61.

მონაცემებზე დაყრდნობით ჩვენს ნარკვევში ის შეხედულებაა დასაბუთებული, რომ საერო ვაზირებს, მათ შორის მექურჭლეთუხუცესს, სასულიერო უწყებასთან სრულიად არაფერი ესაქმებოდათ. „ცხადია,—ვასკვნიდით ჩვენ,—არა ის, რომ თითქოს ეკლესია-მონასტრების ვანახლება-მოხატვა მექურჭლეთუხუცესის 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 თანამოაზრეებმა? 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. ეკონებ, ეს წესი ჭერ 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 უფლება გვაძლევს დავასკვნათ. რომ ალ. ბარამიძის თვალსაზრისის ის კრიტიკა, რომელიც ჩვენს ნარკვევშია წარმოდგენილი, სავსებით სწორი და საფუძვლანია.

დაბოლოს, კიდევ ერთი წინასწარი შენიშვნა გვინდა გავაკეთოთ ავტორების მიერ წვრილმანი და უმნიშვნელო საკითხებისადმი გამოდევნების, როგორც მათი პოზიციის დამაბნელებელი თვისების გამო. ზემოთ ჩვენ უკვე გავცანით მათ განცხადებას იმის შესახებ, რომ ჩვენი ძირითადი მოსაზრებანი და დასაბუთება თითქოს პირველსავე წვრილში („მნათობი“, № 2) იყოს გადმოცემული, ხოლო დანარჩენი სამი წერილი არაფერს ახალსა და მნიშვნელოვანს არ შეიცავდეს. 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 ვანიხილავდნენ მეცნიერული საფუძვლანობით, მაგრამ. სამწუხაროდ, ეს მოლოდინიც არ გაგვიმართლდა. მათ ამ პირველ წერილში აღძრულ ძირითად საკითხებსაც არსებითად გვერდი აუარეს და მხოლოდ წვრილმან და მეორეხარისხოვან საკითხებზე ვადიტანეს მთელი თავისი ყურადღება.

ვნახოთ ეს კონკრეტულ მაგალითებზე.

ხსენებულ პირველ წერილში ჩვენ შევეხეთ ისეთ უდავოდ დიდმნიშვნელოვან საკითხს, როგორიც ქართული საერო ლიტერა-

ტურის 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<sup>307</sup>. 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 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.

<sup>307</sup> ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1954, გვ. 198; ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, 1966, გვ. 13, 15, 18.

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 ნაძალბევის 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 მოგვეტახა. 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 უზრუნველად 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 ნარკვევებში ხსენებული ნაწარმოები დამოწმებულია (მეორეხარისხოვან საკითხთან დაკავშირებით) ძველი გამოცემის მიხედვით და აღრინდელი შერქმეული სახელით, ავტორებს მოსჩვენებიათ, რომ უვიცობაში დაგვიჭირებს, და დიდი აღფრთოვანებით მოგვითხრობენ „ხუმარსწავლია“ ტექსტის შესწავლისა და გამოცემათა ისტორიას, ჩვენზე კი ბრძანებენ, დღესაც 50 წლის წინანდელი ცოდნის დონეზე იმყოფებოდნენ. მაგრამ დაკვირვებული და ობიექტური მკითხველი ადვილად შეაზინევს, 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 თვალზარისის სრული უსაფუძვლობა, არამედ ის ფაქტიც, რომ წვრილმანი და უმნიშვნელო საკითხებისადმი გამოდევნება მათი მეცნიერული პოზიციის, თვით მათი მსოფლმხედველობის დამახასიათებელი ნიშანია.

მეორე. ავტორების ნამდვილი პოზიციის გასაგებად ფრიადღა დაძახასიათებელია, აგრეთვე, ის ფაქტი, რომ მათ დიდი ხმაური ასტეხეს... კორექტურული შეცდომის გამო. ეს კორექტურული შეცდომა, რომელიც კონტექსტის შინაარსს ოდნავაც არ სცვლის, დაშვებულია არა ჩვენს ნარკვევებში, არამედ ჩვენს მიერ დამოწმებულ ერთ ქრესტომათიაში<sup>306</sup>. ამის გამო ავტორები წარმოუდგენელ განგაშს სტეხენ და ცდილობენ მკითხველი რაღაც „სკანდალური შეცდომების“ არსებობაში დაარწმუნონ, ჩვენ კი მიუტევებელ შეცდომად გვითვლიან ქრესტომათიის განოყენების თვით ფაქტს, თუმცა თვითონაც კარგად იციან, რომ ალბათ მთელ ქვეყნიერებაზე არ მოიბოვება მეცნიერი, რომელსაც ამა თუ იმ ქრესტომათიით არ ესარგებლოს.

ქვემოთ ჩვენ თვალნათლივ დაუძანებთ 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 განიცდიან.

მესამე. ავტორების ნამდვილი პოზიციის გასაგებად ფრია-

<sup>306</sup> ლაპარაკია საიუბილეო კრებულზე „ქართველი მწერლები შოთა რუსთაველს“, რომელიც გამოიცა 1937 წელს კანდიდ ჩარკვიანის, პავლე ინგოგოიყვას და სიმონ ჩიქოვანის რედაქტორობით.



აღ 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 თუნცა იგი, სამწუხაროდ, ვერ უპოვათ, მაგრამ მათს გულმოდგინებას მაინც ნაყოფი გამოუღია: ავტორები აღფრთოვანებით აუწყებენ მკითხველს, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ მათ აღმოაჩინეს სიტყვა „ხელობიდან“ ნაწარმოები სამი სიტყვა: „ხელდებიან“; „გახელებით“ და „ხელქმნილი“ („მნათობი“, № 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.

მ ე თ ხ ე. ავტორების ნამდვილი პოზიციის გასაგებად ფრიად დამახასიათებელია, დაბოლოს, ის ფაქტიც, რომ ისინი არაერთხელ 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 მიუღწეველი რჩებათ. იქნებ, ისეთი მკითხველი როგორმე აღმოჩენილიყო, რომელიც დაიჯერებდა, რომ „აღორძინების პერიოდის ქართული ლიტერატურის მკვლევარს“ და „შუა საუკუნეების 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 განმორიცხავს ამგვარი ბრალდების ყოველგვარ შესაძლებლობას „პ. რატინს 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 ი 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 მოუხსურვებიათ, მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ასეთი იაფფასიანი პოლემიკური ხერხებით ბევრს ვერაფერს შეემატებთ 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 მეცნიერებმა შეგნებულად აუარეს გვერდი არსებითი მნიშვნელობის მქონე საკითხების განხილვას და მთელი ყურადღება გადაიტანეს მეორეხარისხოვან, წვრილმან საკითხებზე; მეორე, მათ ასევე შეგნებულად მიაფუჩეს ალ. ბარამიძის მცდარი შეხედულებების ის კრიტიკა, რომელიც ჩვენს ნარკვევშია წარმოდგენილი; მესამე, მათ მიზნად დაიხაზეს 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 გულ-

დასმით განვიხილავთ და გავაანალიზებთ უკლებლივ ყველა მათ შენიშვნას, რადგან ნათქვამია, მტყუანს სიმტყუვნის კარამდე მიჰყვით!

## 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 დიდებულის 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, იმოდგაწებდნენ 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 საქართვე-

ლოს ვეფხისტყაოსნის ავტორი მისცა? თუკი თორელთა, თმოგველთა, ჭაყელთა, 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 ეპიკოპოსებზე 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 დებულებაც 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 შექმდეგი, 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, აკრეთვე 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 დიდე-

ბულთა ასეთი მეტამორფოზი შეუძლებელი იყო, რადგან ეკლესიამონასტრებში კერძო საკუთრება არ არსებობდა... საქართველოს ისტორია არ იცნობს შემთხვევას, რომ საეკლესიო მამული რომელიმე ეპისკოპოსის საგვარეულო საკუთრებად გადაქცეულიყო. 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<sup>309</sup>.

შემდეგ:

„რამდენადაც სასულიერო ზედწოდება 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... მანგლელი, ისევე როგორც რუსთველი, წილკნელი, მროველი და ა. შ. ერთდროულად მხოლოდ ერთი შეიძლება ყოფილიყო“<sup>310</sup>.

დაბოლოს:

„საერო გვარწოდება და სასულიერო ზედწოდება, რამდენადაც ისინი სულ სხვადასხვა შინაარსის გამომხატველი ტერმინები იყვნენ, არ შეიძლება 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... თავისთავად ცხადია, რომ ისეთ მღვდელმთავრებს, რომლებიც ერის სულიერ მწყემსებად ითვლებოდნენ და რომლებიც ბერად შედგომის დროს თავის საკუთარ საერისკაცო სახელსაც კი იცვლიდნენ, არ შეეძლოთ რომელიმე თავის საზიარო სახელწოდება ეტარებინათ“<sup>311</sup>.

<sup>309</sup> „მნათობა“, 1968, № 2, გვ. 155.

<sup>310</sup> იქვე.

<sup>311</sup> იქვე, გვ. 155—156.

ასეთია, მოკლედ, ჩვენი თვალსაზრისი.

რა დაუპირისპირებს 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 არამცდარამც მღვდელმთავარი)<sup>312</sup>“.

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

<sup>312</sup> იქვე.

მცხოვრებისათვის „თბილელის“ ზედწოდება მიგვენიჭებია. აი, რა უხერხულ მდგომარეობაში ჩაიყენეს თავი ავტორებმა, რომლებიც სხვის ისტორიკოსობას დასცინიან!

ქვემდებარე საბუთი ჩვენი ავტორებისა პირველზე არანაკლებ ძლიერია, მოვუსმინოთ: „ისტორიკოსებმა ს. კაკაბაძემ და ნ. შოშიაშვილმა აღნიშნეს, რომ 1597 წლის ერთი საბუთი დაუწერია ვინმე რუსთველის შვილს მურვანს. ცხალზე 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“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ავტორები სულ იოლად წყვეტენ საკითხს, მაგრამ ჯერ ერთი, ამ დოკუმენტში დასახელებულია არა „რუსთველი“, როგორც ეს ავტორებს მოჩვენებიათ, არამედ „რუსთველის შვილი მურმანი“ (ქ. კაკაბაძით კი რუსთველიშვილი მურმანი“), რაც სრულიად ერთი და იგივე არ არის; მეორე, აქ ნახსენები „რუსთველა“ რომ ერისკაცის გვარი იყოს, მაშინ მისი შვილიც „რუსთველი“ უნდა ყოფილიყო და არა „რუსთველის შვილი“: მესამე, — საიდანაა „ცხალზე 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“<sup>313</sup>. ალბათ, ჩვენ ავტორებსაც ამ მოსაზრებით ჰგონიათ „ცხალზე უცხადესად“ ის აზრი, რომ დოკუმენტში მოხსენებული „რუსთველის შვილი“ (თუ მისი მამა) ერისკაცია, მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ მათი არგუმენტი სრულიად უსაფუძვლოა, მართალია, ეპისკოპოსს, როგორც წესი, შვილები არ ჰყავდა, მაგრამ ისიც საყოველთაოდ ცნობილია, რომ გამონაკლისები ყოველთვის იყო. ასეთი გამონაკლისების არსებობას გვიდასტურებს არა ერთი უტყუარი ისტორიული საბუთი. ქვემოთ მოგვეყავს ერთ-ერთი მათგანი.

მეფე გიორგი XII ერთ წერილში შვილისადმი, რომელიც დათარიღებულია 1800 წლის 3 მაისით, ნათქვამია: „უგანათლებულე-

<sup>313</sup> ზელნაფრთა ინსტიტუტის საიუბილეო კრებული „წითა რუსთველი“, 1966, გვ. 72.

სო შვილო, ბატონო ბაგრატ. ნერე ყოვლად სამღვდელოს ხარქაშ-  
ნელის ნიკოლოზის შვილს იოანეს...<sup>314</sup>. აქ, როგორც იტყვიან, კო-  
მენტარება ზედმეტია, რადგან დღესავით ნათელია, რომ მღვდელმ-  
თავარს ნიკოლოზ ხარქაშნელს ჰყოლია შვილი. მაგრამ თუკი ხარ-  
ქაშნელს 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 შემ-  
თხვევაში, როდესაც ესა თუ ის გვარი „შვილზე“ თავდება, მისი  
წარმოშობა უთუოდ მამა-შვილური დამოკიდებულების შედეგია:  
სრულიადაც არა! საიდან წარმოსდგა, მაგალითად, ისეთი ქართული  
გვარები, როგორიცაა „ქრისტესიაშვილი“, „ხატიაშვილი“ და ა. შ.?  
განა ქრისტეს ან ხატებს შვილები ჰყავდათ? ამნაირი გვარები, რო-  
გორც ჩანს, წარმომდგარია ადამიანის სახელებისაგან, მაგრამ არი-  
ან ისეთი გვარებიც, რომლებიც თანამდებობა-საქმიანობის, ან სა-  
სულიერო პირის ხარისხის აღმნიშვნელი სახელებისაგან არიან წარ-  
მომდგარი. ასეთებია, მაგალითად, ამირეჯიბი, მელიქიშვილი, კლა-  
ტოზიშვილი, მღებრიშვილი, ხუციშვილი, დეკანოზიშვილი და ა. შ.  
რატომაა გამორიცხული, რომ „რუსთველიშვილიც“ ასეთივე გზით  
იყოს წარმოშობილი?

სხვათა შორის, ისტორიკოსი ნ. შოშიაშვილი სთვლის, რომ ზე-  
მოთ ხსენებულ დოკუმენტში „რუსთველი“ აღნიშნავს არა გვარს,  
არამედ სახელს, ოღონდ, მისი აზრით, ეს სახელი წარმომდგარია  
გვარისაგან, კერძოდ კი ღობიართაგან. ეს აზრი ჩვენ დამაჯერებ-  
ლად არ გვეჩვენება, რადგან, ჯერ ერთი, ცნობილია, რომ, როგორც  
წესი, სახელები კი არ წარმოიშობიან გვარებისაგან, არამედ, პირი-  
ქით, გვარები წარმოიშობიან სახელებისაგან; მეორეც, — თუ ზემოთ  
ხსენებულ დოკუმენტში „რუსთველი“ მართლაც ადამიანის საკუ-  
თარი სახელია, რატომაა სავალდებულო, რომ ის მაინცდამაინც  
გვარისაგან იყო წარმოშობილი? ნ. შოშიაშვილის მიხედვრა სწორია  
იმ მხრივ, რომ ხსენებული დოკუმენტის „რუსთველი“ მართლაც სა-  
ხელია, მაგრამ არა ადამიანის საკუთარი სახელი, როგორც ამას ნ.  
შოშიაშვილი ფიქრობს, არამედ სასულიერო პირის, კერძოდ კი  
ეპისკოპოსის თანამდებობა-საქმიანობის გამომხატველი სახელი ანუ  
ზედწოდება, და მეტი არაფერი.

ამრიგად, ზემოთ განხილული დოკუმენტი და იქ ნახსენები

<sup>314</sup> საქართველოს სიძველენი, ე. თაყაიშვილის რედაქციით, ტ III, 1910, გვ.  
237.



„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 უედწოდებისა და საერო გვარწოდების წარმოქმნის კანონზომიერებათა სხვადასხვაობა გამორიცხავს ამ ტერმინების ურთიერთ დათხვევას. ამ აზრის საილუსტრაციოდ, სხვათა შორის მოგვყავს ტბელისა და მტბევარის მაგალითი. როგორც უნახილია, საქართველოში არსებობდა ორი დადმნიწვანელოვანი 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 ხდებოდა ტერმინების ურთიერთდამთხვევა. მერე რა დაუპირისპირება ამ დებულებას ავტორებმა? მოვუსმინოთ:

„საკმარისია გადაფურცლოთ ქ. 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“<sup>315</sup>.

როგორც ვხედავთ, ამ საკითხსაც პატივცემული ავტორები ძალიან იოლად და მარტივად სწყვეტენ („საკმარისია გადაფურცლოთ... ჩახედავთ წიგნში და ნახავთ“), მაგრამ საკითხავია, ჟერ ერ-

თი. საბიბელი რა ისეთი საბუთია, რომ მეცნიერული კამათის დროს მას დავეყრდნოთ? განა ავტორებმა არ იციან, რომ საბიბელი უბრალო ტექნიკური ცნობარია, რომელსაც უფრო ხშირად ავტორები კი არა, კორექტორები ადგენენ? მეორე, — კიდევაც რომ დავუშვათ, რომ კ. კეკელიძე იმავე აზრისაა, რა აზრსაც მას ავტორები მიაწერენ. რატომ ვართ ჩვენ მოვალე უსაბუთოდ დავიჭეროთ 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 დაიჭერებს იაეთ შეუსაბამობას. — თუნდაც მას კ. კეკელიძის დიდი ავტორიტეტი უქერდეს მხარს. — რომ თითქოს ერთსა და იმავე ტახტზე მჯდომ მღვდელმთავრებს ზან 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 მღვდელმთავრის 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, — ოღონდაც არ სცვლის ჩვენს დებულებას, რადგან საქმე ეს 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 მღვდელმთავრების ზედწოდება მათ გვარს დამთხვეოდა.

აკად. კ. კეკელიძეს არ დაუწერია სპეციალური ნაშრომი, რო-

მელშიც 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 გვ ა ფ ი ქ რ ე ბ ი ნ ე ბ ს (ხაზი ჩემია. პ. რ.), რომ ის იყო მტბევარი ან ტბეთის ეპისკოპოსი“<sup>316</sup>.

ამ ამონაწერიდან ცხადია, რომ აბუსერიძე ტბელის ცხოვრებამოღვაწეობის 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 „მტბევარი“, 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 რუსთველო-

<sup>316</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, 1951, გვ. 310.

ლოგიურ ლიტერატურაში გაკვრით გამოთქმული აზრი იმის შესახებ, რომ შესაძლოა ვეფხისტყაოსნის ავტორი რუსთავის მკვიდრი, ხოლო „რუსთველი“—მისი სადაურობის მაჩვენებელი სახელი ანუ, დღევანდელი გაგებით, პსევდონიმი იყოს. ნარკვევში ჩვენ აღვნიშნავთ, რომ ეს აზრი დაუსაბუთებელი ჩანს, მაგრამ აღარ გამოვეყიდეთ მის დეტალურ განხილვას<sup>317</sup>. ავტორები ვერ მიხვედრილან თუ საიდან ჩანს ხსენებული აზრის უსაფუძვლობა, გვთხოვენ განმარტებას და თან მიგვითითებენ ნ. მარზუ, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ავტორს ჩვეულებრივ უწოდებდა: „Шота из Рустави, Руставский поэт“.

ამ საკითხის დეტალური განხილვა ნარკვევში ჩვენ ზედმეტად მივიჩინეთ 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 ვარ“, 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, მამინაც ურყევი იქნებოდა, სრულებითაც რომ არ გაგვაჩნდეს ის-

---

<sup>317</sup> ჩვენს ნარკვევში არ ვაღვიძრებთ ავტორის აზრს, „ხელობითა“ ხელოვნებასაც ნიშნავს,—არ ვაღვიძრებთ იმიტომ, რომ რუსთველი ხელოვნების ცნებას ყველგან გამოხატავს სიტყვებით: ხელოვნება, ხელოვნება, ხელოვნებითა და ა. შ. იმიტომ თავისთავად ცხადია, რომ მას არ შეეძლო ამავე აზრით სიტყვა ხელობაც ეხმარა. თეიმურაზის განმარტება შესაძლოა სწორი იყოს მართლ იმ აზრით, რომ ხელობა (თანამდებობა-საქმიანობა), როგორც ცნობილია, გარკვეული საფეხურის (დასტურების) შემდეგ, ხელოვნებად იქცევა და უთუოდ ეს გარემოება ჰქონდა მხედველობაში თ. ბაგრატიონს, როცა ამბობდა ხელობითა ნიშნავს, ავტორს ნიშნავს და საველოსაც არსავე“.

ტორიული მონაცემები და მეცნიერული არგუმენტები მის დასამტკიცებლად. ყოველი საღად მოაზროვნე და განათლებული ადამიანი, ვფიქრობთ, ისტორიის ექალბარდებში სიარულის გარეშეც მიხვდება შემდეგი მოსაზრებების სისწორეს: ცხოვრებენ თვით პრაქტიკა და ყოველდღიური საქიროება გამოირიცხავს 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<sup>318</sup> ადამიანი აღმოჩნდება, მაშინ თვით პრაქტიკული საქიროება 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 დიუმა 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 ღვსაც ამ შერქმეული სახელებით იხსენიებდნენ.

ვიმეორებთ, კიდევაც რომ არ გაგვიჩნდეს მეცნიერული არგუმენტები, აქ მოტანილი, ცხოვრების პრაქტიკული საქიროების გათვალისწინებაზე დამყარებული, მოსაზრებაც საკმარისი იქნებოდა იმ დებულების ნათელსაყოფად, რომ თანამართლის ეპოქაში შეუძლებელია საქართველოში ორი გამოჩენილი რუსთველი ყოფილიყო. რა გაუჭირდებოდა გენიალურ პოეტს ასეთი, რომ ფსევდონიმად მღვდელმთავრის ზედწოდება აერჩია? ან, როგორ შეეძლო საზოგადოებას, ან მეფის კარს გაერჩია ერთმანეთისაგან მღვდელმთავარი რუსთველი და მგოსანი რუსთველი იმე. რომ მათი სახელებისათვის რაიმე განმასხვავებელი ნიშანი არ მიემატებია? ამიტომ ჩვენ უდავოდ მიგვაჩნია შემდეგი მოსაზრება: ის ფაქტი, რომ ისტორიულ წყაროებში (მაგალითად „ქართლის ცხოვრებაში“) და აღორძინების

<sup>318</sup> „გამოჩენილს“ ხაზს უსვამ იმის გამო, რომ დიდი მნიშვნელობა აქვს მასშტაბს: ადამიანის სახელი რომ სახელმწიფოს მასშტაბით იყოს ცნობილი, ცხადია, ის გამოჩენილი უნდა იყოს.

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 ნაყარნახევი ადამიანური მოსაზრებანი ეკვიპოტანლად 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 ეკვიპოტანლად დაგვემტკიცებია, რომ „გენიალური პოემის ავტორი იყო მაღალი რანგის სასულიერო პირი, რომელსაც გარკვეულ დროს ეჭირა რუსთავის ნღვდელმთავრის 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 მეორე არგუმენტს, სახელდობრ მერვე სტროფს და იმ დასკვნებს, რომლებიც მისი ანალიზის შედეგად ჩვენ მივიღეთ, მათ წინააღმდეგ ავტორებმა წამოაყენეს მთელი რიგი საეჭვო ფაქტებისა და არგუმენტებისა, თუმ-

ცა 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—ქელობითა. გამოირკვა, რომ ხელობა თანამდებობის (ქელობის) 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 ზერხითაც 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 არც იმ საბუთებსა და მოსაზრებებს, რომლებსაც ხსენე-

მული კომისია ეყრდნობოდა, არც იმ მოტივებს, რომლებმაც ჩვენს მხცოვან მეცნიერს, ავტორების თქმით. სადაო საკითხზე, აღრინდელი აზრი შეაცვლევინა, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია, მივუთითოთ, სულ მცირე, სამ მომენტზე, რომელთა გათვალისწინება საფუძველს აცლის და მთლიანად არღვევს ჩვენი ავტორების ზემოთ მოტანილ მტკიცებებს.

ჩვერ ერთი, გამოსარკვევია, რომელმა ხელნაწერულმა ტრადიციამ დაუდასტურა პატივცემულ ავტორებს, რომ მერვე სტროფის პირველ ტაეპში ნახმარი სიტყვა „ხელობითა“ ძველად მანცდამანც ამ ფორმით იწერებოდა და არა ფორმით „ქელობითა“? რატომ კონკრეტულად არ აღნიშნავენ ავტორები, რა ტრადიციაზეა ლაპარაკი, თუ კი ასეთი რამ ბუნებაში მართლაც არსებობს?

ჩვენს ნარკვევში დასახელებულია ვეფხისტყაოსნის სამი ხელნაწერი (H 3061, H 1839 და K 205). რომლებშიც ეს სიტყვა შემოირჩენილია ფორმით „ქელობითა“, 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 „ქ“ (ქარი) თანდათან ჰკარგავდა თავის მნიშვნელობას და მის ადგილს „ხ“ (ხანი) იკერდა (ბოლოს, ხომ ი. ჰავკავაძემ სავსებით განდევნა „ქარი“ ქართული დამწერლობიდან!). ეს ფაქტი გასაგებს ხდის, თუ რატომ გაჩნდა მერვე სტროფის პირველ ტაეპში „ქელობითას“ ნაცვლად „ხელობითა“ ხელნაწერთა უმრავლესობაში: ბუნებრივია, გადაწყვერები, რომლებიც ზემოთხსენებული ტენდენციის გავლენას განიცდიდნენ, ხშირად წერდნენ მოძველებული „ქარის“ ადგილას უფრო გავრცელებულ „ხანს“; ეს ფაქტი სავსებით გასაგებს ხდის აგრეთვე, თუ საიდანაა ხსენებულ სამ ხელნაწერში „ქარი“: მათში „ქარი“ ცხადია, შემორჩენილია ძველთაგანვე, რადგან იმ დროს, როდესაც ეს ხელნაწერები შეიქმნა, არც ერთი გადამწერი არ დასწერდა „ხანის“ ადგილს „ქარს“, 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 ძველად „ხანი“ ყოფილა.

ამ დიდმნიშვნელოვანი ფაქტების განხილვას ავტორებმა, სამწუხაროდ, გვერდი აუარეს და რაღაც არარსებულ ხელნაწერულ ტრადიციაზე მითითებით სცადეს თავიანთი შემცდარი აზრის და-



აბუთება. მაგრამ ვინ არ იცის დღეს ჩვენში, რომ ვეფხისტყაოს-  
ნის უძველესი ხელნაწერები არ მოგვეპოვება და ჩვენამდე მხო-  
ლოდ მე-17 და მე-18 საუკუნეებში გადაწერილმა ცალგმა მოაღ-  
წიეს? განა გონების დიდი გამჭრიახობაა საქირო იმის მისახვედ-  
რად, რომ ხსენებული ეპოქის ხელნაწერებში „ხანის“ მომრავლე-  
ბა ქართული დამწერლობის განვითარების ბუნებრივი პროცესის  
შედეგია, ხოლო დასახელებულ სამ ხელნაწერში შემორჩენილი  
„ქარი“ აღრინდელი ვითარების უტყუარი მოწმეა?

ერთი სიტყვით, დღესავით ნათელია, რომ ე. წ. „ხელნაწერ-  
ლი ტრადიცია“ სწორედ იმის საწინააღმდეგოს ამტკიცებს, რასაც  
ჩვენი ავტორები მას მიაწერენ.

მეორე; განცვიფრებას იწვევს ავტორების განცხადება, თით-  
ქოს „გამოირკვა, რომ ხელობა თანამდებობის (კელობის) მნიშვნე-  
ლობით არ დასტურდება რუსთველამდელი და რუსთველის  
დროინდელი არცერთი წერილობითი ძეგლით“. საიდან გამოირკვა,  
ბატონებო, ასეთი უებრო ჰეშმარიტება? გადაშალეთ „ქართლის  
ცხოვრება“, რომელიც თქვენ ასე გულმოდგინეთ გქონიათ წაკი-  
თხული, და ნახეთ პირველი ტომის 351-ე და 353-ე, აგრეთვე მეო-  
რე ტომის 54-ე, 129-ე, 535-ე და სხვა გვერდები<sup>319</sup>, სადაც „საქე-  
ლო“, „ქელი“ „ქელოსანი“ და „ქელობა“ არაერთხელ არის ნახმა-  
რი როგორც თანამდებობის. ესე საქმიანობის მნიშვნელობით.  
რას ნიშნავს, მაგალითად, დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის მი-  
ერ ნახმარი სიტყვები „საქელო“ („საქელოთა სჯანი“) და  
„ქელოსანი“ („ქელოსანთაჯან მორთმეული“), თუ არა თანამდე-  
ბობას და თანამდებობის პირს? ანდა ავიღოთ თვით თამარის ის-  
ტორიკოსის გამოთქმა? უბოძეს სარგისის ძესა ივანეს პირვე-  
ლად მსახურთ-უხუცესობა. ქელი (ხაზი ჩემია... პ. რ.). შინაური  
და საპატიო“; რას ნიშნავს აქ „ქელი“, თუ არა მსახურთ-უხუცესის  
თანამდებობას? ეს ძეგლები ხომ რუსთველამდელი და თვით რუს-  
თველის დროინდელი ძეგლებია? დაბოლოს, ავიღოთ XIII საუ-  
კუნის ძეგლი, უამთააღმწერლის თხზულება, რომელშიც ვკითხუ-  
ლობით: „ამან (ვახტანგ მეფემ... პ. რ.) აღიყვანა პატივსა ათაბაგო-  
ბისასა და ამირსპასალარობისასა ხუტლუბულა, და მიუბოძა ო რ ი-  
ვე ქელი“ (ხაზი ჩემია.—პ. რ.). ნუთუ შეიძლება სადავო იყოს,  
რომ აქ ნახმარი გამოთქმა „ორივე „ქელი“ აღნიშნავს ორ თანამ-  
დებობას—ათაბაგობას და ამირსპასალარობას, და არა გიყსა და სი-

<sup>319</sup> გვირდები მითითებულია „ქართლის ცხოვრების“ ს. ყაუხჩიშვილისეული გა-  
მომცემის მიხედვით.

გრეს? ვფიქრობთ, მოტანილი სიტყვებისა და ფრაზების ნამდვილი აზრის გაგება არ უნდა გაუჭირდეთ მკვლევარებს, რომლებსაც ძველი ქართულის ცოდნით თავი მოაქვთ.

ავტორები რომ საკითხს ტენდენციურად 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 გამჭირიანობა გამოიჩინეს და იმავე „ქართლის ცხოვრებაში“ იპოვეს ხსენებული სიტყვებიდან ნაწარმოები სამი სიტყვა: ხელდებიან, გახელებით, ხელქმნილი. ამ „აღმოჩენის“ გამო, როგორც ითქვა, ავტორები დიდად აღფრთოვანდნენ, თუმცა აღფრთოვანებისათვის არაერთი 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 გვხვდებაო, ვამბობდით. ეს აზრი აბსოლუტურად სწორია და მას ვერ შეარყევს ჩვენი ავტორების მიერ „ქართლის ცხოვრებაში“ მოხდენილი ვერაერთი აღმოჩენები!

მაგრამ მივყვით ქვემოთ.

ვეფხისტყაოსნის მერვე სტროფის ნამდვილი შინაარსის გასაგებად ვანსაკუთრებით დიდმნიშვნელოვანია, ჩვენი აზრით, ბასილი ეზოსმოდგარის სახელით ცნობილი თამარის ისტორიკოსის შემდეგი მსჯელობა: შამქორის ომში გამარჯვების შედეგად ჩვენი ქვეყანა აღივსო სიმდიდრით, ოქრო-ვერცხლითო, — 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 ქელობად მიუპყრობდა (ხაზი ჩემია. — პ. რ.) მასვე ძღუნად, რომელმან არწმუნა განგებად“<sup>320</sup>.

<sup>320</sup> „ქართლის ცხოვრება“, 11, გვ. 129

როგორც ვხედავთ, ისტორიკოსი, რომელიც თვითონაც სასულიერო პირია და არ შეიძლება, არ იცნობდეს თავისი დროის სასულიერო ტერმინოლოგიას, „ღმრთის ჯელობა“ ანუ საღვთო საქმეს უწოდებს თამარის საქმიანობას, მიმართულს ეკლესიების, როგორც სამზრუნველო დაწესებულებების, აგრეთვე ქვრივობოლთა და დავრდომილთა შეწყალებიადმი; თამარის ისტორიკოსის აზრით, ომში გამარჯვება ღვთის წყალობაა, ხოლო თამარის მიერ ეკლესიის განდიდება—ღვთის წინაშე დამდაბლება, ღმერთისთვის სამაგიეროს მიგებაა; თამარი „ღმრთისა ჯელობად მიუბყრობდა“, ე. ი. საღვთო საქმეზე გასცემდა სიმდიდრეს, რომელიც მიღებული ჰქონდა იმის წყალობით, „რომელმან არწმუნა განგებად“<sup>321</sup>.

აწლა, თუ გავიხსენებთ, რომ რუსთველობა (მღვდელმთავრობა) სწორედ ისეთივე საღვთო საქმე ანუ „ღმრთის ჯელობა“ იყო, რაზედაც ბასილი ეზოსმოდღვარი მოგვითხრობს, ჩვენთვის ნათელი გახდება ბასილის მიერ წარმოდგენილი აზრობრივი სიტუაციის დიდი სიახლოვე ვეფხისტყაოსნის მერვე სტროფის პირველ ტაქში წარმოდგენილ აზრობრივ სიტუაციასთან, რაც კიდევ ერთი სერიოზული საბუთია იმის გასაგებად, თუ რატომ ამბობს ვეფხისტყაოსნის ავტორი, „მე ხელობით (ჯელობით) რუსთველი ვარო“.

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

ჩვენ ძალიან გვიკვირს, რომ ავტორები, რომლებიც რუსთველოლოგები ბრძანდებიან და, თუ ისტორიულ ძეგლებს არა, ვე-

<sup>321</sup> ლაპარაკია ღმერთზე: „რომელმან არწმუნა განგებად“, ე. ი. „ანდო ჭეყანა სამართველოდ“.

ფხისტყაოსნის ტექსტს ნაინც მშვენივრად იცნობენ, ვერ ამჩნევენ ფაქტებს, რომელთა შეჩინება არავითარ სიძნელს არ წარმოადგენს. თუმცა, კაცმა რომ თქვას, აქ საკვირველი არაფერია: საქმე ისაა, რომ ავტორებს არ სურთ ისეთი ფაქტების დანახვა, რომლებიც მათ თავლსაზრისს 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.

მესაძე. განსაკუთრებით განსაცვიფრებელი ის გარემოებაა, რომ ავტორებს „დავიწყებით“, რას წერდა სადავო საკითხის ირგვლივ ალ. ბარამიძე 1966 წელს, რასაც შედეგად ფრიად სპწუხარო 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 უარპყვეს სიტყვა „ხელობის“ ტრადიციული გაგება და „გიჟის“ ნაცვლად მასში დაინახეს თანამდებობის გამომხატველი სიტყვა „ქელობა“. 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, ან 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)<sup>322</sup>.

ამ ამონაწერიდან დღესავით ნათელია შემდეგი: ჯერ ერთი, ალ. ბარამიძეს არა მარტო 1957 წელს, არამედ 1966 წელსაც უდავოდ ნიაჩნდა, რომ ა. შანიძის განმარტება სავსებით სწორია, რის გამო თვითონვე მიგვითითებდა 1957 წლის გამოცემაზე, როგორც სანდო წყაროზე; მეორეც,—ჩვენ სრული უფლება გვქონდა ჩაგვეთვალა, რომ ხსნებელი 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 დავიწყებოდათ, რას ამბობდა მათი კოლეგა 1966 წელს, მაგრამ წარმოუდგენლად მიგვაჩნია ალ. ბარამიძეს დავიწყებოდა საკუთარი აზრი, რომელიც მას სულ ცოტა ხნის წინათ უექველ ქეშმარიტებად 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 თვალსაზრისის ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე, მან ჩვენებული გაგება უმალვე 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.

<sup>322</sup> ალ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე. შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, 1966, გვ. 39.

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 უწესრიგობა“, 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 „ხელობითა“ 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 ეყამათებიან აკად. კ. 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 ჯარბეზულად წააგავს სადავო ტექსტს, შინაარსით კი ისიც არსებითად მისგან განსხვავებულია. მართლაც, დავაკვირდეთ: პოეტი გვე-

უბნება, ნესტან-დარეჯანის ძებნით სასომიხდილი ტარიელი და ავთანდილი ისე იყვნენ დაღრეჯილნი, ე. ი. ძლიერად დაღონებულნი, რომ მათი დაღრეჯით თვით მზეც კი დაიღრეჯებოდა, 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, აზნაირი ამბავი სად გაგონილა?! ჩვენ სრულიად უდავოდ მიგვაჩინია, რომ ისეთ უაზრო ფრაზებს, როგორცაა „ჩემმა დაღრეჯამ დამღრიჯაო“, ან „ჩემი სიგიჟით ვგიუბო“—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 გავაკეთოლ.

გადმოსცემენ რა მერვე სტროფის შინაარსს, ავტორები პათეტოკურად განაგრძობენ:

„ვთხოვთ მკითხველს, ერთი წუთით წარმოიდგინოს რუსთავის მთავარეპისკოპოსი, რომელიც გაშმაგებულია და დაუძღურებულია 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)“<sup>323</sup>.

ამის შემდეგ ავტორები ბრძანებენ, თითქოს ჩვენ რაღაც უნერხულობა 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 და წამწამთა ქება დავავალეთ; განაგრძობენ რა ფანტაზიის ღრუბლებში ცურვას, ავტორები სავსებით სტოვებენ მეცნიერულ ნიადაგს და აშკარად ბანალურ მსჯელობაზე გადადიან:

<sup>323</sup> იქვე, გვ. 176.

„თუბი ნუ იტყვიოთ რუსთავის მთავარეპისკოპოსისათვის უბრაძანებიათ „თქმა ლექსებისა ტებლისა, 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 კაც, შაბაშ საქმე, მისგან ქმნილი!“ (გვ. 176).

კითხულობ ყოველივე ამას და გიკვირს, რა მარტივად, რა გაღარბებულად 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 გამკვირვალეა და ისე კარგად აჩენს თავის სიღრმეს, რომ შეგვეძლო, მასზე არც შეგჩერებულიყავით, მაგრამ რაკი მიზნად კრიტიკოსთა ყველა შენიშვნაზე პასუხის გაცემა დავისახეთ, ამ მსჯელობის გამოც ვიტყვიოთ ორიოდ სიტყვას.

დავიწყოთ იმის გამორკვევით, თუ როგორ ესმით ავტორებს მიჯნურობა. რომელზეც მერვე სტროფშია საუბარი, შემდეგ კი შევეხოთ საკითხს, შეეფერებოდა თუ არა ეპისკოპოსის ღირსებას ისეთი დავალების მიცემა, როგორიც 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 იცი-



ან, 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. მოძველდა“<sup>324</sup>. სწორედ ამით უნდა აიხანას ის ფაქტი, რომ თვით ის ავტორებიც კი, რომლებიც წინათ თავგამოდებით იცავდნენ შოთასა და თამარის ხორციელი სიყვარულის თეორიას, დღეს უარყოფენ ამ აზრს და მის ნაცვლად ზედავენ „აპოლღებულ სიყვარულს, იდეალურ თავყანისცემას თამარისადმი, რომლითაც განათებულია ვეფხისტყაოსანი“<sup>325</sup>. 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 თამარზე გაგვირგობი იყვნენ შეყვარებულნი უცხო ქვეყნების მეფეთა შვილები, რომლებსაც თავიანთი ტრფობის საგანი არასოდეს თვალთ არ ენახათ. მაგრამ თუკი ავტორებს ასეთი რამ სჯერათ, რატომ უყვირებ და ვერ წარმოუდგენიათ, რომ თამარი შეყვარებოდა რუსთველს, რომელიც თითქმის ყოველდღე უშვებდა 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 მიგვაჩინია საქართველოს ეკლესიის მსახურთა ერთი ნაწილის ის დახასიათება, რომელსაც გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნე გერონტი ქიქოძე იძლევა: „იმ ქართველი ეპისკოპოსების მდიდარ გალერეაში,

<sup>324</sup> სიუბილეო კრებული, შოთა რუსთაველი, 1966, გვ. 54.

<sup>325</sup> პ რ გ ო რ ო ყ ვ ა, თხზულებანი, I, გვ. 200.

რომელნიც დედოფლებს ჰყვარობდნენ, ერისკაცებს ცოლებს სტაცებდნენ, ხოლო ქმრებს თურქეთში ჰყიდდნენ, ნადირობდნენ, ომობდნენ, ქეიფის დროს დიდი ზიზარით ღვინით სავსე სურის გვერდებზე დგებოდნენ ორივე ფეხით, ერთ-ერთი კოლორიტიანი ფიგურა ის ჩოლოყაშვილი—ალავერდელია, რომლის რომანტიკული თავგადასავალი „ქართლის ცხოვრებაშია“ მოთხრობილი“<sup>326</sup>. 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, „კრულ-ჰყო 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 „ვერაინ 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

<sup>326</sup> გ. ქ ი კ ი ე, რჩეული თხზულებანი, I გვ. 75.

თხოულობს, რომ „ანუ შომცეს განკურნები, ანუ მიწა მე სამა-  
რი!“<sup>327</sup>.

როგორც ზემოთ დავინახეთ, ჩვენი ავტორები თითქმის სიტყ-  
ვა-სიტყვით იმეორებენ ანტონ ფურცელაძის აზრს, მაგრამ ისინი  
მასზე კიდევ უფრო დაბლა ეშვებიან და სავსებით აუბრალოებენ,  
ავულგარებენ საკითხს: „სხვა საქმე არა ჰქონდა რა იმ მამაცხონე-  
ბულ ეპისკოპოსს, რომ საქართველოს დედოფლის წარბები და  
წამწამები, თმები და კბილები არ გაეხადა საქებრადო“. საკვირ-  
ველია სწორედ: რა საქმე უნდა ჰქონოდა ქართული კულტურის  
მოდერნის, პოეტს (სასულიერო იქნება იგი, თუ საერო) იმაზე  
უკეთესი, ვიდრე ვეფხისტყაოსნის დაწერა? „ქება წარბთა და წამ-  
წამთა“,—ეს ხომ პოეზიაა, პოეტური განსაზღვრაა იმ დიდი ამოცა-  
ნისა, რომელსაც რუსთველი მიზნად ისახავდა?! და თუ პოეზიას  
ასე გავაუბრალოებთ, მაშინ ყოველი გამოჩენილი პოეტი ხომ სასა-  
ცილოდ ასაგდები იქნება? მაგალითად შეგვეძლო, გვეთქვა: სხვა  
საქმე არაფერი ჰქონდა იმ მამაცხონებულ ჩახრუხაძეს, მთელი თა-  
ვისი დრო თამარის ქებისათვის რომ არ მოენდომებია და ისეთი ლექ-  
სები არ ეწერა, როგორცაა: „თამარ წყნარი, შესაწყნარი, ხმა-  
ნარნარი, პირ-მცინარი“ და ა. შ.? ჩახრუხაძის ბიოგრაფია უცნო-  
ბია და არ ვიცით, რამდენად დატვირთული იყო პოეტი საქმით.  
მაგრამ გრიგოლ ორბელიანზე ხომ მაინც ვერ ვიტყვით, საქმე გა-  
მოლუული ჰქონდაო, და რა სჯიდა იმ მამაცხონებულს, ბეთანიის  
ეკლესიაში რომ მიდიოდა და თამარის სურათს მიმართავდა: „შენს  
წმინდა სახეს, შევენებით სავსეს, სახიერებით განსხივებულსა, ვუმ-  
ზერ კრძალვითა, თაყვანცემითა, ცრემლ-მორეული გემთხვევი  
ფერხთა!“ ანდა გავიხსენოთ გენიოსი ნ. ბარათაშვილი: ის დალოც-  
ვილი 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 პო-  
ეზიაზე უფრო დიდი საქმე ძნელად წარმოსადგენია. ჩვენი აზრით,  
დიდ რუსთველსა და მის ხელთუქმნელ პოეზიაზე იმგვარი გაუბ-  
რალოებული და ვულგარული მსჯელობა, რომელსაც ზემოთ გა-  
ვეცანით, მხოლოდ ისეთ მკვლევარებს შეუძლიათ, რომლებიც ვე-  
ფხისტყაოსანში ქალის თვალ-წამწამთა და ბაგე-კბილთა ქების მეტს  
ვერაფერს ხედავენ.

ვეფხისტყაოსნის ტექსტი საკმაოდ გარკვევით დალადებს მი-

<sup>327</sup> ა. ფ უ რ ვ ე ლ ა ძ ე, შოთა რუსთაველი და იმისი ცოლი, თბ., 1886 წ., გვ. 47.

სი ავტორის ვინაობაზე და ვისაც გაგების უნარი აქვს, ის ბევრს საკულახმოს ამოიკითხავს არა მარტო იმ სტროფებიდან, რომლებშიც უშუალოდაა ლაპარაკი რუსთველზე, არამედ იმ სტროფებიდანაც, რომლებშიც ავტორის მსოფლმხედველობა და განწყობილება გადმოცემული. ავიღოთ, მაგალითად, თავი „ახდერძი ავთანდილისა როსტევეან 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 ფასდაუღებელი მარგალიტები:

მე სიტყვასა ერთსა გჯადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:  
სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა.

ან:

კაცი ჭაბანი რითა სჯობს ღიაცსა ქსლისა მბეჭველსა?  
სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა!

ან კიდევ:

მიეც გლახაკთა საპურქლე, ათაეისუფლე მონები,  
შენ დააძლიდრე ყოველი, ობოლი. არას მქონები:  
ბილწვიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოვეგონებო.

დაბოლოს:

ვერ დაიპირავს სიკვდილსა გზა ვიწრო, ვერცა კლდოვანი;  
მისგან გასწორდეს ყოველი სუსტი და ძალ-გულოვანი;  
ბოლოდ შეყარნეს მიწამან ერთგან მოყმე და მსცოვანი.  
სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი!

ყოველ ეშვს 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, მოხუცს 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 ზიადერენ.  
-სიყვარული აგვამალუბს-, ვით ეყვანნი, ამას ეღერენ.  
შენ არ ჯერ ხარ. უსწავლენი კაცნი ვიომცა შევაჭერენ!

ყოველად წარმოუდგენელია, ყმაწვილი ავთანდილი თავის მო-

ზეც გამზრდელს აძლევდეს იმის ახანა-განმარტებას, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს მოციქულთა სწავლა სიყვარულზე, მაგრამ სინამდვილეში აქ ახსნა-განმარტებას იძლევა თვით რუსთველი, მაღალი რანგის სასულიერო პირი და მღვდელმთავარი, რომელსაც დიხაც ჰქონდა უფლება მოხუცი მეფისათვისაც კი განემარტა ქრისტიანული მოძღვრების ის ახალი გაგება, რომელიც თვით მან შეიძუშავა; რუსთველი აქ ცდილობს, თავისი ახალი თეორია ამქვეყნიური სიყვარულისა მოციქულთა სწავლას შეუთანხმოს, შეუჭეროს და მასზე დააფუძნოს, მაგრამ ეს ძალიან ძნელი და, არსებითად, შეუძლებელი საქმეა; ამიტომაცაა, რომ არათუ უსწავლელნი, არამედ როსტევიანის მსგავსი ნასწავლებიც კი მას ადვილად არ უჯერებენ.

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

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

გადავღვივართ შემდეგ საკითხზე.

#### 4. ალორძინების ხანის მწირობა 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 მართო ერთ საკითხს, სახელდობრ: იცოდნენ თუ არა ალორძინების 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 მაშთვის 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 დასახახ 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: „აღამიანების ისტორიაში,—წერდა კ. მარქსი 1868 წელს ფ. ენგელსს,—იგივე ხდება, რაც პალეონტოლოგიაში. თვით ფრიად გამოჩენილი მოაზროვნეებიც, წინასწარ შედგენილი აზრით დაბრმავებულნი, პრინციპულად ვერ ამჩნევენ მათ ცხვირწინ მდებარე ნივთებს. შემდეგ, როცა დრო დადგება, გააკვირდებიან, რომ ყველგან ჩანს იმის კვალი, რაც ადრე ვერ შეამჩნიეს... ჩვენ ყველანი ძლიერ ვართ შეპყრობილი წინასწარ შედგენილი აზრისაგან გამოწვეული სიბრმავეთ“<sup>328</sup>.

როგორც ჩანს, ხსენებულ არასასიამოვნო დაავადებას ჩვენი რუსთველოლოგებიც ვერ გადაურჩნენ!

გადავიდეთ ავტორთა არგუმენტების განხილვაზე. დავიწყოთ 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, ავტორი 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 ვითარე-

<sup>328</sup> კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული წერილები, გვ 212—213.

ბის 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 მე ლექსე ავად გახდა, რა ვქნა ამ მარტვილების გარდა მკიდე?“. 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 („შუშანიკის 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 აკვირებული აზრით, რუსთველი ხომ მესხეთის რუსთავიდანაა და, მამასადამე, ყველა, ვინც მის შესახებ საუბრობს, უთუოდ მესხუ-

რად უნდა უქცევდეს, სალიტერატურო ქართულს კი იგიწყებდეს; აბა. სხვა რა ვიფიქროთ?

...3. რატანს არ სცოდნია,—ბრძანებენ ავტორები,—რომ მარტივლს ორი მნიშვნელობა აქვსო“; და მიგვითითებენ სხვადასხვა ლექსიკონებზე. მათ შორის, საბას ლექსიკონზე, სადაც ნათქვამია: „მარტივი ლათინთა ენაა, მოწამეს უწოდენ; ხოლო ნესხნი ყრმასა უწოდენ“. საბას ეს განმარტება სავსებით სწორია, მაგრამ რა გამოდის აქედან? აქედან ის გამოდის, რომ მარტივლის 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 როსტონიანის 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 გაპარავიაო. 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, საეჯეოა, რომ მესხურ კილოზე რაიმე წარმოდგენა ჰქონოდა. მაშ, რა საბუთი გვაქვს, სიტყვა მარტივლის საერთო ქართულ გაგებას ზურგი შევაქციოთ და მისი შინაარსი მესხური კილოს მიხედვით განვმარტოთ ცხადია, არავეითარი!

მაგრამ საეჯეო რომ აღარაფერი დარჩეს, განვიხილოთ სერაპიონის ლექსის სათაური აზრობრივადაც, ე. ი. ლექსის „შინაარსთან“ მისი შესატყვისობის თვალსაზრისით.

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, შექმს ჰდენს ავტორების ამ საკვირველ საქციელს.



საქმე ისაა, რომ ავტორები, როგორც ჩანს, იმყოფებიან აკად. ნ. მარის იმ ყალბი თეორიის გავლენის ქვეშ, რომლის მიხედვით თითქოს არსებობდა რაღაც გობრიდული 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“<sup>329</sup>.

ნ. მარის ეს ყოვლად უსაფუძვლო თეორია თანამედროვე მეცნიერების 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 ზატონობის დრო დიდი ხანია წავიდა და რომ დღეს ეს თეორიები ნაწილობრივ ანაქრონიზმია.

გადავიდეთ მეორე საკითხზე.

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

ავტორები, რომლებიც დაყენებით 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 საბუთის ემყარება სადავო სიტყვების ასეთი გაგება? ავტორების ერთადერთი „საბუთია“ როსტომიანის ქართული თარგმანის შემდეგი ადგილი:

ვით დააბრკოლებს. აჲ ვიკო. ჯამსა სამოცის წლის მეტი.

ვიქა სამოცდათორმეტო გაქვეჲ. ვმართებს სამარის მეტი?!

ავტორების აზრით, აქ ნახსენები 72 ვიქა 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

<sup>329</sup> ქართული ისტორიოგრაფია, I, 1968, გვ 53—54

ეს ჰიქები მაინცადამაინც სერაპიონის ხნოვანებას აღნიშნავენ? ეს მით უფრო საეჭვოა, რომ სერაპიონი ლაპარაკობს არა თავის თავზე (ჰიქები მაქესო), არამედ მეორე პირზე (ვაქესო). გარდა ამისა, პირველ სტრიქონში ხომ სამოც წელზეა საუბარი? ეს „სამოცი წელი“ ვისლა შეეხება? ს. კაკაბაძე ფიქრობდა, სერაპიონის ხნოვანებას ჰიქები 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 მშვენიერად იციან, რომ კ. კეკელიძეს არ უცდია ზემოხსენებული ჰიქების საშუალებით რაიმე დაემტკიცებია, მან მხოლოდ სავარაუდო მოსაზრება გამოთქვა („თუ ეს ციფრა 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 დაუმაღეს მკითხველს ეს საყურადღებო ფაქტი ავტორებმა? კ. კეკელიძე ხომ პირდაპირ ამბობს, „სიტყვა „ბერი“ აქ შეიძლება აღნიშნავდეს არა ასაკს, არამედ თანამდებობას—გრემის ხევის ბერობასო“<sup>330</sup>.

მაგრამ დავუშვათ, რომ სერაპიონი მართლაც მოხუცი იყო, მერე? რანაირად შეიძლება ამ ფაქტიდან იმის დამტკიცება, რომ სადავო ტექსტში სიტყვა „ბერი“ მაინცადამაინც 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, მაშასადამე, 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

<sup>330</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, გვ. 283.

ბერად შედგა და, მაშასადამე, 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 სიკვამილისა? 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 მივეუდგეთ საკითხს, სულ ერთია, ავტორების არგუმენტაციის უსაფუძვლობა საჭსებით 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 აღაპარაკებს რუსთველს: „აშვიკი ვარ თვალ-წარბისა, ვინ სოფელი დაამშვენა“. შეუძლებელია, რომ სერაპიონს რუსთველი წარმოედგინა თავშეუკავებელ მიჯნურად და მთავარეპისკოპოსად. რუსთველი მას დასახული ჰყავს კარის პოეტად, რომელიც თავისი შრომისათვის გარკვეულ სასყიდელს, ჯილდოს გამოელოდა („თუმცა ფასი არ მიბოძა, მან რუსთავი ამიშენა“)<sup>331</sup>.

როგორც ვხედავთ, ავტორთა მსჯელობა აქაც მოკლებულია როგორც ლოგიკურობის, ისე ქეშმარიტების 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 ჰყავდა 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

<sup>331</sup> „მნათობი“ № გვ. 171—172.

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. ვეფხისტყაოსნის 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 რუსთავეცა 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 (როგორიცაა, მაგალითად, საექვო ანალოგია 72 ჰიქისა) 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<sup>332</sup>. ასეთ შემთხვევაში ლექსიც და მისი სათაურიც, ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე, აზრიანი გამოვა და ისტორიულ ფაქტებთანაც ლექსის ში-

---

<sup>332</sup> ავტორებს ვერ გაუგიათ, რომ სერაპიონის ლექსში მარტვილებზე გადატანითი მნიშვნელობითაა საუბარი, რის გამო გავიწივებული კითხულობენ: „როგორ აქვიატეს მეღექსეს მარტვილები კ. დავ კო, წამებულთა აჩრდილებს რომ მოეკითხათ სერაპიონი“. როგორც ვხედავთ, ამოდ შეუწუხებიათ, პარტიკულ რუსთველოეებს, ქრისტიანობისათვის წამებულთა აჩრდილები

ნარსი 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 სოგრატიეც და, რაც მთავარია, თვით სერაპიონიც თანამდებობით ბერი, ან უფრო ზუსტად, — ხევის ბერი<sup>333</sup> ყოფილა, რაც სერაპიონის პირდაპირი განცხადებიდან ჩანს. ახლა ყოველივე ამას თუ დავუშატებთ 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 ეპყვის 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 მარტვილებზე 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 რუსთველი-

---

<sup>333</sup> ამ გამოთქმის გამო, როგორც უკვე ითქვა, ავტორები სრულიად უსაფუძვლოდ გეგმავენ. თითქოს არ ვცნობოდეს, რა ვანახვევებაა იქნა და ხევის ბერს შორის, მაგრამ ნუთუ განუბის დიდი გაქვანახვება საჭირო იმის მისახვედრად, რომ ლექსში შეიძლება ხევის ბერიც, უბრალოდ, ბერად მოეხსენიოთ? აკად. კ. კეკელიძე, რომელსაც ამ საკითხის უცოდინარობას ვერაფერ დაეჭაქება, მეტნაკრულ გამოკვლევამიცი ხევის ბერს სერაპიონს, უბრალოდ, ბერად სახელად იხსენიებს („სერაპიონი უოფილა ხელუაინი მხატვარი, ენატუალა მეღუქვე, ხევის ბერა და გრემის თაი, ესე იგი, ზრემის ხევის თაი ან ბერა, მეფეუბთან ვახტანგა“ ქართული ლიტ. ისტ., II, გვ. 280)

სათვის 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 განცხადების საფუძველი“ („მნათობი“, № 3, გვ. 184—185).

ამრიგად, დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ გამოჩენილი ქართველი პოეტი სერაპიონ საბაშვილი, რომელიც ძეთხუთმეტე 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, ჭიუტი რამ არის.

## 5. ალორძინების ხანის მწერლობა და შოთა რუსთველი. არჩილ მეფის ტრაქტატი და კოემა

შემდეგი მწერალი ალორძინების ხანისა, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ავტორის ნამდვილ ვინაობას გვიდასტურებს, განსაკუთრებით მეფე—პოეტი არჩილი.

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

დავიწყოთ ტრაქტატით.

ხსენებული ტრაქტატი ჩვენ დავიმოწმეთ იმის გამოსარკვევად, თუ როგორ ესმოდათ ფეოდალურ საქართველოში შინაარსი სიტყვებისა „ბრძენი“ და „სიბრძენი“. ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლებზე დაკვირვების შედეგად, განსაკუთრებით კი იმის შედეგად, რომ ყურადღებით შევისწავლეთ არჩილის „საქართველოს ზნეობა“, აგრეთვე აკად. სიმ. ჯანაშიას ნაშრომი, რომელშიც ხსენე-

ბული ტრაქტატის მაღალკვალიფიციური ანალიზია მოცემული, ჩვენ იმ დასკვნამდე მივდით, რომ ცნებები „ბრძენი“ და „სიბრძნე“, ისევე როგორც „ფილოსოფოსი“, ფეოდალურ საქართველოში, ძირითადად ღვთისმეტყველებისა და სასულიერო განათლების მნიშვნელობით იხმარებოდა და, მაშაქადაძე, 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 დაუხებებიან და კვლავ ისეთი შეუფერებელი პოლემიკური ხერხებისათვის მიუმართავენ, 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 აღძრულ 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, — რაფერი 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 სა-

სულიერო 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 ჩვენია.—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 გვიკივიებენ, ს. ჯანაშიას მსჯელობა უადგილო ადგილს შეწყვიტეო, თვითონ, იმავე გვერდზე, სავსებით შეგნებულად და გარკვეული მიზნით, შუაზე სწყვეტენ ჩვენს ფრაზას და ამნაირი, ლიტერატურაში ყოვლად შეუწყნარებელი, ოპერაციის მეშვეობით სავსებით ამახინჯებენ ჩვენს დებულების აზრს. ეს ფაქტი იმდენად დამახასიათებელია ავტორთა მეცნიერული კეთილსინდისიერებისათვის, რომ საკვიროდ 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 მონობოლია იყო, ერისკაცთა დრო და ენერგია კი, უმთავრესად სამხედრო წრეთვანს, 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 მონაპოვია 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 აბზაცის ქვემოთ, ამგვარად გაუგრძელებიათ: „თურმე ნუ იტყვით, ერისკაცებს სად ჰქონდათ დრო სწავლა-განათლებისა და კითხვისათვის, მათი „დრო და ენერგია, უმთავრესად, სამხედრო წრეთვანს, ნადირობასა და ომებს ხმარდებოდა“ (იქვე).

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ავტორებმა ჩვენი დებულების პირველი ნაწილი (მთელი წინადადება) უცერემონიოდ გადაადღეს; ხოლო მეორე ნაწილი შუაზე გაკვეთეს, ფრაზა „და“-ზე შეწყვიტეს, შემდეგ რამდენიმე, მათთვის არასასურველი სიტყვა ამოადღეს და, ბოლოს, ისევ დაუმთავრებელი (მძიმეთი გამოყოფილი) ფრაზით ახალი ციტატი შეადგინეს. ამგვარი, თოქმის გაუგონარა, 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. „ღიან, დავით აღმაშენებელი „ბრძენი და განათლებული“ ადამიანი ყოფილაო, —დაასკვნიან ავტორები და ირონიულად კითხულობენ: „მთავარებისკოპოსი ხომ არ იყო ის დალოცვილი?“

რა უნდა ითქვას ამ, აშკარად 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, როგორიც ვეფხისტყაოსანია, არ შეიძლებოდა 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 ცალკე-

ულ მთავრებს ჰქონოდათ; 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 გაჯღენთილი და რაღა უხდა 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 არსებულიყო 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, აღრინდელი 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 გამირებზე. მაგრამ ძნელი შესამჩნევია არაა, რომ ეს მაგალითებიც სრულიად შეუფერებელია და მათი საშუალებით არაფრის დამტკიცება არ შეიძლება. ჩახრუხაძის მაგალითი შეუფერებელია არა მარტო იმითომ, რომ იგი ტიპიური არაა, არამედ იმიტომაც, რომ ხსენებული პოეტის ბიოგრაფიას ჭერჭერობით მეცნიერება არ იცნობს და, მამასადამე, არ ვიცით, ერისკაცი იყო იგი თუ სასულიერო პირი (აკად. კ. კეკელიძე შესაძლებლად მიიჩნევდა პოეტ ჩახრუხაძის გაიგივებას გელათის მონასტრის ერთ-ერთ სჯულის კანონში მოხსენიებულ გრიგოლ ჩახრუხაძისძესთან, რომელიც თითქოს ბერად უნდა ყოფი-

ლიყო აღკვეცილი)<sup>334</sup>; 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 დაწერათ, 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 უძაგალითო 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 опаснее 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, постольку поэма составлена для ее развлечения“<sup>335</sup>.

<sup>334</sup> კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, 1941, 227—228

<sup>335</sup> Т. Р., 1902, გვ. 55

აი, ასეთი დრომოკმული აზრების შემცველ ნაშრომს ეყრდნობიან და მისი საშუალებით სხვასაც უკუას ასწავლიან ავტორები, რომლებიც თანამედროვე მეცნიერების სახელით გამოდიან. ჩვენ არაფერს ვამბობთ იმაზე, თუ რამდენი წლის წინანდელი ცოდვის დონეა აქ ასახული: ამის გამორკვევა ობიექტური მკითხველისთვის მიგვიჩნდა.

აქვე გვინდა ორიოდ სიტყვა ვთქვათ კიდევ ერთ საკითხზე, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული თარგმანის ხასიათს შეეხება. ჩვენს ნარკვევში ნათქვამია: „ღებულებას 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 ხამდვილად სასულიერო პირად ჰყავდა წარმოდგენილი. ამათა დაკავშირებით ავტორები ბრძანებენ, თითქოს ჩვენ მკითხველს არასწორ იმფორმაციას ვაწვდიდეთ, რადგან ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგის აზრით, საღვთოც არის და საეროცო.

სინამდვილეში, რა თქმა უნდა, აქაც სიყალბის ნეტი 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. შოვიტახთო სათანადო მაგალითები:

„მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბილწება და განრყვნა ქრისტიანობა. ხოლო უწინარეს ჩვენსა უმეტართა საღვთოდ 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 ექვს გარეშე, მიზანში ამოღებული ჰყავს ვახტანგ VI, რომელმაც ვეფხისტყაოსანი მართლაც „საღვთო“ წიგნად (ხაზი ჩვენია—პ. რ.) გამოაცხადა“<sup>336</sup>.

როგორც ვხედავთ, ტიმოთე გაბაშვილსაც და აკად. კ. კეკელი-

ქესაც იმგვარადვე აქვთ შეფასებული ვახტანგის „თარგმანი“, როგორც ეს ჩვენს ნარკვევშია წარმოდგენილი. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია, სხვა ავტორებიც დავიმოწმოთ.

რუსთველოლოგ მერი გუგუშვილის ნაშრომში „პოლემიკა რუსთაველის გარშემო“, რომელიც 1966 წელს გამოიცა და რომლის რედაქტორი თვით აკად. ალ. ბარამიძეა, ნათქვამია: „ვახტანგის აზრით, ვეფხისტყაოსანი საღმრთო ნაწარმოებია (ხაზი ჩვენია. პ. რ.), საცოლქმრო სიყვარულზე თქმული“<sup>337</sup>.

შემდეგ: „ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია სოლ. ყუბანეიშვილის მოსაზრება, რომ ვეფხისტყაოსნის ფიზიკური განადგურების მიზეზი არის ვახტანგის მიერ პოემის „საღმრთოდ გამოცხადება“<sup>338</sup>.

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“<sup>339</sup>.

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?

სამწუხაროდ, ჩვენი ავტორები, რომლებსაც, ჩანს, საქმე ძალიან გაჭირვებიათ, ცდილობენ ყოველ უმნიშვნელო წერილმანს ჩასქიდონ ხელი და სრულიად უდავო აზრიც კი სადავო გახადონ. უთუოდ ასეთ შემთხვევებზეა ნათქვამი ხალხური ანდაზა: წყალწალეხული ხავსს ეკიდებოდაო!

ასეთია საკითხების ის წრე, რომელიც არჩილ მეფის ტრაქტიკის „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 აღ-

<sup>337</sup> გვ. 26

<sup>338</sup> გვ. 34.

<sup>339</sup> ალ. ბარამიძე, ბრძოლა რუსთაველის გარშემო XV—XVIII საუკუნეების ქართულ მწერლობაში, 1952 წ. 2გ. 9.

ვილები, 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 ქრისტომათიით და ამის გამო, ვითომც, რაღაც „სკანდალური შეცდომები“ მოგვევლოდეს. „პ. რატიანის ცოდნა ამოიწურება ქრესტომათიით“, ბრძანებენ ავტორები და განაგრძობენ: „მკვლევარს რომ „თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასების“ მთელი ტექსტი შეესწავლა, გაიგებდა: არჩილს რუსთველი წარმოდგენილი ჰყავს სახელოვან მეცხემო მრად მოყმე რაინდად, რომელსაც მონაწილეობა მიუღია თამარ მეფის დროინდელ ყველა ღირსშესანიშნავ ომში, გარდა ბასიანის ომისა. არჩილის პოემის მიხედვით, თეიმურაზი დასცინის რუსთველს, ბასიანის ომის დროს ქალებთან იბღუნძოდ იო. აბა, სად მოყმე რაინდი და აშიკი პოეტი, და სად დიდი მღვდელმთავარი?! ისიც საგულისხმოა, რომ, არჩილის მიხედვით, რუსთველი ყოფილა მეცხეთის 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 „მომოსვლა“, თეიმურაზის „განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა“, როსტომიანის ქართული თარგმანი, რომელშიც სერაპიონ საბა-

შვილის 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 ვაძულოთ მკითხველი მაინცდამაინც ძველი, თითქმის მიუწლომელი გამოცემები ეძებოს? მაშ, რისთვის იცემა ქრესტომათიები, თუკი იქ მოთავსებული მასალით არ ვისარგებლებთ? ანდა, რომელი მეცნიერია, რომ ქრესტომათიით არ ვისარგებლოს? 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 ომოზღნენ და არ იჩენდნენ ვაჟ-



უცხოებას, რაინდულ თვისებებს? ჩვენს ნარკვევში მთელი თ-ვით მიძღვნილი რუსთაველთა 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 წავედიო გრემიქენ, აწუა რუსთველი მოვიდა.  
სრულ ნაპირისა ლაშქრითა წითელი ეცვათ, მოვი და:  
მათს ანგარიშსა დამთვლელი დათვლითა ვინ აუვიდა?  
თუ მტერს მიადანენ ესერი. ვთქვი, ამათ საღ წაუვიდა?<sup>240</sup>

როგორც ვხედავთ, აქ დაბატულია შესანიშნავი სურათი გრემიქენის კახეთის სამეფოს ძლიერი სანაპირო ლაშქრის მისვლისა, რომლის სარდალი რუსთველი ყოფილა და რომელიც არჩილის თქმით, თეიმურაზს თავისი თვლით უნახავს. ვინ არის ეს რუსთველი? ცხადია, ის არის რუსთავის ერთ-ერთი იმ ეპისკოპოსთაგანი, რომლებიც როგორც ჩანს, შუა საუკუნეების მთელ მანძილზე და, მასამდე, თამარის დროსაც, გამოჩენილი სარდლები და მეომრები ყოფილან. მასამდე, სრულიადაც არაა საკვირველი და, პირიქით, სავსებით ბუნებრივია, რომ არჩილ მეფეს შოთა რუსთველი ვაჟ-კაც მეომრად ჰყოლოდა წარმოდგენილი.

არჩილის პოემის ზემოთ მოტანილი ადგილი ჩვენთვის იმ მბრძვალთა 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 შემდეგმაც და რომ არავის მოუვიდოდა აზრად მათი ერთმანეთში აღრევა, ასე რომ არ ყოფილიყო, არჩილს უთუოდ უნდა განესხვავებინა ერთმანეთისაგან გრემს ნისული 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 აღვნიშ-

ნოთ, რომ ავტორები, რომლებიც ჩვენ უსაბუთოდ ბრალს გვდებენ, თითქოს მკითხველს არასწორ ინფორმაციას ვაწვდიდეთ, თვითონ ამკარად ამახინჯებენ პოემის სათანადო ადგილის შინაარსს. მათი სიტყვით, „თეიმურაზი დასციინის რუსთველს, ბასიანის ომის დროს ქალებთან იბღუნძოდიო“, სინამდვილეში კი არჩილი თეიმურაზს ათქმევინებს, ბასიანის ომის დროს „თამართან იბღუნძოდი ოძრხესაო“<sup>341</sup>. მაშასადამე, არჩილის მიხედვით, რუსთველი ბასიანის ომის დროს სადღაც ქალებთან კი არ ნებივრობდა, როგორც ავტორები გვარწმუნებენ, არამედ თამარ მეფეს ახლდა ოძრხეში, რაც სულ სხვა სიტუაციაა 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 გამოუჩნია. ისტორიკოსის სიტყვით, მტერზე მიმავალ საქართველოს ჯარს „თვით თამარ უძლოდა წინ შიშულითა ფერხითა და ცრემლითა ასოვლებდა ლაწუთა თვისთა. და წარუძღვა ბასიანის კერძოთა და მიიწივნეს მახლობელად კარისა, და დადგეს დღისა ერთისა სავალსა“<sup>342</sup>. მაშასადამე, თამარი თითქმის ბასიანამდე ჩაპყოლია ჯარს, რათა გაემხნევებია მეომრები. ომის დაწყების წინ კი სახელოვანმა მეფემ ცრემლით შეავედრა ღმერთს თავისი ჯარი და „ამხედრებულთა ზედა ყოველსა მხარსა ნიში ჯუარისა გამოისახა სამგზის, დაულოცა, და ეგრეთ წარემართნეს მინდობილნი ღმრთისანი და თამარის ცრემლთანი“<sup>343</sup>.

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 (ბაზი ჩვენია.— პ. რ.) და მონაზონნი, ღმრთისა სათნონი“<sup>344</sup>.

როგორც ვხედავთ, ყველაფერი ნათელია: ისტორიკოსი ხელთ გვაძლევს პირდაპირ საბუთს იმისას, რომ თამარ მეფეს ოძრხეში

<sup>341</sup> არჩ. ლ. ანი, ტ. II, 1937, გვ. 113.

<sup>342</sup> ქარ. ლ. ის ცხოვრება, I, 1959, გვ. 134.

<sup>343</sup> იქვე. გვ. 136.

<sup>344</sup> იქვე.

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, ილოცებოდნენ 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 წლია) 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 იბღუნძოდაო, 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<sup>35</sup>, 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 რუსთა-

<sup>35</sup> ამ საკითხზე ცალკე ნაშრომში ვეჭქნება მეტოქელთან საუბარი.

ვიდან“ (გვ. 169). მაგრამ სად, არჩილის რომელ ნაწარმოებში ამოციოთხეს მათ ასეთი ცნობა? ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ავტორების ასეთი ვანცხადება 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 ვიტყვი, რომ არც არჩილს და არც სხვა რომელიმე მწერალს აღორძინების ხანისა, მესხეთის სოფელი რუსთავი ნახსენებიც კი არა აქვს. ეს უმნიშვნელო სოფელი მოხსენიების ღირსად არ ჩაუთვლია 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) მღვდელმთავარმა, 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 კეწმარტებად 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 ნაშინვე ყველგან მესხეთის რუსთავს ზედავენ, სახალხო მთქმელებს რაღა მოეთხოვებათ?

რაც შეეხება დანარჩენ ფოლკლორულ მონაცემებს, მათ შესახებ ნარკვევში დაწვრილებით გვექონდა საუბარი და ნათქვამს აქ აღარ გავიმეორებთ.

გადავიდეთ შემდეგ საკითხზე.—კათალიკოს ანტონ პირველის შეხედულებათა განხილვაზე.

## 6. ალორძინების ხანის მწერლობა და შოთა რუსთველი. კათალიკოს ანტონ I თვალსაზრისი

ჩვენს ნარკვევში ანტონ კათალიკოსის აზრი რუსთველის შესახებ ძალიან მოკლედ, თითქმის გაკვრითაა განხილული: სამაგიეროდ, იქ დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ტიმოთე გაბაშვილის ძვირფას ცნობებს, რომლებიც წარმოდგენილია მის შესანიშნავ წიგნში „მიმოსლვა“ და რომლებსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ რუსთველის ბიოგრაფიისათვის.

არა გვეგონია, სადავო იყოს, რომ ვისაც რუსთველის ვინაობაზე ალორძინების 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 ტიმოთეა 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 წარმოგვიდგება“<sup>216</sup>. X

რით უნდა აიხსნას ავტორთა ასეთი გულგრილობა ტიმოთე გაბაშვილის მიმართ? ცხადია, იმ გარეწობებით, რომ ტიმოთეს ცნობები ავტორთა თვალსაზრისის წინააღმდეგ დადადებენ, ხოლო რაც შეეხება ანტონ კათალიკოსს, ავტორები მას, როგორც ჩანს, თავის საიმედო მოკავშირედ მიიჩნევენ და სწორედ ამიტომაც, რომ მის ნაწერებს ფართოდ განიხილვენ.

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 ალორძინების ხანის ყველა მოღვაწე, შოთა რუსთველს სასულიერო პირად და რუსთავის მღვდელმთავრად მიიჩნევს, რაც სრულიად უდავო ფაქტებით დასტურდება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ქართული ეკლესიის საკეთმპყრობელი ანტონ პირველი ჩვენს ავტორებს მოკავშირედ არ გამოადგებათ!

<sup>216</sup> ტ ი მ თ ე გა ბ ა შ ვ ი ლ ი, მიმოსლვა, 1954, ვვ. 059.

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<sup>317</sup>, 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 ნამღვილი 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, შეიძლებოდა 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 ავტორ-

<sup>317</sup> ჩვენ აქ აღარგამოვუდგებთ იოვანე ბატონიშვილის მებედულებათა განხილვას, რადგან: ჯერ ერთი, იოვანე აღორძინების ხანის მწერალი არ არის; მეორე, იოვანეს ცნობები ქართველ მწერლებსა და მოღვაწეებზე, როგორც ამას ავტორებიც ადასტურებენ, არსებითად ანტონის წყობილსიტყვაობიდან არის ნასესხები; მესამე, იოვანე ძმა იყო თეიმურაზ ბატონიშვილისა, მასთან ერთად მღწაობდა პეტერბურგში და თუ რაიმე აქვს ნათქვამი, ანტონისაგან განსხვავებული, რუსთველის ვითომდა ერისკაცობაზე, ეს აღორძინების ხანის ტრადიციებიდან კი არ შეიძლება მოდოდეს, არამედ თეიმურაზის ვაჟუნას მიეწერება.

რები, 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 გაუბრბოდა ფუძეების შეკუმშვას“<sup>348</sup>. რაც შეეხება ამ ფორმის დაწერილობის საერო ელფერს, თავისთავად ცხადია, ანტონს აზრადაც არ მოუვიდოდა, რომ მასში ერისკაცი ეგულისხმა.~~

ხოლო რომ ეს ჰემმარიტება 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, ე. ი. დაახლოებით იმ დროს, როდესაც ყმაწვილი ანტონი დავით გარეჯის მონასტერში იმყოფებოდა და მომავალი მოღვაწეობისათვის ემზადებოდა.

აქედან სავსებით ცხადია, რომ ანტონ პირველის „რუსთაველი“ იგივე რუსთველი 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 ეპიტეტ „მამას“ ხმარებასთან.

როგორც ცნობილია, სასულიერო პირების მიმართ ხშირად იხმარებოდა ეპიტეტი „მამა“, ანტონიც ხშირად ხმარობს ამ ეპიტეტს თავის წყობილსიტყვაობაში (მაგალითად, „თვის მამისა ეფრემ მცირისა“), მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს შეუძლებელი იყო სასულიერო პირის ხსენება ამ ეპიტეტის გარეშე.

ჩვენი ავტორები ძალიან მარტვად წყვეტენ საკითხს: მათი აზრით, თუ მწერალი მოხსენებუელია ეპიტეტით „მამა“, ის სასულიერო პირია, ხოლო თუ ეს ეპიტეტი 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, ეპიტეტი „მამა“ კი არ ახლავთ. დავასახელოთ რამდენიმე მაგალითი:

ასოცდამეშვიდე გვერდზე კვითბულობთ: „თვის წმიდისა

<sup>348</sup> ა. შანიძე, ანტონ პირველის გაღვინა სალიტერატურო ჟარნალზე. 1964, 83-78.

მღვდელმონაქმისა ნეოფიტე ურბნისის ეპისკოპოსისა“, ხოლო ასოცდაპეზუმეტე გვერდზე ნათქვამია: „თვის წმიდისა მღვდელმონაქმისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისა“.

როგორც ვხედავთ, ორივე აქ დასახელებული მოღვაწე სასულიერო პირია (ეპისკოპოსია), მაგრამ ანტონი მათ შიშართ ეპითეტ-მამას“ არ ხმარობს. ასევე არ იხსენიებს ამ ეპითეტით ანტონი გარეშე; 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 (ძარტეილთა) რიცხვს განეკუთვნებიან და ამით ჩვეულებრივი სასულიერო ძამებისაგან 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 ექვემდებარებულად 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 ექვემდებარებულად ამტკიცებენ აგრეთვე, რომ კათალიკოსი ანტონი სასულიერო პირების მიმართ ყოველ-



თვის 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 მაწილი 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 არააწორად და დამახინჩებულად 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 საქმეელი სამწერლობო საქმიანობა დავიდუმო: რომელთა შორის თეიმურაზ არს“ ასეთი და ასეთიო („არცაღა მათი ხსენება დავიდუმო, რომელნი სიბრძნის ქვემდებარები, სთქმიდეს ერისკაცთანი საქმელთა 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 ამახინჩებენ 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 ღვთისმეტყველებზე („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 ფრიალ 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“. დავაჯვირდეთ: „არც ერისკაცთა საქებელი სამწერლობო საქმიანობა დავიდუმლო, „რომელთა შორის თეიმურაზ არს“ „ასეთი და ასეთიო“ (გვ. 166): შემდეგ: „არცაღა მათი ხსენება დავიდუმლო, რომელნი სიბრძნის ქვემდებარები, სთქმიდეს ერისკაცთანი საქებელთა წერილთა, რომელთა შორის თეიმურაზ არს...“ (იქვე).

ამრიგად, სიტყვა „მეფის“ ნაცვლად ისინი, ერთ შემთხვევაში,

უმატებენ უაზრო ფრაზას „ასეთი და ასეთი“, ხოლო მეორე შემთხვევაში, მრავალი წერტილის დასმით სურთ მკითხველის თვალის ახვევა. მაგრამ რატომ სჭირდებათ ავტორებს ასეთი ჭაბან-წყვეტა? იმიტომ, რომ აღორძინების ხანაში, როგორც ეს საყოველთაოდ ცნობილია, პოეტთა მეფედ შოთა რუსთველი იყო აღიარებული და თუკი ანტონი შოთას ერისკაცებში მოაქცევდა, როგორღა იტყოდან ერისკაც პოეტთა მეფე თეიმურაზიაო?

ასე აწვალებს ფაქტებსაც და ავტორებსაც წინასწარ შედგენილი არასწორი თვალსაზრისი!

ავტორთა სტილისათვის დამახასიათებელია აგრეთვე, რომ ისინი ცდილობენ დაუმალონ მკითხველს თეიმურაზ პირველის ბერად შედგომის ფაქტი. ისინი გაკვირვებული კითხულობენ: „როგორ, სასულიერო პირები იყვნენ თეიმურაზ I და II, სარგის თმოველი, ვახტანგ ორბელიანი, დიმიტრი ციციშვილი და ძმანი მათნი?“

ღიად, ბატონებო, თეიმურაზ I ჯერ მეფე იყო, შემდეგ კი სასულიერო პირი გახდა, რასაც თვით კათალიკოსი ანტონი აღატურებს, როცა აცხადებს, თეიმურაზი იყო „მონაზონებით მისრული უფლისადმი“. 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 გაყენებული და ამის გამო ანტონ კათალიკოსის სრული უფლება ჰქონდა მათ შიშარტ ეხმარა ისეთი, სასულიერო განათლებისა და მეცნიერებისათვის უამახასიათებელი ტერმინები, როგორცაა: ფილოსოფოსი, რიტორი, ქრისტესმოყვარე, ღვთის ტრფიალი, სიბრძნის მოყვარე თუ ქვემდებარე და ა. შ., თუმცა ფრად საულისხმოა ის ფაქტი, რომ კათალიკოსი ანტონი ტერმინ „ღვთისმეტყველს“ არ ხნარობს არც ერთი საერო პირის მიმართ, რომლებიც წყობილსიტყვაობის მეშვიდე ნაწილის მერვე თავში არიან წარმოდგენილი. ეს გარემოება უთუოდ აიხსნება, რომ ღვთისმეტყველი ანუ თეოლოგი ეწოდება რელიგიის დოგმატების მცოდნე მეცნიერს. ხოლო ასეთი ღვთისმეტყველი მეცნიერები საერო პირთა შორის ძნელი საპოვნელია.

აქვე უნდა იტყვას, რომ რუსთველის ღანასიათებისათვის 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 გარ-

კვეულ 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 желаниа 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 ფრიალ, ფილოსოფოსი, მეტყველი სპარსთა ენის, თუ სამ სწადოდა, ღვთისმეტყველიცა მალა“.

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, ფრიალ 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 ფაქტებისა

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 წყობილიტიყვაობის მეშვიდე ნაწილის მეორე თავში, სადაც, მათი კონცეფციის თანახმად, მართო ერისკაცი მწერლები არიან თავმოყრილი. ეს ფაქტი, ჩვენი თვალსაზრისით, სრულიად ბუნებრივია, რადგან, როგორც ითქვა, ზენებულ 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 თხზავენ, რომელიც სერიოზულ ადამიანებს მართო ღიმილს მოჰკვრიის. მათი აზრით, ანტონმა იმიტომ „ამოშალა“ სულხან-საბა ორბელიანი სასულიერო პირთა ზიდან 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.

ჩერ ერთი, სად გავიხილა, 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 ველარ 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 იაევე, როგორც ეს სულხან-საბამ მოიმოქმედა? განა ამის გამო ანტონ კათალიკოსს სასულიერ-

რო პირად აღარავინ სთვლიდა და „მამასაც“ არავინ უწოდებდა? როგორ შეეძლო ანტონს, ზუსტად ისეთივე „დანაშაულისათვის“, როგორიც 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 „შეკოდება“ 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 ზურვილი გაქვთ, სხვას ჰკუთხდებით!

ყოველგვებ ზემონათქვამიდან ცხადია, რომ ავტორების მთელი საბუთაანობა, დამყარებული ანტონ პირველის წყობილსიტყვაობაზე, ჭეშმარიტად აშენებული: წყობილსიტყვაობის ობიექტური ანალიზი სწორედ იმის საწინააღმდეგოს ამტკიცებს, რისი დამტკიცებაც ამ ნაწარმოების საშუალებით ჩვენს ავტორებს სურთ.

მაგრამ ანტონ პირველს, წყობილსიტყვაობის გარდა, სხვა ნაწარმოიც 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 ცხოვრებისაჲს“. 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“<sup>349</sup>.

<sup>349</sup> ენიქის მოამბე, III, 1938, გვ. 207.

ი. აბულაძის ეს მოსაზრება ყველა მკვლევარისაგან არ არის ვაზიარებული 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, რუსთველი 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<sup>350</sup>, 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 დაეუშვათ, რომ იგი ცდებოდა, სულ ერთია, ამით საკითხის არსი მაინც არ იცვლება, რადგან რაკი ანტონს რუსთველი თამარის ისტორიკოსად ვიანხნდა, მას არ შეეძლო, იგი სასულიერო პირად არ წარმოედგინა.

ეს ფაქტი საფუძველს აცლის და უკანასკნელ თავშესაფარს უსპობს რუსთველის ერისკაცობის ყალბ თეორიას.

ამით ჩვენ, ძირითადად, ვამთავრებთ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე აღორძინების ხანის მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა შეხედულებების განხილვას, აგრეთვე იმ ყალბი ~~კონკრეტული~~ 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 აჩვენებს, 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 დე-

<sup>350</sup> კ. გ. ბ. გ. ო. ლ. ი. ა., „ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანის“ ავტორის ვინაობის საკითხისათვის (კრებულში „XII ს. საქართველოს ისტორიის საკითხები“, №68, გვ. 237—249.

ბულებას ოდნავ მაინც ეპვის 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. ცინცაძის 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 ჭვარის 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) კალენდარულად არ არის. ასევე არაკალენდარული საერისკაცო სახელით, ოქროპირით, იხსენიება ქართულ საისტორიო წყაროებში ცნობილი კათალიკოსი იოანე. გარდა ამისა, ცნობილი მღვდელმთავარი ნიკიფორე (ნიკოლოზ) ჩოლოყაშვილი იერუსალიმის ჭვარის მონასტრის წარწერებში, აგრეთვე საბუთებში, ხან სასულიერო სახელით ყოფილა მოხსენებული, ხან კიდევ—საერისკაცო სახელით.

აქ დასახელებული ოთხი მაგალითიდან ავტორები სამს წინდახედულად გვერდს უვლიან (მათზე სრულებით არაფერს ამბობენ).



ერთზე კი, სახელდობრ ოქროპირ-იოანეზე, ცდილობენ შემოკვედა-  
ონ.

„პ. რატიანს უნდა მოეწინებოდეს,—ბრძანებენ ისინი,—რომ  
ოქროპირი არის ზედწოდება მსოფლიო ქრისტიანობის უდიდესი  
საეკლესიო მამის იოანესი (იოანე ოქროპირი, Иоанн Златоуст).  
სხვათა შორის შევნიშნავთ, ქართველ მოღვაწეს სწორედ ამ იოანე  
ოქროპირის მიბაძვით (ხაზგასმა ჩემია.—პ. რ.) შეუცვლია ოქ-  
როპირი (ბერად შედგომის შემდეგ) სახელით იოანე“ (გვ. 177).

რა უნდა ითქვას ამ უცნაური ანალოგიის გამო?

ავტორებს, „სხვათა შორის“ კი არა, სერიოზულად რომ განე-  
ბილათ ეს საკითხი, უთუოდ მიხედვებოდნენ, რომ ქართველ საეკლე-  
სიო მოღვაწეს სახელიც ქართული ერქვა და კონსტანტინეპოლელი  
იოანე ზლატოუსტი აქ სრულიად არაფერ შუაშია. სადა იმის საბუ-  
თი, რომ ჩვენმა სასულიერო მოღვაწემ სახელი იოანე მაინცადამა-  
ინც ზლატოუსტის მიბაძვით დაირქვა? საოცარია, რომ ჩვენში „მი-  
ბაძვის“ გარეშე სახელის დაქმევაც კი ვერ წარმოუდგენიათ! რა-  
ში დასკირდებოდა ქართველ მღვდელმთავარს მიებაძა უსათუოდ  
ზლატოუსტისათვის (რომელიც მასზე 700 წლით ადრე ცხოვრობ-  
და), როცა სახელი იოანე საყოველთაოდ გავრცელებულია მთელ  
საქრისტიანოში? როგორც ცნობილია, სახელი იოანე ერქვა თვით  
ქრისტეს ერთ-ერთ მოციქულს და უადრესად პოპულარულ წინას-  
წარმეტყველს, რის გამოც ეს სახელი ქრისტიანულ ერებში ერთ-  
ერთი ყველაზე გავრცელებული სახელთაგანია (იოანე, ივანე, ვანო,  
ივანეს 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<sup>351</sup>, ექვს გარეშეა, რომ საქართვე-  
ლოს კათალიკოსმა ეს სახელი აქვე, საქართველოში იპოვა და მის-  
თვის ბიზანტიაში წასვლა არ დასკირვებია. ამ ფაქტს უცილობლად  
ადასტურებს თუნდაც იგივე „კალმასობა“, რომლის გამოცემათა  
ისტორია ასე კარგად ჰქონიათ შესწავლილი ჩვენს ავტორებს. ხე-  
ნებულ ნაწარმოებში იოანე ბატონიშვილი ამბობს:

„იოანე კათალიკოზი, ქართველი, იყო ძველთა არისტოტელი-  
სა და სხვათა ფილოსოფოსთა სწავლათა შინა გამოცდილი მოძღვა-

<sup>351</sup> პროფ. ალ. ლლონტმა საესებოთ სამართლიანად შეიტანა ეს სახელი ქარ-  
თული საეკლესიო სახელების სიაში (ალ. ლლონტი, ქართული საეკლესიო სახელები  
მ.ბ., 1967, გვ. 113).

რი, კეთილ-მასწავლებელი, და მშვენიერ მსიტყველი, რომლისა-  
გამო მიიღო მეფისა და ერთაგან ზედწოდება ოქროპირად<sup>352</sup>.

როგორც ვხედავთ, ი. ბატონიშვილის აზრით, კათალიკოზ  
იოანეს სახელწოდება ოქროპირი მიუღია არა ბიზანტიელი ზლა-  
ტოუსტისაგან, არამედ ქართველი ერისა და საქართველოს მეფისა-  
გან. ჩვენ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს, არ დავიჭვროთ და  
უარყოფოთ ი. ბატონიშვილის ეს ცნობა, რომელიც ჩვენს ავტორებს,  
როგორც ჩანს, მხედველობიდან გამოპარვიათ.

მაგრამ დავუშვათ, რომ ქართული ოქროპირ-იოანე ბიზან-  
ტიური იოანე-ზლატოუსტის მიბაძვითაა წარმოშობილი, რით ეწი-  
ნააღმდეგება. ეს ფაქტი ჩვენს თვალსაზრისს? ჩვენი აზრი ის იყო,  
რომ არაკალენდარული სახელი ოქროპირი ქართულ ეკლესიას არ  
ეუცხოება; ზლატოუსტის მაგალითი კი მოწმობს, რომ არათუ ქარ-  
თულ 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 დაერ-  
ღვია, სინამდვილეში აძლიერებს ამ დებულებას და აფართოებს  
მის ფარგლებს, ხოლო ჩვენი კრიტიკოსების ისედაც უსაფუძვლო  
ილუზიება საბოლოოდ აქარწყლებს.

ასეთია ჩვენი პასუხი ავტორების „სხვათა შორის“ შენიშვნა-  
ზე იოანე-ოქროპირის შესახებ.

აქვე უნდა ითქვას, რომ ავტორებს არავითარი უფლება არ  
ჰქონდათ, გვერდი აეველოთ ჩვენს ნარკვევში წარმოდგენილი დანარ-  
ჩენი მაგალითების (ნუნუს, კინდ და სხვ.) განხილვისათვის, — არ  
ჰქონდათ იმიტომ, რომ ეკლესიის მიერ არაკალენდარული სახელის  
მოხანციების თუნდაც ერთი ფაქტიც სავსებით საკმარისია იმ აზ-  
რის დასამტკიცებლად, რომ ქართულ ეკლესიას არ ეუცხოებოდა  
და დასაშვებად მიაჩნდა ადგილობრივი, ქართული სახელების ხმა-  
რება.

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ავტორების საუბარი ზლატოუს-  
ტისადმი მიბაძვაზე 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 უცი-  
ლობელ ფაქტს, რომ ქართველმა ერმა ეკლესიაშიც შეანათა თა-  
ვისი გენიის შუქი და იქაც ბევრი რამ თავისი საკუთარი, ქართუ-

<sup>352</sup> კალმახია, ტ. II, 1948, გვ. 164.

ლი 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, აღბულა, გოჩა, გოდერძი, ზებედე, თინათინი, კრავაი, მაია, როდამი, გვახცა, ზეინაბი 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 სიმტყუვნის 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, ზოლო შემდეგში, როცა აეთი 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“, № 5, გვ. 121).

ვითვალისწინებდით და ვეყრდნობოდით რა პ. იოსელიანის ამ საყურადღებო და ფრიალ სანდო ცნობას, ჩვენ სავსებით ბუნებრი-

ვად მივიჩნიეთ და ნარკვევში დავიმოწმეთ კიდევაც ის ფაქტი, რომ კათალიკოს კალისტრატეს კალენდარში, რომელიც, მცირეოდენი ცვლილებებით, ხელახლა გამოცა 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 მოიხსენებოან.

ამ ფაქტთან დაკავშირებით ავტორებმა კვლავ გამოაჩინეს (ამჯერად უფრო უხეშად) თავიანთი პოლემიკური სტილის დამახასიათებელი თვისებები: პ. იოსელიანის ავტორიტეტულ აზრს მათ სრულებით ყური არ ათხოვენ, ჩვენ თავაზიანად შეგვაძვეს ისეთი ეპოტეტებით, როგორცაა „გულუბრყვილობა“, „ზერელობა“ და „წინდაუხედაობა“; ხოლო საქართველოს ორ კათალიკოს-პატრიარქს კალისტრატესა და ეფრემ მეორეს თვითნებობა დასწანებს. 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, „ჩაურციხავს 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, გოსტაშაბი, ზაალი, ზურაბი, მანუჩარი, მერაბი, ნარიშანი, ნოდარი, ომანი, რამინი, რამაზი, როსტევაი, როსტომი, საამი, სიაოში, სარიდან, ტარიელი, უშანგი, ფარემუზი, ფარსადანი, ფეშანგი, ფირანი, ლახნელი, ყარამანი, შიაოშ (ეს იგივე სიაოშია, ავტ.), თინათინი, ნესტან-დარეჯანი, როდამი, ფატმანი“ (იქვე).

რაც შეეხება ეფრემს, თუ ავტორებს დავუჯერებთ, 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 ჩაურციხავს ფატმანიც კი. ხოლო აწავლულ ისტორიკოსს თანამედროვე კათალიკოს-პატრი-

არქების მიერ გარკვეული თვალსაზრისით შედგენილი საკალენდარი სია საბოლოო და გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე საისტორიო დოკუმენტად მიუჩნევიან. აი, ეს არის მეცნიერული გულუბრყვილობა და წინდაუხედაობა“ (გვ. 178).

ჩვენ აქ აღარ გამოვუდგებთ იმის გამოძიებას, თუ სინამდვილეში, რას უნდა ეწოდოს „მეცნიერული (?) გულუბრყვილობა და წინდაუხედაობა“, რადგან ამის გამოძიებას, ჩვენი ფიქრით, არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ვფხისტყაოსნის 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 ათაბაგობით აღამიანისა, 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 გაუჩივიათ 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 ნათ კალენდრებში მეცნიერ-რუსთველოლოგებს ვერ შეუშინევიათ მსხვილი შრიფტით და ცალკე სათაურით გამოყოფილი ოფიციალური, კანონიზებული

სია<sup>353</sup> ქრისტიანობასთვის წამებულ წმინდანებისა, რომელთა შორის არც ერთი არაკალენდარული სახელი შეტანილი არაა.

გაკვეცნით ამ კალენდრებს უფრო ახლოს.

ნარკვევის წერის დროს ჩვენ ხელთ გექონდა 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<sup>354</sup>. ამ კალენდარებიდან ჩვენ უპირატესობა მივანიჭეთ კალისტრატეს კალენდარს შემდეგი მოსაზრებების გამო:

კალისტრატეს მიერ წმინდანების ოფიციალურ (კანონიზებული) სიაში შეტანილი ადგილობრივი წარმოშობის სახელები, არსებითად, ემთხვევა ასეთივე წარმოშობის იმ სახელებს, რომლებზეც პ. იოსელიანი მიუთითებდა. ეს სახელებია: აბო, რაყდენი, არჩილი, ქეთევანი და სხვა მისთანანი. რაც შეეხება ჩვენი ავტორების მიერ ჩამოთვლილ („პერსონალებად“ მიჩნეულ) ისეთ არაქრისტიანული წარმოშობის სახელებს, როგორცაა: აბესალომი, ავთანდილი, ამირინდო, ბეჟანი, გოდერძი, ზურაბი, როსტევეანი, ტარიელი. თინათინი, ნესტანდარეჯანი, ფატმანი და სხვა მისთანანი,—ესენი კათალიკოს კალისტრატეს წმინდანთა სიაში კი არ შეუტანია.—როგორც ეს ავტორებს მოჩვენებით,—არაჰმედ—ჩვეულებრივ მოსახსენებელში, რომელაც ქართული ეკლესიის მიერ დაწესებული ყოფილა ყოველი წლის 11(24) დეკემბერს<sup>355</sup>. ამგვარი მოსახსენებელი სახეებით შეესაბამება და ადასტურებს პ. იოსე-

<sup>353</sup> იხ. კალისტრატეს მიერ გამოცემული კალენდარი, 1948 წ., ვ. 69—100; აგრეთვე ეფრემის კალენდარი (1964 წ.), გვ. 75—106.

<sup>354</sup> ამით ვარდა, ხელთ გექონდა აგრეთვე სრულიად საქართველოს საკათალიკოსო სინოდის მიერ 1929 წელს გამოცემული კალენდარი, შავრამ იგი იმდენად ნაკლებია, რომ საისტორიო წყაროს მნიშვნელობა, არსებითად, დაკარგული აქვს.

<sup>355</sup> სიზუსტისათვის აღვნიშნავთ, რომ ავტორებს მიერ ჩამოთვლილ იმ 33 არაქრისტიანული სახელიდან, რომელთა კანონიზებას ისინი უსაფუძვლოდ კალისტრატეს მიაწერენ, სხვა მდიდრულ კალისტრატეს ოფიციალურ, კანონიზებულ სიაში შეუტანია მარტო ერთი სახელი, სახელდობრ „რამაზი“, რაც სახეებით ბუნებრივ და ნორმალურ მოკლეად უნდა ჩაითვალოს; ვინც იცნობს ცხრა ძმა კოლაელთა ძარტვოლობის უძველეს ისტორიას და იმ ფაქტს, რომ ქართული ეკლესიის ტრადიციის მიხედვით, ხდენებული ცხრა წამებული ბავშვიდან ერთ-ერთს „რამაზი“ ერქვა (რასაც შემოთხსენებული სამივე კალენდარი, აგრეთვე მათზე აღრე გამოცემული საკათალიკოსო სინოდის კალენდარი ადასტურებს), ის ადვილად მიხედება, რომ სახელ „რამაზის“ ადგილი სწორედ კალენდარის ოფიციალურ, კანონიზებულ სიაში უნდა ყოფილიყო და, მამასადამე, კალისტრატეს ამ შემოთხვევაშიც სახვედური არ ვიქმის,

ლიანის აზრს იმის შესახებ, რომ ბევრი სახელი ქართველი წმინდანებისა, რომლებიც საქართველოში ეწავენ, არ შესულა ქრისტიანობის ოფიციალურ, კანონიზებულ სიაში და საეკლესიო წიგნებში დარჩა. ხოლო პ. იოსელიანის აზრი რომ უდავოდ ქვეშაობის გამოხატველია, 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 ზონასტერში. თავისთავად ცხადია, რომ ყველა იმათი სახელი, ვინც სამშობლოსა და ქრისტიანობას თავი შესწირა, კერ შვედლოდა 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<sup>356</sup>, 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 კ. ცინცაძეს, როგორც მეცნიერს, რომ მასთან ახლო თანამშრომლობას არ თაკილობდა და მისი თანაავტორობით ნაშრომებსაც კი აქვეყნებდა<sup>357</sup>, რაც ყველასათვის ცნობილი ფაქტია.

ამ მოსაზრებათა გამო, ჩვენ კათალიკოს კალისტრატეს მიერ რედაქტირებული საეკლესიო კალენდარი შედარებით სანდო წყაროდ მივიჩნით და ამიტომაც დავიმოწმეთ. ვამბობთ, „შედარებით სანდო“, რადგან აბსოლუტურად სანდო არაა არც ერთი საეკლესიო გამოცემა და, მათ შორის, არც პლატონ იოსელიანის ის

<sup>356</sup> ვამოქვეყნდა კრებულში „შოთა რუსთაველი“: 1966, გვ. 227—274.

<sup>357</sup> „დიდი ქართველი მეცნიერი აკად. კ. კეკელიძე“, 1965, გვ. 125, 187.

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 იამბიკობებს“ 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 „ბევრი მისი ცნობა სამართლეს არ შეესაბამება“<sup>335</sup>.

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 შეიძლება, 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.

<sup>335</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, 1951, გვ. 14—15.



ნათქვამიდან ცხადია, რომ კათალიკოსი კალისტრატე სრულე-  
ბითაც არაა იმის ღირსი, რომ მას ასე უპატივცემულოდ და უნ-  
დობლად მოვეპყრათ: თუკი კონსერვატორ ანტონ პირველის წი-  
ნაშე ქედს იხრით, კალისტრატეს რას ერჩით?!

რაც შეეხება კათალიკოს ეფრემ მეორეს, მისი კალენდარი,  
როგორც ითქვა, ძირითადად იმეორებს კალისტრატეს მიერ გამო-  
ცემულ კალენდრის შინაარსს და, ამდენად, ისიც შედარებით სან-  
დოა. მაგრამ, სამწუხაროდ, ამასვე ვერ ვიტყვით კათალიკოს მელ-  
ქისედეკის კალენდარზე. ჩვენი აზრით, თუკი რომელიმე საეკლე-  
სიო კალენდარი იმსახურებს უნდობლობას, პირველ რიგში, ეს  
სწორედ მელქისედეკის მიერ 1955 წელს გამოცემული კალენდა-  
რია, რადგან მასში მართლაც უამრავი უზუსტობა მოიპოვება. საკ-  
მარისია ითქვას, რომ ამ კალენდრის მიხედვით, წმინდანთა კანონი-  
ზებულ სიაშია შეტანილი იმ ქართველ წმინდანთა სახელების დიდი  
უმრავლესობა, რომლებიც ოფიციალურად კანონიზებული არ  
ყოფილა. მართალია, დამოუკიდებელ ქართულ ეკლესიას აქვს უფ-  
ლება მოახდინოს ამა თუ იმ წმინდანის სახელის კანონიზება, მაგ-  
რამ ეს აქტი სათანადო წესის დაცვით უნდა მოხდეს, რაც კათა-  
ლიკოს მელქისედეკს, როგორც ჩანს, არ შეუძრულებია. უთუოდ  
ამით უნდა აიხსნას ის საგულსხმო ფაქტი, რომ ქართული საეკ-  
ლესიო კალენდრის შემდგემა გამომცემელმა, კათალიკოსმა ეფ-  
რემმა 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 გარემო-  
ება: ავტორები, როგორც ვნახეთ, სრულიად უსაფუძვლოდ თავს  
ესხმიან კალისტრატესა და ეფრემის კალენდრებს, ხოლო, მელ-  
ქისედეკის 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 იერუ-  
სალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის“ (გვ. 53), სადაც  
მელქისედეკის სწორედ ეს ყოვლად უვარგისი კალენდარია დამოწ-  
მებული და, თანაც, ისეთი უმნიშვნელოვანესი საკითხის გარკვევას-  
თან დაკავშირებით, როგორცაა რუსთველის მეპუბლიკეთუხუცე-  
სობის საკითხი.

როგორ?—იკითხავს, ალბათ, გაკვირვებული მკითხველი,—

თანამედროვე საეკლესიო კალენდრის დამოწმებას სხვას დანაშაუ-  
ლად უთვლიან, თვითონ კი იმოწმებენ და, თანაც, იმოწმებენ  
ყველაზე უვარგის კალენდარს? დიალ, სწორედ ასე იქცევიან პა-  
ტივეცემული ავტორები, მაგრამ ეს კიდევ ცოტაა: ისინი შეგნებუ-  
ლად უმაღავენ მკითხველს მათი კოლეგის მიერ უვარგისი კალენ-  
დრის დამოწმების ფაქტს და ცდილობენ ეს თავიანთი „ცოდვა“  
როგორმე სხვას გადააბრალონ. სწორედ ამაზეა ნათქვამი, ჩემი შენ  
გითხარო, გული მოგიკალიო; მართლაც გულმოსაკლავი ამბავია!

როგორც ვხედავთ, ავტორები დიდი შეუპოვრობითა და გულ-  
მოდგინებით მიდიან ერთხელ არჩეული ყალბი გზით, მაგრამ საექ-  
ვოა, რომ ამ გზაზე მათ რაიმე წარმატება ხვდეთ. დარწმუნებით  
შეიძლება ითქვას, პატივეცემული მეცნიერები ოდნავ მაინც რომ  
იცავდნენ ყოველი მკვლევარისათვის სავალდებულო ობიექტურო-  
ბას და კვლევის ობიექტსაც მეტი პასუხისმგებლობით ეკიდებოდ-  
ნენ, ისტორიულ მოვლენებს გაცილებით უკეთ გაიგებდნენ, ხოლო  
უადგილო ოსუნჯობას, ირონიებსა და შეურაცხყოფელ გამოთქმებს  
მოერიდებოდნენ. მაგრამ რა გაეწყობა?! ჩანს, ადამიანს ვერ მოვ-  
თხოვთ იმაზე მეტს, რაც მას აქვს.

გაღვდივარ შემდეგ საკითხზე.

## 7. სალხინებელი თუ მონასტრის ბუმბათი?!

ზემოთ განხილული იყო ავტორთა უკლებლივ ყველა შენიშვ-  
ნა, რომლებიც ჩვენს ნარკვევში წამოყენებულ დებულებებსა და  
მათს საბუთიანობას შეეხებოდა. მაგრამ მკითხველებმა იციან,  
რომ ავტორები არ დაკმაყოფილებულან მართო ნარკვევში გან-  
ხილული საკითხებით და თავიანთი პოზიციის გასამაგრებლად წა-  
მოაყენეს ახალი საკითხი, რომელზეც ჩვენს ნარკვევში სრულებით  
არაფერია ნათქვამი, თუმცა ეს საკითხი უდავოდ მნიშვნელოვანი  
და საყურადღებოა. საქმე ეხება ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერებში  
შემონახულ შოთა რუსთველის მინიატურულ პორტრეტებს, რომ-  
ლებიც, ავტორთა აზრით, რუსთველის ერისკაცობის დამამტკიცე-  
ბელი უცილობელი საბუთებია. სინამდვილეში ხსენებული პორ-  
ტრეტები არათუ არ ამაგრებს ავტორთა პოზიციას, არამედ საბო-  
ლოდ აქარწყლებს ისედაც უკვე ძირგამოთხრილ მათს თვალსაზ-  
რისს. მაგრამ მკითხველისათვის რომ ეს გარემოება ნათელი გახ-  
დეს, საჭიროა გავეცნოთ ამ პორტრეტებს უფრო ახლოს.

ჯერ მოვისმინოთ ავტორთა მსჯელობა მათ შესახებ.

„ფრიად საყურადღებოა,—ბრძანებენ ავტორები,—პოეტ-მწიგნობარების მამუკა თავაქარაშვილისა და იოსებ ტფილელის (საკაძის) 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).

უპირველს ყოვლისა, აქ ისმება ორი სრულიად კანონიერი კითხვა:

პირველი, სად არის იმის საბუთი, რომ დასახელებული პოეტ-მწიგნობრების, ე. ი. იოსებ ტფილელისა და მამუკა თავაქარაშვილის „შეგნებით შოთა რუსთველა ერისკაცია და მხოლოდ ერისკაცი“? 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—მწიგნობრებმა დაგვიტოვეს. მაგრამ სადაა ეს ცნობები? ასეთი ცნობები რომ არსებულებოდა. ავტორები მათ, რა თქმა უნდა, არ დამალავენ, მაგრამ საქმეც ისაა, რომ იოსებ ტფილელსა და მამუკა თავაქარაშვილს არაერთი ცნობები არ დაუტოვებიათ „სადავოდ ქცეული საკითხის გამო“ და ამიტომ არაფერ არ იცის, რას ფიქრობდნენ ისინი შოთა რუსთველის ვინაობაზე. თუ ავტორებმა მართო თავიანთი ინტუიციის ძალით გაიგეს, რომ ხსენებულ პოეტები რუსთველს ერისკაცად სთვლიდნენ, ჩვენ, ცხადია, არ შეგვიძლია, ინტუიციასზე დამყარებულ დასკვნას ვენდოთ, რადგან ჩვენთვის სრულიად გაუგებარია, რატომ უნდა ეფიქრა, მავალითად, იოსებ ტფილელს შოთა რუსთველი ერისკაცი იყო, როცა ქართული საერო პოეზიის ეს შესანიშნავი წარმომადგენელი თვი-

თონაც 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 ჭვარია მონასტერში წარმოდგენილი რუსთველის პორტრეტი? განა რუსთველის შესახებ ამ პორტრეტზე უკეთესი რაიმე მოიპოვება ქართულ იკონოგრაფიულ მემკვიდრეობაში? ავტორები მხოლოდ სქოლიოში, და ისიც გაკვრივით, 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 აჩენენ ავტორთა პოზიციის სიყალბეს, რომ პატივცემული კრიტიკოსები მათზე მსჯელობას ვეღარ ბედავენ და მხოლოდ ყრუდ მიგვიითათებენ „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 შევცხებოდეთ ხსენებულ პორტრეტებს, მკითხველს ვთხოვთ, გაითვალისწინოს შემდეგი სამი გარემოება:

პირველი. ცნობილია, რომ მხატვრის მიერ შესრულებულ პორტრეტს უტყუარი ისტორიული საბუთის მნიშვნელობა მართო 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 მართო 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 ხატვენ რუსთველს (ზოგი ნათვანი მას დღესაც სპარსულ ყაიდაზე, ფენმორთხმით 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 ფერწერის ძლიერი გავლენის ბეჭედი.

მესამე: ცნობილია, დაბოლოს, ის გარემოებაც, რომ შუა საუკუნეების 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 საშოსის სრული სურათის აღდგენა, მასალის სიმცირის გამო, არ შეიძლება“<sup>359</sup>. ესეთივე მდგომარეობაა თავსაბურავების მიმართაც. იმავე ავტორის მოწმობით, „თავსაბურავები 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“<sup>360</sup>.

აქედან ცხადია, რომ ზემოთ ხსენებული პორტრეტების მიხედვით, რუსთველის ჩაცმულობის ფორმასა და დახიშნულებაზე კატეგორიული მსჯელობა არ შეიძლება და ჩვენ შეგვიძლია გამოვთქვათ მხოლოდ საფარაუდო მოსაზრებანი.

დავიხსოვით ყოველივე ეს და ახლა შევეუდგეთ რუსთველის მინიატურული პორტრეტების განხილვას.

ჯერ ვცადოთ იმის დადგენა, თუ რა ისტორიული ღირებულება გააჩნია მამუქა თავაქარაშვილის სახელთან დაკავშირებულ პორტრეტს.

<sup>359</sup> ნ. ჩოფიკაშვილი, ქართული კულტურა, 1964, გვ. 39.

<sup>360</sup> იქვე, გვ. 57.

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“<sup>361</sup>.

აკად. ალ. ბარამიძის აზრით, რომელიც ლ. შერვაშიძის გამოკვლევას ემყარება, მამუკაეული ხელნაწერის „პორტრეტის შემსრულებელი უნდა იყოს არა პოემის ტექსტის გადაწერი, არამედ ვიღაც სხვა პირი, გადაწერის თანამოღვაწე, ჩვენთვის უცნობი მხატვარი. ამ უცნობ მხატვარს ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერში ჩაუხატავს თვითონ მამუკა მდივანიც. რუსთველი მას მამუკასთვის დაუმსგავსებია“<sup>362</sup>.

ამ ამონაწერებიდან ცხადია, რომ მამუკა მდივანს (თუ მის თანამოღვაწეს) ხელთ არ ჰქონია არავითარი მასალა, რომ მას შესაძლებლობა ჰქონოდა ვეფხისტყაოსნის დოკუმენტურად სწორი დასურათება მიეცა; მას დამოუკიდებლად უმუშავნია, ე. ი. საკუთარ ფანტაზიას დაყრდნობით 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 უწყვეროდ, მოკლე უღვაშებით, მაგრამ შემდეგ უცნობ პირს შავი საღებავით უხეზად მოუხატავს პოეტისათვის წვერი და დაუგრძელებია უღვაშები. შავი საღებავით დაფარულია აგრეთვე თავსაბურავი“<sup>363</sup>.

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 დამა-

<sup>361</sup> შ. ამირანაშვილი, შოთა რუსთველის პორტრეტული გამოსახულებების ძველ ქართულ ხელოვნებაში (ძველ კრებული „შოთა რუსთველს“, გვ. 172).

<sup>362</sup> ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა, გვ. 64.

<sup>363</sup> დასახელებული ნაშრომი, გვ. 172.

ხასიათებელი 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 (თავაქარაშვილის) სახელთანაა დაკავშირებული, არავითარი, ან თითქმის არავითარი ისტორიული ფასი და ღირებულება არ გააჩნია, რასაც ირწმუნებს ყოველი განათლებული ადამიანი, რომელიც ამ პორტრეტს თავისი თვალთ ნახავს<sup>364</sup>.

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 ვარშემო აკრავს. ეს ჩარჩო-ბორდიური ჩვენთვის ნაკლებად საინტერესოა, რადგან სპეციალისტების ერთსულოვანი აზრით (აგრეთვე ჩვენი დაკვირვებითაც), იგი გვიანდელია და, თანაც, აშკარად უცხოური გავლენის ნაყოფია<sup>365</sup>. 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;

<sup>364</sup> ამ მინიატურაზე თვალში საცემი და დანახასიათებელია კიდევ ერთი დეტალი ზუსტად ერთნაირი ქაშრები არტყა ყველას: რუსთველს, მამუკა მდივანს, ლეან დალიანს და აგრეთვე მის თანმხლებ პირებს.

<sup>365</sup> შ. ამირანაშვილის აზრით, ხსენებული ჩარჩო-ბორდიური შესრულებულია ჩინური ხელოვნების გავლენით: მე-16 საუკუნის პირველ ნახევარში (დასახ. ნაშრომი, გვ. 168), ხოლო პ. ისგოროვას აზრით, იგი შესრულებულია მე-17 საუკუნეში და წარმოადგენს სპარსული სტილის ორნამენტს (ახზელ, ტ. 1, გვ. 242)

დაკმაყოფილებით 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 კოქებამდე სწვდება. კაბის ზევით აცვია წითელი ფერის, ბეწვეულით მორთული მოკლე (თეძობებამდე) სამოსი, რომელსაც მკვლევარები, ჩვეულებრივ, ყაბარჩას ეძახიან. ყაბარჩას ზევით, ნხრებზე 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, უქუთსლო ფეხსაცმელი.

პოეტს ცალი ხელით უჭირავს მუხლზე დადებული გადაშლილი რვეული, ხოლო მეორე ხელით წერს თავის პოემას. რვეულზე იკითხება ვეფხის-ტყაოსნის ცნობილი სტროფი:

ესე ამბავი სპარსული  
ქართულად ნათარგმანეპი...

ნაგებობა, რომლის აივანზე პოეტი ზის, ესაა ხუთსართულიანი დიდი შენობა ვიწრო და მაღალი ფანჯრებით. შენობის შუაში მოჩანან 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 არაერთარი 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. ზანასეული ვეფხისტყაოსნის პორტრეტი, იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ იგი შესრულებულია არა უგვიანეს მე-15 საუკუნის მეორე ნახევრისა; მაგრამ შესრულებულია მხატვრის თანტაზით კი არა, არამედ:



შანამდე არსებული, ძალიან ძველი პორტრეტის საფუძველზე. „რო-  
ლია დაიხატა ამ სურათის პირველი ორიგინალი,—ამბობს მკვლევარ-  
ი,—ამის ზედმიწევნით გამოჩვენება 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 ვეფხისტყაოს-  
ნის უძველესი დასურათებული ხელნაწერიდან“<sup>366</sup>.

შ. ამირანაშვილი კიდევ უფრო შორს მიდის და ხსენებულ პორ-  
ტრეტს მე-12 საუკუნეში შესრულებულად სთვლის. მისი აზრით,  
„პოეტის ჩაცმულობის ანალიზი საშუალებას გვაძლევს დავადგინო-  
თ, რომ იგი ეკუთვნის მე-12 საუკუნის მეორე ნახევარს, უფრო მი-  
წერულს.. შოთა რუსთაველას ჩაცმულობა ქართული წარმოშობი-  
საა და იგი განკუთვნილი ყოფილა სამეფო კართან დაახლოებულ  
ღიღი თანამდებობის პირისათვის“<sup>367</sup>.

ს. კაკაბაძე, ძირითადად, იზიარებს შ. ამირანაშვილის თვალსაზ-  
რისს, ოღონდ საჭიროდ სთვლის მის დაზუსტებას, რის შედეგადაც  
მისი შეხედულება უფრო პ. ინგოროყვას თვალსაზრისს უახლოვდე-  
ბა. „შ. ამირანაშვილის დებულების მიღება შეიძლება მხოლოდ იმ  
სახით, რომ ზაზასეულ ხელნაწერში მოთავსებული პორტრეტი შო-  
თასი წარმოადგენს ძველი პორტრეტის კოპიოს. სურათის გადამღები  
მხატვარი დაიცავდა ძველი პორტრეტის დეტალებს, მაგრამ წარწე-  
რას (სურათში წარმოდგენილ მცირე ტექსტს) მოათავსებდა მარტი-  
ვად თავისი დროის ხელით“<sup>368</sup>.

როგორც ვხედავთ, სანივე ავტორი ცდილობს რუსთაველის  
პორტრეტზე, ძირითადად ქართული ხელოვნების კლასიკური პერი-  
ოდის ტრადიციის გაგრძელებად მიიჩნიოს. მაგრამ ვინც ამ მეცნი-  
ერთა არგუმენტაციას ყურადღებით გაეცნობა, არ შეიძლება არ შე-  
აჩინოს, რომ მათი მსჯელობა, არა იშვიათად, ტენდენციურ ხასი-  
აოს ატარებს. მაგალითად, პ. ინგოროყვა ცდილობს დაასაბუთოს ის  
აზრი, რომ პოეტის ფეხმორთხმით ჯდომის პოზა თითქოს იმთავითვე  
დამახასიათებელი იყოს ძველი ქართული საერო მხატვრობისათ-  
ვის. მაგრამ მისი არგუმენტები მოკლებულია დამაჯერებლობას. სა-  
ყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქართველ ხალხში არასდროს არ ყო-  
ფილა ფეხმორთხმული ჯდომის ჩვეულება და არც ძველი ქართუ-

<sup>366</sup> პ. ინგოროყვა, თხზულ., კრებ., ტ. I, გვ. 252.

<sup>367</sup> დასახელ. ნაშრომი, გვ. 170—171.

<sup>368</sup> ს. კაკაბაძე, რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი, გვ. 92.

ლი მხატვრული ტრადიცია იცნობს ამგვარ პოზაში მწერლის გამოხატვის პრაქტიკას. რაც შეეხება პორტრეტის მიხედვით შოთას ჩაცმულობას, პ. ინგოროყვა თვითონვე აღიარებს, „რამდენადაც ვიცით, ამ სახის ყაბარჩა და მაღალი ქუდი დღემდე შესწავლილ ძველ მხატვრობის ძეგლებში აღნიშნული არ არისო“<sup>369</sup>; ეს ფაქტი სწორია, მაგრამ იგი ხომ საფუძველს აცლის მის მიერვე წამოყენებულ დებულებას, პორტრეტზე შოთა წარმოდგენილია პატონიშვილის თუ დიდებულის სამოსელით, რომელიც მეფის ჩაცმულობას უახლოვდება?

უდავოდ ერთგვარი ტენდენციურობით ხასიათდება შ. ამირანაშვილის მსჯელობაც სკარამანგის წარმოშობისა და დანიშნულების, აგრეთვე ყაბარჩისა 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 პირისაზე ნაწილობრივ გაცხოველებული ყოფილა მე-16 საუკუნეში. პოეტის ლამაზ სახეს ამშვენებდა მცირე ზომის უღვაშები, წვერი კი შემდეგ ყოფილა მიმატებული, სახელდობრ მე-16 საუკუნეში“<sup>370</sup>. 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, როგორც 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

<sup>369</sup> დასახ. ნაშრ., გვ. 249.

<sup>370</sup> შ. ა. შ. ი. ა. ნ. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი., დასახ. ნაშრ., გვ. 17!.

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 დაპყარგეს კეთილშობილი და მკაცრი ქართული მხატვრული სტილის გრძობა. კერძოდ, ვეფხისტყაოსანის ზოგიერთი ხელნაწერი, რომელიც მეჩვიდმეტე საუკუნეშია შეარულებული, შემკულია პირტიტველი, ქალურად ნაზი ჰაბუკებით, რომელნიც ვითომდა ტარიელსა, ავთანდილსა და ფრიდონს წარმოადგენენ; მათ ზედ ერთვის ფეხმორთხმული პრელხალათიანი მოხუცების სურათები, რომელნიც ვითომდა ფარსადანს ან როსტევან მეფეს გამოხატავენ... მთარავითარი კავშირი (ხ.ზი ჩემია, პ. რ.) არა აქვთ კლასიკური ქართული ფრესკის და მინიატიურის ტრადიციასთან და უფრო ნიჰამის პოემების დასასურათებლად გამოდგებოდნენ, ვიდრე ვეფხისტყაოსნისა“<sup>371</sup>.

არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ავტორი აქ ბევრის მხრივ მართალია. იგი მეთოდოლოგიურად სავსებით სწორად იქცევა, როცა რუსთველის პორტრეტის შინაარსს განიხილავს არა იზოლირებულად, არამედ ვეფხისტყაოსნის სხვა მინიატიურებთან კავშირში, მთელი იმდროინდელი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და იდეოლოგიური ვითარების გათვალისწინებით.

მართლაც, საკმარისია აღამიანმა თვალი გადაავლოს ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტებზე მე-17 საუკუნეში შესრულებულ სურათებს, რომ თვალნათლივ დინახოს, რა შორსაა ეს სურათები ქართული კლასიკური ხელოვნების ტრადიციებაგან. შეცვლილია პოზა: აღამიანები ირანულ ყაიდაზე ფეხმორთხმული სხედან; შეცვლილია სახის გამომეტყველება: ვაჟკაციური ქართული იერის ნაცვლად, მოჩანს ნაზი, პარტიტველა 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 შიშველადაა 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

<sup>371</sup> გ. ქიქოძე, რჩული თხზულებანი, 1, გვ. 10.

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, ვერაფრითარ შემთხვევაში ვერ დავეთანხმებით იმ ნეცნეარებს, რომლებიც ცდილობენ შეარბილონ უცხოური გავლენა და იატორიული ფაქტების ტენდენციური ანალიზის გზით დაასაბუთონ რუგორც; საერთოდ, ვეფანსტუაოსნის სიუჟეტებზე შესრულებული მინიატურების, ისე, საკუთრივ შოთა რუსთველის პორტრეტის ნეცნეარებზე ახლო კავშირი ქართული ფერწერის ძველ ტრადიციასთან. მაგრამ ჩვენ ვერ დავუთანხმებით ვერც გ. ქიქოძეს, რომელიც საკითხისადმი სწორი მეთოდოლოგიური მიდგომისა და ისტორიულ მოვლენებზე ღრმავაროვანი დაკვირვებების მიუხედავად, საბოლოო ჯამში, არასწორ დასკვნამდე მიდის და ფიქრობს, თითქოს ხსენებულ მინიატურებს და რუსთველის პორტრეტს არ აეცოთ არც კავშირი არ ჰქონდა კლასიკური ქართული ფრესკის და მინიატურის ტრადიციასთან.

უღავო ისტორიული ფაქტია, რომ უცხოელ დამპყრობელთა კერპოდ კი ირანელთა სასტიკი ძალადობის მიუხედავად, ქართველთა ხალხმა შესძლო შეენარჩუნებია თავისი ეროვნული თვითმყოფობა,—შეენარჩუნებია მამული, დედა-ენა და ქრისტიანული სარწმუნოება. ასევე უღავოა, 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 მთავარი 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 ნე-

ბისმიერად 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 გადავთვალთ იერებთ ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტებზე მე-17 საუკუნეში შექმნილ სურათებს, ფრიად საინტერესო მოვლენას შევამჩნევთ: ქრისტიანული ეკლესია და მისი ჯვარი აღბეჭდილია იმათ მხატვრულ სიტუაციაშიც კი, რომელშიც მათი გამოხატვა შედარებით ნაკლებად იყო მოსალოდნელი; მხედველობაში გვაქვს სურათი, რომელიც ავთანდილის ლოცვას გამოხატავს (წარმოდგენილია 1646 წელს მამუკა მდივნის მიერ გაღწერილ 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: „მალალო, 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 დავუბრუნდეთ ისევ შოთას პორტრეტს და ზემოთ ჩამოყალიბებული თვალსაზრისის მიხედვით შევამოწმოთ, არის თუ არა მასზე აღბეჭდილი ქრისტიანობისა და, მაშასადამე, ძველი ქართული ხელოვნების რაიმე კვალი?

ასეთი კვალის არსებობა ხსენებულ პორტრეტზე მით უფრო მოსალოდნელია, რომ შოთა,—როგორც ეს უკვე არა ერთმა 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 სავესებით 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 ჭვარია აღმართული.

როგორ?—იკითხავს, ალბათ, გაკვირვებული მკითხველი,—თუკი შოთას პორტრეტზე მართლა მონასტერი და ჭვარია გამოხატული, ნუთუ ეს აქამდე ვერაფერს 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 ჭვარს, მაგრამ იგი შოთას პორტრეტის შემთხვევით და უმნიშვნელო კომპონენტად მიაჩნდათ, რადგან „სად შოთა რუსთველი და სად ქრისტეს ჭვარია“,—ფიქრობდნენ ისინი.

სწორედ ამ გარემოებით აიხსნება ის საგულისხმო ფაქტი, რომ მკვლევართა დიდი ნაწილი (შ. ამირანაშვილი, ს. კაკაბაძე, ალ. ბარამიძე და სხვა) შოთას პორტრეტზე გამოხატულ ჭვარს 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 უკირავს სალხინობლის გამოსახულებას, მოთავსებულს წითელ ფონზე. აივნის ორივე მხარეს ამშვენებს კოშკისებური ხუთსართულიანი ნაგებობა“<sup>372</sup>.

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 კაფე-

---

<sup>372</sup> შ. ამირანაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 168.

ლის უჯრედებით (ლაევარდის ფერი<sup>373</sup>, დატანებული შავი სახეებით)<sup>373</sup>.

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, ყვითელითა და ყავისფერით.

გუმბათის სვეტებს შორის ჩასმულია მრავალი პატარა ოთხკუთხი ფანჯრები, საიდანაც გამოსკვივის ცა“<sup>374</sup>.

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“<sup>375</sup>.

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, სასახლეც 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, როგორიც საქვეყნოდ ცნობილი პეტერბურგის ზამთრის სასახლე და პარიზის ლუვრია, რომ-

<sup>373</sup> პ. ინგოროყვა, თხზულ., I, გვ. 244.

<sup>374</sup> იქვე, გვ. 243—244.

<sup>375</sup> იქვე, გვ. 243.

ლებიც გაცილებით გვიან ააშენეს, სამსართულიანებია? ხუთსართულიანი სასახლეები იმ დროს, საერთოდ, 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 გვხვდებოდა<sup>376</sup>; 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?

3. ინგოროყვას, როგორც ჩანს, უგრძნია ეს უხერხულება 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 წინაშეა არა საერო დიდებულის სასახლის, არამედ შუა საუკუნეების 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 ფოტო-

<sup>376</sup> შ. ა მ ი რ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, «История грузинского искусства», М., 1963, გვ 212, 339, 347 და სხ.



სურათებს; დააკვირდით ე. წ. ჯრუჟის 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 დაჩახასიათებელი 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 ჭვარი 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, როგორცაა შოთას ჩაცმულობა, ფეხმორთბით ჯდომა და, აგრეთვე, წარწერა, სადაც გარკვევით იკითხება ვეფხისტყაოსნის ცნობილი სტროფი: „ესე ამბავი სპარსული...“

არა გვგონია ძნელი შესამჩნევი იყოს, რომ ამ წარწერაში შემთხვევით როდია მოტანილი ვეფხისტყაოსნის 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 გაუიხსენებთ, 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 ჭვრით, ჩვენ მიგვაჩნია გადამწყვეტი მნიშვნელობის საბუთად, რომელიც ერთხელ კიდევ ექვეშეუტანლად ამტკიცებს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ნამდვილ ვინაობას და საბოლოოდ ასამარებს ჩვენი ავტორების უნიადაგო თვალსაზრისს.

როგორც ჩანს, სწორედ ეს გუმბათი და ეს ჭვარია ხალხური ანდაზის ის „სიმტყუენის კარი“, სადამდეც საჭირო იყო ავტორებს მოვყოლოდით.

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 თავიანთ კვლევა-ძიებაში ხელმძღვანელობენ.

შევვხვით ამ საკითხს ძალიან მოკლედ.

## 8. სვინაჰსარი 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“, № 2, გვ. 152).

ეს აზრი მშვენიერად დაადასტურა პატივცემული რუსთველოლოგების—აღ. ბარამიძის, ელ. მეტრეველისა და ს. ცაიშვილის—ზემოთ განხილულმა წერილმა, რომელსაც თავიდან ბოლომდე წითელ ზოლად გასდევს მისი ავტორების მსოფლმხედველობიდან განმომდინარე თეორიულ-მეთოდოლოგიური ნაკლოვანებანი.

სწორედ მსოფლმხედველობრივი ხასიათის მიზეზებით აიხსნება

მსენებელი წერილის ისეთი სერიოზული ხარვეზები, როგორცაა: ძირითადი სადავო 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 ცდილობენ 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, ან უფრო უსწავლელები იყვნენ? ეს ჯერ არავის არაად არ დაუმტკიცებია და ვერც დაამტკიცებს; ამიტომ ვინც ასეთი ყალბი წინამძღვართ იხელმძღვანელებს, ის საქართველოს ისტორიაში ვერაფერს ვერ გააგებს და, ცხადია, ვერც რუსთველის ვინაობას გაარკვევს.

ელემენტარული კეშპარიტებაა, 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 საძიებელი. ეს დამცირებაა ძველი ქართული დიდებულისა ენო მწერლობისა (ხაზი ჩემია.— პ. რ.). ეს არის, მართლაც, ძველი ქართული კულტურის ყალბი გაგების შედეგი“ (გვ. 168).

ამ სიტყვებში მშვენივრად ჩანს საკითხისადმი არასწორი მეტოდოლოგიური 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 კეშმარიტებადაა მიჩნეული და ყოველ სახელმძღვანელოში თუ ცნობარში წერია, რომ შუა საუკუნეების ეპოქაში სწავლა-განათლების მთელი სისტემა ეკლესიის ხელში იყო<sup>377</sup>, რის გამო იმდროინდელი განათლებული ადამიანები, ძირითადად, სასულიერო პირები იყვნენ<sup>378</sup>, 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 ამშვენებენ სამღვდელთა ისეთი წარმომადგენლები, როგორც იყვნენ: გიორგი მერჩულე, ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელები, იოანე შავთელი, ლეონტი მროველი, დავითის ისტორიკოსი, ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, იოანე პეტრიწი, ნიკოლოზ

---

<sup>377</sup> მაგალითად, დედ საბჰოთა ენციკლოპედიაში ნათქვამია, რომ შუა საუკუნეების პერიოდში «Вся образованность, вся система обучения и воспитания были сосредоточены в руках церкви» (ტ. 46, გვ. 358).

<sup>378</sup> დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის სახელმძღვანელოში ნათქვამია: «Единственными очагами образования долгое время оставались монастырские и епископские школы, в которых обучались почти исключительно лица, предназначавшиеся к духовному званию» (История западноевропейской литературы. М. 1947, т. 12.—13).

გულაბერისძე, უამთაღმწერელი, 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 ჭეშმარიტი მეისტორიე, ვითარცა გამკითხველი, ჭერ 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 მართო 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 რეაქტიულ, ისე პროგრესულ მოღვაწეებსა და მოაზროვნეებს“<sup>379</sup>. მაგრამ ფაქტია, რომ სწორედ მწიგნობართა ამ წრიდან გამოსულმა პროგრესულმა მოღვაწეებმა შექმნეს ფეოდალური ეპოქის დიდებული ქართული კულტურა.

უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: ხსენებულმა პროგრესულმა მოღვაწეებმა არა მართო 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. ჰიკო:

„ყველა პრელატს შორის, ვისაც მიტროპოლიტის ტახტი სქერიოა, ერთიც არ მოიპოვება, რომ შთაწმენდის წინაშე ისეთი მრავალფეროვანი და დიდი დამსახურებით წარმდგარიყო, როგორც ანთიმოზ ბერი. ცოდნა, მხატვრული გემოვნება, წიგნის სიყვარული მას ყველა პრელატზე მაღლა აყენებდა. მაგრამ მისი დამსახურება განსაკუთრებით დიდია იმის განო, რომ იგი უცხო ქვეყ-

<sup>379</sup> შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, გვ. 23.

ნიდან, შორეული საქართველოდან იყო მოსული და რუმინული პატრიოტიზმის მაგალითს წარმოადგენდა“<sup>380</sup>.

ასეთი მაღალი შეფასება მისცა უცხოელმა მეცნიერმა ქართველი ბერის ანთიმოზ ივერიელის მოღვაწეობას.

ჩვენი ავტორები მიუტევებელ 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 მიზნების გამო, ავტორთა პოზიცია თანმიმდევრული არ არის და ზოგიერთი სასულიერო პირის მიმართ ისინი გადაჭარბებულ კეთილგანწყობილებასაც 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“<sup>381</sup>.

კეთილი, მაგრამ აქ ბუნებრივად წამოიჭრება ასეთი კითხვა: თუკი ის ტიმოთე ბერი. რომელიც ჩვენს სათაყვანებელ რუსთველს „ბოროტ 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 მღვდელმთავრძს სამოსელი ტიმოთეს ხელს არ უშლიდა ასე მრავალი სიკეთით დაჯილდოებული მოღვაწე ყოფილიყო, რატომ შეუშლიდა ისეთივე სამოსელი ხელს შოთა რუსთველს, 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 ავ-

<sup>380</sup> გ. დ. ი. ცხელიაძე, ვედ. მწერლობა და კანკანაოლებილი (ვახ. „ზობილი“ 1967, 50 ნომერი).

<sup>381</sup> „იმოსლა“, გვ. 252

ტორებზე აკად. ნ. მარის შეხედულებათა ძლიერი გავლენით. რა თქმა უნდა, არ იქნებოდა სწორი გვეფიქრა, რომ პატივცემული ავტორები მთლიანად ნ. მარის თეორიულ-მეთოდოლოგიურ პოზიციებზე 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 თავმომწონებენ კიდევაც. ამით აიხსნება, რომ თავიანთ წერილში ავტორები არაერთხელ მიმართავენ ნ. მარის აზრებს და ხსენებული მეცნიერის ისეთი ნაშრომების დამოწმებასაც კი არ ერიდებიან, რომლებშიც აშკარად დამახინჯებულად და მცდარად არის წარმოდგენილი ქართული კულტურის ძირეული საკითხები.

ავტორთა მსოფლმხედველობაზე ნ. მარის თეორიულ კონცეფციასა ძლიერ გავლენას მრავალი უცილობელი ფაქტი მოწმობს. შემთხვევითი როდია, რომ თავიანთ წერილში ისინი ასე დაბეჭითებით უსვამენ ხაზს ძველი სცინაქსარებისა 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 უარპყო აკად. კ. კეკელიძის დასაბუთებული და სწორი დებულება ქართული საერო მწერლობის აღმოცენებაზე<sup>382</sup> და კვლავ აღადგინა აკად. ნ. მარის მიერ ჯერ კიდევ 1899 წელს გამოთქმული მცდარი აზრი. რათაც ჩვენი საერო მწერლობის აღმოცენება მკითხველს მთელი საუკუნის დაგვიანებით წარმოუხსნა<sup>383</sup>.

შემთხვევითი როდია, დაბოლოს, ის ფაქტი, რომ უკანასკნელ წლებში რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა, ალ. ბარამიძის რედაქტორობით გამოსცა ნ. მარის ძველი არქივიდან ამოღებული ნაშრომების ორი ტომი<sup>384</sup>, რომლებიც საე-

<sup>382</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, II, 1952, 21. 10—11.

<sup>383</sup> ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II 1966, გვ. 18.

<sup>384</sup> Н. Я. Марр: «Об истоках творчества Русагелли и его поэме», 1964; «Вопросы восточноведения и этнографии», 1966

სეა შოთა რუსთველისა და, საერთოდ, ქართული კულტურის დამამცილებელი, 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 რევოლუციამდელ 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 და თეორიულ-მეთოდოლოგიური აზრები დღეს ჩვენი მეცნიერების განვლილი ეტაპია.

ეს ჭეშმარიტება, ვფიქრობთ, სადავო არ არის, მაგრამ მკითხველს 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 კვლევა-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 გუნდურუკს უკმევდა მუსლიმანურ (სპარსულ-არაბულ-თურქულ) სამყაროს, ამ სამყაროს კულტურის ზეგავლენით ხსნიდა ქართული ლიტერატურის მოვლენებს; ზოგჯერ სრულიად უარყოფდა, ზოგჯერ კი ძლიერ ამცირებდა და ჩქმალავდა ჩვენი ხალხის სასიცოცხლო შემოქმედებითი ძალების მნიშვნელობას...“

თავის აკვიატებულსა და ძალბ თეორიებს უცხოური შემოქმედებითი ძალების შესახებ ნ. მარმა უმსხვერპლა 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 საუჩუეტის სპარსული წარმოშობილობა და პოემა ამ მხრივაც ორიგინალური ხასიათის ნაწარმოებად მიიჩნიაო. ეს მოსაზრება არ არის სწორი. ნ. მარს არასოდეს არ უარუყვია 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<sup>35</sup>.

როგორ? — იკითხავს, ალბათ, გაკვირვებული მკითხველი, — ეს-ეს არის თქვენ ამტყიცებდით, რომ ალ. ბარამიძე ნ. მარის შეხედულებათა ძლიერ გავლენას განიცდისო, ამ ციტატებიდან კი სულ სხვა რამ გამოდის!

მკითხველის განცვიფრება საცხებით საფუძვლიანია, მაგრამ თუ იმ გარემოებას გავითვალისწინებთ, რომ შეხედულებათა ხშირი ცვლა თვით ნ. მარის დამახასიათებელი თვისება იყო, ალ. ბარამიძის ასეთი ფაორება დიდ საკვირველებად აღარ მოგვეჩვენება.

<sup>35</sup> ალ. ბარამიძე ნ. მარის შეკრძების შესახებ ქართულ ლიტერატურის ისტორიის საკითხების გაშუქებაში («ლიტერატურული ძიებანი», VII, 1953, გვ. 35—36, 38—39, 43).

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 შეგობრობდა, მაგრამ მალე ამის შემდეგ პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიის ცარისტული პოლიტიკის აქტიური გამტარებელი გახდა; პირველი რევოლუციის დროს ხალხის ინტერესებში 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<sup>386</sup>; 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 ახდენს. 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 შედეგად) 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 მოღაშია. ამით აიხსნება, რომ ალ. ბარამიძე მას ხელახლა დითირამებს უმღერის.

მაგრამ კმარა!

დროა დავამთავროთ.

შოთა რუსთველის სახელი მეტის-მეტად დიდი სახელია ყოველი ქართველისათვის, და არა მარტო ქართველისათვის. რუსთველის 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, შეეგუა, —საკაცობრიო

<sup>386</sup> იხ. ქართული ისტორიოგრაფია, I, 1968, გვ. 278—282.

კუთვნილება გახდა; რუსთველი მსოფლიო გენიოსად იქნა აღიარებული!

ეს არის ქართული კულტურის უდიდესი და უბრწყინვალესი გამარჯვება, რომელიც არა მარტო სიხარულისა და სიამაყის გრძნობით ავსებს ჩვენს გულეშა, 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 საფუძვლიანად დაეუფლონ.

მაშინ ისინი, დარწმუნებული ვართ, გაცილებით უკეთესად გაიგებენ ისტორიულ-ლიტერატურულ მოვლენებსაც და სახელოვანი რუსთველის უკვდავ შემოქმედებასაც.

ასეთია ჩვენი პასუხი პატივცემული რუსთველოლოგების—ალექსანდრე ბარამიძის, ელენე მეტრეველისა და სარგის ცაიშვილის—შენიშვნებზე.

## პრთხელ კიდევ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე

ბერს ტანჯვას და ვაი-ვაგლას გამოივლის ახალი აზრის მქადაგებელი, ბერს რისხვას და შეჩვენებას განიცდის, ეიდრე დაიყოლიებს საზოგადოებას და ჩააგონებს თავის საკუთარ რწმენას.

ი. კ ა ვ კ ა ვ ა ძ ე .

გასული წლის ბოლოს ჟურნალ „მნათობში“ დაიბეჭდა ორი ახალი წერილი, რომლებშიც მკაცრადაა გაკრიტიკებული ჩვენი ნარკვევი „ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის“<sup>367</sup>. 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<sup>368</sup> და კვლავაც გვინდა გავიმეოროთ, რომ კრიტიკული გამოსვლები შემოხსენებული ნაშრომის ირგვლივ იმთავითვე მოსალოდნელი იყო და საგსენით ბუნებრივიცაა, რადგან დიდი რუსთველის ვინაობაზე გამოთქმული ყოველი ახალი აზრი მუდამ იპყრობდა და დღესაც იპყრობს ქართველი საზოგადოების განსაკუთრებულ ყურადღებას. მაგრამ არ დავმალავთ და გულწრფელად ვაღიარებთ: ჩვენთვის სრულიად მოულოდნელი იყო ის არაჩვეულებრივი, თითქმის უპრეცედენტო შეშფოთება და აღელვება, რომელიც ჩვენმა ნარკვევმა მეცნიერთა ერთ ნაწილში გამოიწვია. ჯერ იყო და რუსთველოლოგებმა, ალ. ბარამიძის მეთაურობით, ჟურნალ „მნათობში“ გამოაქვეყნეს მეცნიერული კამათისათვის შეუფერებელი ტო-

<sup>367</sup> ს ი მ ო ნ უ ა უ ხ ი შ ვ ი ლ ი, ვ ა რ ლ ა მ დ ო ნ დ უ ა, მ ა მ ი ა დ უ მ ბ ა ძ ე, ი ო ს ე ბ მ ე გ რ ე ლ ი ძ ე, შ ო თ ა ბ ა დ რ ი ძ ე, „რუსთაველზე კლერიკალური თვალზარისის წინააღმდეგ“, ნ ო დ ა რ შ ო შ ი ა შ ვ ი ლ ა, „ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე ახალი თვალსაზრისის შესახებ“ („მნათობი“, 1969, № 11).

<sup>368</sup> „ცისკარი“, 1969, № 11, გვ. 123.

ნით დაწერილი და ყოველგვარ საფუძველს მოკლებული წერი-  
ლი<sup>339</sup>, რომელშიც ჩვენი პიროვნების პირდაპირ შეურაცხყოფასაც  
კი არ მოერიდნენ, შემდეგ, იმავე მეცნიერებმა თბილისის სა-  
ხელმწიფო უნივერსიტეტის რუსთველოლოგიურ სემინარში მოაწ-  
ყვეს ჩვენი ნარკვევის საგანგებო განხილვა, უფრო სწორად, გან-  
ქიქება, სადაც ნარკვევის ყველა დებულება „გაანადგურეს“, თა-  
ნაც ისე, რომ მისი ავტორისათვის არც კი მოუხმენიათ ( განხილვა-  
ზე ავტორი მიწვეული არ ყოფილა); ახლა „მნათობის“ ფურც-  
ლებზე ექვსი მკვლევარი, იმავე შეუფერებელი ნეთოდების შემწე-  
ობით, ცდილობს, დასახელებული ნაშრომი ერთხელ კიდევ „გაან-  
ადგუროს“, ხოლო მისი ავტორი — ერთხელ კიდევ ტალახში ამოს-  
ვაროს.

მაგრამ, როგორც იტყვიან, ქვეყანა ჩალით არ არის დახურული  
და სიმართლის ჩახშობა არც ისე იოლი საქმეა, როგორც ეს ზოგი-  
ერთ თავდაჯერებულ მეცნიერს ჰგონია. ვფიქრობთ, ყოველი ობიექ-  
ტური მკითხველი, რომელიც ყურადღებით გადაიკითხავს პატივცე-  
მულ სიმონ ყაუხჩიშვილისა და მისი კოლეგების წერილს. უთუოდ  
დარწმუნდება, რომ ეს წერილი მეცნიერული აზრის ნაყოფი კი  
არ არის, არამედ მკითხველი საზოგადოების წინაშე უპასუხისმგებ-  
ლობისა და განსახილველი საგნისადმი ზერელე დამოკიდებულებ-  
ის იშვიათი ნიმუშია. სამწუხაროდ, წერილის ავტორები იმდენად  
აპყროლიან საკუთარ ემოციებს, რომ კეთილსინდისიერების ელე-  
მენტარული ნორმები დავიწყებიათ და შეგნებულად ცდილობენ,  
საბჭევო არგუმენტების შემწეობით, მკითხველი შეცდომაში შეი-  
ყვანონ, სიყალბე ჭეშმარიტებად გაასაღონ.

რაც შეეხება ნ. შოშიაშვილის წერილს, ერთი შეხედვით, მისი  
ავტორი თითქოს ცდილობს თავისი მსჯელობა მეცნიერულ საბუ-  
თიანობაზე დაამყაროს, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით; სი-  
ნამდვილეში 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 დაწერილებით ვუპასუხებთ როგორც ს. ყაუხჩიშვი-  
ლისა და მისი კოლეგების, ასევე ნ. შოშიაშვილის შენიშვნებს.  
რომლებსაც აბსოლუტურად არავითარი რეალურ-ისტორიული  
საფუძველი არ გააჩნიათ, მაგრამ, ვიდრე ხსენებულ შენიშვნებს

<sup>339</sup> „მნათობი“, 1968, № 8.

უმუალოდ შევეხებოდეთ, ვფიქრობთ, ზედმეტი არ იქნება ორიოდ სიტყვა ვაქვით ჩვენი კრიტიკოსების მეცნიერულ კეთილსინდისიერებაზე, აგრეთვე — იმ შემთხვევების ნამდვილ მიზეზებზე, რომელიც მათში ჩვენი ნაშრომის გამოქვეყნებას გამოუწვევია.

## 1. მეცნიერულნი ჯამათის თაობაზე

არა ვგონია, სადავო იყოს ის კუშმარტება, რომ მეცნიერული კამათის უპირველესი და აუცილებელი პირობაა — მოკამათებმა არ დაუშვან ფაქტების შეგნებული გაყალბება, არ დაანახინჯონ მოწინააღმდეგის აზრები, არ მიაწერონ მოწინააღმდეგის 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 უცვნიათ და იგი ყოველი ფენის ნაბიჯზე დაურღვევიათ.

ენახოთ ეს კონკრეტულ მაგალითებზე.

მაგალითი პირველი. პატივემული ს. ყაუხჩიშვილი და მისი კოლეგები ცდილობენ დაარწმუნონ მკითხველი, თითქოს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე ჩვენს ნარკვევში წარმოდგენილი თვალსაზრისი, 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) კა-

პიტალისტურ ქვეყნებში — პოლიტიკური მიმდინარეობა, რომლის მიზანია ეკლესიისა და სამღვდელოების ბატონობის დამყარება (ხაზი ჩემია, პ. რ.) ქვეყნის პოლიტიკურსა და კულტურულ ცხოვრებაში II გადატ. სამღვდელოება“.

შემდეგ:

„**ქ ლ ე რ ი კ ა ლ უ რ ი** — 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 იქცევიან პატივცემული კრიტიკოსები, როცა ჩვენ, მოურიდებლად, კლერიკალიზმში ბრალს გვდებენ.

ბუნებრივად ისმება კითხვა: ნუთუ სამონ 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 ბრალდებისთვის მიემართა და იმაზე უკეთესი ვერაფერი მოიგონა, ვიდრე კლერიკალიზმში ჩვენთვის ბრალის დადებაა, ეს იმის ნიშანია, რომ ხსენებულ მეცნიერებს საქმე ძალიან გაჭირვებითაა. როგორც ჩანს, სწორედ ამ გაჭირვებამ წარმოშვა მათი უცნაური ლოგიკა, რომლის მიხედვით, თურნე, 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, აბატი პრევო, ერაზმ როტერდამელი, „სლოვო ო პოლკუ იგოროვს“ ავტორი და მრავალი სხვა სახელოვანი მწერალი სასულიერო პირები იყვნენო?

ერთი სიტყვით, დღესავე ნათელია, რომ ჩვენი კრიტიკოსე-

ბის „საეკლესიო ფანტაზია“ მათი 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 ვეფხისტყაოსანის კლერიკალთაუვის 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, ვეფხისტყაოსანის „საღვთო სწავლა“ არისო; ახალი კრიტიკოსები, თემცა საწინააღმდეგოს ამტკიცებენ, მაგრამ მაინც ასევე გააფთრებით გვესხმიან თავს, თანაც ვახტანგ მეფესაც აღარ ინდობენ; მათ სურთ დააჯერონ მკითხველი, თითქოს ზემოთ ხსენებული გამოთქმა იმდენად მწვალებლურია, რომ მის მთქმელსაცა და გამგონესაც თავი მაშინვე კლერიკალთა ბანაკში უნდა უყრა... 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“<sup>390</sup>.

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, შევუთავაოთ ერთმანეთს ჩვენი კრიტიკოსების მიერ წამოყენებული, ერთმანეთის გამომრიცხავი ბრალდებები, რომელთა მიხედვით ჩვენი თვალსაზრისი თითქოს კლერიკალურიცაა და, ამავე დროს, კლერიკალიზმის წინააღმდეგ მებრძოლი ვახტანგ მეფის გავლენის ქვეშაც ყოფება.

ქალაღმზე, 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 სადაო?! 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 მოხდევს 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 ღაბიქვდა, 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 ეურნალ „მნათობში“ (1968, № 8) გამოაქვეყნეს ვრცელი რეცენზია პ. რატიანის ნაშრომზე, რომელშიც უცილობლად დაადასტურ-

<sup>390</sup> ალ. ბარამიძე, შერთა რუსთველი და მისი პოემა, 1966, გვ. 497.

რეს (ხაზი ჩვენია, პ. რ.) ამ უკანასკნელის მეცნიერული უსაფუძველობა. ასევე შეაფასა აღნიშნული ნაშრომი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რუსთაველოლოგიურმა სემინარმაც... 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 ლიტონა 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 „უცილობლად დაადასტურეს“ ჩვენი ნაშრომის უნიადგობა? განა მათ (იმ დროს, როცა ამ 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 გადაწყვიტო, ვიდრე მოწინააღმდეგე პასუხს გაგცემდეს?

ჩვენს ავტორებს, ჩანს, უცნაური წარმოდგენა ჰქონიათ მეცნიერულ კამათზე: მათი ფიქრით, თუ მოწინააღმდეგეს უსაფუძველო ბრალდებები წაუყენე და თანაც ლანძღვა-გინებით გაუმასპინძლი, 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 (ე. „ცისკარი“, 1969, № 11 და № 12), მკითხველისათვის მიგვიჩვენია იმის გადაწყვეტა, გააჩნდათ თუ არა ჩვენს კრიტიკოსებს წინასწარი ზემოთსაფუძველი.

მეორე. ბუნებრივად იბადება კითხვა: თუკი ჩვენი ნაშრომის მეცნიერული უსაფუძველობა მართლა „უცილობლად დაადასტურებული იქნა“ (და ისიც ორჯერ!), რაღა საჭირო იყო კიდევ ხუთი ავტორის. აკრეფე მათი მენქვესე თანამოაზრის — ნ. შოშიაშვილის — კრიტიკული წერილების დაბეჭდვა?! განა ამდენი კაპანწყვეტა საჭიროა იმ ნაშრომის გასაკრიტიკებლად, რომლის მეცნიე-

რული 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 იძულებული არიან თავი 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 იბადება, 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 მართო მეცნიერებს, ე. ი. რუსთველის ეპოქის მკვლნე 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 გაზეთ „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. ლ. ო. რ. თ. ქ. ი. ფ. ა. ნ. ი. ძ. ე. მ., ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატებმა: ნ. შ. ო. შ. ი. ა. შ. ვ. ი. ლ. მ. ა, ბ. ლ. ო. მ. ი. ნ. ა. ძ. ე. მ., ვ. გ. უ. ჩ. უ. ა. მ., მ. ბ. ე. რ. ძ. ნ. ი. შ. ვ. ი. ლ. მ. ა, ა. ბ. ო. გ. ვ. ე. რ. ა. ძ. ე. მ. და შ. ხ. ა. ნ. თ. ა. ძ. ე. მ. ყველა ორატორმა (გარდა ნ. შ. ო. შ. ი. ა. შ. ვ. ი. ლ. მ. ა) 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 ართიმეტიკით შეიძლება ხსენებული ფაქტიდან იმ აზრის გამოტანა, თითქოს ჩვენი ნარკვევი „ყველას მიერ“ იყო დაწუნებული? რა უფლება ჰქონდათ ჩვენს კრიტიკოსებს. ერთადერთი ისტორიკოსის (ნ. შოშიაშვილის) აზრი ყველას აზრად გამოეცხადებიათ, ხოლო ექვსი ისტორიკოსის აზრი სრულებით ანგარიშში არ ჩაეგდოთ? განა ამას ეწოდება მეცნიერული კეთილსინდისიერება?

მ ა გ ა ლ ი თ ი მ ე ს ა მ ე. პატივცემული ს. ყაუხჩიშვილი და მისი კოლეგები ცდილობენ დაარწმუნონ მკითხველი, თითქოს რუსთველის ვინაობაზე ჩვენს ნარკვევში გამოთქმული თვალსაზრისი ჩვენანმდე დიდი ხნით ადრე გამოთქმევს სხვა ავტორებმა, ჩვენ კი მხოლოდ რუსთველოლოგთა მოძველებულ შეხედულებას ვიცავთ და, თანაც, ვჩქმალავთ ზოგიერთი მათგანის ღვაწლს. აი, როგორ მსჯელობენ ამ საკითხზე პატივცემული კრიტიკოსები:

„პ. რატიანი 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. რატიანზე გაცილებით ადრე მსჯელობდნენ. პ. რატიანი იძულებული გამხდარა დაესახელებინა ცნობილი მწერლის ანტონ ფურცელაძის მოსაზრება (1884 წ.), რომლის მიხედვითაც შოთა შეიძლებოდა ეპისკოპოსი ყოფილიყო. მაგრამ იგი ხელაზრით ეპისკოპოსი „არ უნდა ყოფილიყო“ „ვეფხისტყაოსნის“ წერის დროს მაინცა“. იგი ა. ფურცელაძეს „გამჰკრიახს“ ეძახის, მაგრამ იმას კი არ გვეუბნება, თუ რა საბუთით უარყოფდა მწერალი რუსთველის ეპისკოპოსობას...“

რუსთველის 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 შე-

სახებ პ. რატიანიც შენიშნავს. მაგრამ ის ჩქმალავს იმ ფაქტს, რომ კათალიკოსმა ეფრემ მეორემ განაცხადა, რომ „რუსთაველი ჰერეთის ეპისკოპოსი იყო“ და ეს მაშინვე დაიბეჭდა კიდეც<sup>391</sup>. რამდენიმე ანალოგიური მოსაზრება იმავე წელს წამოაყენა მ. ჭანგიძემაც<sup>392</sup>. პ. რატიანი ამ ფაქტსაც გვერდს უვლის.

ამრიგად, პ. რატიანი რუსთველოლოგთა მოძველებულ შეხედულებას იცავს და აცხადებს: წინაპარ მკვლევართა მოსაზრებანი „ჩვენს შეხედულებას კარგად უდგება“. ასეთი განცხადება ნამდვილად უბრეცენდენტო და მეცნიერული ეთიკისათვის შეუფერებელია“ (გვ. 150).

კითხულობთ ამ მშვენიერი ქართულით დაწერილ სტრუქტურებს და ძალაუვნებურად ფიქრობთ: რა უფრო მეტია ჩვენი კრიტიკოსების მსჯელობაში, დაუფარავი ცინიზმი, კეთილსინდისიერება: პრინციპის აბუჩად აგდება თუ მკითხველის უპატივცემულობა?

აქამდე ჩვენ ვერც კი წარმოვიდგენდით, თუ არსებობდა მეცნიერი (მით უმეტეს, ავტორთა ნათელი კოლექტივი), რომელიც იკადრებდა მოწინააღმდეგის პოზიციას ასეთ მოუხრდებელ ვაყალბებას და შეგნებულ დამახინჯებას, მაგრამ რაკი, ჩვენდა სამწუხაროდ, ყოფილან ასეთი მეცნიერები, იადა დაგვრჩენია, რომ უესდაფეს მივყვეთ მათ მსჯელობას და სოყალბე ბოლომდე ვამხილოთ.

ჩვენ აქ არაფერს ვიტყვით ავტორთა იმ მტკიცების შესახებ, თითქოს ჩვენი თვალსაზრისი სხვებზე მეტ რდი ხნის წინათ ყოფილიყოს გამოთქმული და ჩვენ მხოლოდ რუსთველოლოგთა მოძველებულ შეხედულებას ვიცავდეთ, — არაფერს ვიტყვით იმიტომ, რომ, ჭერ ერთი, სადავო საკითხის გადასაწყვეტად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ვინ აღრე თქვა მის შესახებ და ვინ გვიან: მეორეც, — მკითხველი, დარწმუნებული ვარ, თვითონაც კარგად დაინახავს, ვინ რა თქვა, ან როგორ თქვა და ჩვენს დახმარებას არ საპრობებს. ამიტომ აქ შეეგებებით ავტორთა მართო იმ მსჯელობასა და მტკიცებებს, რომლებშიც მათი „კეთილსინდისიერება“ განსაკუთრებით ნათლად ჩანს.

ყოველი მიუდგომელი მკითხველი, თუ იგი ჩვენს ნარკვევს იცნობს, უთუოდ დაგვეთანხმება, რომ არსად არ გვეთქვამს, და არც შეიძლებოდა გვეთქვა, „რუსთველი ეპისკოპოსი“ ჩვენ აღმოუჩინეთო. ასეთი უაზრობა არ შეიძლებოდა გვეთქვა იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ რუსთველ ეპისკოპოსებს აღმოჩენა არ ესაპირობ-

<sup>391</sup> მითითებულია: გ.ზ. „ახალგაზრდა ყურნალისტი“, 1966, № 1 (58).

<sup>392</sup> მითითებულია: გ.ზ. „სამგორი“, 1966, 17 აპრილი.

ბოდათ: ისინი 13 საუკუნეზე მეტ ხანს მოღვაწეობდნენ საქართველოში და იქეთი კვალი დატოვეს ქართული კულტურის ისტორიაში. რომ შეუძლებელია ეს კვალი არ დავინახოთ, თუკი, რა თქმაუნდა, 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 ყურნალ „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 გაბაშვილია გალაშქრება გამოიწვია. ასე რომ, ხსენებულ გვერდზე ჩვენს მიერ წარმოდგენილი მსჯელობის იმგვარად გადასხვაფერება, როგორც ამას ჩვენი კრიტიკოსები სჩადიან, მხოლოდ ზომიან მეტად აღკვნებულ ფანტაზიას და მოწინააღმდეგის გაბიაბრუების დაუოკებელ სურვილს შეეძლო.

ყოველ მიუდგომელი მკითხველი დაგვეთანხმება, დაბოლოს. რომ ჩვენ არ შეიძლებოდა, დაგვადებოდა სურვილი კათალიკოს ეფრემისა და ისტორიკოს მ. ჯანგიძის მიერ სადავო საკითხზე გამოთქმული აზრების მიჩქმალვისა, რადგან ეს აზრები, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ჩვენ თვალსაზრისს კი არ ეწინააღმდეგებიათ. 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 უნივერსიტე-

ტის ფილოლოგიური ფაკულტეტის ერთ-ერთი განყოფილების სტუდენტთა სასწავლო გაზეთ „ახალგაზრდა ქურნალისტში“ (1966 წლის 15 ოქტომბერს)<sup>393</sup>, ე. ი. ისეთ ორგანოებში, რომელთა სისტემატურ თვალის დევნებას ვერც ერთ მეცნიერს ვერ მოვთხოვთ. რა თქმა უნდა, ჩვენც რომ ისეთი განსაკუთრებული და სამაგალითო გულმოდინება გამოგვეჩინა, როგორც ჩვენს კრიტიკოსებს გამოუჩენიათ, რაიონული და სასწავლო გაზეთების ფურცლებზე დაბეჭდილი მასალებიც არ გამოგვეპარებოდა, მაგრამ ასეთ გულმოდინების ნიჟს, ჩანს, მოკლებული ვყოფილვართ და რა გაეწყობა!

ახლა კი, როდესაც უკვე ვიცნობთ, (ჩვენი კრიტიკოსების გულმოდინების 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 გადავიკითხავ ხოლმე, ყოველთვის მათეჭრებს ერთ-ერთი სტრიქონი: „მე, რუსთველი, ხელობითა ვიქ საქმესა ამადარი“. ხელობა (სახელო) თანამდებობას გულისხმობს, ამდენად აქ რუსთველი სადაურობის აღმნიშვნელ სიტყვად არ უნდა ჰქონდეს ავტორს ნათქვამი. საგულისხმოა აგრეთვე, რომ რუსთავეის განადგურების შემდეგ (1265 წ.), როდესაც საეპისკოპოსოს ცენტრმა მარტყოფში გადაინაცვლა, მარტყოფელი ეპისკოპოსები „რუსთველის“ ტიტულით იხსენიებოდნენ“.

როგორც ვხედავთ, აქ პირდაპირ არ არის ნათქვამი. შოთა რუსთველი რუსთავეის 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 ღრობზე გავცნობოდით, კი არ მივჩქმალავდით მას (თუ რაიმეს მიჩქმალვა გვსურდა, მოწინააღმდეგეთა აზრებს მივჩქმალავდით და არა მომხრეებისას), არამედ გამოვიყენებდით როგორც საყურადღებო გამონათქვამს, რომელიც გვიჩვენებს, რომ უკვე მომწი-

<sup>393</sup> ჩვენი კრიტიკოსები ცდილობენ ისეთი შთაბეჭდილება შეუქმნან მკითხველს, თითქოს, კათალიკოს ეფრემის საუბარი მ. ჯანგიძის წერილზე ადრე გამოქვეყნდა, ამით აიხსნება რომ ისინი ვაზრახ არ უთაბუქენ ხსენებული საუბრის გამოქვეყნების თარიღს.

ფდა აზრი რუსთავის საეპისკოპოსოსთან შოთა რუსთველის სახე-  
ლის დაკავშირებისა.

უნდა აღინიშნოს, რომ მ. ჯანგიძე ფრიად დაკვირვებული ის-  
ტორიკოსია და ხშირად ათავსებს „სამგორის“ ფურცლებზე საინ-  
ტერესო წერილებს ისტორიულ თემებზე. ამას წინათ, მაგალითად,  
მან ჩვენს ნარკვევზეც დაბეჭდა რეცენზია, სათაურით „საყურად-  
ღებო ნაშრომი რუსთველოლოგიაში“<sup>394</sup>, რომელშიც ხსენებული  
ნარკვევი დადებითად შეაფასა, ხოლო მის მიერ ადრე გამოთქმული  
მოსაზრების რაიმე „მიჩქმალვაზე“ ერთი სიტყვაც არ უთქვამს.

ახლა ვნახოთ, როგორ მსჯელობს ჩვენთვის საინტერესო საკი-  
თხზე კათალიკოსი ეფრემ მეორე. სტუდენტ მ. ოქრიაშვილთან სა-  
უბარში მას უთქვამს: „რუსთველი პერეთის რუსთავის ეპისკო-  
პოსი იყო. ამას ადასტურებს თვით იერუსალიმში ნაპოვნი მისი-  
გამოსახულება... ქრისტიანობა ცხრა მფარველ ხატ-ანგელოზს  
იცნობს. ერთ-ერთ მათგანს, რომელიც ღვთისმოსავ მეცნიერ-ფი-  
ლოსოფოსებს მფარველობს, წამოსხმული აქვს წითელი მანტია,  
რომელიც ყვავილებითა და ჯვრის გამოსახულებიანი ნაჩვრეტები-  
თა მოქარვული. ასეთი მანტია აქვს ყველა ღვთისმორჩილ განს-  
წავლულს. ასეთივე მანტიას ვხედავთ ბრძენ შოთას ტანზეც“.

როგორც ვხედავთ, პატივცემული ეფრემი პირდაპირ აცხადებს,  
შოთა ეპისკოპოსი იყო. ცხადია, მეცნიერულ დებულებად არც  
ეს დაუშაბუთებელი განცხადება ჩაითვლება (მით უმეტეს, რომ  
მასში. სრულიად უადგილოდ, ლაპარაკია „პერეთის რუსთავზე“).  
მაგრამ თუ პატივცემული ეფრემი ქართულ ეკლესიაში არსებულ  
ტრადიციას ემყარება, მაშინ მისი განცხადება ინტერესს მოკლვ-  
ბული არაა. განსაკუთრებით საყურადღებოდ ჩვენ გვეჩვენება კა-  
თალიკოს ეფრემის მსჯელობა წითელ მანტიასა და მასზე აქოქარ-  
გული ჯვრის გამოსახულებიანი ნაჩვრეტების შესახებ. თუ ეს მარ-  
თალია (შოთას იერუსალიმური პორტრეტის ფოტო სურათებზე  
ჯვრის გამოსახულებანი არ ჩანს), მაშინ ხსენებულ პორტრეტს კი-  
დეც უფრო მეტი ღირებულება ექნება ვეფხისტყაოსნის ავტორის  
ვინაობის დასადგენად. ყოველ შემთხვევაში ძნელი დასაჯერებელია,  
რომ კათალიკოსმა არ იცოდეს, როგორი ტანსაცმელი უნდა ცმოდა  
ეპისკოპოსს.

<sup>394</sup> „სამგორი“, 1965 წ., 20 ნომბერი.

დადებითად აფასებს ჩვენს ნაშრომს, აგრეთვე, ისტ. მეცნ. კანდიდატი გ.  
პაპუკორია, რომელმაც საინტერესო რეცენზია გამოაქვეყნა ფოთის საქალაქო გაზეთ „ახა-  
ლი კოლხეთის“ (1969, 31 ივლისი) ფურცლებზე.



ასეთია მ. ჭანგიძისა და ეფრემ მეორის მოსაზრებანი, რომელთაც ჩვენ აღრე 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. ჯავახიშვილისა და მისი კოლეგების წერტილი მთლიანად ამნაირი მაგალითებისაგან შედგება, მაგრამ, ვფიქრობთ, აქ განხილული მაგალითიც საკმარისია ხსენებულ მეცნიერთა კეთილსინდისიერების, მათი მეცნიერული ეთიკის დასაბამათებლად.

ახლა გავეცნოთ იმის მაგალითებს, თუ როგორ უდგება სადავო საკითხების გადაწყვეტას ისტორიკოსი ნ. შოშიაშვილი.

მაგალითი პირველი: ჩვენს ნარკვევში წამოყენებულია დებულება იმის შესახებ, რომ შუა საუკუნეების ქართულ ეკლესიაში ისევე როგორც ევროპის სახელმწიფოების, კერძოდ გერმანიულ ეკლესიაში, გაჩაღებული იყო მწვავე კლასობრივი ბრძოლა მაღალ სასულიერო არისტოკრატისა და დაბალ სამღვდლოებს 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 ვეყრდნობით, რის შესახებ ჩანგასმით 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 ბერხს მიმართავს: იგი შეგნებულად აყალბებს, ასხვაფერებს და ამახინჯებს ჩვენს თვალსაზრისს და ასეთ შეხედულებებს მოგვაწერს, რომელიც არაათუ არ გამოგვითქვამს, არამედ ფიქრადაც კი არ მოგვაგლია. გარდა ამისა, ავტორი განზრახ უმაღავს მკითხველს იმ ფაქტს, რომ ჩვენი დებულება ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევებს ეყრდნობა; ის ივ. ჯავახიშვილს არც კი ახსენებს. ასეთი მანიპულიაციების შემდეგ კრიტიკოსი პათეტიკურად აუწყებს მკითხველს ასეთ „სიბრძნეს“:

„თამარ მეფე და ცენტრალური ხელისუფლება, თურმე „პლებეურ-დემოკრატიული“ მიმართულებისა ყოფილა“ (გვ. 176).

ან:

„გამოდის, რომ დავით აღმაშენებელი და თამარ მეფე დემოკრატიები ყოფილან!“ (იქვე)

ან კიდევ:

„თურმე შეიძლება, რომ შუა საუკუნეების მეფეები დემოკრატიებად... წარმოვიდგინოთ“ (იქვე).

რა თქმა უნდა, არაფერი ამის მსგავსი ჩვენს ნარკვევში ნათქვამი არაა. მეფეების ასეთი გადემოკრატიება 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, რადგან ასეთი უფლება ძველად ეძლეოდა გვლენიან მღვდელმთავრებს, კერძოდ ისეთებს, რომლებიც დიდ ქალაქებში იხსდნენ 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“.

პატრიცემული 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 დაზახინჯებულადაა წარმოდგენილი, მაგრამ ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი, ახლა კი გავცენოთ 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 მოსწრება-

ში უკურთხი ნეკრესელი იჯდა და მახსოვარი არავინ იყო და ქვეყნისა არეულობისაგან უკურთხი დაარჩომილიყო. ეს ვიცოდით, ნეკრესი ქალაქიც ყოფილიყო და ათორმეტი მამათგანი წმიდა აბიბოს მის ქალაქის ეფისკოპოსი 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 ეპისკოპოსად იჯდა ათორმეტი მამათაგანი 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 მღვდელმთავრებსაც.

ასლა დაუაკვირდეთ, როგორ მსჯელობს თეიმურაზის სიგელის შესახებ და როგორი დასკვნა გამოჰყავს ამ დოკუმენტიდან ნ. შოშიაშვილს: „თეიმურაზ II-ის სიგელში ნეკრესელისადმი<sup>395</sup> (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 იყ-

<sup>395</sup> მკვლევარი, უნდა იყოს „ლავერდელი აღმწი“, პ. რ.

ვენე ჯა საერო „საუფლო კაბას“ 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 ავსხნათ; ამკარაა, აქ საქმე გვაქვს ისტორიული საბუთის შინაარსის შეგნებულად დამახინჯებასთან.

ქვემოთ ჩვენ ამ საკითხსაც დაწვრილებით განვიხილავთ და თვალნათლივ დავანახებთ მკითხველს, რომ ჩვენი კრიტიკოსის ვერავე-თარი ხელმარჯვეობა და მის მიერ ისტორიული საბუთების არა სწორი წაკითხვა ჭეშმარიტებას ვერ შესცვლის და შავს თერად ვერ მოგვაჩვენებს.

მაგალითი მესამე: ჩვენს ნარკვევში გაკრიტიკებულია ის ავტორები, რომლებიც ამტკიცებენ, შოთა იერუსალიმში კი ჩავიდა, მაგრამ ბერად არ შემდგარა და ჯვარის მონასტერში სიკვდილამდე ერის კაცად ცხოვრობდაო. ასეთი მტკიცება ჩვენ უსაფუძვლოდ ჩავთვალეთ და დავიმოწმეთ აკად. აღ. ბარამიძე, რომელსაც ნათქვამი აქვს: „რუსთველს პილიგრამული წესით შეეძლო, მოეხილა იერუსალიმი და დროებითი თავშესაფარი ეპოვა ჯვარის მონასტერში, მონასტრის სასტუმრო სადგომში, მაგრამ რაღაც დაუჯერებელია. რომ პოეტს თავისი ცხოვრების მეორე ნახევარი (აუბოლო წლები) მონასტერში გაეტარებინა და ბერად არ აღკვეცილიყო. მონასტერი ხომ მოხუცებულთა თავშესაფარი არ ყოფილა!“ („მნათობი“, 1968, № 5, გვ. 123).

აღ. ბარამიძის ეს აზრი ჩვენ სავსებით მართებულად მივიჩნით და იმედი გვქონდა, რომ მისი თანამოაზრენი ამ საკითხში მაინც აღარ გაგვაკრიტიკებდნენ, მაგრამ ეს იმედი არ გაგვიმართლდა: პატივცემულმა ნ. შოშიაშვილმა, რომელსაც, ჩვენი ღრმარწმენით, იმდენად ჭეშმარიტების დადგენა არ აინტერესებს, რამდენადაც მოწინააღმდეგის გამტყუნება, არც ამ საკითხში დავგინდო და ფრიად მკვახე-მკვახე სიტყვებით გაგვიმასპინძლდა (გვ. 169). ხოლო აღ. 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?  
 მ ა გ ა ლ ი თ ი მ ე ო თ ხ ე: პატივცემული ნ. შოშიაშვილი თავის წერილს ამთავრებს ჩვენი პიროვნების სასტიკი განქიქებით, ბრალად გვდებს მთელი რუსთველოლოგიური ლიტერატურის შეურაცხყოფას, უდიერობას, თვითრეკლამას, მოწინააღმდეგესა და მკითხველის უპატივცემლობას, გვიწუნებს წერის სტილსაც კი. ერთი სიტყვილი კრიტიკოსი ჩვენ მოგვაწერს ყველა ცოდვას, რომლებითაც ოვით 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, „კანონზომიერის 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 მოუზნალებლად მოუკიდნია. აი დასკვნა, რომელსაც პატივცემული ნ. შოშიაშვილი 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 „გაიმარჯლა“, 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: უერ ერთი, საიდან გაიგო მან როლის ან რამდენ ხანს ვიკვლიეთ საქართველოს ისტორიის ესა თუ

ის პერიოდი, ვინ ჩაახედა კრიტიკოსი ჩვენს „სამუშაო ლაბორატორიაში?“ მეორე, რა მნიშვნელობა აქვს იმის გამოჩვენებას, „მანამდე უკვლევია“ იყო ავტორის მიერ ისტორიის ესა თუ ის პერიოდი, თუ „მანამდე ნაკვლევი“? 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 მოვკიდეთ 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. №1). ბუნებრივად იბადება კითხვა: თუკი ჩვენთვის საქართველოს ისტორიის კლასიკური ხანა მანამდე (ე. ი. ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე ნარკვევის დაწერამდე) „უკვლევი 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 დაეწამოთ იმ მეცნიერ-კრიტიკოსებს, რომლებსაც „სამგორისა“ და „ახალგაზრდა ჟურნალისტის“ თურცლებზეც კი არაფერი გამოეპარებათ!

გადავდივართ შემდეგ საკითხზე.

რამ გამოიწვია ჩვენი კრიტიკოსების ისეთი აღმფოთება, რომელმაც მათ მეცნიერული კამათის საკითხის ელემენტარული ნორმებიც კი დაავიწყა?

ქვემოთ შევეცდებით მოკლედ ვუპასუხოთ ამ დიდმნიშვნელოვან კითხვას.

## 2. ეკლექტიზმის კრიზისის ბამო

ცნობილია, რომ ქართველი ერის ისტორიის, მისი უძველესა კულტურისა და ლიტერატურის შესწავლა დიდი ხანია მიმდინარეობს, მაგრამ ამ მიმართულებით შედარებით მნიშვნელოვანი ნაბიჯები 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 მატერიალისტური გაგების თეორიამდე ამაღლებულიყვნენ, მაგრამ, სამაგიეროდ, ისინი იყვნენ დიდი მეცნიერული ალლოთი დაჯილდოებული ადამიანები, შესანიშნავი დემოკრატები და პატრიოტები, რომლებმაც შესძლეს, გადაელახათ 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 ქართული ისტორიული აზრის განვითარება მხოლოდ თანამედროვე მეთოდოლოგიის საფუძველზე იყო შესაძლებელი.

სწორედ ამ გზით წაიყვანეს ქართული ისტორიული მეცნიე-

რება 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 გადაელახათ 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 გაიდგა ფესვები ქართველ მეცნიერთა ერთ ნაწილში და თითქმის მთლიან 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 სიმძლავრე ასვლა, არამედ რიგ საკითხებში კეკელიძე-ჯავახიშვილისა და მათი თანამოაზრეების მონაპოვრებიდანაც კი უკან დაიხია და კვლავ ნ. მარის პოზიტივისტურ-ნიჰილისტური კონცეფციების ტყვეობაში აღმოჩნდა. რუსთველოლოგიის ამ სამწუხარო ნაკლს კარგად ამჩნევდა აკად. კ. კეკელიძე, რომელიც გარდაცვალებამდე რამდენიმე ხნით ადრე (1951 წ.) გულისტყვივლით აღნიშნავდა:

„რუსთველოლოგიის, როგორც მეცნიერების, უბედურება იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ აქ ისტორიულ-ლიტერატურულს თუ სოციალურ-იდეურ და მხატვრულ პრობლემებს სწავლობენ, — საჭიროა თანაბრად ერთიკა და მეორეც, — არამედ იმაში, რომ ნ ა მ დ ვ ი ლ ი მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ ი მ ე თ ო დ ი თ (ხაზი ჩვენია. პ. რ.), როგორც მარქსიზმია, ჭერჭერობით, არც ერთი მხარეა შესწავლილი და არც მეორე“<sup>396</sup>.

აქედან ცხადია, რომ რუსთველოლოგიურ მეცნიერებას, თუ მას სურდა წინ წასულიყო, მთელი თავისი ყურადღება უნდა გადაეტანა მის წინაშე მდგომი პრობლემების „ნამდვილი მეცნიერული მეთოდით“ შესწავლა-დამუშავებაზე, რაც მას საშუალებას მისცემდა გადაჭრით უკუეგდო ბურჟუაზიული მიმართულების მეცნიე-

<sup>396</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები, X, 1968, გვ. 214.



რთა ყალბი კონცეფციები და დაესახა კვლევა-ძიების ახალი გზე-  
ბი. სამწუხაროდ, ეს ასე არ მოხდა, რადგან, როგორც ითქვა, რუს-  
თველოლოგთა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა, მათ შორის ისეთმა გა-  
მოჩენილმა მეცნიერმა, როგორც ალ. ბარამიძე და ს. ყაუხ-  
ჩიშვილი 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. ჯა-  
ვახიშვილის ერთ-ერთი უახლოესი მოწაფე და თანამებრძოლი, ხო-  
ლო ალ. ბარამიძე — კ. კეკელიძის ერთ-ერთი უახლოესი მოწაფე  
და თანამებრძოლი, მაგრამ ვერც ერთმა და ვერც მეორემ, სამწუ-  
ხაროდ, ვერ შესძლეს ხსენებული დიდი მეცნიერების მემკვიდრე-  
ობის შემდგომი შემოქმედებითი განვითარება და ბევრ შემთხვევა-  
ში ის პოზიციებიც კი დაკარგეს, რომლებიც მათმა მასწავლებ-  
ლებმა და უფროსმა თანამებრძოლებმა ხანგრძლივი შრომით მოი-  
პოვეს.

ჩვენ უკვე გვქონდა შემთხვევა აღგვეჩინა, თუ როგორ  
დაუბრუნდა ალ. ბარამიძე ნ. მარის დრომოკმულ შეხედულებებს<sup>39</sup>;  
რაც შეეხება ს. ყაუხჩიშვილს, მისი უსაზღვრო ერთგულებ-  
ა ნ. მარისა და მისი ყალბი კონცეფციებისადმი საყოველთაოდ  
ცნობილია, ამიტომ დავეყაროფილებით მართო ორი დამახასია-  
თებელი მაგალითის მოტანით.

პირველი: ამას წინათ გაზეთ „ლიტერატურულ საქართვე-  
ლოში“ (1968, 4/X) გამოქვეყნდა ს. ყაუხჩიშვილის მოკლე საუბარ-  
ი ხსენებული გაზეთის კორესპონდენტთან, რომელიც სკოლებ-  
ში „ქართლის ცხოვრების“ შესწავლისადმი იყო მიძღვნილი. საკ-  
ვირველია, მაგრამ ფაქტია, რომ პატრიცემულმა მეცნიერმა ასეთ  
თემაზე მსჯელობისას და ისიც პატარა საგაზეთო ანკეტაში, მოახ-  
ერხა არა მართო ნ. მარი განედიდებია, არამედ დადებითად მოეხ-  
სენებია და მიმზიდველ ფერებში წარმოედგინა მისი ერთ-ერთო  
ყველაზე მანკიერი კონცეფცია „სვან-მესხურობისა“. ჩამოთვლის  
რა ქართული ისტორიული მეცნიერების ავტორიტეტთან წარმო-  
მადგენლებს, ს. ყაუხჩიშვილი ნ. მარს ყველა ქართველ მეცნიერ-  
ზე, მათ შორის ივ. ჯავახიშვილზეც, მაღლა აყენებს. მაგრამ ეს  
კიდევ არაფერი: იგი საჭიროდ მიიჩნევს თანამედროვე მკითხველს  
გაუზიაროს ის დაუვიწყარი შთაბეჭდილება, რომელიც მასზე

<sup>39</sup> უჭრნალი „ცისკარი“, 1969, № 12, გვ. 167-177.

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 (ხანი ჩვენია.—პ. რ.) ჩავვრჩა 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 კონცეფციას, რომელიც მეცნიერულად სრულიად უსაფუძვლო, ხოლო საზოგადოებრივად აშკარად მავნეა და ამიტომ ყველასაგან 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 სო-მესხური“ ენის არსებობის შესახებ? ასეთი რა? თითქოს, წარმოუდგენელია, მაგრამ, როგორც ვხედავთ, მაინც შესაძლებელი აღმოჩნდა; ნართალი ნათქვამი ყოფილა: „რაც ერთხელ ცხოვლად სულს დააჩნდების, საშვილიშვილოდ გარდაიცვინოს...“

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 შეჯვარების თეორიის დასაბუთებისათვის. მაგრამ ნ. მარის თვალსაზრისი, რომელიც სიტყვა „სომხის“ თავისებურ ეტიმოლოგიურ ანალიზს ეყრდნობა, საფუძველს მოკლებულაა.

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 დაინახეთ. რომ პატივცემულმა ს. ყაუხჩიშვილმა პატარა საგაზეთო წერილობით კი შესაძლებლად მიიჩნია ქებადიდება 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 „სევან-მესხობის“ აბსურდულ თეორიას, ამით ს. ყაუხჩიშვილი იცავს თავის საკუთარ თვალსაზრისს, დამყარებულს იმავე „სომხითის“ არასწორ ეტიმოლოგიაზე. — თვალსაზრისს, რომელიც ნ. მარის ზემოთმოხსენებული თეორიის პირდაპირი ანარქულია.

ასეთია ეკლექტიკური აზროვნების სავალალო შედეგი!

ცნობილია, რომ ეკლექტიზმს ვ. ი. ლენინი „შეხედულებათა დომხალს“ უწოდებდა<sup>398</sup>, რაც ამ მიმართულების საესებით ზუსტი დახასიათებაა. ქართველ მეცნიერთა ერთ ნაწილში ამჟამად ფესვ-გადგმული 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 დიდძალი 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 შეუძლებლის 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 მა-

<sup>398</sup> ვ. ი. ლენინი, ტ. 1ბ, გვ. 637.

რისაგან შეთვისებულ და შესისხლხორცებულ მეთოდოლოგიას, რომელიც, არსებითად, მათი მეცნიერული მოღვაწეობის უმიჯნო-რეს 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 ჩელი ჩასკიდეს შემდეგი მოსაზრებების გამო: ჯერ ერთი, ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობა უადრესად 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 კვლევა-ძიების ობიექტია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, — მათი მონოპოლიაა, რის გამო დაწმუნებული იყვნენ, რომ მათი „გავლენის სფეროში“ შემოჰკრიბა 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 უადრესად 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 გამოწაგონს წარმოადგენს.

გავეცნოთ ამ პრეტენზიებს უფრო ახლოს.

პ რ ე ტ ე ნ ზ ი ა პ ი რ ვ ე ლ ი: „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)“<sup>399</sup>.

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ პატივცემული კრიტიკოსის ეს პრეტენზია სრულიად უსაფუძვლოა; მართლაც, თუკი მკვლევარი იცნობს ამა თუ იმ ნაშრომს და უთითებს კიდევ ამ ნაშრომს, ამაზე მეტი მას რა მოეთხოვება? რატომაა მკვლევარი მოვალე, უნდა თუ არა. უთუოდ დეტალურად განიხილოს ყოველი ავტორის დებულებები და დასკვნები? ვინ წაგვართვა იმის უფლება, რომ ვერდი 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 დაგვავალებდა) ყველა იმ ავტორის „დასკვნები და დებულებები“ განგვეხილა, რომლებსაც ზემოხსენებულ საკითხზე ოდესმე რაიმე დაუწერიათ, და ეს საღ წაგვიყვანდა?

რაც შეეხება ჩვენი კრიტიკოსის მტკიცებას, თითქოს მან რომელიღაც წყაროში „საერო რუსთველი“ აღმოაჩინა“<sup>400</sup>, ეს წმინდა წყლის ილუზიაა, რომლის შესახებ ჩვენ უკვე გვექონდა შემთხვევა. მკითხველთან დაწვრილებით გვესაუბრა“<sup>401</sup> და ნათქვამს აქ აღარ გავიმეორებთ.

პ რ ე ტ ე ნ ზ ი ა მ ე ო რ ე: „შოთას ვინაობაზე, — ბრძანებს კრიტიკოსი. — უკანასკნელ წლებში გამოითქვა ორი ვარაუდი: ერთის მიხედვით ის იყო ჰერეთის ერისთავთ-ერისთავი შოთა კუპარო. 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, იზიან-

<sup>399</sup> მნათობი, 1968, № 11, გვ. 158.

<sup>400</sup> ლაპარაკია 1957 წლის ერთ საბუთზე, სადაც ნახსენებია ვიღაც „რუსთველის შეელი მურვანი“.

<sup>401</sup> იხ. „ოცისკარი“, 1967, № 11, გვ. 127—128.

არებს ამ კრიტიკას. მეორე თვალსაზრისი ასეთი განხილვის საგანი არ ყოფილა. პ. რატიანს, ვიდრე ის ახალ თვალსაზრისს გამოთქვამდა რუსთველის ვინაობაზე, ცხადია, ევალეზოდა (ხაზი ჩვენია. 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 პრეტენზია, მოკლებულია ყოველგვარ რეალურ საფუძველს. ჯერ ერთი, შოთას ვინაობაზე შემოხსენებული ორი თვალსაზრისი (უფრო სწორად, — ვარაუდი) უკანასკნელ წლებში კი არ წარმოიშვა, — როგორც ეს ნ. შოშიაშვილს სურს მოგვაჩვენოს, — არამედ, სულ მცირე. ასაწლის წინათ გამოითქვა მეორე, შემოხსენებული 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 უსამტკიცებლად საკმარისია გავიხსენოთ ის ფაქტი, რომ ისტორიკოსი ს. კაკაბაძე ჯერ კიდევ 1927 წელს ამტკიცებდა: ჭიანჭერი თორელია, ხოლო ე. წ. „ჭიანჭრის საბუთის“ ხელჩამრთველი შოთა — ჭიანჭრის შვილი და რუსთველია<sup>402</sup>; მეოთხე, ჩვენს ნარკვევაში ორივე შემოხსენებული 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 საღვო საკითხზე მასში ნათქვამი (გრძელი ციტატისთვის მკითხველის წინაშე ბოდიშს ვიხდით):

„მკვლევართა ერთ ნაწილს მიაჩნია, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი იყო თბილისის ახლოს მდებარე ქ. რუსთავის მფლობელი, პერეთის ერისთავი თუ მთავარი შოთა ბაგრატიონი, რომელიც ამ

<sup>402</sup> „ვეფხისტყაოსანი“, ს. კაკაბაძის რედაქციით, თბილ., 1927, შესავალი წერილი.

მკვლევარების მიერ გაიგივებულია ქამთაღმწერლის მიერ მოხსენიებულ, ცნობილ სახელმწიფო მოღვაწე შოთა კუპრთან. ეს თვალსაზრისი ჭერ კიდევ გასული საუკუნის პირველ ნახევარში წამოაყენა სწავლულმა ბატონიშვილმა თეიმურაზ ბაგრატიონმა, შემდგომში იგი გაიზიარეს გამოჩენილმა მეცნიერებმა: მარი ბროსემ, პლატონ იოსელიანმა, იუსტინე აბულაძემ, პავლე ინგოროვამ. 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 ჭერ 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 მიმბაძველია, 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“<sup>463</sup> („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, ჩვენნი 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 მიგვეჩინა და ზემოთ ჩამოთვლილ გამოჩენილ რუსთველოლოგთა ანალოგიურ თვალსაზრისებთან ერთად

<sup>463</sup> ამ ადგილას სქოლიოში მითითებული ცვაქვა: „ნ. შოშიაშვილი, ფეოდალური ხანის ისტორია და შოთა რუსთაველი (წიგნში „შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი“, აბ., 1966, გვ. 73).



კი არ განგვიხილა, არამედ ცალკე გამოგვეყო, საგანგებოდ გაგვეჩიხა და მისი ავტორისათვის დითირამები გვემღერა. ჩვენ ეს ვერ შევძელით, რისთვისაც ჩვენი კრიტიკოსის წინაშე დიდ ბოდიშს ვიხდით!

რაც შეეხება კრიტიკოსის ბრძანებას, პ. რატიანს ვვალდობოდა, ვიდრე რუსთველის ვინაობაზე რაიმეს იტყოდა, ჯერ კრიტიკულად განეხილა ჩვენი თვალსაზრისი, 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 ზმანური გვარების წარმოქმნის „მეცნიერულ კანონზომიერებაზე“, ტყუილად უჩიოდა მის შეუსწავლელობას და ამოდ 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, ფაქტურად, დამახინჯებული ვარიანტია ჩვენი დებულებისა“ (გვ. 161-164).

როგორც ვხედავთ, ჩვენი კრიტიკოსის კადნიერება ყოველგვარ საზღვარს სცილდება. აქ უკვე პრეტენზია კი არა, საკმაოდ სერიოზული ბრალდება წამოყენებული: თურმე ნუ იტყვი, ჩვენ, დამახინჯებული სახით, მიგვითვისებია მის მიერ უკვე დადგენილი (თანაც, ნაშრომის ერთ გვერდზე!) მეცნიერული დებულება. ეს რომ მართალი იყოს, კრიტიკოსს მართლაც ექნებოდა აღფრთხილების საფუძველი, მაგრამ საქმეც ისაა, რომ მის ამ მტკიცებაში სიმართლის ნასახიც არ მოიპოვება

ქვემოთ ჩვენ დაწვრილებით განვიხილავთ ამ საკითხს ჯა 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 მეცნიერებათა 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 გვქონდა 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 ზუსათის 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.

დავიწყოთ 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 სიღარბე. ეს, ერთი შეხედვით, გაუგებარი ფაქტი, ადვილი გასაგები გახდება.

თუ ჩვენი კრიტიკოსების მეთოდოლოგიის სამწუხარო ნაკლს გავითვალისწინებთ: ეკლექტიზმის საშუალებით თავით უაღრესად გამოჩენილ მკვლევარებსაც კი არ ძალუძთ 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 იძულებულნი 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 ამო შრომა-გარჯაა: დიდი ხანია ცნობილია, რომ ფაქტი ჭიუტია, და რაც უფრო ძალას დაატან მას, მით უფრო გაჭიუტდება.

ჩვენ, რა თქმა უნდა, შეგვეძლო, ამ შემთხვევაში, თავი აგვერიდებია იმ ფაქტებზე მსჯელობისათვის, რომლებზეც უკვე გავეცით სათანადო პასუხი, მაგრამ მკითხველს საეჭვო რამ აღარაფერი დარჩეს, შევეცდებით ხსენებული ფაქტების ზოგიერთი ასპექტი კვლავ განვიხილოთ.

დავიწყოთ სერაპიონ სოგრატის ძე საბაშვილის ლექსით.

მკითხველს უთუოდ ეხსომება, რომ ეს ლექსი ჩვენ ორჯერ განვიხილეთ და დეტალურადაც გავაანალიზეთ, რის შედეგად იმ დასკვნამდე მივედით, რომ მასში ნასმარი სიტყვები „ბერი ბერსა“ ნიშნავს არა მოხუცებს, არამედ ბერ-მონაზვნებს. საკითხი ამოწურულად მიგვაჩნდა და ვიმედოვნებდით, რომ ჩვენი კრიტიკოსები შესწყვეტდნენ ანბანური კემშარიტების ირგვლივ კამათს, მაგრამ ეს ასე არ მოხდა: როგორც ს. ყაუხჩიშვილსა და მის კოლეგებს.

ისე ნ. შოშიაშვილს კვლავ იმედით ჩაუტკიდნიათ ხელი ხსენებული ლექსისათვის და ცდილობენ მასში იმის აღმოჩენას, რაც შიგ არ არის.

სამწუხაროდ, ს. ყაუხჩიშვილსა 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<sup>101</sup>; 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 შემუშაოს და კიდევ უფრო უცნაურ მტკიცებას გვთავაზობს, ის ბრძანებს: სერაპიონის „ბერი“ არც მოხუცებულს ნიშნავს და ალც ბერ-მონაზონს, ის „წარჩინებულს“ თუ „ბატონს“ ნიშნავსო; მოეუსმინოთ:

„სერაპიონ სოგრატის ძის ლექსში შოთა რუსთველაჲა და სერაპიონიც წოდებული 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 მიეტყვება). 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.

<sup>101</sup> „ცისკარი“, 1969, № 11, გვ. 135—138.

ასე რომ, სერაპიონ სოკრატის ძის ლექსი მზარს უკერს 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, მოურავისა და ა. შ. სინონიმადაც მივიჩნიოთ.

ჩვენ აქ ტერმინ „ხევისბერის“ სემანტიკურ ანალიზს ვერ განოვუდგებით, 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 ხანს უსვამს ის ფაქტი, რომ ფშავ-ხევსურეთში ხევისბერი სატში მთავარმღვდელმსახურსაც ეწოდებოდა და ზუცესის, ან ღეკანოზის 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 ჯანმარტება: „ქ ე ვ ი ს ბ ე რ ი — 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 გასა-  
შიფრავად.

მაგრამ დაეუშვათ, ერთი წუთით, რომ სერაპიონის ლექსში „ბერი“ მართლაც „წარჩინებულის“ მნიშვნელობითაა ნახმარი და ვცადოთ ამ თვალსაზრისით ხსენებული ლექსის შინაარსის გააზ-  
რება-რა გამოდის? რა თქმა უნდა, სრული უაზრობა! უკვე ლექსის სათაური გზას გადაგვიღობავს და გვაიძულებს, „მარტვილებში“ სოციალურად „წარჩინებულები“ თუ „ბატონ-პატრონები“ ვიგუ-  
ლისხმოთ, მაგრამ რა საბუთით, ან რა ლოგიკით შეიძლება „მარტ-  
ვილის“ მნიშვნელობის ამგვარი მეტამორფოზი? ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების თვალსაზრისს, რაც უნდა იყოს, მესხური კი-  
ლო მაინც უჭერდა მხარს (მესხურად „მარტვილი“ ბავშვსაც ეწო-  
დება). ნ. შოშიაშვილის თვალსაზრისი კი ჰაერში გამოკიდებული რჩება; საქართველოს არც ერთ კუთხეში არ გაგონილა, რომ მარ-  
ტვილი ბატონს, პატრონს, წარჩინებულს ან მის მსგავს რაიმეს ნიშნავდეს.

ერთი სიტყვით, პატივცემული ნ. შოშიაშვილის ფილოლოგი-  
ურ ვარჯიშს კიდევ უფრო მეტ უაზრობამდე მივყავართ, ვიდრე  
ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების მარისეულმა სქემებმა მიგვი-  
კვანეს.

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, ცხრა მეცნიერმა განიხილა,  
შეისწავლა, გაჩხრიკა და ატრიალა სერაპიონ საბაშვილის პაწია  
ლექსი, მაგრამ მასში ჩადებული აზრი ვერც ერთმა ვერ ამოიცნო;  
რალა იმედი უნდა გვქონდეს, რომ ეს მეცნიერები შესძლებენ ვე-  
ფხისტყაოსანში ჩაქსოვილი დიდი სიბრძნე ამოიცნონ?

ძალაუნებურად გვაგონდება დიდი ილიას სიტყვები. „ჩვენნი  
„სწავლულნი, განათლებულნი“, დარვინის თეორიას ზედმაწვენი  
გაცოდინებენ, ჰეგელის ესტეტიკას, ლესინგისა და ტენის ფილო-  
სოფიას ხელოვნებისას თავისი ხელის-გულისავეთ გადავიშლიან;  
შექსპირზედ, გეტზედ, ბაირონზედ და თუნდა ჰომიროსზედაც,  
რომელიც, — ჩვენში კი ითქვას, — ათასში ერთს არ წაუკოთხავს,  
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“<sup>406</sup>.

<sup>406</sup> ი. ვ. კ. ა. ვ. ა. ე. ე. თხზ. სრ. კრებული, 11, 1941, გვ. 113—114.

ამ ღრმააზროვან სიტყვებს, ჩანს, დღესაც არ დაუკარგავთ თავიანთი მნიშვნელობა!

მაგრამ მივყვეთ ქვემოთ.

იმ ფაქტის უარყოფას, 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 (თანამოაზრეებიათურთ) 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 შევუძლებით, რადგან იგი საკმაოდ დეტალურად გვაქვს განხილული ჩვენს პასუხში ალ. ბარამიძისა და მისი თანამოაზრეებისადმი და განმეორება საჭირო არ არის, ოღონდ აუცილებლად მივჩინებთ მკითხველის ყურადღება ამჭერადაც 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<sup>407</sup>, მაგრამ პატივცემული ნ. შო-

<sup>407</sup> ს. კაკაბაძე, რუსთველი და მისი ეფესოსტყუალანი, 1966, გვ. 61.

შიაშვილი, რომელიც ჩვენგან თავისი ნაშრომის არათუ მოხსენიებას, არამედ „ღებულეებისა და დასკვნების“ დაწვრილებით განხილვასაც სავალდებულო წესით მოითხოვს, თვითონ ადვილად „იიფიყებს“ 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 ეს მით უფრო ვაუგებარია, რომ ალ. ბარამიძეს და მის კოლეგებს ს. კაკაბაძის სათანადო ნაშრომი თვინათ 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 ექვთამე თაყაიშვილმა<sup>408</sup>, 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 ორიოდ სიტყვით სადავო საკითხის არსებით მხარეზე. ნ. შოშიაშვილი ცდილობს დაარწმუნოს მკითხველი, თითქოს საქართველოში (თორის მხარეში) არსებობდა რუსთველითა საგვარეულო, რომელმაც დაახლოებით ერთ-ნახევარი საუკუნე („XII ს. — XIII ს. ნახევარი“) იარსება, შემდეგ კი განადგურდა: ავტორი განაგრძნობს: „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, ავ-

<sup>408</sup> საქართველოს სიძველენი, II, 1909, გვ. 48—49.



ტორს არ გააჩნია არავითარი საბუთი, რომელიც ოდნავ მაინც მიგვანიშნებდეს, რომ თამარის ეპოქაში რუსთველთა საგვარეულო არსებობდა; მეორე, რატომღა ერთ-ნახევარი საუკუნე რუსთველის გვარის ისტორიისათვის ხანმოკლე? ნუთუ ასორმოცდაათი წელიწადი — და ისიც როგორი ეპოქისა! — არ კმაროდა იმისათვის, რომ რუსთველი დიდებულთა საგვარეულოს, თუკი ის მართლა არსებობდა, ისტორიაში რაიმე კვალი დაეტოვებია? 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!

ამგვარი ლოგიკით, ცხადია, ყველაფრის „დამტკიცება“ შეიძლება.

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 პარბაროზად<sup>409</sup> (ე. ი. არაქრისტიანად) და აგრეთვე „მაზდეანად“<sup>410</sup> (ე. ი. სპარსელად, ცეცხლთაყვანისმცემლად).

ჩვენ უკვე დავასაბუთეთ ის აზრი, რომ ზემოხსენებულ წყაროში არავითარ რუსთველზე არაა საუბარი და ამიტომ მასზე სიტყვის გარქმელება ზედმეტია<sup>411</sup>, მაგრამ ეს კი არ შეგვიძლია, არ

<sup>409</sup> ძველი ქართული ლიტერატურის ქრისტომათია, შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ, I, 1946, გვ. 166.

<sup>410</sup> პ. ი. ნ. ვ. რ. ო. ყ. ვ. ა. თხზულ. კრებ. I, გვ. 633.

<sup>411</sup> საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ამ საკითხში ნ. შონიშვილიც კი იძულებულია არ დაეთანხმოს თავის თანამოაზრეთ (იხ. კრებული „შოთა რუსთველი“, 1966, გვ. 71).

ვიკითხოთ: საიდან დაებადათ ჩვენს კრიტიკოსებს მოსაზრება, რომ გენოსი 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 აღრე კი სამი გამოჩენილი რუსთველოლოგი) აღშფოთებით უარყოფს რუსთველის სახელის დაკავშირებას საქართველოს სასულიერო წოდებასთან, ხოლო უცხო დამპყრობთა საგვარეულოსთან მის დაკავშირებას ადვილად ურიგდებან! 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 გამოაცხადა.

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, ზაზაეული ვეფხისტყაოსნისა და მამუკა თავაქარაშვილისეული) მოწმობდეს მის ერისკაცობას, ამ აზრის მცდარობა ჩვენ სრული სიცხადით დავასაბუთებთ და ნათქვამს აქ აღარ გავიმეორებთ, მაგრამ საკვიროდ 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 ვააბათილოს 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: იერუსალიმის ჯვარის 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 ათუ კამათი გასურთ, სწორედ ეს დებულება უნდა დაარდვიოთ და არა ლობე-ყორეს მოედვათ.

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 ვიფიქროთ. რომ ეს სვეტი (ისევე როგორც ჯვარის მონასტრის დაწარჩენი სვეტებიც) განკუთვნილი ყოფილა სასულიერო პირთათვის, კერძოდ ეპისკოპოსთათვის... რა დასაჯერებელია, რომ ეკლესიის მამებს დავიწყნოდათ 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 ზედწოდებას 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 ყოფილა: მეორე, — ჯვარის მონასტრის სვეტები „განკუთვნილი იყო არა ეპისკოპოსთათვის, არამედ — მომხატველთათვის“ (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 ოანამდებობა ეჭირა (ჯვარის მამა იყო) და ეს გარემოება ჩვენ, უფიქრობთ. 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 დავარკმევთ ხსენებულ სვეტებს თუ ეპისკოპოსებისას, ეს სულ ერთია, რადგან მომხატველები, ძირითადად, 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 ქეშმარიტებაა, რომ მასზე კამათი უხერხულიც კია. გადავდივართ შემდეგ საკითხზე.

ჩვენი ახლანდელი კრიტიკოსები წინანდელთაგან მრავალ სხვა წვრილმან შენიშვნასაც სესხულობენ (მაგალითად, სახელ შო.ოასა და „აშოთანზე“, აღორძინების ხანის მწერლობაზე. თეიმურაზ ბაგრატიონის კონცეფციაზე და ა. შ.), მაგრამ მათი მსჯელობა ამ საკითხებზე იმდენად ზერელე, შაბლონური და არაფრის მთქმელია, რომ მათზე შეჩერება დროის ფუჭად დაკარგვა იქნებოდა (მით უმეტეს, რომ ყველა ზემოხსენებულ შენიშვნებზე უკვე ვაცემული გვაქვს სათანადო პასუხი); ამიტომ ამ რიგის საკითხებიდან (ე. ი. განმეორებული შენიშვნებიდან) ქვემოთ შევვხებით. და ისიც მოკლედ, კიდევ მხოლოდ ერთ საკითხს,—სასულიერო და საერო სახელწოდებათა წარმოქმნის კანონზომიერებას, რომელიც ჩვენ კრიტიკოსების განსაკუთრებულ გააფთრებას იწვევს.

ჩვენს ნარკვევში წამოყენებულია დებულება იმის შესახებ, რომ საქართველოში შეუძლებელია ერთ დროულად 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 გამოირჩევა 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 ანგარისშვასაწვევი საბუთი დაუპირისპირონ. ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების შეცდომა ის იყო, რომ პატივეცნულმა რუსთველოლებმა ერთმანეთში აურიეს საკუთარი და ზოგადი სახელები, რის შედეგად თანამდებობის პირი „რუსთველა ამირა“ რუსთველად მიიჩნეს. 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 დასაბუთოს, ის უკან იხევს. კერძო მოვლენის განზოგადებას ვერ ახერხებს და ამის ვაშო მოვლენის არსში ჩაწვდომის რეალურ შესაძლებლობას ზელიდან უშვებს.

მკითხველისთვის რომ ნათელი გახდა თვით იმ საფუძვლის ნცდარობა, რაზედაც ჩვენი კრიტიკოსები თავიანთ მსჯელობას აშენებენ, ქვემოთ დეტალურად გავარჩევთ ერთ ტიპურ მაგალითს, რომელიც ჩვენი მოწინააღმდეგეების მიერ მითითებული დანართნი მაგალითების ანალოგიურია.

პატივეცნული ნ. შოშიაშვილი აბობს: „როგორც ენობილია, თბილელებად იწოდებოდნენ თბილისის ეპისკოპოსებო შუა საუკუნეების მთელ სივრცეზე, მაგრამ, ამავე დროს, ცნობილია ერთი საერო თბილელი — აბო თბილელი. რომ არ გვეცოდნოდა აბო თბილელის ბიოგრაფია, პ. რატინის 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 შინა-არსს 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 ვითხვია: ჩაითვლება კი ზემოთხსენებული აბო „თბილელად?“ ვის ან როდის მოსვლია აზრად, რომ აბო თბილელისთვის საკუთრივ „აბილელი“ ეწოდებინა? ცხადია, არავის და არასოდეს! ვერც ნ. შოშიაშვილი და ვერც სხვა ვინმე ვერ გვიჩვენებს ვერც ერთ შემთხვევას, რომ აბო თბილელი წყაროებში მართა „თბილელად“ იყოს წოდებული, რადგან „თბილელი“, როგორც ცალკე აღებული ტერმინი (მხოლოდით რიცხვში) თბილისის ეპისკოპოსის საკუთარი სახეწოდებაა და არავითარი სხვა „თბილელი“ არ არსებობდა.

შეიძლება ითქვას ასე: „აბოს მარტვილობა“, ან: „აბო თბილელის მარტვილობა“, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ითქვას: „თბილელის მარტვილობა“, რადგან, თუ ასე ვიტყვი. ეს იქნება სულ სხვა, დღემდე უცნობი ნაწარმოების სახელი, რომელშიც ნაგულისხმები იქნება არა აბოს მარტვილობა, არამედ თბილისის ეპისკოპოსის მარტვილობა. ვინც არ მოერიდება შრომას გადაიკითხოს იოანე საბანის ძის ნაშრომი „მარტვილობა, ჰაბოისი“, 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 ხარკაშნელსა ქუემოთ; შემოვიდეს წალკელი და დაჯდეს ტფილელსა ქუემოთ“<sup>412</sup>. 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 უგულებელყოფილი იყო ის ფაქტი, რომ აქ „რუსთველი“ დამოუკიდებელ ტერმინად, გვარად კი აღგვევლინება, არამედ ამირასთან ერთად იხმარება, როგორც მისი განმსაზღვრელი სახელი“<sup>413</sup>.

საესებით სწორი მსჯელობაა, მაგრამ განა მოტანილი სტრიქონების ავტორი თვითონაც ანალოგიურ შეცდომას არ უშვებს. რაცა აბოს „თბილელიობა“ (თბილისელიობა) 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, თორქოს 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 გვეცოდნოდა აბო თბილელის ბიოგრაფია, მაინც არ იყო სავალდებულო, რომ იგი თბილელ ეპისკოპოსთან შორის გვეძიო, რადგან აბო არც ერთ წყაროში არ იხსენიება „თბილელად“. სულ სხვაა ვეფხისტყაოსნის ავტორის მდგომარეობა. იგი თვითონ-

<sup>412</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 49.

<sup>413</sup> ნ. შოშიაშვილი, თორქოსა ფეოდალური სახლის ისტორია და შოთა რუსთაველი (ტრებულში „შოთა რუსთაველი“, 1966, გვ. 71).

ვე გვეუბნება (და ისიც ოთხჯერ!), „რუსთველი ვარო“. ვისაც რაიმეს გაგების უნარი აქვს, ის გაიგებს, რომ ცალკე ხმარებულში, 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 სიმაღლეზე 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 საკითხზე 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“<sup>414</sup>. ს. ყაუხჩიშვილი იზიარებს ამ აზრს და თავის მხრივ დასძენს: „პ. ინგოროყვას კვლევა-ძიების

<sup>414</sup> პ. ინგოროყვა, თბ. კრებული, I, გვ. 675.



მიღწევათაგან... უნდა საგანგებოდ მოვიხსენიოთ შოთას ოჯახის წევრთა შესახებ მრავალი საგულისხმო საკითხის დასმა და მართებულად გადაჭრა. ეს არის, უწინარეს ყოვლისა, გიორგი მთავარ-მოწამის იმ ხატის მიკვლევა,... რომლის ზურგის მხარეზე არსებული წარწერა იხსენიებს შოთას ძმას ტბელს... „ტბელი“, რომელიც მიაჩნდათ „ტბეთის ეპისკოპოსის სახელად, ეკვმიუტანლად დამტკიცდა, რომ არის შოთას ძმა ტბელი გრიგოლის ძე, მონაპირე სპასპეტი ჰერეთის საერისთაოსი“<sup>415</sup>.

ზემონათქვამის შემდეგ, თითქოს, მოსალოდნელი იყო, რომ ს. ყაუხჩიშვილი გაიზიარებდა ჩვენს ნარკვევში გამოთქმულ აზრს, რომ „ტბელი“ სხვაა და „მტბევარი“ სხვა, მაგრამ ეს იმედი არ გავგიმართლდა: პატივცემულ ს. ყაუხჩიშვილს ახლა დავიწყებია ყოველივე ის, რასაც ამ საგანზე ჭერ 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 „მ ტ ბ ე ვ ა რ ი“ და „ტ ბ ე ლ ი“ ერთი მნიშვნელობის სახელებია (ხ ა ზ ი ჩ ე ვ ნ ი ა.—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 ჩაუხედლობას“ (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<sup>416</sup> ნ. მარის ტრადიციებზე აღზრდილ მეცნიერებს, ცხადია.

<sup>415</sup> „კომუნისტი“, 1964, 23 ნაისი.

<sup>416</sup> აღსანიშნავია, რომ ს. ყაუხჩიშვილი შეეცალა აზრი მრავალ სხვა საკითხზეც. მაგალითად, ზემოხსენებულ წერილში ის პ. ინგოროყვას ეთანხმებოდა და ამტკიცებდა, შოთას სამშობლო ჰერეთის რუსთავიაო. ახლანდელ წერილში კი გვარწმუნებს, შოთას სამშობლოდ მესხეთის რუსთავი იგულისხმებო (გვ. 152). როგორც ჩანს „მანასეობა“ ჩვენი კრიტიკოსების საერთო თვისება ყოფილა.

არ გაუკვირდებათ, მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ასეთი გაუთავებელი წაჭეჭი-შუქუჭეჭობანი 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 ფუტკაღ 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 ჩვენი ახლანდელი მოწინააღმდეგენი, რომლებიც მეცნიერულად შემოწმებული ფაქტების კრიზისის განიცდიან, ალ. ბარამიძისა და მისი კოლეგების მსგავსად, წინდახედულად უვლიან გვერდს ისეთ ფაქტების განხილვას, რომლებსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ ვეფხისტყაოსნის 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 ნარკვევში 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 ღუმილით უვლიან გვერდს დო-

კუმენტის ამ ძვირფას ცნობას, სამაგიეროდ, დაჟინებით გვედაკე-  
ბიან სქოლიოებში მოხსენებულ წვრილმან და უმნიშვნელო სა-  
კითხებზე. მაგალითისათვის გავეცნოთ ნ. შოშიაშვილის რამდენი-  
მე შენიშვნას.

პატივცემული კრიტიკოსი ცდილობს დაარწმუნოს მკითხვე-  
ლი, თითქოს „ქალაქ რუსთავისა და რუსთავის ეპარქიის ისტორია  
სრულიად არაფერს გვაძლევს შოთა რუსთველის ეპისკოპოსობის  
სასარგებლოდ“ (გვ. 173). ეს აზრი, რა თქმა უნდა, ყალბია, მაგ-  
რამ კრიტიკოსს იგი იმისთვის სჭირდება, რომ გვერდი აუაროს  
რეალურ ისტორიულ ფაქტებს, რომლებიც მის თვალსაზრისს ეწი-  
ნააღმდეგებიან. ნ. შოშიაშვილი განზრახ ხუჭავს თვალს და ვერ  
ხედავს „ღმრთაების გუჯარში“ დატულ დიდმნიშვნელოვან ცნო-  
ბებს, სამაგიეროდ იგი სერიოზული ტონით გვეკამათება და  
ვრცლად მსჯელობს იმის შესახებ, თუ ვინ შეადგინა (დაწერა)  
„ღმრთაების გუჯარი“, თვითონ დავით იმამყულიხანმა, თუ ნიკო-  
ლოზ რუსთველმა? ჩვენ გაკვირვებით გვაქვს გამოთქმული სავარაუდო  
მოსაზრება (და ისიც სქოლიოში!), რომ ხსენებული გუჯარი და-  
წერილია დიდად განათლებული ღვთისმეტყველის ნიკოლოზ რუს-  
თველის მიერ, რომელიც სიგელ-გუჯარების წერაში ფრიალ გაწა-  
ფული იყო. ეს მოსაზრება ემყარება და ითვალისწინებს შემდეგ  
გარემოებას: ჯერ ერთი, მეფეები, როგორც წესი, სიგელ-გუჯარებს  
თვითონ კი არ წერდნენ, არამედ სბევებს (მწიგნობრებს, მდივნებს)  
აწერინებდნენ, მეორე, დავით იმამყულიხანი აღზრდილი იყო ირან-  
ში, შაჰის კარზე, სადაც მას არც ქართულ მწიგნობრობაში წვრთნი-  
დნენ და არც ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას ასწავლიდნენ; მე-  
სამე, „ღმრთაების გუჯარი“, ჩვეულებრივი გუჯარი კი არაა, უნი-  
კალური ძეგლია, ნამდვილი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური და ის-  
ტორიული შინაარსის ტრაქტატი, რომლის დაწერა არ შეეძლო  
საერო პირს და ისიც, მუსულმანური რელიგიის დოგმებზე აღ-  
ზრდილს. ნ. შოშიაშვილი არ ითვალისწინებს არც ერთ ამ გარე-  
მოებას.

მაგრამ დავუშვათ, რომ პატივცემული ნ. შოშიაშვილი მართა-  
ლია და „ღმრთაების გუჯარი“ მართლაც დავით მეფემ საკუთარი  
ხელით დაწერა, მერე რა მნიშვნელობა აქვს ამ ფაქტს ვეფხისტყა-  
ოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად? ცხადია, არავითარი.

ანალოგიურია ნ. შოშიაშვილის მეორე წვრილმანი შენიშუ-  
ნაც, რომელიც სარუსთველო დროშის განწესების სიგელის დათა-  
რილებას 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 დაუჭეროს 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 დაეთარიღებია? ნ. შოშიაშვილი ეყრდნობა მარტო იმ ფაქტს, რომ საბუთის დედანს უზის „ქორონიკონი უი“, ე. ი. 1722 წელი, მაგრამ განაცოტაა შემთხვევა, როცა შეცდომა დაშვებულია თვით წყაროს დედანში, რომელსაც შემდეგ გამოცემელი ასწორებს<sup>417</sup>? 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 დაეთარიღებია? 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 განწყება“ თავისი შინაარსით მჭიდროდაა დაკავშირებული „ღმრთების გუჯართან“ და აგრეთვე რამდენიმე სხვა დოკუმენტთან, რომლებიც დავით იმამყულიხანს რუსთველისათვის ბისონის ჩაცმევისთან დაკავშირებით გამოუცია. ბისონის ჩაცმა რუსთველთა აღმატებას ნიშნავდა, რაც ამ მღვდელ-

<sup>417</sup> მაგალითისათვის მივუთითებთ ცნობილი ისტორიკოსის ლ. მუსხელიშვილის მიერ სანიმუშოდ გამოცემულ „ვაჰანის ქვაბთა განგებზე“, სადაც ნიჭიერმა გამომცემელმა დედნის მრავალი შეცდომა ვაასწორა (იხ. „ვაჰანის ქვაბთა განგება (XIII ს.)“. 1939 წ. გვ. 27—28).

მთავრებმა 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 გაკემულ ერთ სიგელში ვკითხულობთ: „რადგან რუსთველი დროშის პატრონი და სარდალი იყო და ბისონი არ ეცვა, ჩვენის ბრძანებით... რუსთველს ნიკოლოზს ბისონი ჩავაცვით“<sup>118</sup>. 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“, რომელიც 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 გვაძლებს 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 დაეუშვათ, რომ ის მცდარია. რა მნიშვნელობა აქვს ამ ფაქტს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობის დასადგენად? ცხადია, არაერთი!

ანალოგიურია ნ. შოშიაშვილის მესამე წვრილმანი შენიშვნაც, რომელიც ანტონ ჭყონდიდელის შამქორის ომში მონაწილეობას შეეხება. მოვუსმინოთ: „თამარის ანონიმური ისტორიის ცნობიან, შამქორის ომში (ხაზი ჩვენია, პ. რ.) ანტონ ჭყონდიდელმა „რიდობითა მონაზნობისათა არა იხადა მახვილი“, ე. ი. ანტონი მოერიდა თავის მონაზნობას („რიდობითა მონაზნობისათა“) და არ ამოიღო („არ იხადა“) მახვილი. ამ ცნობის საფუძველზე პ. რატიანი ასკენის“ „თამარ მეფის ისტორიკოსის ცნობით, შამქორის ომში ხმაღს იქნევდა ანტონ ჭყონდიდელი“. ასევე ზერელე დაძო-

<sup>118</sup> თ. უ რ დ ა ნ ი ა, ქართლ-კახეთის მონასტრების და ეკლესიების ისტორიული საბუთები, 1903, გვ. 251.

კიდებულებას იჩენს პ. რატიანი სამეცნიერო ლიტერატურისადმი<sup>419</sup> (გვ. 179).

ყოველი ობიექტური მკითხველი, რომელიც არ მოერიდება შრომას, ყურადღებით წაიკითხოს თამარის ისტორიკოსის ცნობა შამქორას ომში ანტონ ჭყონდიდელის მონაწილეობის შესახებ. თვალნათლივ დარწმუნდება, რომ პატივცემულ ნ. შოშიაშვილას 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 რიდი“ 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 თავგამებრით იქნევდნენ ხმალს<sup>419</sup> 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 ჰაბუკი ყოფილა, გვერდში ედგა ომში მიმავალ დავით მეფეს, რომელმაც მას „უბრძანა წარლუანვა ძელისა ცხოვრებისა, რომელ არს სკიპტრა და ჭაჭუ-ჭურ მეფეთა“<sup>420</sup>. სასტიკ და სიხლისმღვრელ ომში, როცა „კრმალნი ჰამდეს ზორცთა“, ანტონ ჭყონდიდელს იშვიათი ვაჟკაცობა გამოუჩენია და სამი ჯარისკაცის დახმარებით მტრისთვის სამასი ჯორი და აქლემი წაურთმევია<sup>421</sup>, რასაც ცარიელი ხელით, ცხადია, ვერ იზამდა. ომის დამთავრებისას კი, როცა

<sup>419</sup> ზედმეტია იმის განსაზღვრა, რომ „ხმლის ქნევა“ ფიგურალური გამოთქმა და საქმის ვითარება არ შეიცვლება, თუ ხმლის ნაცვლად მახვილს ვიგულისხმებთ.

<sup>420</sup> ჭარბლის ცხოვრება, II, გვ. 69.

<sup>421</sup> იქვე, გვ. 72.

გაქცეული მტრის დევნის შემდეგ დავით მეფე უკან გამობრუნებულა. მას ანტონ ჭყონდიდელი პირველი შეგებებია და გამარჯვება მიულოცია („მიეგება წინა ანტონი ვაზირი კელაპჯრობით მაღიდებელი ღმრთისა და თვით აღესილი ლარითა და საქურქლითა ათაბაგისათა“<sup>422</sup>), და აი, სწორედ ამ მომენტში, ანტონმა, თურმე, „რიდობითა მონაზონობისათა არ იკადა მახვილი“<sup>423</sup>, ე. ი. ანტონი მეფეს მორიდებია (აბა მტერს რაში მოერიდებოდა!) და მის წინაშე ზმლის (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 მახვილიო“ 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<sup>424</sup> ისეთი უცილობელი ისტორიული ფაქტია, რომლის უარყოფა შეუძლებელია შეუძომებელ ფაქტებზე დამყარებული წვრილმანი შენიშვნებით; თუ პატივცემულ ნ. შოშიაშვილს და მის კოლეგებს სურთ ამ მოვლენის უარყოფა, მათ აქტიური 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 მიგაჩნია. მათ რიცხვს მიეკუთვნება, მაგალითად, შენიშვნა ჭვარის 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

<sup>422</sup> იქვე.

<sup>423</sup> იქვე.

<sup>424</sup> ამ საკითხზე დაწვრილებით იხ: ლ. გრიგოლა, ქართველთა სამხედრო ხელოვნება რუსთველის ეპოქაში (კრებულში „შოთა რუსთაველს“, 1966).

განნილვა 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. 6. 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 ფრიაღ 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 იშხნელიო. ასეთი „აღმოჩენა“ პატივცემულ მეცნიერს სჭირდება იმისათვის, რომ ნაყალბევად გამოაცხადოს ვეფხისტყაოსნის ის სტროფი (1667), რომელშიც „კათალიკოზ-მაწყვერელზეა“ ლაპარაკი. დავაკვირდეთ მის მსჯელობას:

„ჩვენ საესებით 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 კ. კეკელიძემ (იხ. „მნათობი“, 1927, № 2, გვ. 188). მაწყვერელს ამ დროს ჯერ არ ჰქონია ასეთი პატივი მოპოვებული: სამხრეთ საქართველოს მღვდელმთავრებში ამ დროს პირველი ადგილი ეჭირა იშხნელს (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 კ. 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 იშხნელს, 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 იშხნელს უფრო მეტი პატივისცემით მიესალმოს, ვიდრე მაწყვერელს<sup>425</sup>. მაგრამ შეიძლება თუ არა, რომ ამ 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, — სახელმწიფოებრივადაც და ეკლესიურადაც, რის გამო სამცხის უმაღლეს ხელისუფლებს — მთავარს და მაწყვერელს დიდი ბრძოლა ჰქონდათ გამართული საქართველოს მეუღისა

<sup>425</sup> ქართული საბარტლის ჰილღები, II, 1965, გვ. 91.

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 დაადვეს.

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? დიად, მოეპოვება.

გავეცნოთ ზოგიერთ მათგანს.

ს ა ბ უ თ ი პ ი რ ვ ე ლ ი: ბასილ ზარზმელის ცნობილ თხზულებაში „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, რომელიც IX საუკუნის ვითარებას ასახავს, ნათქვამია, რომ სამცხეში, გიორგი ჩორჩანელის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი დიდი მღვდლთაგანის დროს, გიორგი მაწყვერელმა „ქელთ იღვა განგებაჲ სამცხისაჲ, დააწყნარა ყოველი საბრძანებელი თავისი, ვითარცა წეს იყო, და დაიპყრა ყოველი მამული და ეკლესიანი პირველთა მათ მეშფოთეთანი“<sup>426</sup>.

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?

ს ა ბ უ თ ი მ ე ო რ ე: „მატიანე ქართლისა“ გვამცნობს, რომ XI საუკუნეშიც, სახელდობრ იმ დროს, როდესაც ლიპარიტ ერისთავი მეფე ბაგრატ IV ებრძოდა, მაწყვერელი კვლავ მთელი მესხეთის უზენაესი გამგებელის როლში გამოსულა. მემატიანის სიტ-

<sup>426</sup> ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტოპათია, I, მდგენილი ს. ყუბანიაშვილის მიერ, 1946, გვ. 96.

უკით „გამოიყვანა მაწყუერელმან მესხნი, განძითა ბაგრატიანთა, შუელად მეფისა... გამოექცა მაწყუერელი მეფესა ბაგრატს და შე-  
ეზრახა ლიპარიტს. ვითარცა ცნა ესე მეფემან, ზამთრისა ბუქნთა  
საშინელთა გარდაიარა შავშეთი და ჩავიდა ქართლს“<sup>428</sup>.

ამ ცნობიდან ცხადია, რომ მაწყუერელი და მის განკარგულე-  
ბაში მყოფი ლაშქარი იმდენად ძლიერი ძალა ყოფილა, რომ თვით  
ბაგრატ მეფეს უმაღლვე ბრძოლის ველი დაუტოვებია, როგორც კი  
მაწყუერელის ლაღატის ამბავი მოსვლია. ზედმეტია იმაზე სიტყვის  
გაგრძელება, ეჭირა თუ არა პირველი ადგილი სამხრეთ საქართვე-  
ლოს სასულიერო პირთა შორის იმ მღვდელმთავარს, რომელსაც  
მთელი მესხეთის ჯარი ემორჩილებოდა და რომლის ლაღატი თვით  
მეფესაც კი შიშის ზარს სცემდა.

ს ა ბ უ თ ი მ ე ს ა მ ე: „კურთხევა მირონისა და განგება დარ-  
ბაზობისა“, რომელიც XIII საუკუნის ძეგლია და სწორედ თამა-  
რის ეპოქის ვითარებას ასახავს, გვამცნობს, რომ მაწყუერელი ამ  
დროსაც სამხრეთ საქართველოს ყველა მღვდელმთავარზე წინ  
მდგარა და ისეოივე მაღალი პატივი ჰქონია, როგორც ქართლის  
მთავარეპისკოპოსს ჰქონდა. ამ ძეგლის მიხედვით მეფის კურთხე-  
ვის დროს მაწყუერელი ჯდებოდა მთავარეპისკოპოსის შემდეგ. მე-  
ხუთე ადგილზე, ნატიო. რაც შეეხება იშხნელს, იგი ჯდებოდა მხო-  
ლოდ მეათე ადგილზე და, ისიც, უნატო<sup>429</sup>.

აქ. როგორც იტყვიან, კომენტარები ზედმეტია!

ს ა ბ უ თ ი მ ე ო თ ხ ე: ბექა-ალბულას სამართლის წიგნი, რო-  
მელიც XIII—XIV საუკუნეების ვითარებას ასახავს, პირდაპირ  
აკანონებს სამცხე-საათაბაგოში მაწყუერელის უზენაესობას და მას  
არათუ დანარჩენ მღვდელმთავრებთან შედარებით, არამედ ოვით  
ათაბაგთან შედარებითაც კი უფრო დიდ უფლებებს ანიჭებს. ბე-  
ქას კანონის პირველივე მუხლი (XIII ს.) ადგენს:

„თუ შერისხდეს ღმერთი ეშმაკსა და კაცმან კაცი მოკლას.  
დიდებულმან — დიდებული, სადამდის პატონის კაცი და მაწყუე-  
რელისა დაესწროს და ყოვლად წმიდისა ხატი, დაწუას თუ ემტე-  
რეს, იგი სისხლსა შიგან არა მიეფასოს.

და რა მივიდეს ხატი და კაცი, მას უკანით ნულარას ემტერე-  
ბის. და თულა აწყინოს, მაწყუერელისა და პატონის პატივი გარ-  
დაიხადოს და დააურვოს...“

<sup>428</sup> ქართლის ცხოვრება I, გვ. 206.

<sup>429</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 48.

თუ ვერ ამოუვიდეს, გარდაიხუეწოს და მისი მამული პატონსა და მაწყუერელსა ჰქონდეს, და გამოსავალისა ნახევარი მესისხლეს აჰამონ<sup>430</sup>.

აქედან ცხადია, რომ მაწყუერელს საერო საქმეებში (თვით სისხლის სამართლის საკითხებშიც კი) პატრონ ათაბაგის თანაბარი უფლებები ჰქონია. მაგრამ თუ იმ გარემოებას გავითვალისწინებთ, რომ ათაბაგს საეკლესიო საქმეებში ჩარევის უფლება არ ჰქონდა, ცხადი გახდება, რომ რეალურად მაწყუერელი სამცხე-საათაბაგოს მთავარზე გაცილებით მეტი ძალაუფლებით ყოფილა აღჭურვილი, რაც ჭერ კიდევ ნ. ურბნელმა შენიშნა<sup>431</sup>.

ს ა ბ უ თ ი მ ე ხ უ თ ე: დიმიტრი ბაქრაძემ თავის ცნობილ „მოგზაურობაში“ (1887 წ.), შემდეგ კი თედო ჟორდანიამ „ქრონიკებში“ (ტ. 11, 1897, გვ. 53—54) გამოაქვეყნეს სამცხე-საათაბაგოს მღვდელმთავართა უძველესი ნუსხა, რომელშიც მაწყუერელი პირველ ადგილზეა მოხსენიებული და თანაც აღნიშნულია, რომ იგი „გვირგვინ-ბისონიანი არისო“. ამ ნუსხეში, რომელიც კლასიკურ ხანაზე უფრო ადრინდელი ვითარების ამსახველი უნდა იყოს<sup>432</sup>, მაწყუერელს გარდა. მოხსენიებულია 12 მღვდელმთავარი (მათ შორის, მესამე ადგილზე, იშხნელი, — მაწყუერელისა და კუმურდოელის შემდეგ), მაგრამ არც ერთ მათგანს არა აქვს გვირგვინ-ბისონი.

ისტორიკოს ა. კლიმიაშვილის სამართლიანი თქმით, მაწყუერელის ბისონით მოხსენიება იმას ნიშნავს, რომ მას „საერო ხელისუფლებაც ჰქონდა და ჯარიც ჰყავდა“<sup>433</sup>.

ს ა ბ უ თ ი მ ე ე ქ ე ს ე: განსაკუთრებით საინტერესოა თამარ მეფის ისტორიკოსის ცნობა იმის შესახებ, რომ სწორედ თამარის ტახტზე ასვლის მომენტში მაწყუერელის ტახტი შეთავსებით სვერია ქართლის ცნობილ კათალიკოსს მიქაელ მირიანის ძეს, რომელიც ამავე დროს ჰყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის კელსაც ფლობდა<sup>434</sup>. ეს ფაქტი, რომელსაც ჩვენი რუსთველოლოგები სრულებით ყურადღებას არ აქცევენ, ჩვენი აზრით, არა მარტო მაწყუერელის ფრიად მაღალი პატივის მაჩვენებელია, არამედ ნამდვილ გასაღებსაც წარმოადგენს იმის გასაგებად, თუ რატომ დააყენა

<sup>430</sup> ი. დოლიძე, ძველი ქართული სამართალი, 1953, გვ. 286.

<sup>431</sup> ნ. ურბნელი, ათაბაგი ბექა აღბულა და მათი სამართალი, გვ. 78—79.

<sup>432</sup> Д. Б а к р з д з е, Археологические путешествия..., 1873, გვ. 65.

<sup>433</sup> ხელნაერთა ინსტიტუტის ზომზე, III, 1961, გვ. 99.

<sup>434</sup> ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 118.

რუსთველმა კათალიკოსი და მაწყვერელი ერთ სიბრტყეზე („კათალიკოზ-მაწყვერელად“), მაგრამ ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი.

ამრიგად, დღესათვის ნათელია, რომ თამარის ეპოქაშიც, მასზე აღრეც და უფრო გვიანაც სამხრეთ საქართველოს უპირველესი და უძლიერესი მღვდელმთავარი იყო არა იმხნელი, 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 თანამდებობაზე 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 დაუჩერებელი ამბავი ან საკვირველი მოვლენა. თუკი ვაზირთა უპირველესი, ე. ი. მწიგნობართუხუცესი სასულიერო პირი იყო და ჰყონდიდელი 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 სასულეირო 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 შეფერებოდა 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 ბაგრატიის 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<sup>436</sup>.

როგორც ვხედავთ, აკად. ნ. ბერძენიშვილი სულ სხვას ამბობს. ნ. შოშიაშვილი კი სხვას გვიქადაგებს. ნ. ბერძენიშვილს სრულიად უდავოდ მიაჩნია ისიც, რომ პატრიკი ბიზანტიური წარმოშობის სამოხელეო თანამდებობის აღმნიშვნელი პატივია და ისიც, რომ ამ პატივით დაჯილდოებული სასულიერო მოღვაწე პეტრე პეტრიკ-ყოფილი მრავალი წლის მანძილზე საერო თანამდებობას ასრულებდა, თუ ნ. შოშიაშვილს ამ დებულებათა უარყოფა სურდა, მას ნ. ბერძენიშვილის საყურადღებო გამოკვლევისათვის გვერდი კი არ უნდა აეკლო, 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, პეტრიკყოფილი (ხაზი ჩვენია, პ. რ.) და იოვანე, ბედიელი მთავარეპისკოპოსი“<sup>437</sup>.

შემდეგ:

„ხოლო აწ ეამი არს თქუმად, თუ ვითარ იქმნა წასრვლაჲ ჩვენი მთაწმიდას, და კუალად მოხსენებაჲ ნეტარისა პეტრე პატრიკისა, პეტრიკყოფილისა (ხაზი ჩვენია, პ. რ.) ნუგეშინისცემასა, და შემდგომად ღმრთისა მოლუაწეობასა და კელის აპყრობასა, რომელ ჩუენ ზედა აჩუნა“<sup>438</sup>.

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 (შემდგომში კი ამაზე უფრო მაღალი ვესტის პატივიც მიუღია). ამიტომაც, რომ წყაროში იგი იხსენება „პეტრე პატრიკად, პეტრიკყოფილად“. რაც სავსებით ზუსტად გადმოგვცემს საქმის ფაქტიურ ვითარებას. ხოლო ბიზანტიური „პატრიკი“ რომ დახლოებით ქართულ ერისთავთ-ერისთავს უდრის, ეს აზრი პ. რატიანს 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 მართლოდენ მისი ავტორის უცნაური ფანტაზიის ნაყოფია. მაგრამ დაეუშვათ, რომ „პატრიკი“ მართლაც ადამიანის სახელია. გვაძლევს კი ეს იმის უფლებას, რომ ვამტკიცოთ, საქართველოში სასულიერო პირებს არ შეეძლოთ საერო თანამდებობათა, მათ შორის მეჭურჭლეთუხუცესის მაღალი თანამდებობის დაკავება? ცხადია, არ გვაძლევს; არ გვაძლევს იმიტომ, რომ მოგვეპოვება სასულიერო პირების მიერ მაღალი საერო თანამდებობის დაკავების მრავალზე მრავალი ფაქ-

<sup>437</sup> გიორგი მთაწმიდელის ცოცხება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, 1967, გვ. 177.

<sup>438</sup> იქვე, გვ. 194.



ტი, — როგორც ჩვენში, ისე სხვა ქვეყნებშიც. გავიხსენოთ ზოგიერთი მათგანი.

მეხუთე საუკუნეში, მირდატ მეფის დროს, ქართლის მთავარ-ეპისკოპოსმა გლონოქორმა იმავე დროს ქართლისა და ჰერეთის ერისთავობაც მიიღო. ეს ცნობა დაცულია უძველეს ისტორიულ წყაროში „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“<sup>439</sup>.

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 კმალი აქეს... ამად რომე ერისთავიც არის შავშეთისა“<sup>440</sup>.

გვიან ფეოდალურ ხანაში კახეთის სამეფოს ოთხივე სადროშოს სარდლების თანამდებობა მღვდელმთავრებს ეკირათ. ეს ფაქტი იმდენად ცნობილია, რომ წყაროს მითითება ზედმეტია.

მეჩვიდმეტე საუკუნეში, სახელდობრ 1625 წელს მალაქია კათალიკოსმა გურიელობაც ხელთ იგდო<sup>441</sup>, და ა. შ.

როგორც ვხედავთ, ფეოდალური საქართველოს ისტორიის ყველა ეტაპზე მოიპოვება იმის დამადასტურებელი ფაქტები, რომ სასულიერო პირებს შეეძლოთ, დაეკავებინათ მალაქიისა და სხვა თანამდებობანი როგორც ხელისუფლების ცენტრალურ ორგანოებში (მწიგნობართუხუცესი — ჰყონდიდელი, 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 შემთხვევები მარტო საქართველოს ისტორიისათვის

<sup>439</sup> თ. ე. ო. დ. ა. ნ. ი. ა, ქრონიკები, 1893, გვ. 47.

<sup>440</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 91.

<sup>441</sup> საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ს. ყაუხჩინერლას და მის კოლეგებს ხალხს ქვემარტებლად შიანით თვისურაზ მეფის შემცდარი აზრი, რუსთველი თამარ მეფის „მდივანი“ იყოფა (გვ. 153). პატივემღულ მეცნიერებს, ჩანს, მხედველობიდან გამოჰპარვიათ, რომ თამარის ეპოქაში მდივნის თანამდებობა საქართველოში საერთოდ არ არსებობდა. ივ. ჯავახიშვილმა დიდი ხანია დაადგინა „მდივნის თანამდებობა რომ საქართველოში X—XIV სს-ში აო არსებობდა და ამ მოხელეს მაშინ მწიგნობარი ეწოდებოდა“ („ქართული სამართლის ისტორია“, ნაწ. II, ნაკვ. I. გვ. 135).

კი არ არის დამახასიათებელი, როგორც გამონაკლისი მოვლენა.. არამედ სხვა ქვეყნებშიც არა ერთხელ მომხდარა; ამ მხრივ საკმარისია ადამიანმა გაიხსენოს თუნდაც ორი ისეთი საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტი, როგორცაა 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 დასანანიია, რომ ჩვენი კრიტიკოსი ამოდ 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 არაეთვგაროვანი 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<sup>442</sup>. უეჭველია, რომ ბისონის ჩაცმის ასეთივე პატივი ექნებოდა ჰყონდიდელს, ქუთათელს, ალავერდელს, რუსთველს და ბევრ სხვა გავლენიან მღვდელმთავარს.

ამ დასკვნას საფუძვლით 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“.<sup>443</sup>

როგორც ვხედავთ, მეთვრამეტე საუკუნემდე პორფირ-ბისონი მარტო უპირველეს მღვდელმთავრებს ეძლეოდათ, შემდეგ კი მისი

<sup>442</sup> აღსანიშნავია, რომ მოწყვერელი იყო არა მარტო ბისონიანი, არამედ „ვიკორ-გეონ-ბისონიანი“; გვიგეინოსობა კიდევ ურო მაღალი პატივი იყო, ვიდრე ბისონიანობა.

<sup>443</sup> П. Иоселиани, Описание марткопского монастыря, 1847, гл. 27.

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 მღვდელმთავრებს XII—XIII საუკუნეებშიც შეეძლოთ ჰქონოდათ პორფირ-ბისონის ჩაცმის უფლება თუნდაც რომ იმ დროს სადროშოს სარდლები არ ყოფილიყვნენ, რადგან ისინი ფრიად გავლენიანი მღვდელმთავრები იყვნენ, ისინი 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 ვუჯარი“), 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 სახელსაზე და აღშენებულნი ქონიან“<sup>444</sup> (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 ცდი-

<sup>444</sup> „ღმრთაების ვუჯარი“, ქართული საპართლის ძეგლები, II, გვ. 374.

ლობს უმნიშვნელოდ გამოაცხადოს ისეთი საყურადღებო ფაქტიც, როგორცაა რუსთველების მიერ ქალაქ რუსთავის დანგრევის შემდეგ თავიანთი ზედწოდების შენარჩუნება, — მიუხედავად იმისა, რომ მთელი ექვსი საუკუნის განმავლობაში ისინი მარტყოფში იხდნენ. „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 პატრიცემული 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 გვამცნობს, — რა არის აქ არაჩვეულებრივი? ნინოწმინდელი გარეჯაში გადავიდა, მაგრამ ნინოწმინდელის კათედრა ხომ არ დანგრეულა? მას ხომ შეეძლო, იმედა 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 „აღმოჩენის“ მნიშვნელობა ბოლომდე ნათელი გახდეს, ქვემოთ შევეცდებით დავანახოთ

მკითხველს, რომ ფეოდალიზმის ეპოქაში ქართული ეკლესიის მკვეთრებს 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 ესე 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 იმერეთის, 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 ამირს-ს პასალარს კელინუ აქუს (ხაზი ჩვენია, პ. რ.) თქუენს ყმასთან“<sup>445</sup>.

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.

<sup>445</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, 11, გვ. 190-191.

ახლა გავეცნოთ თეიმურაზ პირველის საბუთს:

„როგორათაც კათალიკოზის ლაშქართან სხვას სარდლებსა და სპასალარებს კელი არ ჰქონებია, ლაშქარ-ნადირობას კათალიკოზს ხლებიან, ისევე ახლდენ და თუ კათალიკოზი არ იყოს, კათალიკოზის სარდალს იახლნენ... ვინც სამცხეთო ჯარია ქართლსა და კახეთში, სულყველა კათალიკოზს იახლებოდნენ; თუ კათალიკოზი არ იყოს. იმის სარდალს“<sup>446</sup>.

აქ, როგორც იტყვიან, კომენტარები ზედმეტია, მაგრამ გავეცნოთ სხვა მეფეთა ჩვენებებსაც. ვახტანგ VI „წიგნში“ ნათქვამია:

„ძველი კელმწიფეთაგანაც წიგნი გქონდა და გარიგებულიც 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“<sup>447</sup>.

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 კათალიკოზს უნდა ახლდეს და თავის ყმით ჩვენს დროშაზე ბრძანდებოდეს, ჩვენც ასე გავვიწესებია:

რაც კახეთში საკუთარი სოფელი, სვეტის ცხოველის ყმა არის, იმათი ჯარი მისს უწმინდესობას ჩვენს ძმას, კათალიკოზს უფალს ანტონის იახლებოდენ და თავისი ჯარით ჩვენს დროშაზე მბრძანდებოდეს.

და თუ მათი უწმინდესობა იმ ჯარში არ მბრძანდებოდეს, რო-

<sup>446</sup> თ. ჟორდანია, ქრონიკები, II, გვ. 453.

<sup>447</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 334.

მელიც მათი სარდალი არის, მათი ყმა ყოველივე იმას ებაროს... სხვას კელი ნურავისა აქვს“<sup>448</sup>.

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 დანიშნულ პირი; საერო სარდლებს, მათ შორის ამირსპასალარსაც, 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 გაწოდება 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.

დაბეჭდვით 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 მცხეთის-შვილების, საეპისკოპოსო საყდრის-შვილებისა და მონასტრის-შვილების ინსტიტუტის არსებობა. ისტორიკოსი ა. კლიმიაშვილი, რომელმაც ეს საკითხი საგანგებოდ შეისწავლა, შემდეგ სამართლიან დასკვნამდე მივიდა:

„მცხეთის-შვილები, საეპისკოპოსო საყდრის-შვილები და მონასტრის-შვილები აზნაურ-მოლაშქრეთა ფენას შეადგენდნენ და გარ-

<sup>448</sup> ქართულის სამართლის ძეგლები II, გვ. 418—419.



და იმისა, რომ საყდრის სამოხელეო სამსახურს ასრულებდნენ, ამავდროს მის ლაშქარსაც შეადგენდნენ. საყდრისშვილების არსებობა თავისთავად მოწმობს ფეოდალური საეკლესიო ლაშქრის არსებობას საეპარქიო (თუ სამონასტრო) სენიორიების მიხედვით, რომელთაგან ყველაზე მრავალრიცხოვანი იყო ალბათ მცხეთის საყდრის ლაშქარი, დაქვემდებარებული კათალიკოსისადმი“<sup>449</sup>.

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 მოქირევებითა აღვაშენე ესე ქუაბი ხატისათვის ღმრთეებისა და დღესა ჭირისასა ნავთსაყუდელად რუისისა საყდრისა შვილთათვის“<sup>450</sup>.

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 მღვდელმთავრები, ან მათი საკუთარი სარდლები, მიუძღოდნენ; საერო სარდლები კი ეკლესია-მონასტრებიდან ერთ ჯარისკაცსაც ვერ გამოიყვანდნენ. ამ აზრის საილუსტრაციოდ საქმარისია გავიხსენოთ გიორგი XII მიერ გაცემული მეტად დამახასიათებელი საბუთი, რომელიც 1799 წლით თარიღდება.

დავით გარეჯის წინამძღვარს თეოდოსის მეფისათვის არზა

<sup>449</sup> ა. კლიმაშვილი, საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის, ფეოდალურ საქართველოში, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, III, გვ. 104.

<sup>450</sup> იქვე, გვ. 102.

მიუერთმეგვია: თქვენი სახელით გვავალეებენ ჯარში სამი ჩვენი ყმა გამოვიყვანოთ; ასეთი რამ არასდროს მომხდარა და ნურც ახლა მოხდებო. 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 ავთ მოეპყარით, და თუ თქუენ არ ბრძანდებოდეთ მანდა, მონასტრის ყმანო და რომელიც მოურავი გყავთ, თქუენ ავთ მოეპყარით.

თქუენი ჯარში გამოყვანა არ იქნება და არ იქნება!“<sup>451</sup>

ამ ბრძანების კატეგორიული, თითქმის გაჯავრებული ტონი მშვენიერად 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 მეტისმეტად გააზვიადოს, ხოლო სხვა იმდროინდელი გამოჩენილი მოღვაწეების, განსაკუთრებით კი სასულიერო პირების როლი დაამციროს. ჩვენს ისტორიოგრაფიაში, ზოგჯერ, სასულიერო მოღვაწეთა იგნორირება იქამდე მიდის, რომ არაიშვიათად ივიწყებენ თვით ჰყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესსაც კი, რომლის თანხმობის გარეშე მისი ხელქვეითი ზაქარია მხარგრძელი ერთ ნაბიჯსაც ვერ გადადგამდა, სამწუხაროდ, გამოჩენილ ქართველ სასულიერო პირთა იგნორირებას, არაიშვიათად, ფრიად სავალალო შედეგი მოსდევს.

ღროა ზოგიერთმა ისტორიკოსმა, და მათ შორის ჩვენმა კრიტიკოსმაც, თავი დაანებოს წინასწარ შედგენილი აზრის მიხედვით

<sup>451</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 545.

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 „ქელისა“ და „წელობის“ 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 „ქელი“ და „წელობა“ განხილულია როგორც თანამდებობა-საქმიანობის გამომხატველი და შინაარსით ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული ცნებები, კრიტიკოსი ბრძანებს:

„პ. რატიანი აქ უშვებს ორ შეცდომას: 1. ერთმანეთში ურევს ტერმინებს „ქელს“ და „წელობას“ თანამდებობას აღნიშნავს მხოლოდ „ქელი“ და არა „ქელობა“. „წელობა“ კი აღნიშნავს პროფესიას, საქმიანობას და არავითარ შემთხვევაში თანამდებობას. 2. საექლესიო თანამდებობის აღსანიშნავად ამ პერიოდში იხმარებოდა არა „ქელი“, არამედ „ხარისხი“ და „პატივი“.

იმის დასამტკიცებლად, რომ „წელობა“ აღნიშნავს თანამდებობას, პ. რატიანი მიმართავს ორიგინალურ ხერხს: მოჰყავს ციტატები წყაროებიდან და ლიტერატურიდან ტერმინ „ქელზე“, ხოლო დასკვნას აკეთებს „წელობაზე“. ასე მაგალითად, მოჰყავს რა ორი სტროფი „ვეფხისტყაოსნიდან“, სადაც ნახმარია მხოლოდ ტერმინი „ქელი“ (თანამდებობის მნიშვნელობით) და ნახსენებიც არ არის „წელობა“, პ. რატიანი ასკვნის: „ცხადია, რუსთველი სიტყვებს „ქელი“ და „წელობა“ ხმარობს... ხან „გიჟისა“ და „გიჟობის“. ხან კიდევ თანამდებობა — საქმიანობის მნიშვნელობით“...

ამ ორი ტერმინის გაერთიანება კი იმას ჰგავს, რომ გავვეერთიანებინა, მაგალითად, „ხელი“ სიგიჟის მნიშვნელობით და „ქელობა“ საქმიანობის მნიშვნელობით და გვეთქვა „ქელი და ხელობა“ აღნიშნავს „სიგიჟე-საქმიანობას“...

პ. რატიანს, ვერ დაუძებნია რა წყაროებში ტერმინი „ქელი“ სასულიერო თანამდებობის მნიშვნელობით XV ს-ზე ადრე, მიგვითითებს „ქელთდასხმაზე“, რომლის შემადგენელი კომპონენტი „ქელი“ მას, როგორც ჩანს, თანამდებობის აღმნიშვნელად მიაჩნია. სინამდვილეში „ქელი“ აქ მოცემულია პირდაპირი მნიშვნე-

ლობით და აღნიშნავს ადამიანის ხელს, ხოლო „ხელთდასხმა“ ნიშნავს, როგორც ცნობილია, კურთხევას, დალოცვას“ (გვ. 165—166).

ამრიგად, ჩვენი კრიტიკოსის ეს მეოთხე „აღმოჩენა“ რამდენიმე დებულებისაგან შედგება. პირველი „დებულება“ გვარწმუნებს „ქელი“ და „ქელობა“ სულ სხვადასხვა მნიშვნელობის ცნებებია და მათ შორის ისევე არ არსებობს შინაარსობრივი კავშირი. როგორც არ არსებობს იგი „სიგიყესა“ და „საქმიანობას“ შორის: ამიტომ პ. რატიანს არ ჰქონდა უფლება, ციტატი „ქელზე“ მოეტანა, დასკვნა კი „ქელობაზე“ გაეკეთებია.

ჯერ ერთი, რანაირად შეიძლება ქართული ენის მცოდნე ადამიანმა ამტკიცოს, რომ „ქელი“ და „ქელობა“ (ე. ი. თანამდებობა-საქმიანობა), თითქოს, ისეთსავე მიმართებაში იყოს ერთმანეთთან, როგორც „გიყი“ და „საქმე“? გამოთქმა „თანამდებობა-საქმიანობა“ ხომ სავსებით ნორმალური და აზრიანია, ხოლო „სიგიყე-საქმიანობა“ სრული უაზრობაა? ნუთუ ნ. შოშიაშვილს სერიოზულად ჰგონია, რომ უაზრობა ოდესმე ყოფილა შეწყნარებული ან ძველ ქართულში, ან ახალში? მაგრამ ამასაც რომ თავი დაეხანებოთ, საიდან დაადგინა ჩვენმა კრიტიკოსმა, რომ ძველად „ქელი“ არ იხმარებოდა „ქელობის“ სინონიმად? გადაშალეთ, ბატონო, ჯუანშერის თხზულება და ნახავთ, რომ იქ ნათქვამია: „ღაღრობა არა კელ არს კაცთა პატიოსანთა“<sup>452</sup>. რას ნიშნავს ამ ფრაზაში ნახმარი „ქელი“? ს. ყაუხჩიშვილი რომელსაც პ. რატიანის მომხრეობას ვერაფერს დასწამებს, აქ ნახმარ „ქელს“ სავსებით სამართლიანად განმარტავს, როგორც „ქელობას“<sup>453</sup>. მაშასადამე, ჯუანშერი ამბობს: „...დაუნდობლობა პატიოსან კაცთა საქმე არ არისო“. ამგვარი ფაქტი სხვაც მრავალია. გადავშალოთ, მაგალითად, „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობა“, სადაც ნათქვამია: „მოვიდა იგი ქალაქად მცხეთად და ისწავებდა კელსა მეხამლეობისასა“<sup>454</sup>. თანამედროვე ქართულით ეს ნიშნავს: „მოვიდა იგი ქალაქ მცხეთას (ან მცხეთაში) და სწავლობდა ფეხსაცმლის მკერავის ხელობას“. სწორედ ასეა განმარტებული აქ ნახმარი „ქელსა მექამლეობისასა“ ს. ყუბანეიშვილის მიერ შედგენილ „ძველ ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიაში“<sup>455</sup>, და სხვაგვარი განმარტება წარმოუდგენელიცაა.

<sup>452</sup> ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 171.

<sup>453</sup> იქვე, გვ. 460.

<sup>454</sup> ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 44.

<sup>455</sup> ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 474.

როგორც ვხედავთ, ნ. შოშიაშვილს ზემოხსენებული პირველი დებულება, ისევე როგორც ყველა მისი დებულება, ქვიშაზე აგებული აღმოჩნდა. ახლა ვნახოთ, რამდენად სწორია კრიტიკოსის მტკიცება, თითქოს ტერმინი „კელი“ და მისგან ნაწარმოები „საკელო“ და „კელოსან“ სასულიერო თანამდებობათა აღსანიშნავად არ იხმარებოდა.

ფეოდალური წყობილების ისეთი შესანიშნავი მცოდნე, როგორც აკად. ნ. ბერძენიშვილი იყო, არაერთხელ ხმარობს ტერმინ „კელს“ 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 კელი (ხაზი ჩვენი, პ. რატიანი) შეითავსა?“<sup>456</sup> სხვა ადგილას იმავე ნაშრომში ნათქვამია; „დავით აღმაშენებელმა ჭყონდიდელ-მთ-ეპისკოპოსობა მწიგნობართუხუცესობას შეუერთა. იყო ეს უბრალო შეთავსება ორი კელისა, თუ სხვა რაიმე ღრმა საფუძველზე დამყარებულ მოვლენას ჰქონდა ადგილი?“<sup>457</sup>

როგორც ვხედავთ, ნ. ბერძენიშვილის აზრით, კელი ეწოდებოდა მწიგნობართუხუცესის თანამდებობასაც, რომელიც სასულიერო პირს ეჭირა, კათალიკოსის თანამდებობასაც და ჭყონდიდელ-მთავარეპისკოპოსობასაც. საკითხის სწორედ ასეთ გაგებას ადასტურებს ისტორიული წყაროებიც. მაგალითად, „კელმწიფის კარის გარიგებაში“ ნათქვამია: „...რაც საეკლესიოანი დასნი არიან, — ყველა ჭყონდიდელის და საწოლის მწიგნობრის საკელოსა“<sup>458</sup>. ამაზე კიდევ უფრო ადრინდელია გიორგი მთაწმინდელის „ცხოვრებაჲ იოვანესი და ეფთიიმესი“, სადაც არა ერთხელ ეწოდება მონასტრის სასულიერო თანამდებობის პირთ „კელოსანნი“<sup>459</sup>. 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. ჯა-

<sup>456</sup> ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, II, გვ. 26.

<sup>457</sup> იქვე, გვ. 41.

<sup>458</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 82.

<sup>459</sup> ძველი ქართული ავთოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, 72, 73.

ვახიშვილს 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, აღამიანის ხელს, აღმართულს ჩვეულებრივი ლოცვა-კურთხევის დროს?

აკად. ივ. ჯავახიშვილი, რუის-ურბნისის ძეგლის წერის მონაცემებზე დაყრდნობით, ამბობს: „საეკლესიო თანამდებობის მიცემას „დადგინებაა“ ეწოდებოდა... დადგინებისათვის საჭირო იყო განსაკუთრებული საეკლესიო დალოცვა და მღვდელმსახურება, რომელსაც ეწოდებოდა „ქელთ-დასმაია“<sup>460</sup>. აქედან ცხადია, რომ „ქელთდასხმა“ ეწოდებოდა მღვდელმსახურების იმ განსაკუთრებულ წესს, რომელიც აუცილებელი იყო ამა თუ იმ პირისათვის საეკლესიო თანამდებობის მისაცემად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ. „ქელთდასხმა“ 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, „ქელთ დასხმული იყო.. იოანე კათალიკოზადო“<sup>461</sup>. ამითვე აიხსნება, რომ ეპისკოპოს ალექსანდრე ოქროპირიძის ბიოგრაფი (XIX ს.) გვამცნობს, ხსენებული ალექსანდრე „1862 წელს ხელდასხმულ იქნა მღვდელ-მთაფრად... მას ჩაბარდა აფხაზეთის კათედრაო“<sup>462</sup>.

ჩვენ შეგვეძლო მრავალი სხვა ანალოგიური მაგალითიც დავგვსახელებოდა, მაგრამ, ვფიქრობთ, რაც დავასახელებთ, ესეც სამარისია ჩვენი კრიტიკოსის ზემოხსენებული აღმოჩენის სრულუნიადაგობის დასამტკიცებლად. ნ. შოშიაშვილისა და მისი თანამოაზრეების ვერავითარი ლინგვისტური აღმოჩენები ვერ უარყოფენ იმ ფაქტს, რომ კელი და კელობა — ისევე როგორც საჯელო. კელოსანი 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

<sup>460</sup> თ. ე ო რ დ ა ნ ი ა. ქრონიკები, I, გვ. 76.

<sup>461</sup> თ. ე ო რ დ ა ნ ი ა, ქრონიკები, I, გვ. 76.

<sup>462</sup> სიტყვები და წერილები ყოვლად სამღვდელო ალექსანდრეზე. 1907, გვ. 49.

სტროფს, და თვალნათლივ ღავეანახებთ მკითხველს, თუ რა დიდი და გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ამ მონაცემებს გენიალური პოემის ავტორის ვინაობის დასადგენად; ახლა კი განვაგრძნობთ 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 ჭავახეთში. (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 ჭავახი იყო. ეს მართლაც მნიშვნელოვანი საკითხია: აღორძინების მწერლები ძალიან ხშირად ლაპარაკობენ რუსთველის მესხობა-ჭავახობაზე, 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 სამშობლოს. მაგრამ შუბი ხალთაში არ დიმალა. 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 ჭავახეთში 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 ჭავახეთის საზ-

ღვრები 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 აღწერილი სოფელ რუსთავს, რომელიც ისტორიულ ჯავახეთის საზღვრებში არასოდეს არ შედიოდა. ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევით, არათუ სოფელი რუსთავი, არამედ მასზე გაცილებით სამხრეთით მდებარე ასპინძაც კი სამცხეში მდებარეობდა<sup>463</sup>.

პატივცემულ ნ. შოშიაშვილს „არ მოსწონს“ ისტორიული ჯავახეთის ასეთი საზღვრები და იგი შეპარვით ახდენს ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევის 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 აწყურადან მოყოლებული მტკვრის სათავემდე შედიოდა ჯავახეთისა და კოლა-არტაანის ფარგლებში, სამცხე კი მტკვრის ხეობის დასავლეთით იყო“<sup>464</sup>. 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, და-

<sup>463</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ერის ისტორია, II, 1965, გვ. 56—57.

<sup>464</sup> კრებული „შოთა რუსთაველი“, 1966, გვ. 61.



პყრობილი იმერეთის მიერ რაჭა, ხოლო სამეგრელოს მიერ ლეჩხუმში, 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, ჭავჭავთის ადმინისტრაციული საზღვრები, როცა მშვენივრად ვიცით, რას ეწოდებოდა ისტორიული ჭავჭავთი და რა ენობრივი თუ სხვა თავისებურებანი გააჩნდა მას?

მეორე, დავუშვათ, რომ ვახუშტი ბატონიშვილიც და ივანე ჭავჭავაძეც ცდებოდნენ, ხოლო ნ. შოშიაშვილი ხალას სიმართლეს ბრძანებს და ისტორიული ჭავჭავთის ნამდვილ საზღვრებს ადგენს, განა ამით მოხერხდება მისი კონცეფციის შეთანხმება აღორძინების ხანის მწერალთა ცნობებთან? სრულიადაც არა! ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ აღორძინების ხანის მწერლები ისტორიულ ჭავჭავთს 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, ჭავჭავთი იყო და „შემოიღო ჭავჭავთრი ენა მძიმეო“, მათ მხედველობაში, ცხადია, სწორედ ის ისტორიული ჭავჭავთი 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 ჭავჭავთიაო, თუნდაც რომ ეს სოფელი, გარკვეულ დროს, ჭავჭავთის ადმინისტრაციულ საზღვრებში ყოფილიყო მოქცეული. ვფიქრობთ, საკითხი ნათელია.

6. შოშიაშვილის მეექვსე 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 ჩვენ კრიტიკოსს იმისათვის სჭირდება, რომ თეორიულად დასაბუთოს და, მაშასადამე, კანონზომიერად გამოაცხადოს ზოგიერთი გზააზნეული რუსთველოლოგის მიერ ისტორიაში რეალურად არსებული სასულიერო რუსთველების სრული იგნორირება, ხოლო არ არსებული რუსთველი — ერისკაცის დაჟინებით ძიება; დავაკვირდეთ მის მსჯელობას:

„პ. რატიანი აცხადებს: საერო რუსთველის არსებობა ფეოდალურ საქართველოში გამორიცხულია, ის „ისტორიაში არ არსებულა“, „უსაფუძვლო ფანტაზიისა 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, „არარსებულა?“ 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, შეიძლებოდა აგრეთვე არ შემონახულიყო ჩვენამდე“ (გვ. 158).

ძნელი 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 რუს-

თველის 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 საერთო 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 მოიხსენიებიან, 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 წყაროების 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.

ნათქვამი, 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 პალე-

ონტოლოგიას შეუძლია რამდენიმე გადარჩენილი ძველისაგან ცხოველის მთელი ჩონჩხი აღადგინოს, ისე თანამედროვე ისტორიოგრაფიას შეუძლია წყართა მცირე მონაცემებზე დაყრდნობით წარსულის მთლიანი სურათი აღადგინოს. მაგრამ პალეონტოლოგები ცხოველის ვერავითარ ჩონჩხს ვერ აღადგენენ, თუ მათ არცერთი 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 გვიღაღადებენ: არ არის საჭირო ისტორიულად და რეალურად არსებულ რუსთველების შესწავლა, მოიცადეთ, იქნებ ოდესმე ერისკაცი რუსთველიც აღმოჩნდესო. კეთილი, მაგრამ როდემდის ვიცადოთ. ბატონებო? ჩვენი საზოგადოებრიობა უკვე საუკუნეზე შეტია, 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!

გადავდივადთ შენიშვნების მესამე ჯგუფის განხილვაზე.

## 5. საქართველოს ისტორიის ზოგიერთი საკითხი და ჩვენი კრიტიკოსების თეორიულ-მეთოდოლოგიური უმჯობობა

ზემოთ უკვე ითქვა, რომ ჩვენი პატივცემული მოწინააღმდეგეების მეთოდოლოგია, რომლის საშუალებით ისინი საქართველოს ისტორიას იკვლევენ, ეკლექტიკური ბუნებისაა და სწორედ ამითაა 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 არისტოკრატიას, 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, № 4. ივ. 163—164).

შემდეგ:

„თამარის ეპოქაში ქართული ეკლესიის შიგნით ისეთივე სასიათის მწვავე, კლასობრივი ბრძოლა იყო გაჩაღებული სასულიერო არისტოკრატიასა 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 ნარკვევებში წარმოდგენილი ძირითადი დებულებები, რომლებმაც პატივცემული კრიტიკოსების დიდი გაკვირება და შეშფოთება გამოიწვია. კრიტიკოსები ვერას გზით ვერ შერიგებიან იმ აზრს, რომ ოდესმე ეკლესიაშიც შეიძლებოდა, ყოფილიყო პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანები, ამიტომ ყოველნაირად ცდილობენ გააყაღონ ჩვენი თვალსაზრისი, — მოგვაწერონ ის, რაც არ გვითქვამს, და, გარდა ამისა, — დაუმალონ მითხველს ის ფაქტი, რომ ჩვენი დებულებები მთლიანად ივ. ჭავჭავაძის გამოკვლევას ეყრდნობა, რაზედაც ზემოთ უკვე გეჭონდა 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. ვანა 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 დამცველებად წარმოვიდგინოთ“ (იქვე, გვ. 176).

შემდეგ:

„პ. რატიანის მიერ დასახელებულ მაგალითებს, რა თქმა უნდა, არაფერი აქვთ საერთო კლასობრივ ბრძოლასთან მჩაგვრელებსა და ჩაგრულებს შორის, პლებეებსა და არისტოკრატის 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, ისევე 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 ავლებდა.

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ აქ ჩვენს წინაშეა ვულგარულ-სოციოლოგიური აზროვნების ტიპური ნიმუში. მეფე რომ გაბატონებული კლასის, არისტოკრატის წარმომადგენელია და არა დემოკრატიისა, 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?

საქითხის იმგვარი, გაუბრალოებული დაყენება, როგორც მას ჩვენი კრიტიკოსები აყენებენ, არც თეორიულად არის სწორი და არც ისტორიულად.

ფ. ენგელსმა თავის კლასიკურ ნაშრომში „გლეხთა ომი გერმანიაში“ ექვემიუტანლად დაასაბუთა, რომ შუასაუკუნეების ეკლესიაში არსებობდა ორი სრულიად სხვადასხვა კლასი, რომელთა შორის განუწყვეტელი კლასობრივი ბრძოლა მიმდინარეობდა. აი ენგელსის სიტყვები:

„ს ა ს უ ლ ი ე რ ო წ ო დ ე ბ ა, რომელიც შუასაუკუნეების ფეოდალიზმის იდეოლოგიის წარმომადგენელია, ... ორ სრულიად სხვადასხვა კლასად განიყოფებოდა. ა რ ი ს ტ ო კ რ ა ტ ი უ ლ 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 პ ლ ე ბ ე უ რ ი ნაწილი სოფლისა და ქალაქის მღვდლებისაგან შედგებოდა. ისინი ეკლესიის ფეოდალური იერარქიის გარეთ იდგნენ და მის სიმდიდრეში წილი არ ეღვათ... 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 თეორიტიკოსები და იდეოლოგები, და ბევრი მათგანი, გამოდიოდა რა პლებეებისა და გლეხების წარმომადგენლად, თავის ცხოვრებას ეშაფოტზე ამთავრებდა“<sup>465</sup>.

ფ. ენგელსის ეს დებულება, რომელიც ევროპის სახელმწიფოების, პირველ რიგში გერმანიის, ისტორიული სინამდვილის კანონზომიერებას ასახავს, ჩვენ შეგვიძლია სრული უფლებით გავავრცელოთ ქართულ ეკლესიაზეც, რადგან ცნობილია, რომ არსებობდა არც ქართული ფეოდალიზმი განსხვავდებოდა ევრო-

<sup>465</sup> К. маркс и Ф. Энгельс, соч. 7, гл. 350—352.



პის ფეოდალიზმისაგან და არც ქართული ქრისტიანული ეკლესია განსხვავდებოდა ევროპის სახელმწიფოთა ქრისტიანული ეკლესიისაგან; ამიტომ სულაც რომ არ გავვაჩნდეს ცნობები ქართული ეკლესიის შიგნით არსებულ კლასობრივ ბრძოლაზე, მაშინაც არავის ექნებოდა უფლება ეთქვა: „ანალოგიები გერმანიისა და ევროპის ეკლესიის ისტორიიდან უადგილოა“. 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, შევიწროვებულ 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 არისტოკრატებმა ვერ შესძლო ეკლესიაში გაბატონებული მდგომარეობის მოპოვება. აი ივანეს სიტყვები:

„მაღალსა და დაბალ მღვდელმსახურთა შორის, ეპისკოპოსსა და ხუცეს-დიაკონთა შორის განკერძოება V ს-ში ჯერ არ ჩანს. მაგრამ VI ს. ეტყობა, რომ საერო ცხოვრების უთანასწორობის ტენდენცია ეკლესიაშიც ლამობდა გზის გაკაფვას“<sup>466</sup>.

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, არსე-

<sup>466</sup> ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, I, 1960, გვ. 297.

ბულიყო 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“<sup>467</sup>.

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 მონასტრებში, 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, შემოეღოთ მმართველობის რესპუბლიკური წესი, რომლის ძალით სავანის ყოველგვარი თანამდებობა, დაწყებული წინამძღვრით, არჩევითი იქნებოდა...“

ასე მოხდა 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 წარმომადგენელი ათონის ივერის მონასტრისა (გიორგი ათონელი)“<sup>468</sup>.

<sup>467</sup> იქვე, ტ. II, 1965, გვ. 401—402.

<sup>468</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, 1965, გვ. 403—

## 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 ლარიბთა მიმართო, ღმერთს ხომ არ უთქვამს ჩვენთვის — ეკლესიები შეამკეთო, არამედ გვითხრა: „მშოილა და არა მეციოთ მე ჰამადიო“. 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“<sup>469</sup>.

ეკლესიის დაბალი ფენების ეს დემოკრატიული მოძრაობა კარგად გამოიყენა სახელოვანმა მეფემ დავით აღმაშენებელმა: რომელმაც გიორგი ათონელის მიერ დაწყებული საქმე ფართო მასშტაბით განაგრძო. ივ. ჭავჭავაძის 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“<sup>470</sup>. 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 მესაქეც 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, რომ-

<sup>469</sup> იქვე, გვ. 405.

<sup>470</sup> იქვე, გვ. 351.

ლითაც მან ქართული ეკლესიის სახელმწიფო ხელისუფლებისათვის დამორჩილება მოახერხა, სრულებით გაბათილებული იქნა“<sup>471</sup>.

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 არისტოკრატისა 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 წინაღობდგე 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 უსაყვედურა ბაგრატ IV-ს სიმონისათვის, უსაყვედურა იმისათვის, რომ ის ჰყიდდა საეპისკოპოსო თანამდებობებს“<sup>472</sup>; ამიტომ იყო, აგრეთვე, რომ დავით აღმაშენებელმა რუისურბნისის 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“<sup>473</sup>; ამიტომ იყო, დაბოლოს, რომ თამარ მეფემ, როგორც კი ტახტზე ფეხი შედგა, სასტიკი ომი გამოუცხადა ეკლესიაში მოკალათებულ დიდგვარიან რეაქციონერთა ბელადს მიქელ მირიანისძეს და მისი გადაყენების მიზნით საგანგებო საეკლესიო კრება დანიშნა, სადაც „პროგრესულად განწყობილი და მოაზროვნე ყველა მოღვაწე“ მიიწვია<sup>474</sup>.

<sup>471</sup> იქვე, გვ. 373.

<sup>472</sup> იქვე, გვ. 405.

<sup>473</sup> იქვე, გვ. 350.

<sup>474</sup> იქვე, გვ. 273.

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 ჩვენი, — 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“<sup>475</sup>.

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 ერთ“. წურილი აზნაურებით, მოლაშქრე — მოსაკარგავებით, რომელთა ნაწილს იგივე დიდი აზნაურები დაპატრონებოდნენ, ნაწილი კი, მეკობრეებად ქცეულნი, გზაჯვარედინზე სახრჩობელებზე ეკიდნენ“<sup>476</sup>. 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 წუ-

<sup>475</sup> ს. ჯანაშია, შრომები, II, 1952, ვვ. 426.

<sup>476</sup> ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, II, 1965, გვ. 30.

რი ლერ-მოლაშქრეთა ფენებიც: მათი ხმა მკაფიოდ ისმის გიორგი ათონელისათუ 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<sup>477</sup>.

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 რუსთველიც.

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 რუსთველსაც 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 რუსთველიც, საერო დიდებული იყო ის თუ ეპისკოპოსი“ (გვ. 176--177).

მკითხველი ალბათ დაგვეთანხმება, რომ ასეთი თვალსაზრისის

<sup>477</sup> იქვე, გვ. 35.

ქონე კრიტიკოსთან მეცნიერული კამათი არა მარტო ძნელია, არამედ დროის ფუჰად 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, ვეფხისტყაოსნის ბოლო ნაწილში (ინდო-ხატაელთა ამბავში) მოიპოვება რამდენიმე სტროფი, რომლებსაც ჩვენი რუსთველოლოგები „რელიგიურ — აღმსარებლობით“ სტროფებად სთვლიან და მიაჩნიათ, რომ მათი ავტორი შოთა რუსთველი კი არაა, არამედ ვიღაც ყალბისმქნელი ინტერპოლატორი, რის გამოც ეს სტროფები (ზოგიერთის აზრით კი, მთლიანად ინდო-ხატაელთა ამბავი) ვეფხისტყაოსნიდან ამოღებული უნდა იქნას. ალ. ბარამიძეს განსაკუთრებით მიუღებლად მიაჩნია ორი სტროფი: 1689 და 1667 (ე. ჭიჭინაძის გამოცემით), რომლებიც, მისი აზრით, შეუთავსებელია ვეფხისტყაოსნის 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 წაგრეხს სოფელი კვლამისგან უკუნა ცარსა“. ვეფხისტყაოსნის 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“<sup>478</sup>.

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 მარ-

<sup>478</sup> ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა, გვ. 465.

თალი იყოს, მაშინ ხომ სწორედ ვეფხისტყაოსანი იქნებოდა ყველაზე რელიგიურ-ალმსარებლობითი 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: ნაუკულმართევი“, რატომაა იგი „პირწმინდა რელიგიურ-ალმსარებლობითი შეგონება“? აქ, როგორც ჩანს, ჩვენს ავტორს როლების დარიგება შეშლია.

მაგრამ მივყვეთ ქვემოთ.

კიდევ უფრო მკვეთრად, მაგრამ სრულიად უმართებულოდ, მსჯელობს ავტორი 1667-ე სტროფზე, რომელშიც კათალიკოზ-მაწყვერელზეა ლაპარაკი. ალ. ბარამიძის აზრით, „პოემით გამორიცხულია მისი პერსონაჟების შედარება... საეკლესიო საზოგადოებრიობის წრებთან, მით უმეტეს, ამ საზოგადოების ისეთ წარმომადგენლებთან, როგორიცაა კათალიკოზი და ეპისკოპოსი (აკი, პოემის მიხედვით, „მხოლოდ კეთილისმყოფელი ღმერთი იცავს ადამიანს სოფლის ვერაგობისაგანო“? რანაირად შეიძლება ეს წმინდათეოლოგიური აზრი შეუთავსებელი ყოფილიყო საეკლესიო 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. ვეფხისტყაოსნის გმირები რომ კათალიკოზ-მაწყვერელის სულიერი ზრახვების მიმდევარი ყოფილიყვნენ, ეკლესიის დიდ პატივისცემას დიამსახურებდნენ. ვეფხისტყაოსნის სინამდვილე ეწინააღმდეგება ავთანდილისა და ფრიდონის დაკავშირებას კათალიკოზთან და ეპისკოპოზთან. ეს არის ხელოვნური, ძალზე ნაცოდვილარი, უგემური და ყალბი შედარება, ინტერპოლატორის ვარჯიშის შედეგი“<sup>479</sup>.

როგორც ვხედავთ, ხსენებული სტროფი ყალბად და ინტერპოლატორის ნაცოდვილარად მარტო იმიტომ არის გამოცხადებული, რომ მასში ავთანდილი და ფრიდონი კათალიკოსთან და ეპისკოპოსთან არიან შედარებული; ასეთი შედარება, ალ. ბარამიძის

<sup>479</sup> ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, გვ. 458—459.



აზრით, პოემის კეთილშობილ გმირთა სახელის დამცირება და შე-  
ბღალავა, რადგან ავთანდილი და ფრიდონი (აგრეთვე ტარიელი),  
მისი მტკიცებით, სულ სხვა „საზოგადოებრივი წრისა და ბუნების  
ადამიანები არიან“. მაგრამ აქ ისმება სრულიად კანონიერი კითხ-  
ვა: რატომაა ვეფხისტყაოსნის გმირების დამცირება მათი შედარე-  
ბა კათალიკოსთან და ეპისკოპოსთან? ან, რატომ არ შეეძლო რუს-  
თველს დადებით კონტექსტში და პატივისცემით მოხსენებია კა-  
თალიკოსი და ეპისკოპოსი? იმიტომ, რომ ჩვენ ავტორს იმდროინდელ-  
ლი ქართული ეკლესია ერთ მთლიან რეაქციულ ბანაკად ჰყავს წარ-  
მოდგენილი (შემთხვევით როდია, რომ ის ყველგან ზოგადად და ნე-  
გატიურად ლაპარაკობს ქართულ ეკლესიაზე, როგორც „კლერიკა-  
ლურ საზოგადოებაზე“) და ვერ ამჩნევს, რომ ქართულ ეკლესია-  
შიც იყო პროგრესიული მიმდინარეობა, რომელსაც მრავალი გა-  
მოჩენილი, საქართველოს წინსვლისა და ერთიანობისათვის თავ-  
დადებული მოღვაწე ეკუთვნოდა. ამ მოღვაწეთა შორის ბრწყინავე-  
დნენ არა მარტო დაბალი სასულიერო თანამდებობის პირები, უბ-  
რალო 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 ზე-  
მოხსენებული „რელიგიურ-აღმსარებლობითი“ სტროფები, გაკრი-  
ტიკებულა ალ. ბარამიძის მიერ მათ შესახებ გამოთქმული შემცდა-  
რი შეხუდელებანი და გაკეთებულია, სულ მცირე, ორი დასკვნა,  
რომლებიც ძალიან მოკლედ შემდეგნაირად შეიძლება, ჩამოვაყალი-  
ბოთ:

ჯერ ერთი, „იმ ფაქტში, რომ მე-12 საუკუნის მწერალმა, თუნ-  
დაც თავისი დროის უაღრესად მოწინავე მსოფლმხედველობის მქო-  
ნე გენიოსმა, დადებითად მოიხსენია კათალიკოსი და მაწყვერელი,  
არაფერი არ არის საკვირველი და, მით უმეტეს, მიუღებელი...  
ჩვენი აზრით, არც ავთანდილსა და ფრიდონს, არც ტარიელს არ გა-  
აჩნიათ არავითარი ისეთი „ადამიანური ბუნება“, რომელიც გამო-  
თიშავდა მათ იმდროინდელი ქართველი ქრისტიანული საზოგადო-  
ებისაგან.

მეორე, ვეფხისტყაოსნის ე. წ. რელიგიურ-აღმსარებლობითი  
სტროფები, კერძოდ კი ის სტროფი, სადაც კათალიკოს-მაწყვერე-  
ლი სიმპატიურად მოიხსენიება, არათუ არ ეწინააღმდეგება „რუს-

თველის იდეური და მხატვრული წარმოსახვის ვითარებას“, არამედ „აშკარად მხარს უჭერს და ამაგრებს ჩვენს დასკვნას“, მიღებულს ვეფხისტყაოსნის მე-8 სტროფის ანალიზის შედეგად და „ექვემიუტანლად 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 გადმოსცემს 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 რაწიერად შეიძლება სასულიერო პირებზე „გლახის ნაამბობში“ გატარებული იდეა ვეფხისტყაოსნის „კათალიკოს-მაწყვერელის“ იდეას დაუკავშირდეს (გვ. 167).

ავტორის მთელი მსჯელობა ამ საკითხზე, სამწუხაროდ, უბასუხისმგებლობისა 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 მარ-

ტო „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 ამას ემატება ახალი „ნიუანსი“ -- რელიგიისა და ერის ინტერესების შეთავსება. პ. რატიანი იმყოფება ვახტანგ მეექვსის გავლენის ქვეშ, რომელიც ცდილობდა ვეფხისტყაოსანი კლერიკალითათვის მისაღებ ნაწარმოებად დაეხატა, რომ თითქოს იგი „საღვთო 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 ქინით გატაცებულ ავტორთა კადნიერება და ზერელობა!

პატივცემულ კრიტიკოსებს ი. ჭავჭავაძის შეხედულებათა მეცნიერული შესწავლისათვის თავი რომ შეეწუხებიათ, ან კიდევ, ერთხელ მაინც გადაეცლოთ 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 კრი-

ტიკოსებს ი. ჭავჭავაძის მოღვაწეობა-აზროვნების ისტორიული მნიშვნელობა, თავს ნებას მიეცემთ მოვიტანოთ მეტად დამახასიათებელი ამონაწერი ერთ-ერთი ჩვენი კრიტიკოსის (ს. ყაუხჩიშვილის თანამოაზრის) ნაშრომიდან, რომელიც დიდი ხანი არაა, რაც უფრონაღ „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 „გაუქეთებია 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 კვლევაძიებას 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<sup>480</sup>.

ჩვენი აზრით, ამაზე მეტი დაუფასებლობა არა მართო 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, რო-

<sup>480</sup> „მნათობი“, 1966, № 7, გვ. 135.

მელსაც 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-კოსმოპოლიტური 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, დაიჭეროს!

ავტორის მსჯელობიდან გამოდის, დაბოლოს, რომ ქართული ისტორიული მეცნიერებისა და რუსთველოლოგიის ისეთი შესანიშნავი წარმომადგენლები, როგორიც 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 ეყრდნობოდნენ 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, უადრესად 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 იე. 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 შეუღწეელი 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<sup>1</sup>.

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 უალრესად მოწინავე მსოფლმხედველობას, რომელიც შორს სცილდებოდა ქრისტიანული დოგმატიზმის ჩარჩოებს და ქრისტიანულ სარწმუნ-

<sup>1</sup> ი. ჭ ა ვ ჭ ა ვ ა ძ ე, ნაწერების სრული კრებული, ტ. VIII, გვ. 350—351.

ნობას ერის ამქვეყნიური სასიცოცხლო ინტერესების სამსახურში აყენებდა.

ამრიგად, ექვს 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; ერთი და მეორეც შორს იყვნენ ქართული ეკლესიის როლის იმ ვულგარულ-სოციოლოგიური გაგებისაგან, რომელსაც ჩვენი კრიტიკოსები გვთავაზობენ.

ასეთია ვეფხისტყაოსნის ე. წ. „რელიგიურ-აღმსარებლობითი“ სტროფების სწორი გაგება; ასეთია ქართული ეკლესიის ისტორიულ როლზე ი. ჭავჭავაძის ნამდვილი შეხედულება.

მესამე საკითხი, რომელიც ჩვენ უნდა განვიხილოთ, ესაა ვეფხისტყაოსნის ავტორის მეჭურჭლეთუხუცესობის საკითხი. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ამ საკითხში ჩვენი კრიტიკოსები ერთსულოვანი არ ბრძანდებიან: ნ. შოშიაშვილი (ისევე, როგორც ალ. ბარამიძე) მეჭურჭლეთუხუცესად ვეფხისტყაოსნის 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 განსხ-



ვაგებულ თვალსაზრისს განზრახ ძალიან ბუნდოვნად და თანაც გაკვირით გადმოსცემენ. აი მათი სიტყვები:

„კვლევის ასეთი ხერხებით აღჭურვილი პ. რატიანი, ბოლოსდაბოლოს, ჩიხში მოემწყვდა. წერილში იგი თითქოს ცდილობს როგორმე შეარიგოს ერთმანეთს რუსთაველი — ერისკაცთა 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 პაციენცემულ კრიტიკოსებს ყოველად შეუძლებლად მიაჩნიათ, დიდ პოეტს „შეთავსებითი სამუშაო“ ჰქონოდა და, ლექსების წერის გარდა, რაინე სხვა საქმეც ეკეთებია. მაგრამ რატომ, ან რა მოსაზრებით გამორიცხავენ ისინი იმის შესაძლებლობას, რომ პოეტს, პოეტობის გარდა, სხვა საქმეც ეკეთებია?

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას ვაგვიადვილებს ერთ-ერთი ჩვენი კრიტიკოსის, ს. ყაუხჩიშვილის თანამოაზრის, პროფ. მ. ღუმბაძის წერილი „საქართველოს ისტორიული სინამდვილე და შოთა რუსთაველი“, რომელიც ამ ცოტა ხნის წინათ რუსთაველის დაბადების 800 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებულში დაიბეჭდა. ამ წერილში ნათქვამია:

„რუსთაველის ვინაობაზე მსჯელობისას... გასათვალისწინებელია ისიც, თუ რამდენად ასატანი უნდა ყოფილიყო ასეთი „შეთავსებითი სამუშაო“ (ე. ი. მეჭურჭლეთუხუცესობა. — პ. რ.) დიდი ჰუმანისტიკისათვის, რომელმაც მთელი თავისი ცხოვრების საუკეთესო წლები და ძირითადი ენერჯია ცოდნის გამდიდრებასა და ვეფხისტყაოსანს შეაღია...

ალბათ წარმოუდგენელიც იქნებოდა ისეთი მეჭურჭლეთუხუ-

ცესი, რომელიც სამეფო სიმდიდრის დაგროვების ნაცვლად ქადაგებდა: „უხვად გასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინების“, „რასაცა გასცემ შენია, რას არა, დაკარგულია“... რუსთველის შემოქმედება და მეჭურჭლეთუხუცესობა ერთიმეორეს ვერ ეთავსება“<sup>482</sup>.

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 ვეფხისტყაოსნის შეალია“ 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 გაანიაგებდა!

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 ივარგებდომ, 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 ვეფხისტყაოსნის, 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“<sup>483</sup>; მას „წყალობა გლახაკთა ესოდენი „აქუნდა ვიდრემდის აღავსო ზღუა და კმელი ქუეღის საქმემან მისმანო“<sup>484</sup>; ან კიდევ: „დაჯდა ცნებული ღმრთისა თამარ...

<sup>482</sup> კრებული „საქართველოს ხანაში“, 1966, გვ. 28—30.

<sup>483</sup> ქაოთლის ცხოვრება, 1, გვ. 329.

<sup>484</sup> აქვე, გვ. 252.

სიუხვითა მით მზებერთათო“<sup>485</sup>; „თამარ მზებებს უხუ იყოვო“<sup>486</sup>...  
ლა ა. შ.

რით უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ შუასაუკუნეების მწერლები და ისტორიკოსები ასე დაუინებით 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 დაბამს“, — 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 კრედოა გადმოცემული. იმდროინდელი სიუხვე თვით ფეოდალური ეპოქის შინაბუნებიდან გამომდინარეობდა, რადგან 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-ჰამა — 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 გაჩნ-

<sup>485</sup> იქვე, II, გვ. 32.

<sup>486</sup> იქვე, გვ. 75.

და, ქართულმა ლიტერატურამ (გ. ერისთავი, ლ. არდაზიანი და სხვა) იგი მაშინვე შეამჩნია და სათანადოდაც დახატა.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ მწერლები და ისტორიკოსები, — განსაკუთრებით კი ისეთი უბაღლო 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 მექურჭლეთუხუცესის 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 მოიცილიდა ისეთი „შეთავსებითი“ სამუშაოსათვის, როგორც მექურჭლეთუხუცესობაა, რადგან მთელი თავისი სიცოცხლე „ცოდნის გამდიდრებასა და ვეფხისტყაოსნის“ შეალიაო, — ჩვენ ეს აზრიც გულუბრყვილობათ გვეჩვენება. ჯერ ერთი, საიდან უნდა გავმდიდრებია პოეტს თავისი ცოდნა და გამოცდილება, თუკი თავისი დროის საზოგადოებრივ და სახელმწიფო საქმიანობაში აქტიურ მონაწილეობას არ მიიღებდა? მაგრამ ამასაც რომ თავი დავანებოთ, 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 კამერ-

დინერები“ მსჯელობენ“<sup>487</sup>, 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, მ ე ო თ ხ ე ს ა კ ი თ ხ ი, 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, როგორიც 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 დას-

<sup>487</sup> Гегелъ, соч., т. VIII, 1935, გვ. 31.

კვნა მისი კონცეფციიდან უკვე თავისთავად გამომდინარეობდა“ („მნათობი“, № 2, გვ. 168—169).

ასეთია განსახილველ საკითხზე ჩვენს ნარკვევებში 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 შევეხოთ.

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, როგორიც 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 უკუუვადოთ თ. ბაგრატიონისა და მის მიმდევართა ზემოხსენებული ყალბი კონცეფცია და გავთავისუფლოთ რუსთველოლოგია მისი უარყოფითი გავლენისაგან-ო“ — სრულიად უსაფუძვლოა“ (გვ. 154).

როგორც ვხედავთ, პატივცემული კრიტიკოსები ჯერ კიდევ ვერ ელევიან 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 შუაშია 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 უამ-

რავ, ხშირად ერთმანეთის საწინააღმდეგო და ურთიერთ გამომრიცხავ ვარიანტებს შეიცავენ. ზღუდით 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 მართო თეიმურაზს აცნობა (და ისიც საიდუმლოდ!), ხოლო თავისი მრავალრიცხოვანი ოჯახის დანარჩენ წევრებს, მათ შორის საკუთარ შვილებსაც, არაფერი გაუხილა? 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, ყოველად უიმედო საქმეა.

მეორე შენიშვნა, რომელიც პატივცემულ ნ. შოშიაშვილს ეკუთვნის, თეიმურაზის იმავე ყალბი კონცეფციის დაცვას ემსახურება, ოღონდ კრიტიკოსი საბუთების მოტანით თავს არ იწუხებს და კმაყოფილდება მართო 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); „ვერც ერთი მკითხველი შოთა კუპრში ბაგრატიონს ვერ დაინახავდა“ (გვ. 169); 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 ღროს საერთოდ არ მდგარა შოთას ეპისკოპოსობის საკითხი“ (იქვე).

სწორედ საკვირველია, რომ ჩვენი კრიტიკოსები მეცნიერული კამათის ელემენტარული წესების დაცვასაც კი საჭიროდ არ



სთელიან! 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 მხარგძელის მფლობელობაში იმყოფებოდა? 3. იცოდა თუ არა თეიმურაზმა, რომ თამარის ეპოქაში რუსთავში იჯდა კუხეთის მღვდელმთავარი, რომელიც რუსთველის ტიტულს ატარებდა?

პატივეცემული ნ. შოშიაშვილი ამ გადამწყვეტი 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<sup>488</sup>, 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 რუ-

<sup>488</sup> „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“. 1941, ვგ. 86—87; „საქართველოს ცხოვრება“, 1913, ვგ. 151.

სთავი კუხეთიდან ჰერეთში გადაიტანა? სხვა რა უნდა ვიფიქროთ, თუ არა ის, რომ 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 ზაქარიას მხარგრძელის მფლობელობაში იმყოფებოდა? რატომ 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“<sup>489</sup>.

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, რომ ე-

<sup>489</sup> ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 55.

ლიც რუსთველის ტიტულს ატარებდა? რა თქმა უნდა იცოდა!

ეს აშკარად ჩანს თვით მისი „განმარტებიდან“, სადაც ნათქვამია: „რუსთაველ 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 შეიძლება, 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 მკედრობისაცა 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 შეშფოთებული არიან იმის გამო, რომ თეიმურაზის კონცეფცია ტენდენციური აზროვნების ნაყოფად მივიჩნიეთ, რადგან ამ დიდად „ობიექტურ“ მეცნიერებს „ვერ წარმოუდგენიათ“ ტენდენციური ყოფილიყო ისეთი სერიოზული მეცნიერი, როგორიც 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?<sup>490</sup> განა იმავე თეიმურაზმა ასევე ტენდენციურად არ გაასწორა „ქართლის ცხოვრება“?<sup>491</sup> 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 დაიჭიროს?!

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 სინამდვილეს უგულვებელყოფდა, ეს დასტურდება აგრეთვე შემდეგი საინტერესო ფაქტით: ცნობილია, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ შოთა კუპრის დახასიათებულია როგორც „არარათა ნიქთა და ზნეთა სამამაკცოთა მქონებელი“. თეიმურაზს ასეთი, ყოველად დამამცირებელი დახასიათება, ცხადია, არ მოეწონებოდა, რადგან ეს დახასიათება საესეებით 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, როგორიც „ქართლის ცხოვრებაა“ 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 ბაგრა-

<sup>490</sup> იხ. სუმბატ დავითის ძის ქრონიკა, 1949, ე. თაყაიშვილის შესავალი, გვ. 13—15.

<sup>491</sup> იხ. „მომხილველი“, I, 1949, კ. გრიგოლის ნაშრომი, გვ. 101—102.

ტიონის კონცეფციის განხილვა-ანალიზის შედეგად შეიძლება მივიღოთ, თუკი, რა თქმა უნდა, ამ კონცეფციას მეცნიერულად განვიხილავთ და მართო 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 ვახდება, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონს ჰერეთის ერისთავადან 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 მოთხრობების შესახებ, რომ VIII საუკუნეში მთელ ჰერეთში დამკვიდრდნენ ბაგრატიონები (აღარანასე ბრმის ძმისწულები)<sup>492</sup>, ხოლო მეორე, სუმბატ დავითის ძის ჩვენება იმის შესახებ, რომ ქართლში მოსული ოთხი ძმა ბაგრატიონიდან ორი წავიდა კამბეჩანს (რომელიც მაშინ ჰერეთს ეკუთვნოდა), სადაც „მოკლეს მათ სპარსთა სპა სალარი და დაიპყრეს კამბეჩანი, და დასხდეს იგინი მუნ ცხოვრებად ხორნაბუჯს. და ამა ჟამამდე შეილნი მათნი მთავრობენ მას შინა“<sup>493</sup>.

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 მოხ-

<sup>492</sup> ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 243—244.

<sup>493</sup> იქვე. გვ. 373.

სენიებული ჰერეთის ერისთავი „გრიგოლის ძე ასათ, რომელმან მისტაცა მძლავრობით და მორევით საღირს კოლონკელის-ძესა?“<sup>494</sup>

თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში ეს საკითხი სადავო<sup>495</sup> 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 კამბეჩიანი დაიპყრეს, იქ დღემდე (ე. ი. 1032 წლამდე) მთავრობენო („ამა უამამდე შვილნი მათნი მთავრობენ მას შინაო“); გარდა ამისა, იგივე მემკვიდრე სხვა ადგილას, სადაც აღწერს, ბაგრატ III გარდაცვალების შემდეგ, ერთიანი საქართველოსაგან ჰერეთ-კახეთის ერისთავთა განდგომის ამბავს, დასძენს: „მათ ქუეყანათ კუალადვე ეუფლენეს მათნი უფალნი, რომელთა პირველ აქუნდა იგიო“<sup>496</sup>. ეს ცნობები თ. ბაგრატიონს უთუოდ აძლევდა საფუძველს ეფიქრა, რომ XI—XII საუკუნეებშიც ჰერეთის უმაღლესი გამგებლები ბაგრატიონები უნდა ყოფილიყვნენ. ეს აზრი მით უფრო სარწმუნოა, რომ ზოგჯერ გამოჩენილ ქართველ მეცნიერს სუმბატის ზემოხსენებული ჩვენებანი დღესაც საკმარის საფუძვლად მიაჩნია იმისათვის, რომ თამარის დროის ჰერეთის ერისთავი ბაგრატიონად ვიცნოთ<sup>497</sup>.

მეორე, ცნობილია, რომ იმ ეპოქაში, როდესაც ბაგრატიონთა მეთაურობით საქართველოს გაერთიანების პირობები მომწიფდა, შეიქმნა ლეგენდა ამ გვარის ლეგიონური წარმოშობის შესახებ. ეს ლეგენდა უკვე X საუკუნეში იმდენად გავრცელებული ყოფილა, რომ მისი შინაარსი 952 წელს ბიზანტიის იმპერატორს კონსტანტინე პორფიროგენეტს თავის თხზულებაში შეუტანია, ხოლო XI საუკუნის პირველ ნახევარში, მცირე ცვლილებით, ბაგრატიონთა მემკვიდრე სუმბატ დავითის ძეს თავისი ქრონიკის წყაროდ გამოუყენებია და ბაგრატიონთა გვარის გენეალოგია მასზე დაუფუძნებია. ამ ლეგენდის მიხედვით, ბაგრატიონები თავს ბიბლიური მეფეების იესე-დავით-სოლომონის შთამომავლებად და, მაშასადამე, ღვთისმშობლის ნათესავად სთვლიდნენ, რის გამო

<sup>494</sup> ქართლის ცხოვრება, II, ვვ. 34.

<sup>495</sup> იხ. დ. მუსხელიშვილი, კახეთ-ჰერეთის პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები, XII—XIII სს-ში (საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული III, 1967).

<sup>496</sup> ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 383.

<sup>497</sup> იხ. პ. ი. ნ. გ. ო. რ. უ. ვ. ა. თხზულ. კრებული, I, გვ. 113—114.

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“<sup>498</sup>. ამიტომ როგორც თვით ბაგრატიონების, ისე მათი მომხრე პროგრესული ძალების მუდმივი საზრუნავი სწორედ ბაგრატიონთა გვარის ღვთიური წარმოშობის ხაზგასმა და ჩვეულებრივი ერისთავებისა თუ მთარების 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 დაეკუთრებოდა, ხოლო თვითონ სამეფო გვარის გვერდის ავლა, მისი დამცირება-შევიწროვება და სხვა გვარის მის დონემდე ამაღლება, იმ დროს წარმოუდგენელი იყო. ვერც ერთი გვარის ფეოდალი ვერ გაბედავდა, იმ დროს, ფეოდალური იერარქიის კიბეზე ბაგრატიონთა ადგილის დაკავების, და რომ გაებედნა კიდევაც, მას ქვეშევრდომები ბაგრატიონთა სწორად არ ჩათვლიდნენ და, მამასა-დამე, 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 დაკარგავდნენ 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 ისევე ბაგრატიონებმა — უმაღლესი მიზნის, საქართველოს ერთიანობის ინტერესებისათვის, რაც, თეიმურაზის მსოფლმხედველობით, სავსებით ბუნებრივი მოვლენა უნდა ყო-

<sup>498</sup> კ. გ რ ი გ ო ლ ი ა, ახალი ქართლის ცხოვრება, 1954, გვ. 340.

ფილიყო; მაგრამ, ვიმეორებთ, თეიმურაზის მსოფლმხედველობას ვერ შეეგუებოდა და მას არ შეეძლო, წარმოედგინა, რომ რომელიმე რიგითი თავადი, ჰერეთში თუ სხვაგან, ბაგრატიონთა გვარს უმადლეს ხელისუფლებას მისტაცებდა.

პატივემული ნ. შოშიაშვილი ივიწყებს ყოველივე ამას, ივიწყებს ისტორიკოსის პრინციპს. და გაიძახის: „ჰერეთის ერისთავ შოთა კუპრს არაფერი ჰქონდა საერთო ბაგრატიონთა გვართან... ვერც ერთი მკითხველი შოთა კუპრში ბაგრატიონს ვერ დაინახავდაო“. ფიცი გვწამს, ბოლო გვაკვირებსო, — სწორედ ამაზეა ნათქვამი; თქვე დალოცვილო, თუკი შოთა კუპრში ბაგრატიონს ვერავენ 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 პატივემულმა ს. ყაუხჩიშვილმა, სულ ამ ცოტა ხნის წინათ, მის ნაშრომს უწოდა „რუსთველოლოგიური ენციკლოპედია“, რომელშიც „დადგენილია ჰერეთის ბაგრატიონთა გენიალოგიური შტო<sup>499</sup>. 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 უმადლესობა 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 წაწიონ; ისინი ებღაუჭებიან ძველსა და დრომოჭმულს, მაგრამ ცნობილია, რომ დრომოჭმული აზრების დაცვას ჯერ არა-

<sup>499</sup> გაზ. „კომუნისტი“, 1964, 23 მაისი.



ვისთვის არ მოუტანია დიდების შარავანდედი და, ვფიქრობთ, ასეთი შარავანდედით თავს ვერც ჩვენი კრიტიკოსები დაიმშვენებენ.

ღროა გადავიდეთ უკანასკნელ საკითხზე, — ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემების განხილვაზე.

## 6. მე, რუსთველი ხელოვითა...

ვეფხისტყაოსნის 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 უთუოდ ეხსომება, რომ ჩვენს ნარკვევში ეს საკითხი დაწერილებით იყო განხილული და დასაბუთებული. ნარკვევში წარმოდგენილი საბუთიანობის დარღვევა ჯერ ალ. ბარამიძემ და მისმა კოლეგებმა სცადეს, მაგრამ მათი ცდა სრული მარცხით დამთავრდა<sup>500</sup>. ახლა ასეთსავე ცდას მიმართავენ ს. ყაუხჩიშვილი და მისი კოლეგები. აგრეთვე მათი თანამოაზრენ. შოშიაშვილი, მაგრამ საქმე ისაა, რომ ს. ყაუხჩიშვილსა და მის კოლეგებს ჩვენს დებულებების წინააღმდეგ არც ერთი საბუთი არ წარმოუდგენიათ, — 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 შეგვიძლო, ამ საკითხზე კამათი აღარც კი გავვეგრძელებოთ, მაგრამ საკითხის განსაკუთრებული მნიშვნელოვნების გამო და, აგრეთვე, იმისათვის, რომ მკითხველს საექვო აღარაფერი დარჩეს, საჭიროდ მიგვაჩნია ერთხელ კიდევ შევეხოთ კამათის ზოგიერთ ასპექტს და ნათელვყოთ ჩვენი კრიტიკოსების პოზიციის სრული უსაფუძვლობა.

უპირველეს ყოვლისა ჩვენ გვინდა, მკითხველს დავანახოთ ის აშკარა და არსებითი წინააღმდეგობა, რომელიც განსახილველ საკითხზე ჩვენი კრიტიკოსების შეხედულებებში არ-

<sup>500</sup> იხ. ეურნ. „ცისკარი“, 1969, № II, გვ. 130—134.

სებობს 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 „ქელი“ იყო და არა „ქელობა“, რომ ხელისუფლება-თანამდებობის გაგებით „ქელიდან“ ნაწარმოები იქნებოდა „ქელ-თა“ და არა „ქელობითა“, რომელსაც მართლაც რაიმე საქმიანობის, პროფესიის შინაარსით ხმარობდნენ. გამონაკლის შემთხვევაში (ხაზი ჩვენია, პ. რ.). „ქელობა“ შემოკლებით „ქელ-ითაც („არა ქელ არს“) აღინიშნებოდა“ (გვ. 151).

ნ. შოშიაშვილი კი ბრძანებს: „პ. რატიანი... ერთმანეთში ურევს ტერმინებს „ქელს“ და „ქელობას“. თანამდებობას აღნიშნავს მხოლოდ „ქელი“ და არა „ქელობა“. „ქელობა“ კი აღნიშნავს პროფესიას, საქმიანობას და არავითარ შემთხვევაში (ხაზი ჩვენია, პ. რ.) თანამდებობას... ეპისკოპოსობა არ იყო არც „ქელი“ და არც „ქელობა“ (გვ. 165—166).

მკითხველი უთუოდ დაგვეთანხმება, რომ გარეგნულად ორივე ეს მსჯელობა ერთმანეთს ჰგავს, თითქოს ერთნაირ შინაარსსაც გამოხატავს: ორივეგან გარკვევით გამოთქმულია ის აზრი, რომ „ქელი“ და „ქელობა“ სულ სხვადასხვა შინაარსის ცნებებიაო: „ქელი“ თანამდებობას აღნიშნავს, ხოლო „ქელობა“ — პროფესიას, საქმიანობას, რის გამო მათი ერთმანეთში არევა ყოველად 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 კატეგორიულია. ვიდრე ს. ყაუხჩიშვილისა და მისი კოლეგებისა; გარდა ამისა, ამ უკანასკნელთა მსჯელობაში საიდანღაც შეპარულია კონტექსტისთვის სრულიად მოულოდნელი ფრაზა: „გამონაკლის შემთხვევაში „ქელობა“ შემოკლებით „ქელ“-ითაც აღინიშნებოდაო. რას ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს, რომ კოლექტიური წერილის ავტორები აღიარებენ, — თუმცა ძალიან მორცხვად და შეფარვით, რომ „ქელა“ და „ქელობა“, ზოგ

შემთხვევაში მაინც, ერთმანეთის სინონიმებად იხმარებოდა. კეთილი, მაგრამ როგორ შევათანხმოთ მათი ეს „გ ა მ ო ნ ა კ-  
ლ ი ს ი შ ე მ თ ხ ვ ე ე ა“ ნ. შოშიაშვილის კატეგორიულ მტკი-  
ცებასთან „ქელი“ „ა რ ა ვ ი თ ა რ შ ე მ თ ხ ვ ე ე ა შ ი“ არ აღნიშ-  
ნავდა თანამდებობასო? ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ამ ორი  
მტკიცების ერთმანეთთან შეთანხმება ყოვლად შეუძლებელია,  
რადგან ს. ყაუხჩიშვილისა და მისი კოლეგების „გამონაკლისი შემ-  
თხვევა“ 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 ლა-  
ხვარი თავიანთ მოკავშირეებს?

საქმე ისაა, რომ პატივცემულ ს. ყაუხჩიშვილს და ზოგიერთ  
მის კოლეგას (მაგალითად, ვ. დონდუას) თავიანთ ადრინდელ  
ნაშრომებში ცნებები „ქელი“ და „ქელობა“ სწორედ ისევე ეს-  
მით, როგორც ეს ჩვენ გვესმის, ე. ი. არა როგორც ერთმანეთისა-  
გან 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 სოლი-  
დარობა 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 აღე-  
ბას ნიშნავდა. ეს ალტერნატივა, ცხადია, ძნელი გადასაწყვეტი  
იყო, მაგრამ ეკლექტიკოსებისათვის, როგორც ცნობილია, ამნაი-  
რი დაბრკოლება არ არსებობს: ჩვენმა კრიტიკოსებმა ადვილად  
ჩამოაყალიბეს ისეთი ტევადი ფორმულა, რომელსაც თანამოაზ-  
რეებთან სოლიდარობაც უნდა შეენარჩუნებია და მათს ადრინ-  
დელ მეცნიერულ სინდისთანაც პატარა, თითქმის შეუმჩნეველი  
ძაფი გაება. მაგრამ ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ მათ მიერ  
წარსულთან გაბმული „ძაფი“ მეტის-მეტად სუსტია იმისათვის,  
რომ ერთმანეთთან შეუთავსებელი დებულებების შეთავსება შეს-  
ძლოს, ამიტომ ჩვენს კრიტიკოსებს, — მიუხედავად იმისა, სურთ  
მათ ეს თუ არა, — მოუხდებათ გარკვეული პასუხი გასცენ კით-

ხვას: 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 თვალსაზრისისგან, 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 ქ ე ლ ი, ს ა ქ ე ლ ო, ქ ე ლ ო ბ ა, ქ ე ლ ის უ ფ ლ ე ბ ა, ქ ე ლ ო ს ა ნ ი და მ ო ქ ე ლ ე მიჩნეულია ერთი და იმავე ძირისაგან ნაწარმოებ სიტყვებად, რომლებიც ძველ ქართულში ძალიან ხშირად ერთმანეთის სინონიმებად იხმარებოდნენ. მოვიტანოთ სათანადო მაგალითები.

1. „ქართლის ცხოვრებაში“ მრავალჯერ ნახსენები სიტყვა „ქ ე ლ ი“, ს. ყაუხჩიშვილის ლექსიკონის მიხედვით, ნიშნავს:

ა) ადამიანის „ხ ე ლ ს“ (ტ. 1, გვ. 460; ტ. 11 გვ. 627), ბ) „ხ ე ლ ო ბ ა ს“, ე. ი. ადამიანის პროფესია — საქმიანობას (ტ. 1, გვ. 460) და გ) „ქ ე ლ ის უ ფ ლ ე ბ ა ს“, ძ ა ლ ა უ ფ ლ ე ბ ა ს“, „ძ ა ლ ა ს“, ე. ი. თანამდებობას (ტ. 11, გვ. 627).

აქედან ცხადია, რომ: ა) სიტყვა „ქელს“. სულ მცირე, სამგვარი მნიშვნელობა ჰქონდა: ადამიანის ხელი, ადამიანის პროფესია-საქმიანობა და ადამიანის თანამდებობა; ბ) სიტყვები „ქელობა“ და „ქელისუფლება“ სიტყვა „ქელ“-ისაგან ყოფილან ნაწარმოები; გ) სიტყვები „ქელი“, „ქელობა“ და „ქელისუფლება“ — ერთმანეთთან მჭიდროდ ყოფილან დაკავშირებული და ძველ ქართულში ერთმანეთის ს ი ნ ო ნ ი მ ე ბ ა დ უხმარიათ.

ასე ფიქრობდა ს. ყაუხჩიშვილი წინათ. თავისთავად ცხადია, რომ თუ პატივცემული მეცნიერი ამ თავის წინანდელ თვალსაზ-

რისზე მთლიანად ხელს არ აიღებს, და თუნდაც რაღაც „გამონაკ-  
ლისებს“ „დაუშვებს, მას არავითარ შემთხვევაში არა აქვს უფლე-  
ბა გაიზიაროს ნ. შოშიაშვილის მტკიცება, თითქოს, „ველი“ და  
„ველობა“ სულ სხვადასხვა მნიშვნელობის სიტყვები იყოს და  
რომ, თითქოს ამ ცნებებს შორის ისეთივე შინაარსობრივი დამო-  
კიდებულება არსებობდეს, როგორც „სიგიყესა“ და „საქმიანო-  
ბას“ შორის არსებობს.

2. „ქართლის ცხოვრებაში“ ნახმარი სიტყვა „ს ა ხ ე ლ ო“,  
ს. ყაუხჩიშვილის ლექსიკონით, ნიშნავს: ა) ხ ე ლ ის უ ფ ა ლ ს“,  
ე. ი. თანამდებობის პირს (ტ. 1, გვ. 452) და ბ) „თ ა ნ ა მ დ ე ბ ო  
ბ ა ს“ (ტ. 11, გვ. 599).

აქედან ცხადია, რომ „საქელოც“ სიტყვა „ველ“-ისაგან ყო-  
ფილა ნაწარმოები და ძველად იხმარებოდა ხელისუფლება-თანამ-  
დებობის აღსანიშნავად, სწორედ იმგვარადვე როგორც იხმარე-  
ბოდა სიტყვა „ველი“ (მესამე მნიშვნელობით); მაშასადამე,  
„ველი“ საქელოც“ სინონიმად გვევლინებიან.

3. „ქართლის ცხოვრებაში“ ნახმარი სიტყვა „ვე ლ ო ბ ა“,  
ს. ყაუხჩიშვილის ლექსიკონით, ნიშნავს: ა) „ს ა ქ მ ი ა ნ ო ბ ა ს“ (ტ.  
II, გვ. 628) და ბ) „საქმეს“ (იქვე).

აქედან ცხადია, რომ: ა) სიტყვა „ველობაც“ „ველ“-იდანაა ნა-  
წარმოები და ძველად იხმარებოდა ადამიანის საქმისა და საქმიან-  
ობის აღსანიშნავად; სწორედ იმგვარადვე, როგორც იხმარებო-  
და სიტყვა „ველი“ (მეორე მნიშვნელობით); მაშასადამე, კვლავ  
იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ „ველი“ და „ველობა“ სინონი-  
მები არიან; ბ) ქართლის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილ სიტყვა  
„ველობას“ (ტ. II, გვ. 129) არაფერი აქვს საერთო „გიყესა“ და  
„სიგიყესთან“; მაშასადამე, აღ. ბარამიძისა და მისი თანამოაზრე-  
ების მტკიცება, „ქართლის ცხოვრებაში“ ეს სიტყვა გიყის („ხე-  
ლის“) მნიშვნელობით იხმარებოდაო, მტკნარი სიტყუა (ს. ყაუხ-  
ჩიშვილსაც ხომ ვერ დასწამებენ, „ქართლის ცხოვრება“ ყურად-  
ღებით არ წაუკითხავსო“?).

4. „ქართლის ცხოვრებაში“ ნახმარი სიტყვა „ვე ლ ის უ ფ-  
ლ ე ბ ა“, ს. ყაუხჩიშვილის ლექსიკონით, ნიშნავს ადამიანის „თ ა-  
ნ ა მ დ ე ბ ო ბ ა ს“ ტ. II, გვ. 627).

აქედან ცხადია, რომ სიტყვა „ველისუფლებაც“ „ველ“-იდა-  
ნაა ნაწარმოები და ძველად იხმარებოდა ხელისუფლება-თანამ-  
დებობის აღსანიშნავად, სწორედ იმგვარადვე, როგორც იხმარე-  
ბოდა „ველი“ (მესამე მნიშვნელობით) და აგრეთვე „საქელო“;

მაშასადამე კვლავ და კვლავ დასტურდება, რომ „ქელი“ და „ქელისუფლება“ (ისევე როგორც „საქლო“ და „ქელობა“) ძველად სინონიმებად უხმარიათ.

ნათქვამიდან ცხადზე უტყხადესია, 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 „ქელობის“ მნიშვნელობის გაგებაც. როგორც ცნობილია, ვ. დონდუამ ფასდაუდებელი მუშაობა გასწია ძველი ქართული საისტორიო ძეგლების რუსულ ენაზე გადასათარგმნათ. თამარის ისტორიკოსის (ბასილი ეზოსმოდღრის) ტექსტის ის ადგილი, სადაც სიტყვა „ქელობა“ იხმარება, ვ. დონდუას რუსულად გადათარგმნილი აქვს არა როგორც „სიგიეე“. არამედ როგორც „საქმე“. ამასთან შესაბამისად ქართული ფრაზა „ღმრთისა ქელობად მოუპყრობდა მასვე ძღვნად“. მის თარგმანში რუსულად ასე ეღერს: „Во имя богоугодного дела приносила в Дар“, <sup>501</sup> რაც სავსებით ადექვატური თარგმანია (წარმოუდგენელიც იქნებოდა, რომ მთარგმნელს ბარამიძე — შოშიაშვილის თვალსაზრისი გაეზიარებია და ეს ადგილი „Во имя богоугодного сумешествия“-ად ეთარგმნა).

ამრიგად, ძველი ქართული ტექსტების ისეთი შესანიშნავი მცოდნეები, როგორიც ს. ყაუხჩიშვილი და ვ. დონდუაა, გვიდასტურებენ, რომ ძველად „ქელობა“ იხმარებოდა როგორც „საქმისა“ და „საქმიანობის“ მნიშვნელობით, ასევე „ხელისუფლება — თანამდებობის“ მნიშვნელობითაც. ამიტომ ვერავინ ვერ უარყოფს იმ აზრს, რომ სიტყვა „ქელობითა“ 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, „ქელი“

<sup>501</sup> „Полное собрание сочинений Густавелии“ № 1. 1938, გვ. 56.

ქველ ქართულში „უფლებასა და საქმეს“, ე. ა. სწორედ თანამდებობასა და საქმიანობას ეწოდებოდა<sup>502</sup>. პროფ. შ. მესხიას სამართლიანი აზრით. ხელობის (პროფესია-საქმიანობის) აღსანიშნავად იხმარებოდა როგორც „ქელი“ ასევე „ქელოვნებაც“. აი, მისი სიტყვები: „ქელოვნება ერთ-ერთ ძირითად ტერმინს წარმოადგენდა ხელობის აღსანიშნავად. ამავე მნიშვნელობის მატარებელი იყო. სხვა მრავალ მნიშვნელობასთან ერთად, ტერმინი „ქელიც“<sup>503</sup>. 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. გივინიშვილის და სხვ. მიერ. ცნებები „ქელი“ და „ქელობა“ სწორედ ისეა გაგებული და განმარტებული, როგორც ეს ჩვენ გვესმის. მოვიტანოთ მაგალითები.

1. სიტყვა „ხელი“ განმარტებულია მრავალი მნიშვნელობით, მათ შორის: ა) „რისამე ვაკეთების, მოვლის წესი, — ხელობა“, ბ) „ძვ. უფლება, ხელისუფლება“ (ტ. VIII, გვ. 1372).

2. სიტყვა „ხელობაც“ განმარტებულია სამი მნიშვნელობით, მათ შორის: ა) „ისეთი პროფესია, რომელიც ხელის გაწაფვას მოითხოვს // მოსაქმეობა, საქმიანობა; ბ) „ძვ. თანამდებობა“ (იქვე, გვ. 1404).

3. სიტყვა „ხელოსანი“ განმარტებულია ორი მნიშვნელობით: ა) „რაიმე ხელობის მცოდნე; ბ) „ძვ. გარკვეული თანამდებობის მქონე პირი“ (იქვე, გვ. 1406).

4. სიტყვა „ხელოსნობა“ განმარტებულია სამი მნიშვნელობით, მათ შორის: ა) „ხელოსნის (მნიშვ. 1) მოსაქმეობა; ხელობის ცოდნა“; ბ) „თანამდებობა“ (იქვე).

ამრიგად, დღესავით ნათელია, რომ სიტყვები: ხელი, ხელობა, ხელოსანი და ხელოსნობა (წინანდელი დაწერილობით: ქელი, ქელობა, ქელოსანი და ქელოსნობა) ქველად იხმარებოდა როგორც თანამდებობის, ისე საქმიანობის მნიშვნელობით. ჩვენს კრიტიკოსებს, როგორც ჩანს, ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონშიც კი არ ჩაუხედიათ, თორემ როგორ იტყოდნენ, „ქელობა“ არავითარ შემთხვევაში“ არ აღნიშნავს თანამდებობასო?!

<sup>502</sup> „ნათობი“, 1968, № 2, გვ. 161.

<sup>503</sup> შ. მესხიას: ხელოსნობა ქველ საქართველოში V—XII ს., სადისერტაციო ნაშრომის თეზისები, 1942, გვ. 3.

ასეთია „ქელისა“ და „ქელობის“ მნიშვნელობისა და მათი ურთიერთდამოკიდებულების მეცნიერული გაგება. ვფიქრობთ, ეს გაგება თავის ძალასა და მნიშვნელობას არ დაჰკარგავს იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მას ზოგიერთი, ნ. მარის დრომოჭმული შეხედულებების გავლენის ქვეშ მყოფი მეცნიერი, არ დაეთანხმება.

ახლა გადავიდეთ უმათვრეს საკითხზე: იხმარება თუ არა ვეფხისტყაოსანში სიტყვები „ხელი“ და „ხელობა“ (ძველი დაწერილობით „ქელი“ და „ქელობა“) 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 ხელნაწერზე, სადაც მე-8 სტროფში ნახმარი სიტყვა „ხელობითა“ წარმოდგენილია ძველი დაწერილობით „ქელობითა“, რაც არ შეიძლება სხვა რაიმეს ნიშნავდეს, თუ არა თანამდებობა-საქმიანობას<sup>504</sup>. 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 „ხელი ს მოუშცდარობაზე“. და ამირბარის „ხელის საურაეზე“. ჩვენმა კრიტიკოსებმა ამ მაგალითების მნიშვნელობა საეჭვოდ მიიჩნიეს იმ ყალბი არგუმენტით, რომ „ქელს“, თითქოს, არავითარი კავშირი არ ჰქონდეს „ქელობასთან“. მაგრამ ახლა, როდესაც ჩვენ უამრავი კონკრეტული მაგალითით დავასაბუთეთ, რომ „ქელი“ და „ქელობა“ ძველად სინონიმები იყვნენ, ცხადია, მთლიანად და სავსებით რჩება ძალაში ჩვენი აზრი იმის შესახებ, რომ ზემოხსენებულ სტროფებში „ხელი“ ნახმარია არა „გიჟის“, არამედ თანამდებობა-საქმიანობის („ქელობის“) მნიშვნელობით.

მაგრამ ვეფხისტყაოსანში სხვა ადგილიც მოიპოვება, სადაც

---

<sup>504</sup> უკანასკნელ ზანებში გამოირკვეა, რომ არსებობს ვეფხისტყაოსნის არა სამი, არამედ ზეტი ხელნაწერი, რომლებშიც, სიტყვა „ხელობითა“ წარმოდგენილია ძველი დაწერილობით „ქელობითა“ (იხ. ზოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, შესავალი. 1969, გვ. 9).



„ხელი“ უდავოდ „საქმეს“ და „საქმიანობას“ ნიშნავს, „სიგიყეს-  
თან“ კი საერთო არაფარი აქვს. აი ეს ადგილიც:

„მორე ლექსი ცოტაი, ნაწილი მოშაირეთა,  
არ ძალ-უც სრულ-ქმნა სიტყვათა გულისა გასაგებრეთა, —  
ვამსგავსე მშვილდი ბედითი ყმაწვილთა მონადირეთა:  
დიდსა ვერ მოჰკვლენ, ხელად აქვს ხოცა ნადირთა მცირე-  
თა“.<sup>500</sup>

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ კონტექსტის აზრის მიხედვით  
აქ „ხელი“ („ხელად აქვს“) არ შეიძლება სხვა რაიმეს ნიშნავდეს,  
თუ არა „კელობას“ ანუ საქმეს. მაშასადამე, პოეტი აქ გვეუბნე-  
ბა: ყმაწვილთა საქმე (კელობა) მცირე ნადირთა ხოცა არისო<sup>507</sup>.  
რაც საესეებით აზრიანი და აშკარად რუსთველური თქმაა.

ეს მაგალითი ერთხელ კიდევ ადასტურებს, რომ რუსთველი  
სიტყვა „ხელს“ უეჭველად „საქმიანობისა“ და „საქმის“ („კელის“)  
მნიშვნელობითაც ხმარობს. მაგრამ ამაზე კიდევ უფრო მეტი  
საინტერესო და საყურადღებო ის ფაქტია, რომ ვეფხისტყაოსან-  
ში, ცნობილ მე-8 სტროფს გარდა, — სხვა სტროფიც მოიპოვება,  
სადაც თვით სიტყვა „ხელობა“ იხმარება იმავე „საქმის“ (კელო-  
ბის) მნიშვნელობით. მხედველობაში გვაქვს 21-ე სტროფი (1937  
წლის გამოცემით). რომელიც თავისი შინაარსით მკიდროდაა და-  
კავშირებული წინა (მე-20) სტროფთან. დავაკვირდეთ ამ სტრო-  
ფებს:

„ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა.  
ძნელად სათქმელი, საკირო გამოსაგები ენათა,  
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;  
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.  
მას ერთსა მიჯნურობასა ჰქვიანნი<sup>508</sup> ვერ მიხვდებიან,  
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან,  
ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ზორცთა ხვდებიან;  
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოღეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“.

<sup>508</sup> სტროფი 16 (1937 წლის საიუბილეო გამოცემა).

<sup>507</sup> საინტერესოა ადინინოს, რომ სწორედ ასევე მსჯელობს რუსთველის მიმბაძ-  
ველი, ამირანდარეჯანიანის გააღუქსავრ ძანიაშვილი (XVII ს.), რომელსაც ნათქვამო-  
აქვს: „მაგრა ესთქი: „ნადირთ დახოცა არის ყმაწვილთა ხელობა“.

<sup>508</sup> პოემის ეს ადგილი, ჩვენი აზრით, გადამწერთაგან დაზიანებული უნდა იყოს:  
საფიქრებელია. რომ „ჰქვიანნის“ ნაცვლად ამ სტროფში თავიდან იქნებოდა „ჰქუა-  
ნი“ და სტრიქონს ასეთი სახე ექნებოდა: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰქუანი  
ვერ მიხვდებიან“. ასეთი გამოთქვა ძველი ქართულიდან უნდა იყოს. შეადარე  
„ზენარო... მტკიცედ უყოფ რწმუნებსა, რომელ ვერა ვაგიგებენ ჰქუანი“; (ქართული

როგორც ვხედავთ, პოეტი ჯერ ლაპარაკობს „პირველ მიჯნურობაზე“, რომელიც საღვთოა, ე. ი. ღმერთის სიყვარულია, მერე კი გადადის მიჯნურობის ისეთ სახეებზე, „რომელნი ხორცთა პხედებიან“. პირველი სახის მიჯნურობას, პოეტის სიტყვით, ეწოდება „საქმე საზეო“ ხოლო მეორეს — „ხელობანი ქვენანი“. მაგრამ რას ნიშნავს აქ ნახმარი სიტყვა „ხელობანი“? ძნელი მისახვედრი არაა, რომ კონტექსტის შინაარსის მიხედვით ეს სიტყვა უნდა გავიგოთ არა როგორც „სიგიენი“, 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 „ქელობა“ (მრავლობით რიცხვში „ქელობანი“), რაც საესეებით ბუნებრივია.

ამრიგად, ცხადზე უცხადესია, რომ სიტყვები „ქელი“ და „ქელობა“ 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 გავიაზროთ მისი შინაარსი.

„მე, რუსთველი ხელობითა ვიქმ საქმესა ამ დარი:

ვის ჰმორჩილობს ჯარი სპათა, მისთვის ვხელობ, მისთვის  
მკედარი;

დავუძღურდი მიჯნურთათვის კელა 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 სიგიენითა“, არამედ როგორც „მე, რუსთველი ქელობითა“ (ე. ი. თანამდებობითა, საქმიანობითა); ახლა, როდესაც ჩვენ თვალნათლივ დავრწმუნდით, რომ რუსთველი სინონიმებს „ქელსა“ და „ქელობას“ თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით სხვა შემთხვევებშიც ხმარობს, ცხადია, კიდევ უფრო მტკიცე და უცილობელი ხდება ის აზრი, რომ „ქელობა“ მე-8 სტროფშიც სწორედ

---

სამართლის ძეგლები, II, 1965, გვ. 340), უამისოდ კი სტრიქონი უაზრო გამოდის, მაგრამ ეს საკითხი ჩვენი თემის ფარგლებს სცილდება და მასზე ამჟამად სიტყვაობარ გავაგრძელებთ.

თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობითაა ნახმარი. ამ აზრს უცილობელს ხდის არა მარტო ის საყურადღებო ფაქტი, რომ ვეფხისტყაოსნის ხუთ ხელნაწერში შემორჩენილია სადავო სიტყვის ძველი დაწერილობა „ქელობითა“ (რომლის გაჩენა XV:1—XIII სს. ხელნაწერებში წარმოუდგენელი იქნებოდა იგი რომ დედანში არ ყოფილიყო), არამედ განსაკუთრებით ის გარემოება, რომ მე-8 სტროფის დეტალური აზრობრივი ანალიზი არ იიღვევა იმის უფლებას, რომ იქ წარმოდგენილი სიტყვა „ქელობითა“ გავიგოთ სხვაგვარად, თუ არა როგორც: „თანამდებობითა“, „საქმიანობითა“. ჩვენ უკვე გვქონდა შემთხვევა აღგვენიშნა, 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 ეზოსმოდღვის 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 ჰყონდიდელმაწყუერელობა და მწიგნობართ-უხუცესობა მოევერაგა უფლისაგან“<sup>509</sup>.

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 (ჰყონდიდელ 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 ქარ-

<sup>509</sup> „ქართლის ცხოვრება“, II, გვ. 116.

თული 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 ნებისთ თუ უნებლიეთ ამჟღავნებს თავის კუთხურ ტენდენციას და მაწყვერელის იერარქიულად აღზევების ისტორიულ ფაქტს. ეს ინტერპოლატორი უნდა იყოს აწყურის მხარის ე. ი. (მესხეთის) მცხოვრები, რომელიც კარგად ყოფილა ორიენტირებული მაწყვერელის განდიდების ამბავში. მაწყვერელის განდიდება კი დაიწყო XV—XVI საუკუნეების მიჯნაზე. ინდო-ხატაელთა ამბის განმაახლებელ-შემთხვეელი 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 სალდება, 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 კრიზისის განიცდის.

რაში გამოიხატება ეს კრიზისი?

თანამედროვე რუსთველოლოგიის კრიზისი გამოიხატება იმაში, რომ მისი ოფიციალური წარმომადგენლები, რომლებიც, ძირითადად, ნ. მარის დრომოკმულ მეთოდოლოგიას ეყრდნობიან. მოწყდნენ რეალურ ისტორიული ფაქტების ნიადაგს. იცავენ დიდი ხნის წინათ შედგენილ უსაფუძვლო კონცეფციებს. ებლაუტებიან 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 მოღვა-

წენი 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 გარეშეც, 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-გუჯრებშიც, 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, როგორიცაა: „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 გვიჩვენებენ, 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, მე ს ა მ ე დ ა ს კ ე ნ ა, რომელიც ჩვენი კამათიდან ბუნებრივად გამომდინარეობს, ისაა, რომ რუსთველოლოგი-

ური მეცნიერების შემდგომი განვითარების ინტერესებისათვის აუცილებელია ყოველმხრივ დაჩქარდეს ამ მეცნიერებაში მარქსისტულ-ლენინური მეთოდოლოგიის დანერგვის პროცესი, რის შესახებაც აკად. კ. კეკელიძე ჭერ კიდევ 1951 წელს ლაპარაკობდა<sup>510</sup>.

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 გვიანდერძა.

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 მოჰყენს 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.

<sup>510</sup> ეტიუდები, X, გვ. 214.



## ბოლოს მინაწერი

ზემოთ დაბეჭდილი წერილი დამთავრებული გვექონდა, როდესაც „მნათობში“ ალექსანდრე ბარამიძის, ელენე მეტრეველისა და სარგის ცაიშვილის „იძულებითი პასუხი“ გამოქვეყნდა<sup>511</sup>. ჩვენ დიდი ყურადღებით გავეცანით ამ საინტერესო დოკუმენტს და ერთხელ კიდევ დავრწმუნდით, რომ თანამედროვე რუსთველოლოგიური მეცნიერება უაღრესად სერიოზულსა და ღრმა კრიზისს 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. რატიანთანო“ (გვ. 178), — სავსებით ლოგიკური ჩანს: თუ აღამიანს სათქმელი აღარაფერი აქვს, ცხადია, მან კამათს თავი უნდა დაანებოს.

მაგრამ აქ ულმობლად წამოიჭრება შემდეგი, უაღრესად ძნელი, კითხვა: როცა ერთ-ერთი მოკამათე მხარე ძირითადი სადავო საკითხების განხილვას დაუინებით 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

<sup>511</sup> „მნათობი“, 1970, № 3.

რაც შეიძლება ხმამაღლა ლანძღონ იგი, რათა ამ გზით დამარცხებული სახელი აიცილინონ, 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 გამოთქმებით. ერთი სიტყვით, საქმე გვაქვს ლიტერატული 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 დაკვამყოფილდეთ რამდენიმე, ცოტად თუ ბევრად მნიშვნელოვანი, საკითხის მოკლე განმარტებით.

1. ავტორები დიდ 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 შეუქეთებიაო“ და ა. შ. რა უნდა ითქვას ამ სასაცილო ბრალდების შესახებ?

ჯერ ერთი, ავტორებს ელემენტარული ლოგიკა ღალატობს, რის გამო წერილის ერთ გვერდზე მკითხველს არწმუნებენ, „პ. რატიანმა უცვლელად, ან, უფრო ზუსტად, თითქმის სრულიად უცვლელად გაიმეორა მნათობში გამოქვეყნებული ტექსტიო“ (გვ. 170), ხოლო მომდევნო გვერდზე ბრძანებენ, პ. რატიანმა „თავის ნარკვევში შეაპარა პ რ ი ნ ც ი პ უ ლ ა დ განსხვავებული (ხაზი ჩვენია. — პ. რ.) შინაარსის ტექსტიო“ (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 საპირობება არ ყოფილა, მაგრამ კიდევაც რომ რაიმე შეგვესწორობია, ვითომ რატომ არ გვქონდა ამის უფლება? რა გვქონდა „ჩუმად და მორცხვად“ შესაპარებელი? ვინ წაგვართვა იმის უფლება, რომ ჩვენი საკუთარი ნაშრომი, თუ საპიროდ დავინახავთ, შევასწოროთ? რა შუაშია აქ ჩვენი კრიტიკოსების შენიშვნები, რომლებშიც, — როგორც მკითხველებმა უკვე იციან, — სიმართლის ნასახიცი კი არ ყოფილა?

წყალწალბული 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 ტექსტზეც გვედავებოდნენ, პასუხიც იმის მიხედვით მიიღეს, მაშ. რა ხელი აქვთ წიგნთან, რომელიც ჩვენ არც ერთხელ არ დავვიმოწმებთ? 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 გვეცნოთ მას.

ჩვენს ნარკვევში პატივცემულ ალ. ბარამიძეს ვუსაყვედურებდით იმის გამო, რომ მან, წინასწარ შედგენილი არასწორი აზრის გავლენით, სათანადოდ ვერ დაათვსა და, არსებითად, უარპყო 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. ცაგარლისა 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 ოდნავადაც ვერ სცვლის, მაგრამ წერილმან 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 შემოღავეების საფუძველიც მოვუსპეთ.

ამის შემდეგ, თითქოს, მოსალოდნელი იყო, რომ ავტორები ამ საკითხზე ან სულ აღარ იღავებდნენ, 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 განიხილეს, 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 შინაარსს გადმოსცემს, მკითხველს ისე წარმოუდგინეს, თითქოს ალ. ბარამიძეს 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 განხილული საკითხის ირგვლივ ჩვენი დავა-კამათის დედააზრი ის კი არაა, ახსენა თუ არ ახსენა ალ. ბარამიძემ გ. პანამიხაილის ცნობა, არამედ ის, რომ მან უგულებელყო 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 გამოედევნებოდნენ, არამედ საკითხის დედააზრი უნდა განეხილათ და ჩვენი დებულება დაერღვიათ.

მაგრამ ასეთი ამოცანა, ეტყობა, ჩვენი კრიტიკოსების ძალღონეს აღემატებოდა!

3. „იძულებითი პასუხის“ ავტორთა ტენდენციურობა იქამდე მიდის, რომ ისინი შეგნებულად ცდილობენ ჩვენს წინააღმდეგ არა მარტო რიგითი მკითხველები, არამედ გამოჩენილი ქართველი მეცნიერებიც ამხედრონ და მათი ავტორიტეტით დაგვაშინონ, პირში ბურთი ჩაგვჩაირონ. ამ მხრივ დამახასიათებელია ავტორების ცდები, როგორმე დაგვიპირისპირონ ჩვენი სასიქადულო მეცნიერი აკადემიკოსი აკაკი შანიძე.

უნდა აღინიშნოს, 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 კათალიკოსისაგანაც თავის დაღწევას. თურმე ნუ იტყვიოთ. 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 შეკამეთება „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 მოითხოვდეს. თუკი ილია ჭავჭავაძისა და ივანე ჭავჭავაძის 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 შინაარსიო“? 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 დარწმუნდება, 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 კი იმ ფაქტით, რომ ანტონი „როგორც გრამატიკოსი, საერთოდ გაუბრბოდა 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. 114) 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, მიუღებელია“, შემდეგ სიტყვა „ეს“ შეუცვლიათ სიტყვით „შანიძისეული“ და, ამრიგად, კრიტიკა, რომელიც მათ საკუთარ შემდგარ „განმარტებას“ შეეხებოდა, აკად. ა. შანიძის, რომელიც, 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, 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 желанной 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 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 ღვრისმეტყველიც.

აქედან აშკარაა, რომ შოთა რუსთველი, ანტონ კათალიკოსის აზრით, დიდი ღვრისმეტყველი იყო, თუმცა მას ყოველთვის როდი ჰქონდა იმის სურვილი, რომ ღვრისმეტყველების 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 მომწმობს 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 ДЫ ДЫТЬ“, ჩვენი ფიქრით, არ ნიშნავს „იქნებოდა“, არამედ — „შეეძლო ყოფილიყო“) და რა გვქონდა 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!

ალსანიშნავია 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 საეპო ღირსებისაა, ორჯერ, სამჯერ და უფრო მეტჯერ აქვთ გამოცემული. რით არ არის ავტორების ეს უცნაური საქციელი კურონიზი?

4. დასასრულ, ორიოდ სიტყვა ჩვენი ავტორების ახალ ცდაზე, რადაც არ უნდა დაუჯდეთ, კვლავ დაიცვან და შეინარჩუნონ ნ. მარის დრომოჭმულა, 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 ვიტყოდით, 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 შე-  
არჩია და სათანადოდ დააფასა ის კარგი მტევნები, რომლებიც  
ნ. მარის ხანგრძლივი და ინტენსიური მოღვაწეობით შექმნილი მე-  
მკვიდრეობის აკიდოს ესხა, ხოლო თვით აკიდოს ღერო (ე. ი. ნ.  
მარის მეთოდოლოგია), — მასზე დარჩენილი დამპალი მტევნე-  
ბით, — გადაქრით უკუავდო და თავიდან მოიშორა.

„იძულებითი პასუხის“ ავტორებს მოჰყავთ ციტატები ივ. ჯა-  
ვახიშვილის კაპიტალური ნაშრომიდან „ქართული და კავკასიური  
ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა“, აგრეთვე, მისივე  
კრებულიდან — „ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის სა-  
კითხები“, 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 მი-  
მართ მისი ნამდვილი პოზიციის გადმოცემისას იჩენენ. ავტორები  
თავს უფლებას აძლევენ მკითხველს ივ. ჯავახიშვილის მარტო ის  
გამონათქვამები გააცნონ (და ისიც დამახინჯებულად, კონტექსტის  
გაუთვალისწინებლად), რომლებშიც ნ. მარის მოღვაწეობის ესა  
თუ ის მხარე, ან ცალკეული ნაშრომი, დადებითადაა შეფასებუ-  
ლი. რაც შეეხება ნ. მარის მეთოდოლოგიისა და მცდარი შეხედუ-  
ლებების იმ გამანადგურებელ კრიტიკას, რომელიც ივ. ჯავახიშვი-  
ლის თუნდაც იმავე ნაშრომებშია წარმოდგენილი, საიდანაც მათ  
ციტატები მოჰყავთ, ამაზე ჩვენი ავტორები განზრახ სდუმან.

ჩვენ აქ, ცხადია, ვერ გამოვუდგებით ნ. მარის შეხედულებე-  
ბის ჯავახიშვილისეული კრიტიკის მთელი შინაარსის გადმოცემას,  
რადგან ეს ძალიან შორს წაგვიყვანდა<sup>512</sup>, მაგრამ იმისათვის, რომ  
ავტორების ტენდენციურობა ყველასათვის ნათელი გახდეს,  
მოვიტანთ რამდენიმე ამონაწერს ივ. ჯავახიშვილის სწორედ იმ  
ნაშრომებიდან, რომელთა შემწეობითაც მათ ნ. მარის მეთოდო-  
ლოგიის დაცვა მოუწადინებიათ.

ნაშრომში „ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი  
ბუნება და ნათესაობა“ ივ. ჯავახიშვილი დეტალურად იხილავს  
და კრიტიკულად აანალიზებს არა მარტო ნ. მარის ცალკეულ ნაშ-  
რომებს თუ დებულებებს, არამედ მისი ენათმეცნიერული მოღვა-  
წეობის მთელ თეორიულ-მეთოდოლოგიურ მხარეს და მიწასთან

<sup>512</sup> დაინტერესებულ მკითხველს ეს საკითხი უკარო რეალურად შეუძლია გაი-  
ნოს ჩვენს ნაშრომში „ივ. ჯავახიშვილის მსოფლმხედველობის ჩამო. ა. ა. ურბეის და გან-  
ვითარების საკითხისათვის“ (კრებულში „ქართული ისტორიოგრაფია“, I, 1968 წ.).

ისწორებს ნ. მარის ე. წ. იაფეტურ თეორიას. უკვე წიგნის წინასიტყვაობაშივე ივ. ჭავჭავიძევილი გარკვევით აცხადებს, რომ ნ. მარის თეორია, რომელიც მას ადრე შეუმცდარი ეგონა, ახლა უკვე დაძველდა და არც ერთი მისი წინანდელი დებულება დღეს აღარ შეიძლება გავიმეოროთო. 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 მეტქვა, ან და ამ [ენათმეცნიერული] საკითხების შესწავლას თვით შევდგომოდი (გვ. 11-12).

როგორც ვხედავთ, უკვე წიგნის წინასიტყვაობაში საკვებით 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. ჭავჭავიძევილი, მისთვის ჩვეული სიღინჯით, მიმოიხილავს პრობლემის იმდროინდელ ლიტერატურას და განსაკუთრებით ვრცლად ჩერდება ნ. მარის თეორიულ-მეთოდოლოგიური შეხედულებების გარჩევაზე. დეტალურად აღნუსხავს რა ნ. მარის მძიმე შეცდომებს, აგრეთვე, დროთა ბრუნვის კვალობაზე, მისი შეხედულებების გაუთავებელი და უსაფუძვლო ცვალებადობის ფაქტებს, ივ. ჭავჭავიძევილი 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. მარის აგან იქნა დამსხვრეული... შეუმცდარი,

უეჭველია, არავინ არის. რა თქმა უნდა, შესაძლებელია მეცნიერი, ყველა გარემოებათა გაუთვალისწინებლობის გამო, შესცდეს, მაგრამ თუ მკვლევარი თავის დებულებებს მულამ 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 წინანდლები-ვით უარჰყოს“ (გვ. 58—59).

შემდეგ:

„აკად. ნ. მარი თავის ნაწერებში ხშირად ჩიოდა, რომ მის იაფეტიდოლოგიურ მოძღვრებას მიმდევარი თითქოს არავინაჰყავს, 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 მიზგომა, უცხოეთისა და რუსეთის ენათმეცნიერთა მხრივ-კი დამყარებული კონსერვატიზმი და იაფეტური ენების უცოდინარობა მიანიხნდა. 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, იმგვარად-ვე. როგორც მათი წარმოშობილობისა და სადაურობის პრობლემა, ისევე გადაუწყვეტელია, როგორც წინათ იყო. აკად. ნ. მარმა მას ღიდი ენერგიაც შეაღია და თავისი არაჩვეულებრივი ნიჭიც. ისევე, როგორც ამისთვის თავისი იშვიათი გონებამახვილობაც არ ღაეზოგია. თუ ამისდა მიუხედავად მიზანი, სამწუხაროდ. მაინც გულწრფელი დარჩა, ამის მიზეზი მარტისაგან არჩეული გზა გახლავთ... ამ სფეროში მისი დაუცხრომელი ცდის უნაყოფოება მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ სამეცნიერო მეთოდოლოგიის (ხაზი ჩვენია პ. რ.) უკუღებელყოფით დასახელი

მიზნის მიღწევა არ შეუძლიან ისეთი არაჩვეულებრივი ნიჭისა და დაუშრეტელი ენერჯის 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 დღესათვის ნათელი არ არის, რომ ნ. მარის დაგვიანებული მეხოტბენი ან განზრახ ამახინჯებენ ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებებს. ან კიდევ: დღესაც ვერ ხედავენ იმ ანბანურ ქვეშარიტებას, 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 ქებადიდებისათვის იყენებენ, ხოლო იქ წარმოდგენილ კრიტიკულ შენიშვნებს, რომლებიც გადაჭრით უარჰყოფენ ნ. მარის უნიადაგო კოსმოპოლიტურ შეხედულებებს, მკითხველებს უმაღავენ.

ხსენებულ კრებულში მოიპოვება ივ. ჯავახიშვილის ფრიალ საყურადღებო ნაშრომი, სათაურით „ვეფხისტყაოსანი“, რომელშიც საგანგებოდაა განხილული ნ. მარის რუსთველოლოგიური შეხედულებანი. ამ ნაშრომში ივ. ჯავახიშვილი დაწერილებით იხილავს და უდიდესი დამაჭერლობით 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 მართო 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, კიბუხულობს 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-სვა-

ნურის გარდა, სწორედ არაბულ-სპარსული სიტყვებით იყო უხვად შემკულიო“ (გვ. 36).

შემდეგ:

„რაკი თამარის ხანაში საქართველოში მაჰმადიანობის გავრცელება-განმტყცების წარმოდგენა თვით გაბედულ მეოცნებე აღმიანსაც არ შეეძლო და შეუსაბამო იქნებოდა, ამიტომ ნ. მარის 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 მოეძებნა. 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 ჩვენი. 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 საჭიროა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გამო შეთხზული ფანტასტიური სურათი გაქრეს და ისედაც ძნელს სამეცნიერო კვლევა-ძიებას ტყუილად არ ართულბდეს“ (გვ. 41).



ასეთია ნ. მარსა და მის მოძღვრებაზე ივ. ჭავჭავაძის 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 დაიჭერებს, 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 გსურთ, ამისათვის სერიოზული და თავაზიანი მეცნიერული კამათია საჭირო, ხოლო თუ სიმართლის გეშინიათ, — შემძლია მხოლოდ ის გირჩიოთ, რაც დიდმა ლენინმა ერთხელ თავის მოწინააღმდეგეებს ურჩია:

„ილანძღეთ, ბატონებო... საბუთები რაკი არა გაქვთ, ისლა დაგრჩენიათ, რომ ილანძლოთ!“<sup>513</sup>.

<sup>513</sup> ე. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზულებანი, ტ. 8, გვ. 202.

## „მინემ მესხის“ პრობლემის ირგვლივ

### 1. საკითხის დაყენებისათვის

ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობა და სადაჟრობა თანამედროვე რუსთველოლოგიაში არსებითად ერთ საკითხად და მიჩნეული და ერთმანეთისაგან მკაფიოდ გამიჯნული არაა: სინამდვილეში, რა თქმა უნდა, ეს ორი სხვადასხვა, თუმცა ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული საკითხია, რის გამო პოემის ავტორის სადაჟრობის 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 იბადება 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 დაიწა 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 დაბეჭდვით შეიძლება ითქვას, რომ მკვლევართა განკარგულებაში არსებული მასალები, კერძოდ კი თვით პოემის ჩვენებანი და აგრეთვე ე. წ. „ალორძინების ხანის“ ლიტერატურის მონაცემები, — თუ მათ თანამედროვე მეცნიერების შუქზე განვიხილავთ და ამასთან პოემის ავტორის ვინაობის ახლებურ გაგებას გავითვალისწინებთ, — შესაძლებლობას გვაძლევენ გამოვარკვიოთ, ვინ იყო „ვინმე მესხი“, — ვეფხისტყაოსნის ავტორი თუ ყალბისმკმნელი?

დავიწყოთ „ალორძინების ხანის“ ლიტერატურის მონაცემების განხილვით.

## 2. სანდოა თუ არა ლიტერატურული ტრადიცია

საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია (და ამ ფაქტს ვერავინ ვერ უარყოფს), რომ „ალორძინების 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:

„ღაზოდა სოქვი, შემოილე ჭავახურო ენა მიძიე,  
ქისიყურად პასუხს მოგცემ, ამიხვიდე შენ ვინძი მე!“<sup>514</sup>

ან:

„უყურე ბრიჳვსა მესხსა და ამაყსა, შეუპოვარსა,  
რადს გელაებო ჭავახსა, ღარიბსა, შე უპოვარსა“<sup>515</sup>

როგორც ვხედავთ, არჩილი აქ შოთა რუსთველს პირდაპირ უწოდებს. მესხსაც და ჭავახსაც, რაც იმის უდავო მაჩვენებელია, რომ „აღორძინების ხანის“ მწერლებს ვეფხისტყაოსნის გენიალური ავტორი მიაჩნდათ საერთოდ სამხრეთ საქართველოს ანუ მესხეთის, კერძოდ კი მესხეთის იმ ნაწილის მკვიდრად, რომელსაც ჭავახეთი 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 „ვეწერ ვინმე მესხი მელექსე“, რომელიც რუსთველოლოგებს ყალბ სტროფად მიაჩნიათ. მათი აზრით, სწორედ ეს სტროფია წყარო იმ ტრადიციული შეხედულებისა, რომელიც რუსთველის სამშობლოდ მესხეთ-ჭავახეთს მიიჩნევს, მაგრამ რამდენადაც ამ სტროფში ნახსენები „მესხი მელექსე“, მათი ფიქრით, რუსთველი კი არაა, — ვილაც 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 მეცნი-

<sup>514</sup> არჩილიანი, ტ. II, 1937, გვ. 16.

<sup>515</sup> იქვე.

ერ-მკვლევართა შეხედულებებისა, სახელდობრ, ცნობილი ტაეპი: „ვეწერ 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“<sup>516</sup>.

დაახლოებით ამასვე ამბობს ალ. ბარამიძეც:

„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 („ვეწერ ვინმე მესხი მელექსე...“) ამ სტროფის ვინმე მესხი რუსთველს იმოწმებს, თვითონ ის არ არის პოეტი რუსთველი, ის რუსთველის მიმბაძველია“<sup>517</sup>.

ჯერ ერთი, ვეფხისტყაოსნის ზემოთ ხსენებული სტროფის ფსევდორუსთველურობა მეცნიერულად დამტკიცებული არაა, რასაც ქვემოთ თვალნათლივ დავინახავთ; მაგრამ კიდევაც რომ დავუშვათ, სტროფი „ვეწერ ვინმე მესხი მელექსე“ ყალბია და რუსთველს არ ეკუთვნის, ის მაინც არ კმარა იმის საბუთად, რომ „აღორძინების ხანის“ მწერალთა ზემოხსენებული თვალსაზრისი უარეყოთ. 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 აქვს იმის 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 ვეფ-

<sup>516</sup> კ. ა. ა. ლ. ი. ძ. ძველი ჭარბული მწერლობის ისტორია, II 19:2, გვ. 110, 112.

<sup>517</sup> ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი და მისი პოეზია, 1966, გვ. 41.

ნისტყაოსნის სტროფი „ვეწერ ვინმე მესხი მელექსე“, — დამოუკიდებლად იმისა პოემის ავტორს ეკუთვნის იგი თუ ყალბის-მქმნელს, — 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 „ვეწერ ვინმე მესხი მელექსე“, ფსევდორუსთველურია, ე. ი. ყალბია, მაგრამ არის კი იგი ყალბი?

ვცადოთ ამის გამორკვევა.

### 3. მოკვადრიეზული წრი

რა არგუმენტები გააჩნიათ იმ მკვლევარებს, რომლებიც ვეფხისტყაოსნის სტროფს „ვეწერ ვინმე მესხი მელექსე“ ფსევდორუსთველურად სთვლიან?

ვიღრე 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: „ვეწერ 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: „ვეწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთაველისად ამისა“; ამჟამად ეს წაკითხვა საყოველთაოდ აღიარებულია და მასზე აღარავინ დავობს, მაგრამ რას ნიშნავს გამოთქმა „რუსთაველისად ამისა“? აი უაღრესად რთული კითხვა, რომელიც მკვლევართა შორის მუდამ დავასა და კამათს იწვევდა და დღესაც იწვევს.

იმისათვის, რომ წარმოდგენა ვიქონიოთ იმ აზრთა სხვადა-

სხვაობაზე. რომელიც ამ საკითხის ირგვლივ არსებობს, თავს ნე-  
ზას მივცემთ მკითხველს გავაცნოთ აკად. კ. კეკელიძის ვრცელი  
და საყურადღებო მსჯელობა, რომელშიც სრული ობიექტურო-  
ბით არის გადმოცემული სადავო საკითხზე არსებული შეხედუ-  
ლებანი.

„ხელნაწერთა უმრავლესობისა და აზრის მიხედვით, — ამ-  
ბობს მკვლევარი, — უნდა იკითხებოდეს არა „რუსთველი, რუს-  
თველისა, რუსთავისა, რუსთაველისა“, არამედ „რუსთველისად“:  
და არა „დაბისა- დამისა, თემისა, და მისა, სად ამისა, სადამი სა“,  
არამედ „ამისა“. ესე იგი „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუს-  
თველისად ამისა“

რას ნიშნავს „რუსთველისად ამისა“? პ. ინგოროყვას განმარ-  
ტებით, ეს ნიშნავს: ვწერ ამას ვინმე მესხი მელექსე ამა რუსთვე-  
ლისად, ესე იგი რუსთველისათვის, რუსთველის თქმულის დამა-  
ტებად, შესავსებად. კ. ჭიჭინაძის აზრით, „ეს სიტყვები ნიშნავს,  
არც მეტი, არც ნაკლები, შემდეგს: „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე  
ამას რუსთველის სახელით, ანუ ფსევდონიმით, თუ დღევანდელს  
ტერმინს ვიხმარო“. არის ასეთი გაგებაც: ვწერ რუსთველის მი-  
მართ ან მისამართით. არც ერთი მოყვანილი გაგება და ინტერ-  
პრეტაცია სწორი არაა. „რუსთველისად ამისა“ არ ნიშნავს არც  
„რუსთველისათვის“. რუსთველის თქმულის დამატებას და შეესე-  
ბას“, არც „რუსთველის სახელით და ფსევდონიმით“, არც „რუს-  
თველის მიმართ, მისამართით“. მისი აზრი ასეთია: ვწერ ამას მე  
მესხი ვინმე მელექსე. აი „ამ რუსთველის მსგავსად“, „ამ რუსთვე-  
ლის მიბაძვით“, ან „როგორც ეს რუსთველი“; ვწერ „როგორ“  
და არა „ვისდამი“. ამის ნათელსაყოფად მოვიყვანთ ანალოგიებს  
ინავე კლასიკური პერიოდის ლიტერატურიდან. ე. წ. „აბდულმესი-  
ანში“ ნათქვამია: „ვმობს ღმერც ხალისად, ა მერცხალისად.  
ვმა-ტკბილ მემობარედ, იაღონისად“, ესე იგი ის, ხოტბის გმირი,  
მიმართავს ღმერთს ხალისიანად, როგორც მერცხალი („მერცხა-  
ლისად“). მიმართავს ხმატკბილად, როგორც იაღონი („იაღონი-  
სად“), მერცხლისა და იაღონის მსგავსად, მერცხლისა და იაღო-  
ნის მიბაძვით, და არა „მერცხლისა და იაღონისათვის“, მათ „და-  
მატება შესავსებად“, თუგინდ „მერცხალ-იაღონის სახელითა და  
ფსევდონიმით“, თუ „მერცხლისა და იაღონის მიმართ, მისამარ-  
თით“. „ვისრამიანში“ ნათქვამია: „ნუ გავდი უბრალოსა შეცო-  
დებულისად“, 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“<sup>518</sup>.

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 მამასადამე, სტროფის აზრის გაგება ყოვლად შეუძლებელია.

განმარტოთ ეს დებულება.

სიძნელე განსახილველი სიტყვის მნიშვნელობის გაგებისა სემანტიკის სფეროში კი არ მდებარეობს, არამედ იმ წინასწარშედგენილ 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“) არაერთარ ექვს არ სტოვებენ, რომ „რუსთველისად“ უნდა გავიგოთ „რო-

<sup>518</sup> კ. კეკელიძე, „წველი ქართული მწერლობის ისტორია“, 1952, გვ.



გორც რუსთველი“. ამიტომ მკვლევარი, — მას რომ წინასწარ შედგენილი აზრი ზელს არ უშლიდეს, — აქ უნდა შეჩერებულიყო და საცილობელი სტროფი შემდგენაირად განემარტა: „ვეწერ ამას მე ვინმე მესხი მელექსე, როგორც რუსთველი“. მაგრამ ასეთ რამეს, მისი თვალსაზრისით, პოემის ავტორი ვერ იტყოდა, — ვერ იტყოდა იმიტომ, რომ უაზრობა გამოუვიდოდა: „ვეწერ ამას მე რუსთველი, როგორც რუსთველი“. ამით აიხსნება, რომ მკვლევარი იძულებულია განსახილველი სტროფის ავტორად ვილაც უაღბისმქმნელი გამოაცხადოს, ხოლო სიტყვის „რუსთველისად“ გაგება გაათართოს და, ერთის ნაცვლად, მისი სამი სხვადასხვაგვარი განმარტება მოგვეცეს („როგორც რუსთველი“, „რუსთველის მსგავსად“ და „რუსთველის მიბაძვით“), რათა განსახილველი სტროფის განმარტება როგორმე თავის წინასწარ შედგენილ თვალსაზრისს შეუთანხმოს.

გამოდის მოჩადოებული წრე: ან ვეფხისტყაოსნის სტროფი „ვეწერ ვინმე მესხი მელექსე“ მართლაც ნაყალბევად უნდა გამოვაცხადოთ და ამასთან აშკარად გადავასხვაფეროდ მნიშვნელობა სიტყვისა „რუსთველისად“, ან კიდევ ვიფიქროთ, რომ ვეფხისტყაოსნის გენიოს ავტორს შეეძლო ისეთი უაზრობის თქმა როგორცაა: „ვეწერ რუსთველი, როგორც რუსთველი“.

სად არის გამოსავალი ამ მოჩადოებული წრიდან?

#### 4. რას ნიშნავს სიტყვა „რუსთველისად“?

ერთადერთი გზა, რომელსაც ზემოთ ხსენებული მოჩადოებული 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 სავესებით ნათელი გახდება.

მართლაც, დავაკვირდეთ ხსენებულ სტროფს: „ვეწერ 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 გამო-

დიოდა, რადგან თუ პოეტის გვარი „რუსთველი“ იქნებოდა, ის ველარ 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, შენად უთხარიო“ მაშასადამე, რაკი არსებობს სიტყვები „ჩემად“ და „შენად“, ცხადია უნდა არსებულებოდნენ 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 აზრინსა 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?!

ვფიქრობთ, საკითხი ნათელია.

## 5. შოთა რუსთველის მუოღლიური კუთხე მისხმით- 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) საესებით საკმარისია შოთას სადაურობის დასადგენად. მაგრამ ვეფხისტყაოსანში, თუ მას რუსთველის ეპოქის ისტორიული ვითარების გათვალისწინებით წავიკითხავთ, სხვა ადგილებსაც აღმოვაჩინთ, 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 არაბებად და ინდოელებად გვევლინებიან და მათი მოქმედებაც ხსენებულ ქვეყ-

ნებში 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 შედეგიც იყოს, რომ ერთ დროს (თამარის მეფობის პირველ პერიოდში) ეს თანამდებობა შეთავსებით საქართველოს კათალიკოსს მიქაელ მირიანის ძეს ეჭირა (რახუნდაც 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 — ჰყონდიდელის თანამდებობაც ჰქონდა. მაშ, რატომ მაინცადამინც მაწყვერელი დაუყენა რუსთველმა გვერდში კათალიკოსს და არ ახსენა ჰყონდიდელი ან საქართველოს სხვა რომელიმე მხარის მღვდელმთავარი, რომლებიც მაწყვერელზე არა ნაკლები გავლენით სარგებლობდნენ?

მაგრამ მაწყვერელსაც რომ თავი დაეანებოთ, 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 გადა-

უჭარბებლად 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 საარაყო 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, სადღაც ახალქალაქის მიდამოებში დაირწა, ხოლო დედა-ენის პირველი ანბანი მომავალმა პოეტმა იმ ლაკონური წარწერებით ისწავლა, რომლებიც კუმურდოს ტაძრის ცაში ატყორცნილ თაღებს დღესაც ამშვენებენ და თავისი სილამაზით მნახველს ხიბლავენ და აოცებენ.

1973 წ.

## შინაარსი

რ ე დ ა ქ ო რ ი ს ა გ ა ნ	5
წ ი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა	7
<b>ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის</b>	<b>8</b>
1. ამოსავალი დებულება	8
2. ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობა — სადაურობაზე ამჟამად გავ- რცელებული შეხედულებანი	9
3. საკითხის დაყენებისათვის	12
4. გეოგრაფიული ადგილებიდან სახელწოდებათა წარმოქმნის ორი გზა: საერო და სასულიერო	16
5. ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემები მისი ავტორის ვინაობაზე	25
6. ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობა ხალხური შემოქმედებისა და ლიტერატურული ტრადიციების მიხედვით. თეიმურაზ ბაგრატიონის „პატრიოტული ნაბიჯი“	41
7. ისტორიული ცნობები რუსთავსა და რუსთველებზე. „ღმრთაების გუჯარი“	67
8. ქართული ეკლესიის სახელმწიფოებრივი ფუნქციები. რუსთველთა სადროშო	66
9. რუსთველის პორტრეტი იერუსალიმის ჭვარის მონასტერში და მას- თან დაკავშირებული პრობლემები	107
<b>ისევ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე</b>	<b>161</b>
1. წინასწარი შენიშვნები	162
2. ორი რუსთველის პრობლემა	175
3. ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მონაცემები მისი ავტორის ვინაობაზე და მათი მნიშვნელობა	186
4. აღორძინების ხანის მწერლობა და შოთა რუსთველი. სერაპიონ საბაშვილის ცნობა	201
5. აღორძინების ხანის მწერლობა და შოთა რუსთველი. არჩილ მეფის ტრაქტატი და პოემა	210
6. აღორძინების ხანის მწერლობა და შოთა რუსთველი კათალიკოს ანტონ I თვალსაზრისი	225
7. საღვინებელი თუ მონასტრის გუმბათი?	246
8. სეინაქსარი და ისტორიის მეთოდოლოგია	262
<b>ერთხელ კიდევ ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე</b>	<b>272</b>
1. მეცნიერული კამათის თაობაზე	274
2. ეკლექტიზმის კრიზისის გამო	291

3. ფაქტების ობიექტური ანალიზისათვის	302
4. ნ. შოშიაშვილის ახალი „აღმოჩენები“ ქართულ ისტორიოგრაფიაში	324
5. საქართველოს ისტორიის ზოგიერთი საკითხი და ჩვენი კრიტიკოსების თეორიულ-მეთოდოლოგიური უნეშეობა	352
6. მე რუსთველი ხელობითა	389
<b>ბოლოს მინაწერი</b>	<b>405</b>
„ვინმე მესხის“ პრობლემის ირგვლივ	422
1. საკითხის დაყენებისათვის	422
2. სანდოა თუ არა ლიტერატურული ტრადიცია?	423
3. მოჭადრებული წრე	426
4. რას ნიშნავს სიტყვა „რუსველისად“?	429
5. შოთა რუსთველის მშობლიური კუთხე მესხეთ-ჩავახეთია	431