

მარიამ ლორთქიფანიძე

**ეღრეფეოღალური ხანის
ქართული საისტორიო
გნერლობა**

გამომცემლობა
„საბოთა საქართველო“
თბილისი
1965

901(c41)

90(47.922)

ლ 852

წინამდებარე წიგნის მიზანია გააცნოს ფართო მკითხველ საზოგადოებას V — X საუკუნეების ქართული საისტორიო მწერლობის ძეგლები.

წიგნში განხილულია ისტორიული აზროვნების განვითარება ადრეფეოდალური ხანის საქართველოში.

ავტორი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის სპეციალობის სტუდენტებს წლების მანძილზე უკითხავდა ქართული ფეოდალური ისტორიოგრაფიის კურსს. ეს წიგნი ამ წაკითხული კურსის ნაწილია (სახელობრ, ადრეფეოდალური ხანის საისტორიო მწერლობა). სალექციო კურსი შეესებოდა შემდგომი კვლევამუშაის შედეგებით.

1-6-1

73-66 აღგ

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ქართველ ერს მდიდარი და მძიმე ისტორიული წარსული აქვს. ამ წარსულის შესახებ საისტორიო თხზულებები მოგვითხრობენ.

ჩვენამდე ქართული საისტორიო თხზულებების მხოლოდ ნაწილმა მოაღწია, რაც ქართველი ერის მძიმე ისტორიული წარსულის ერთ-ერთი მანიშნებელი გარემოებაა.

ყოველ კულტურულ ერს თავისი შესაფერისი ისტორიოგრაფია გააჩნია. ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარება ქართველი ერის ისტორიული ბედის შესაბამისად მიჰდინარეობდა.

ქართული ისტორიოგრაფიის დასაწყისი წინაქრისტიანულ ხანას უკავშირდება. ქვეყნის პოლიტიკური და კულტურული აღმავლობის ეტაპებზე (IX—XIII სს.) ისტორიოგრაფია მეცნიერულად ვაჟკაცდებოდა, ხოლო მისი დაცემისა და დაკნინების ეტაპებზე (XV—XVII სს.) ქართული ისტორიოგრაფიაც ქვეითდებოდა, მარტივდებოდა¹.

ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ქართული საისტორიო თხზულება V საუკუნეს განეკუთვნება. როგორც ცნობილია, V საუკუნეზე აღრინდელი ქართული დამწერლობის ძეგლები სწავრთოდ არ მოგვეპოვება.

აღნიშნული გარემოება უშუალოდ უკავშირდება ქართული დამწერლობისა და საისტორიო მწერლობის წარმოშობის პრობლემას.

ქართული დამწერლობის წარმოშობის პრობლემას მრავალი ქართველი და უცხოელი მკვლევარი შეხებია. მკვლევართა ნაწილი ქართული ანბანის წარმოშობას სომხურ ანბანს უკავშირებდა და ამ მოვლენის თარიღად ახ. წ. .ა. V ს.

სდებდა, ნაწილი ბერძნულს, ხოლო ნაწილი ებრაულ-არამეულს².

აკად. ივ. ჭავჭავაძის მიხედვით ქართული ანბანის ღრმა მეცნიერული შესწავლისა და მსოფლიოს ძველ ხალხთა ანბანთან შედარების საფუძველზე წამოაყენა ჰიპოთეზა ქართული ანბანის არა უგვიანეს ძვ. წ. ა. VIII საუკუნეში არსებობისა და მისი ფინიკიურ-არამეული ანბანიდან მომდინარეობის შესაძლებლობის შესახებ³.

არმაზული დამწერლობის ძეგლების აღმოჩენამ დაადასტურა ჩვენში წინაქრისტიანული ხანის დამწერლობის არსებობის ფაქტი და გააფართოვა ქართული ანბანის მეცნიერული შესწავლის შესაძლებლობანი. არმაზული და ქართული ქრისტიანული დამწერლობის ძეგლების შესწავლის შედეგად აკად. გ. წერეთელი ასკვნის, რომ ქართული ანბანის ძირითადი მასალა არამეულიდან უნდა მომდინარეობდეს, ხოლო ბერძნული დამწერლობის გავლენის ზრდა ქართულ ანბანზე ქრისტიანობის ხანას უნდა უკავშირდებოდეს⁴.

ქრისტიანობის გამარჯვების შემდეგ უარყოფილ იქნა წარმართული მსოფლმხედველობა და მწერლობა, არმაზული ანბანი განიდევნა ხმარებიდან და ქრისტიანულმა კულტურამ ახალი ქართული ანბანი მოიმარჯვა საწერად⁵.

ჩვენამდე მოღწეული ადრეფეოდალური ხანის მწერლობის ძეგლები ამ ახალი დამწერლობითაა შესრულებული.

ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა მოიცავს V — X სს. ძეგლებს⁶.

როგორც ცნობილია, საქართველოს ისტორიის ადრეფეოდალური პერიოდი VI — X საუკუნეებში თავსდება და, ამდენად, მწერლობისა და ისტორიული განვითარების პერიოდისა და შორის თითქოს შეუთანხმებლობა გამოდის. მაგრამ, ვფიქრობთ, აკად. კ. კეკელიძეს ჰქონდა საფუძველი, როდესაც ადრეფეოდალური ხანის ქართულ მწერლობას ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ნაწარმოებით, იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის მარტვილობით“ იწყებდა.

ასეთ მიდგომას ამ საკითხისადმი ამართლებს თვითონ

ძეგლის ქრისტიანული სულისკვეთება და IV — VI სს. საქართველოს ისტორიული განვითარების გარდამავალი ხასიათი.

ადრეფეოდალურ ხანაში საქართველომ განვითარების რთული გზა განვლო და მთელი ეს ხანგრძლივი პერიოდი, ორ მთავარ ეტაპად გაყო. ადრეფეოდალური ურთიერთობის ერთი, პირველი საფეხური, VIII საუკუნეში სრულდება. ადრეფეოდალური ურთიერთობის ეს საფეხური ფეოდალური დაქსაქსულობის ეტაპია, ხოლო მეორე — ამ დაქსაქსული ქართული სამთავროების გაერთიანებისათვის ბრძოლის ეტაპია (IX — XIX ს.).

ადრეფეოდალური ხანის ქართული მწერლობა საკმაოდ საფუძვლიანადაა შესწავლილი ჩვენს ისტორიოგრაფიაში. ამ მხრივ ფასდაუდებელი ღვაწლი მიუძღვის აკად. ივ. ჭავჭავაძის, რომელმაც თავის კაპიტალურ გამოკვლევაში მოგვცა ფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობის პერიოდიზაცია, შეაფასა ცალკეული საისტორიო თხზულებები და დასახა ისტორიული აზროვნების განვითარების გზები⁷.

ძველი ქართული მწერლობა, ძირითადად ქართული ლიტერატურის კვლევის მიზნით, შესწავლილია აკად. კ. კეკელიძის მიერ. მის მიერ დათარიღებულია ამ ხნის რიგი ძეგლები, დადგენილია ავტორთა ვინაობა და გამოთქმულია საფუძვლიანი მოსაზრებანი თხზულებათა ისტორიული რეალების შესახებ⁸.

1939 წ. უფროსი „მნათობის“ რამდენიმე ნომერში გამოქვეყნდა პ. ინგოროყვას „ქართული მწერლობის მოკლე მიმოხილვა“, სადაც ავტორი საგანგებოდ იხილავს ადრეფეოდალური ხანის ქართული მწერლობის ძეგლებს. სპეციალური გამოკვლევა უძღვნა პ. ინგოროყვამ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატინეს⁹, ხოლო გიორგი მერჩულესადმი მიძღვნილი გამოკვლევის დიდი ნაწილი დათმობილი აქვს მერჩულეს თხზულების, როგორც ისტორიული წყაროს, განხილვას¹⁰.

ადრეფეოდალური ხანის მრავალი ძველი გამოსცა და შეისწავლა პროფ. ს. კაკაბაძემ¹¹.

იღებულები ხანის ქართული მწერლობა, სომხურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის თვალსაზრისით, საკ-

მაოდ დაწვრილებითაა შესწავლილი პროფ. ი. აბულაძის მიერ¹².

ბასილ ზარზმელის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ დათარიღებამ ჩვენს მეცნიერებაში აზრთა დიდი სხვადასხვაობა გამოიწვია. ამ თხზულების განხილვას, კერძოდ, მისი დათარიღების საკითხს, მრავალი გამოკვლევა მიეძღვნა (ივ. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, მ. ჯანაშვილი, ს. კაკაბაძე, პ. ინგოროყვა, ე. თაყაიშვილი, ა. ბოგვერაძე და სხვა).

აკად. ნ. მარმა, რომელმაც გამოსცა გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ და „ცხრა ძმა კოლაელთა მარტილობა“, საფუძვლიანი გამოკვლევები უძღვნა ამ თხზულებათა განხილვას, მოგვცა მათში დაცული მრავალი საისტორიო ცნობის განმარტება და ამ თხზულებათა შეფასება¹³.

ადრეფეოდალური ხანის ისეთი მნაშენელოვანი საისტორიო თხზულება, როგორცაა უცნობი ავტორის „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, მრავალი მკვლევარის ინტერესის სფეროში მოექცა. აღნიშნული თხზულება გამოცემული და შესწავლილია აკად. ე. თაყაიშვილის მიერ¹⁴. ამ თხზულებით დაინტერესდნენ: თ. უორდანი, კ. კეკელიძე, ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, ს. კაკაბაძე, პ. ინგოროყვა, გ. მელიქიშვილი და სხვანი.

V—X სს. ქართული საისტორიო თხზულებანი, იმდროინდელი საქართველოს ისტორიული განვითარების ფონზე, განხილულია ვ. გაბაშვილის წერილში «Историкография Грузии»¹⁵.

ფეოდალური ხანის (VII — XV სს.) ქართული საისტორიო მწერლობა განხილული აქვს პატ. მკვლევარს კ. თუმანოვს¹⁶. მის ნაშრომში განხილულია მითითებული ხანის ქართული სამოქალაქო-საისტორიო მწერლობა, ხოლო ჰაგიოგრაფიულმა ლიტერატურამ, რომელიც, როგორც ჩანს, კ. თუმანოვს არ მიაჩნია საისტორიო მწერლობის დარგად, მის ნაშრომში ვერ პოვა ადგილი¹⁷.

მრავალი სტატია და გამოკვლევაა მიძღვნილი ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო წყაროების შესწავლისადმი XIX — XX სს. ქართულ ჟურნალ-გაზეთებში.



ადრეფეოდალური ხანის ქართული მწერლობა ძირითადად სასულიერო დარგის თხზულებებითაა წარმოდგენილი. ქართულმა სასულიერო მწერლობამ ადრეფეოდალურ ხანაში განვითარების მაღალ საფეხურს მიაღწია.

აღნიშნულმა ფარემოებამ შექმნა საფუძველი, რათა ადრეფეოდალური ხანის ქართული მწერლობა განეხილათ როგორც მხოლოდ სასულიერო მწერლობა¹⁸, და ქართული ფეოდალური სამოქალაქო მწერლობის წყაროდ სასულიერო (ქრისტიანული) მწერლობა ყოფილიყო მიჩნეული¹⁹. კ. კეკელიძის აზრით, საეკლესიო მწერლობა „მეთერთმეტე საუკუნემდე ერთადერთი დარგია“ ქართული მწერლობისა. „ლიტერატურის ისტორიის აგებისას ლაპარაკი ცალკე სასულიერო და ცალკე საერო მწერლობაზე შეიძლება სავალდებულო არც იყოს, — წერს კ. კეკელიძე, — ჩვენ ამ ტერმინებს ვხმარობთ პირობითად, რამდენადაც პირველი შვიდი საუკუნის მანძილზე საერო ხასიათის არც ერთი ლიტერატურული ძეგლი არ შენახულა“²⁰. აღნიშნულ დებულებასთან დაკავშირებით გვსურს შევნიშნოთ შემდეგი: ადრეფეოდალური ხანის ქართულ მწერლობას რომ არც შემოენახა საერო-საისტორიო ნაწარმოების არც ერთი ნიმუში, ვფიქრობთ, ჩვენ მაინც გვექნებოდა უფლება აღგვენიშნა, რომ ამ ხანაში უნდა არსებულებოდა საერო მწერლობა, რადგან ამის გარეშე შეუძლებელია XI ს. შექმნილიყო ისეთი მაღალგანვითარებული საერო-საისტორიო თხზულებები, როგორცაა ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრება“, ან უცნობი ავტორის „მატიანე ქართლისა“.

ამავე დროს XI ს. ქართული საისტორიო თხზულებებიდან სრულიად აშკარად ჩანს, რომ ამ ნაწარმოებთა ავტორები უხვად სარგებლობდნენ თავისი წინამორბედი ისტორიკოსების თხზულებებით. ის დავა, რომელიც არსებობს ქართულ ისტორიოგრაფიაში ლეონტი მროველის თხზულებისა და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დათარიღების გამო, ვფიქრობთ, ამ თხზულების ავტორების მიერ ძველი წყაროების

გამოყენებითაა გამოწვეული. ჩვენ, რასაკვირველია, არ მიგვაჩნია სადავოდ ლეონტი მროველის ჯავახიშვილ-კეკელიძისეული დათარიღება (XI ს.), მაგრამ არც იმ ავტორთა აზრი უნდა იყოს მთლად უსაფუძვლო, რომელნიც ამ თხზულებებში უფრო ადრეული პერიოდის ნაწარმოებთა ფენებსაც ხედავენ. აღნიშნული ავტორების მიერ გამოყენებულია ადრეული ხანის ქართული საისტორიო თხზულებები, ხოლო რადგან შუა საუკუნეებში არსებული ტრადიციის თანაბმად, ისტორიკოსებს თავის წინამორბედ ავტორთა თხზულებებიდან ცნობები თითქმის უცვლელად და ხშირად მიუთითებლადაც შეჰქონდათ, მოგვიჩანს ხანაში შექმნილი ნაწარმოებები იძლევიან საფუძველს დავისათვის მათი თარიღის გამო.

აქვე საჭიროდ მიგვაჩნია შევნიშნოთ, რომ დებულებას ადრეფეოდალურ ხანაში ჩვენში მხოლოდ სასულიერო მწერლობის არსებობის შესახებ მხარს არ უნდა უჭერდეს ის გარემოება, რომ ჩვენ განკარგულებაში იმყოფება ანონიმი ავტორის „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. ჩვენ აქ არ შევჩერდებით იმ დავაზე, რომელიც ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებობს ამ საისტორიო თხზულების დათარიღების გამო, რადგან ადრეფეოდალური ხანის ფარგლებს ის არც ერთი დათარიღებით არ სცილდება და, ამჟამად ჩვენთვის ესეც საკმარისია, შევხებით მხოლოდ „მოქცევის“ შინაარსისა და ხასიათის საკითხს.

როგორც ცნობილია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (იმ სახით, როგორც ის შესულია შატბერდულ და ჭელიშურ კრებულებში) შედგება ორი ნაწილისაგან. პირველ ნაწილში მოცემულია ქართლის ისტორია უძველესი დროიდან, მეორე ნაწილი კი — წმინდა ნინოს ცხოვრებაა. ივ. ჯავახიშვილი „მოქცევას“ სამოქალაქო-საისტორიო თხზულებად თვლის და წერს: „უძველეს სამოქალაქო-საისტორიო ნაწარმოებად ჯერჯერობით ის მათიანე უნდა ჩაითვალოს, რომელიც შატბერდისეულს ხელნაწერში წმინდა ნინოს ცხოვრებას წინუძღვის და სათაურად აქვს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. ამის გამო ჩვენ მას „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მათიანეს“ ვუწოდებთ. რასაკვირველია, — ასკვნის ივ. ჯავახიშვილი, — ეს თხზულება პირვე-

ლი ქართული მატრიანე არ უნდა ყოფილიყო და უძველესად იგი მხოლოდ იმიტომ ითვლება, რომ ამაზე უწინარესი ამგვარი თხზულებები ჯერ აღმოჩენილი არ არის, ან იქნებ ჩვენამდის არ მოუღწევია“²¹. კ. კეკელიძე არ იზიარებს ივ. ჯავახიშვილის ამ მოსაზრებას. ეს თხზულება მას მიაჩნია ორი ნაწილისაგან შემდგარ ერთ ნაწარმოებად და წერს: „თხზულება, რომელსაც ეწოდება „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და რომელსაც მიზნად ჰქონდა ქართლის გაქრისტიანების გადმოცემა, „სამოქალაქო-საისტორიო ნაწარმოებად ვერ ჩაითვლება, თუ ვინდ იმაში წარმართ მეფეებშია და ღმერთების ნუშაჲც იყოს წარმოდგენილი“²². ჩვენ აქ არ შევუდგებით ამ თხზულების შესახებ არსებულ სხვადასხვა მოსაზრებათა დაწვრილებით განხილვას, რადგან ამ საკითხზე საგანგებოდ გვექნება საუბარი. შევნიშნავთ მხოლოდ, რომ აკად. კ. კეკელიძის აზრი, თხზულების ხასიათის შესახებ სადავოდ გვეჩვენება. რადგან ვფიქრობთ, რომ თხზულების ხასიათს განსაზღვრავს არა მისი სათაური, ან ავტორის მიზანდასახულება-სურვალი, არამედ თვითონ ნაწარმოების შინაარსი. შინაარსობრივად კი ამ თხზულების პირველი ნაწილი ნამდვილი „სამოქალაქო“ ისტორიაა. როგორც თვითონ კ. კეკელიძე წერს, თხზულების ავტორი „ჯერ აღნიშნავს საიდან ან როდის დაემკვიდრნენ ქართველები დღევანდელ ქართლში, ჩამოთვლის წარმართული ებოქის ქართლის მეფეებს და მათ მიერ აღიარებულ ღმერთებს, მერე აღნიშნავს ბერძენთა მოქცევის დროს, რომელსაც ის უკავშირებს ქართველთა მოქცევის დასაწყისს, მოიხსენიებს სახელს ქართველთა განმანათლებლისას, მის მცხეთაში მოსვლას, მცხეთელებსა და მეფის ოჯახის მონათვლას, იქ ტაძრისა და ჯვარის აღმართვას, აგრეთვე ქართლის სხვადასხვა კუთხის მოქცევას, მერე აღნიშნავს მირიანდიან მოყოლებული მეფეთა და კათალიკოსთა სახელებს და მათ დროის მნიშვნელოვან საეკლესიო ფაქტებს, ანდა სამოქალაქოს, რომელთაც საეკლესიო ისტორიისათვის მნიშვნელობა ჰქონდათ, მაგალითად, ერეკლე კეისრის ლაშქრობას“²³. როგორც თვით კ. კეკელიძის მიერ მოტანილი დახასიათებიდან ჩანს, ეს ნამდვილი „ისტორია“, რომელშიც წარმოდგენი-

ლია როგორც სამოქალაქო, ისე სასულიერო ისტორია. აღნიშნულის საფუძველზე, ვფიქრობთ, არ უნდა იყოს მართებულნი ის მოსაზრება, რომელიც ადრეფეოდალური ხანის საქართველოში მხოლოდ სასულიერო მწერლობის არსებობას ვარაუდობს.

ამ დებულებას უკავშირდება მეორე დებულება, გამოთქმული ივ. ჭავჭავაძის მიერ ქართული სამოქალაქო-საისტორიო მწერლობის წარმოშობის საკითხთან დაკავშირებით. სახელდობრ, ივ. ჭავჭავაძის აღნიშნავს, რომ „ქართული სამოქალაქო-საისტორიო დარგი ქართული საეკლესიო მწერლობისაგან განვითარდა და წარმოიშვა“²⁴. სრულიად საწინააღმდეგო აზრისაა აღნიშნულ საკითხზე პ. ინგოროყვა. მისი თვალსაზრისით, ქრისტიანულ-სასულიერო ლიტერატურას არასოდეს არ შეუქმნია საფუძველი საერო მწერლობის წარმოშობისათვის, პირიქით, ის ყოველთვის მის ჩაზოვობას ცდილობდა²⁵.

შარტალია, ადრეფეოდალური ხანიდან ჩვენამდე უპირატესად სასულიერო ხასიათის თხზულებებშია მოაღწიეს, ამავდროს სრულიად უდავოა ქრისტიანული სასულიერო მწერლობის დიდი გავლენა სამოქალაქო მწერლობაზე, მაგრამ სამოქალაქო-საისტორიო მწერლობას მაინც აქვს განვითარების თავისი საკუთარი გზები, და რაც მთავარია, ქრისტიანობის ხანის ქართული სამოქალაქო-საისტორიო მწერლობის საწყისები წინაქრისტიანული ხანის ქართულ საისტორიო აზროვნებაშია საძიებელი²⁶. მდგომარეობას საგრძნობლად ართულებს ის გარემოება, რომ ჩვენ ხელთ არა გვაქვს უშუალოდ იმ ხანის თხზულებები, მაგრამ სადღეისოდ თითქოს საკმაოდ არ უნდა იყოს წინაქრისტიანული ხანის ქართული საისტორიო მწერლობის არსებობის ფაქტი. წარმართული ხანის საქართველოს ისტორიის თხრობა მოცემული „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ან ლეონტი მროველთან იმის მაუწყებელი გარემოება უნდა იყოს, რომ მათი მოღვაწეობის ხანაში დაცული იყო ცნობები იმ ძველი ეპოქის შესახებ. გადამწყვეტ მნიშვნელობა ენიჭება იმ გარემოებას, რომ წინაქრისტიანული ისტორიის მთელი რიგი ფაქტები, დაცული მოგვიანო ხა-

ნის ავტორებთან, რიგ შემთხვევებში დადასტურებას პოულობენ უცხოური წერილობითი ცნობებით, მატერიალური კულტურის მონაცემებით, თუ საქართველოს მიწაწყალზე აღმოჩენილი სხვადასხვა წარწერებით. ნაგვიანევი ხანის ისტორიკოსები ვერ მოგვემდინენ უტყუარ ცნობებს წინაქრისტიანული ხანის საქართველოს ისტორიისას, მათ განკარგულებაში ძველი ხანის წყაროები რომ არ ყოფილიყო.

ქართული სამოქალაქო-საისტორიო აზროვნება ქრისტიანულ საეკლესიო მწერლობაზე უფრო ძველია, და ქრისტიანობის ხანის საისტორიო მწერლობის საფუძვლები წინაქრისტიანული ხანის საისტორიო მწერლობაშია საძიებელი. გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს იმ გარემოებას, თუ ამ წინაქრისტიანულმა საისტორიო ტრადიციამ რა სახით მოაღწია ქრისტიანობის ხანამდე, ან რა სახით და რა გზით შეინარჩუნა არსებობა ქრისტიანულ ხანაში ფოლკლორის, ვრცელი თხზულებებისა თუ ქვაზე ამოჭრილი მოკლე ცნობების სახით. გადამწყვეტი მნიშვნელობა თვით ამ ტრადიციის არსებობის ფაქტს ენიჭება, რაც თითქოს სადავო არ უნდა იყოს. საფიქრებელია, რომ ქრისტიანობის აღრეულ საფეხურზე ჯერ კიდევ შემორჩენილი იყო ამ ძველი წყაროების გარკვეული ნაწილი მაინც²⁷.

აღნიშნული გარემოება სრულიადაც არ უარყოფს თავის დროზე ივ. ჯავახიშვილის მიერ გამოთქმულ დებულებას ქრისტიანული სასულიერო მწერლობის დიდი გავლენის შესახებ ფეოდალური ხანის საისტორიო მწერლობის განვითარებაზე. ქართულმა საისტორიო აზროვნებამ, რომელსაც თავისი ხანგრძლივი განვითარების გზა და საკუთარი ტრადიციები ჰქონდა, ქრისტიანობის ხანაში განიცადა სასულიერო მწერლობის დიდი გავლენა, რამაც ალბათ საგრძნობლად შესცვალა მისი სახე.

როგორც აღნიშნულია, აღრეფეოდალური ხანის ქართულმა მწერლობამ ჩვენამდე უმთავრესად სასულიერო დარგის ნაწარმოებებით მოაღწია. მაგრამ, ვფიქრობთ, ეს გარემოება არ უნდა გვიშლიდეს ხელს, რათა აღნიშნული თხზულებები განვიხილოთ, როგორც საისტორიო ხასიათის ნაწარმოებები.

მათი ძირითადი ფაბულა ამა თუ იმ პირის „წამებას“ ან „მოღვაწეობას“ ასახავს, მაგრამ ამ ფაბულის ფონზე მოცემულია ქვეყნის ისტორია, წარმოდგენილია ავტორის მსოფლმხედველობა და მისი დამოკიდებულება ისტორიული მოვლენებისადმი. ამავე დროს გვაქვს ცალკეული ისტორიული ფაქტის განზოგადება და ქვეყნის საერთო განვითარების ფონზე წარმოდგენის ცდა. ამდენად ჰაგიოგრაფიული ჟანრი ისტორიული ხასიათის თხზულების ერთ-ერთ ფორმად გვევლინება.

ადრეფეოდალური ხანის ქართული მწერლობის ჟანრების განსაზღვრის საკითხნათვის გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება პ. ინგოროყვას მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას „ბიოგრაფიულ-ისტორიულ-მხატვრული ლიტერატურის“ ცალკე ციკლის სახით გამოყოფის შესახებ. აღნიშნული ციკლის ძეგლებად პ. ინგოროყვას მიაჩნია: ცხრა ძმა კოლაელთა, შუშანიკის, ევსტათის, აბოს, კონსტანტინე-კახას, გობრონის, გრიგოლ ხანძთელის ბიოგრაფიები. ამ ციკლის თხზულებები განსხვავდებიან წმინდა წყლის ჰაგიოგრაფიისაგან, სადაც მთავარი ხაზი ეიწრო თეოლოგიური მიზანდასახულებით განსაზღვრება ხოლმე და რომლებიც მეტწილად ლეგენდარულ ასპექტშია გაშლილი.

ამავე დროს ბიოგრაფიული, ისტორიულ-მხატვრული ლიტერატურა, აღნიშნავს პ. ინგოროყვა, არ შეიძლება გახეკუთვნოს არც წმინდა ისტორიოგრაფიას, იგი თუმცა უახლოვდება ისტორიოგრაფიას მოთხრობის დოკუმენტური ხასიათით, მაგრამ შორდება ამ უკანასკნელს, რამდენადაც იგი წმინდა მხატვრული ნაწარმოების ფორმაშია მოცემული².

პ. ინგოროყვას მიერ აღნიშნულ ციკლად გამოყოფილ ძეგლებს (ადრეფეოდალური ხანიდან) ჩვენი მხრივ შეიძლება დავუმატოთ ბასილ ზარზმელის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“. ამ ციკლის ძეგლებთან დაკავშირებით აღვნიშნავთ, რომ შესაძლებელია ისინი მართლაც წმინდა მხატვრული ნაწარმოების ფორმაში არიან მოცემული, მაგრამ რადგან მათში ისტორიული ფაქტები, შეიძლება ითქვას, დოკუმენტური სიზუსტითაა მოტანილი, ძალიან სუსტადაა წარმოდგენილი

ლეგენდარული და საღვთისმეტყველო ელემენტები, მოცემულია ცალკეული ისტორიული ფაქტებისა და მოვლენების განზოგადების ცდები და რადგან, აგრეთვე, ამ ნაწარმოებთა თანმიმდევრული განხილვა იძლევა ისტორიული აზროვნების განვითარების სურათსაც, მათ ჩვენ განვიხილავთ როგორც საისტორიო მწერლობის ერთ-ერთი, საბელდობრ, ისტორიულ-ბიოგრაფიული დარგის თხზულებებს.



ადრეფეოდალური ხანის მანძილზე ჩვენი ქვეყნის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ძვრები და ცვლილებები მოხდა. დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეულებისაგან (აფხაზეთის, კახეთ-ჰერეთის, ტაო-კლარჯეთის სამეფო-სამთავროები. თბილისის საამირო) შეიქმნა ერთიანი ქართული ფეოდალური მონარქია—საქართველო. ძირითადად მოისპო წინარე ფორმაციების მსხვილი გადმონაშთები და ქვეყანა ეკონომიურად, სოციალურად და პოლიტიკურად ფეოდალურ საწყისებზე მოეწყო. საქართველო ფეოდალური ურთიერთობის განვითარებული, მოწიფული ფეოდალიზმის საფეხურზე შედგა.

ქვეყნის საერთო წინსვლის შესაბამისად ვითარდებოდა კულტურის სხვადასხვა დარგები. მთელი ადრეფეოდალური ხანის მანძილზე ქართველი ხალხი დაძაბულ ბრძოლებს აწარმოებდა ბიზანტიის, ირანისა და სახალიფოს დამპყრობლური ტენდენციების წინააღმდეგ.

ქრისტიანობის შემოსვლა, ხოლო შემდეგ მისი განმტკიცება, დიდ წინააღმდეგობას აწყდებოდა პირველ რიგში ადგილობრივი წარმართობის, ხოლო შემდეგ მახდებური ირანისა და მაჰმადიანური სახალიფოს მხრივ.

ადრეფეოდალური ხანის მანძილზე სრულდება ერთიანი ქართული ხალხის ჩამოყალიბების ხანგრძლივი ისტორიული პროცესი. აღნიშნული გარემოება იწვევს ეროვნული თვითშეგნების გაზრდას, ინტერესის გაღრმავებას ძაკუთარი სარწმუნოებისა, ეროვნული წმინდანებისა, სხვადასხვა დარგის

მოღვაწეებისადმი და ყურადღების გამახვილებას საკუთარი კულტურისადმი.

აღნიშნულმა მოვლენებმა განსაზღვრეს ამ ხანის ქართული საისტორიო მწერლობის განვითარების გზები და პოვეს ასახვა აღებული ხანის საისტორიო ნაწარმოებებში.

როგორც არაერთგზისაა აღნიშნული, ადრეფეოდალურა ხანას მწერლობა ძირითადად სასულიერო ხასიათის ნაწარმოებებითაა წარმოდგენილი და ამ სასულიერო ხასიათის თხზულებებში ფრიად საპატიო ადგილი უჭირავს ე. წ. „წამებებს“.

ქრისტიანობა ამ დროის საქართველოში უკვე ძირითადად გაბატონებული რელიგია იყო, მაგრამ ჯერ მაზდეანური ირანის, ხოლო შემდეგ მაჰმადიანური სახალიფოს ბატონობის პირობებში ქრისტიანობა მეტწილად რელიგიად იქცა და ქრისტიანობისათვის წამება ხშირ შემთხვევას წარმოადგენდა. მაზდეან-მაჰმადიანთაგან შევიწროვების პირობებში ქრისტიანული სარწმუნოება ეროვნული თვითმყოფობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლის სიმბოლოდ იქცა ფეოდალურ საქართველოში.

ქრისტიანობისათვის წამების იდეა ამ ხნის მრავალ ნაწარმოებში დგას. აღსანიშნავია, რომ ამ ხასიათის ყველა თხზულების ავტორი ერთ მთავარ მიზანს ისახავს; აჩვენოს ქრისტიანობისათვის წამების იდეის კეთილშობილება და ხაზი გაუსვას წამებულთა სამარადისო დიდებას. მიუხედავად იმისა, რომ ამ სახის ქართული თხზულებანი სწვადასხვა ისტორიულ ვითარებაში და განსხვავებულ პირობებში იქმნებიან, ეს საერთო ტენდენცია ყველას ახასიათებს.

ადრეფეოდალური ხანის ქართულმა მწერლობამ მარტვილობის ჟანრის რამდენიმე ისტორიულ-ბიოგრაფიული ხასიათის თხზულება დაგვიტოვა: იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის მარტვილობა“, ანონიმი ავტორის „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობა“, იოანე საბანისძის „აბო თბილელის მარტვილობა“, ანონიმი ავტორის „კოსტანტი-კახის მარტვილობა“, სტეფანე მტბევეარის „გობრონის მარტვილობა“. ყველა ეს თხზულება, სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქებსა

და განსხვავებულ გარემოში აგვიწერენ ცალკეულ მოღვაწეთა მიერ ქრისტიანობისათვის თავდადების მაგალითებს. მარტვილობათა შორის თავისი შინაარსით თავისებური ადგილი უკავია, როგორც ჩანს, ადრეფეოდალურ ხანაში შექმნილ ანონიმი ავტორის „ცხრა ძმა კოლაელთა მარტვილობას“. ამ თხზულებით მოქმედება წარმოებს იმ დროს, როდესაც ქრისტიანობა ჩვენში ფეხს იკიდებს და მებრძოლ რელიგიას წარმოადგენს.

მარტვილობათა პარალელურად ამ ხანის მწერლობაში წარმოდგენილია გამოჩენილ საეკლესიო მოღვაწეთა ცხოვრების აღმწერი თხზულებები. ასეთი ხასიათის თხზულებები უფრო მეტად ადრეფეოდალური ხანის მეორე ეტაპზე ჩნდებიან, ესენია: ბასილ ზარზმელის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ და „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“.

ამავე პერიოდში ეროვნული გრძნობის გამწვავებისა და სომხურ-ქართული საწმენოებრივი მეტოქეობის ნიადაგზე იქმნება წმინდა ნინოს ცხოვრების ახალი ვარიანტი და არსენ კათალიკოსის „სომხეთის და ქართლის ეკლესიების გაყოფის ისტორია“.

ამავე პერიოდშია შექმნილი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სამოქალაქო-საისტორიო ხასიათის ნაწარმოები „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და კულტურულ-ეროვნული თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანი, იოანე-ზოსიმეს „ქართული ენის ქება“.



ადრეფეოდალურ ხანაში ქართულმა საისტორიო მწერლობამ განვიხარების საკმაოდ მაღალ საფეხურს მიაღწია.

ამ პერიოდის ქართულ საისტორიო მწერლობაში შემუშავებული იყო თეორიული მოძღვრება, თუ რა ხერხებითა

და მეთოდებით უნდა შექმნილიყო სამაგალითო საისტორიო თხზულება²⁹.

აღებულ ხანაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა იმ გარემოებას, რომ ამბის მთხრობელი „თვითმხილველი“ ყოფილიყო, ამავე დროს „პირი უტყუელი“ ან „სარწმუნო კაცი“ ყოფილიყო.

VIII საუკუნიდან მოყოლებული ქართული საისტორიო თხზულებები წინასწარ შედგენილი გეგმით იწერებოდა. როგორც წესი, ეს გეგმა არ უნდა დარღვეულიყო. მაგრამ, თუ აუცილებელი ზღებოდა თხრობის პირდაპირი მიმდინარეობიდან გადახვევა, „მაშინ ისტორიკოსი მოვალე იყო ეს გარემოება შემდეგში არც თვითონ დაეიწყებოდა და შესაფერადგილას მკითხველისათვისაც გაეხსენებინა. ამიტომაც არის, რომ ბასილ ზარზმელი ამგვარა შემთხვევებში ამბობდა ხოლმე: „ხოლო აწ კუალად აღვედინ სიტყუაჲ ჩუენი პირველდაწყებულთა სიტყუაჲ“³⁰.

საგანგებო ყურადღება ექცეოდა საისტორიო ნაწარმოებში გარეგან სახეს, მის სიგრძესა და მოცულობას. ასევე დიდი ყურადღება ეთმობოდა ნაწარმოების შესრულების გარეგან ტექნიკას. საისტორიო თხზულება გარეგნულად „წიგნად“ იწოდებოდა. წიგნს ჰქონდა ანდერძი, სადაც მოცემული იყო ცნობები თხზულებისა და მისი ავტორის შესახებ. ხოლო XI საუკუნიდან სამაგალითოდ შედგენილ წიგნებს „ზანდუიცი“ (სარჩევი) ჰქონდათ.

„ქართული მწერლობის დაწვრილებითმა შესწავლამ დაგვანახა, — წერს ივ. ჯავახიშვილი, — რომ ჩვენა საისტორიო მწერლობას უკვე VIII საუკუნეში დიდი წარმატება ეტყობა, ხოლო X — XIII სს-ში უკვე მალალხარისხოვან განვითარებამდე მიადწია. ამ აზრის ზომართლეს ის გარემოებაც ნათელ ჰყოფს, რომ ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში, როგორც მონოგრაფიული შესწავლით მტკიცდება, სამწერლო ტექნიკა დიდად განვითარებული ყოფილა და უეჭველია ამისთვისაც შესაფერისი თეორიული მოძღვრება უნდა ყოფილიყო შემუშავებული“³¹.

ადრეფეოდალური ხანის საისტორიო მწერლობა წარმოადგენს ისტორიული აზროვნების განვითარების გარკვეულ ეტაპს.

IV საუკუნეში ჩაეყარა მათემატიკური იმ საღვთისმეტყველო-ისტორიულ კონცეფციას, რომელიც მთელმა ფეოდალურმა ისტორიოგრაფიამ შეითვისა და რომელმაც უდაღესი გავლენა მოახდინა ფეოდალურ ისტორიოგრაფიაზე საერთოდ.

ზოგადად ფეოდალურისა და კერძოდ ადრეფეოდალური ხანის ისტორიოგრაფიის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანია დუალისტური მსოფლმხედველობა და პროვიდენციალიზმი.

დუალიზმი ახასიათებს მთელ შუასაუკუნოვან ისტორიოგრაფიას.

ეკლესიისა და გაბატონებული ფეოდალური წყობილების წინააღმდეგ მიმართული პროტესტი განიხილება როგორც ეშმაკისა და ბნელი ძალების საქმე. აქედან გამომდინარეობს ფეოდალური ისტორიოგრაფიის მეორე ნიშანდობლივი თვისება — პროვიდენციალიზმი, რომლის მიზანია მთელი ისტორიული პროცესი განიხილოს როგორც ღმრთის მიერ წინასწარ დასახული გეგმის განხორციელება, ხოლო ცალკეული მოვლენები, როგორც მისივე ნების გამოხატულება²².

ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო თხზულებები მთლიანად ამ კონცეფციის გავლენაშია. მაგ., ბასილ ზარზმელის გაგებით მონასტრისათვის. ადგილის მადიებელი ბერების წინააღმდეგ ამბედრებული ხალხი არის „ყოვლად მჭეცებრივი“, ისინი „ვითარცა ცოფნი წინა რბიოდეს“. იმავე ავტორის თანახმად „წმინდა მამების“ ზოწინააღმდეგეებს, ღმერთმა ყველას სამაგიერო მოუზღო, დააქცია და დაახვრია მათი სამყოფელი, ხოლო სტეფანე მტბევიარის აზრით, X ს.

მაჰმადლანი ამირას სომხეთზე თავდასხმისა და ქვეყნის მონა-
ხრების მიზეზი სომეხთა ღვთის წინაშე შეცოდება იყო.

ასეთი თვალსაზრისი სრულიად ჩვეულებრივია ამ ხანის
ისტორიკოსებისათვის, მაგრამ ეს გარეშობა არ უშლის მათ
ხელს ცალკეული ისტორიული ფაქტები მეტნაკლებად უტყუ-
არად და ობიექტურად მოგვითხრონ.

პროვიდენციალიზმის ყველაზე აშკარა გამოვლინება არის
მსოფლიო ისტორიის ის პერიოდია, რომელიც დაშკ-
ვადრდა ფეოდალურ ისტორიოგრაფიაში: კაცობრიობის ის-
ტორია აღძვითა და მისი მექვიდრეებით იწყება, მსოფლიო
ისტორია ოთხი მონარქიის — ასურულ-ბაბილონურს, მი-
დიურ-სპარსულს, ბერძნულ-მაკედონურისა და რომის ეპო-
ქებად იყოფა. ფეოდალური ისტორიოგრაფიის თანახმად, რო-
მის იმპერია არც დაღუპულა და ის არც შეიძლება დაიღუ-
პოს ქვეყნის დასასრულამდე. აქედან გამომდინარეობს თე-
ორია „იმპერიაის გადატანისა“ ჯერ კარლოს დიდის, ხოლო
შემდეგ ოტონ დიდის სახელმწიფოში, რაც აგრეთვე ღვთის
ნება-სურვილით ხორციელდება. ამ კონცეფციაში სრულიად
აშკარად ვლინდება აღნიშნული თეორიის კლასობრივი ხა-
სიათი, რომლის თანახმად არსებული წყობილება გამოცხა-
დებულია უცვლელ კატეგორიად, ის მხოლოდ მაშინ მოიპო-
ბება, როდესაც დადგება ამქვეყნიური ცხოვრების აღსას-
რული³².

აღნიშნულმა პერიოდიზაციამ ფეოდალური ხანის ქარ-
თულ ისტორიოგრაფიაშიც პოვა ასახვა, ხოლო საკუთრივ
აღრეფეოდალური ხანის ქართულ საისტორიო მწერლობა-
ში ამ პერიოდიზაციის გამოვლინებას ვხვდებით ანონიმა
ავტორის თხზულებაში — „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“³⁴. ამ ავტო-
რის თვალსაზრისით ქართლის ისტორიის დასაწყისი ალექ-
სანდრე მაკედონელის ხანას უკავშირდება³⁵.

როგორც აღვნიშნეთ, ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა უმთავრესად წმინდანთა „მარტვილობებითა“ და „ცხოვრებებითა“ წარმოდგენილი. ეს წმინდანთა „წამება-ცხოვრებები“ თავისი ხასიათის შესაბამისად ძირითადად სამ ჯგუფად შეიძლება დაიყოს. ერთი ჯგუფი უკავშირდება ჩვენში ქრისტიანობის, როგორც რელიგიის შემოსვლა-დამკვიდრების ხანას. მეორე — მაზდეანობასა და მაჰმადიანობასთან ბრძოლის იდეას, და მესამე — ამ ხანის გამოჩენილ საეკლესიო მოღვაწეთა ცხოვრების აღწერას.

პირველ ჯგუფს განეკუთვნება „ცხრა ძმა კოლაელთა მარტვილობა“ და „წმინდა ნინოს ცხოვრება“, მეორეს „შუშანიკის მარტვილობა“, „ეესტათი მცხეთელის მარტვილობა“, „აბო თბილელის მარტვილობა“, „კოსტანტიანის მარტვილობა“, „გობრონის მარტვილობა“, მესამეს — „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, „გრიგოლ ხანძთელია ცხოვრება“, „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“.

აღნიშნული უნარის თხზულებათაგან ცალკე დგას (თავის ხასიათით) სომხურ-ქართულ რელიგიურ პაექრობასთან დაკავშირებით აღმოცენებული არსენ კათალიკოსის „სომხური და ქართული ეკლესიების გაყოფის ისტორია“, ისეთი საქოქალაქო-საისტორიო თხზულება, როგორცაა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ („მოქცევის“ პირველი ნაწილი), და კულტურულ-ისტორიული საკითხისადმი მიძღვნილი, იოანე-ზოსიმეს „ქართული ენის ქება“.

როგორც ცნობილია, საქართველო უძველესი დროიდანვე აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ძლიერ სახელმწიფოებს შორის ქიშპობის ობიექტი იყო. ქართული სახელმწიფო-

ფოები ცდილობდნენ ეს მეტოქეობა თავის სასარგებლოდ გამოეყენებინათ, რაც ყოველთვის ერთნაირი წარმატებით ვერ ხორციელდებოდა.

V ს. სრულიად აშკარა ხდება სასანიანთა ირანის პოლიტიკური უპირატესობა ამიერკავკასიაში. ყველაზე ადრე სპარსელებმა ფეხი სომხეთში მოიკიდეს. ხოლო შემდეგ მათ დაიწყეს თავისი ბატონობის გავრცელება ალბანეთსა და ქართლზე. V საუკუნეში ირანმა ქართლის მოსახლეობას ყოველწლიური ხარკი დააკისრა, რაც მძიმე ტვირთად დააწვა ქვეყნის მწარმოებელ საზოგადოებას.

V—VI სს. სპარსელებმა ერთმანეთზე მიყოლებით მოსპეს შეფობა სომხეთში, ალბანეთში, ქართლში. ამ ქვეყნების მმართველებად სპარსეთი თავის მოხელეებს ნიშნავდა. ირანის მძლავრება იწვევდა ამიერკავკასიის ხალხთა ბრძოლას. 450—451 წწ. სომხეთში დიდი აჯანყება მოხდა ირანის წინააღმდეგ. აჯანყებულ სომხებს ალბანელებიც შეუერთდნენ. 482 წ. ქართლში დაიწყო აჯანყება სპარსელთა ბატონობის წინააღმდეგ. ამ აჯანყებას, რომელსაც ქართლის მეფე ვახტანგ გორგასალი ხელმძღვანელობდა, სომხები და ალბანელებიც შეუერთდნენ.

საკუთარი პოზიციების განმტკიცების მიზნით, ირანის ხელისუფლება ამიერკავკასიის ქვეყნებში ქრისტიანობის აღმოფხვრისა და სპარსული სარწმუნოების, მზღდებანობის, დანერგვას ცდილობდა. ირანელთა მძლავრების წინააღმდეგ ბრძოლის ერთ-ერთი გამოვლინება საკუთარი სარწმუნოების დაცვაშიც გამოიხატებოდა. ეს მომენტი აისახა V ს. ქართველი მწერლის, იაკობ ცურტაველის შემოქმედებაში. იაკობ ცურტაველის „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“ ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ქართული საისტორიო თხზულებაა.

თხზულების ავტორი, იაკობი არის პიტიანშის კარის ზუცესი ან მღვდელი, შუშანიკის პირადი მოძღვარი, შემდგომში ცურტავის ეპისკოპოსი, დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების მონაწილე, რომელიც მოხსენებულია ცურტავის მეხუთე მღვდელ-მთავრად აფოცის შემდეგ.

იაკობი შუშანიკის თანამედროვეა და თხზულება დაწერილია V საუკუნეში (476 — 483 წლებში)¹.

ნაწარმოებში V ს. მახლობელი აღმოსავლეთისა და, კერძოდ, ქართლის სამეფოს ისტორიის ფონზე მოთხრობილია ქვემო ქართლის ერისთავის (პიტიახშის) სახლში მომხდარი ტრაგედია.

სასანიანთა ირანის პოლიტიკური მძლავრების პირობებში პიტიახში ვარსკენი დაუტევებს მამა-პაპათა სჯულს, ქრისტიანობას და ამასვე მოითხოვს თავისი მეუღლისაგან. ამ წინადაგზე აღმოცენებული კონფლიქტი მძიმე ტრაგედიად გადაიქცევა, და შუშანიკის მოწამებრივი სიკვდილით მთავრდება.

„შუშანიკის მარტვილობის“ წარმოშობის დროის საკითხი დიდი დავის საგანს წარმოადგენდა მეცნიერებაში. აკად. ნ. მარი მარტვილობის ქართულ ვარიანტს სომხურიდან ნათარგმნად თვლიდა².

სომხური მიიჩნია თავდაპირველ დედნად ბელგიელმა ორიენტალისტმა P. Peeters-მა, რომელმაც იაკობ ხუცესის საერთოდ XI — XII სს. შეთხზულ პიროვნებად გამოაცხადა³. თავდაპირველად მეცნიერულად დასაბუთებული დებულება „შუშანიკის მარტვილობის“ ქართული წარმოშობის შესახებ წამოაყენა ივ. ჯავახიშვილმა⁴. ხოლო დაწვრილებითი ანალიზი და პარალელური შესწავლა ქართულ-სომხური ტექსტებისა შესრულებულია პროფ. ი. აბულაძის მიერ⁵. როგორც ი. აბულაძე აღნიშნავს: „დამოკიდებულება ქართულ-სომხური წამებების წიგნებს შორის შემდეგნაირად შეიძლება მხოლოდ წარმოვადგინოთ. ქართული წამება, რომლის ავტორად იაკობ ხუცესია დასაბუთებული, ძირითადი წყაროა სომხური წამებისა. იგი წინ უსწრებს სომხური წამების წიგნებს. მასთან მიმართებით სომხური ტექსტები კიმენობას ეკრ დიჩემებენ, პირიქით ისინი გადაკაზმული ნაწარმოებებისათვის დამახასიათებელი ნიშანდობლივი ყველა თვისებებით არიან შემკული“⁶.

თხზულება მთლიანად დაწერილია მოამბის პირით. ავ-

ტორი აღწერილი ამბის თანამედროვე, და უმრავლეს შემთხვევაში, მის მიერ აღწერილი ამბებს თანამონაწილეა.

„შუშანიკის მარტვილობაში“ V ს. II ნახ. მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის ფართო პოლიტიკურ ფონზე მოცემულია აღმოსავლეთ საქართველოს ერთ-ერთი კუთხის, ეგრძოდ, ქვემო ქართლის საპიტიანშოს კონკრეტულ-ისტორიული სურათი.

პირველ რიგში უნდა აღვნიშნოთ, რომ თბზულებაში მოთხრობილი ამბის ეპოქა სრულიად გარკვევით თარიღდება V ს. 80-იანი წლებით, მითითებულია შუშანიკის საპყრობილეში ყოფნის ვადა (6 წელი) და მისი გარდაცვალების დღე (17 ოქტომბერი); აღნიშნული თარიღები შესაძლებელს ქმნიან თბზულების მთელი თხრობა მოთავსდეს გარკვეულ ქრონოლოგიურ ჩარჩოში.

იაკობ ხუცესის თბზულების, როგორც საისტორიო ნაწარმოების, ღირებება იმის, რომ ავტორი უთითებს მის მიერ მოხსენებული პირების ვინაობას, და რაც მთავარია, ეს ისტორიული პირები სრულიად გარკვეულ დასაბუთებას პოულობენ სხვა წყაროებით, მაგალითად, ცურტავის ეპისკოპის აფოცის პიროვნება დადასტურებულია დვინის 506 წლის საეკლესიო კრებითა და სხვა წყაროებით.

უაღრესად კონკრეტული და მრავალმხრივია იმ გეოგრაფიული გარემოს აღწერილობა, სადაც მიმდინარეობს მოქმედება. შუშანიკის საპყრობილეში ყოფნის აღწერას იაკობ ხუცესი იძლევა იმ მხარის მძიმე ბუნებრივი პირობების დახასიათებას. ავტორი წერს: „ეჟმსა ზაფხულისასა ცეცხლებრ შემწუელი იგი მსურვალება მზისა, ჭარნი ხორშაკნი და წყალნი მავნებელნი, რომლისა მკვიდრნიცა მის აღგლისანი სავსენი სენითა, წყლითა განსივებულნი და ჟანყვითლებულნი, დაწრეტილნი და დამკნარნი და დამლიერებულნი, ჩარადოვანნი, პირ-მსივანნი და დღე-მოკლედ ცხორებულნი; და მოხუცებულნი არა ვინ არს მათ ქუეყანათა“⁷.

„შუშანიკის მარტვილობაში“ მრავალი ცნობაა დაცული იმდროინდელი საქართველოს პოლიტიკურა, სოციალ-ეკონომიური თუ კულტურის ისტორიისათვის. მას გარკვეულ

მნიშვნელობა აქვს იმდროინდელი საყოფაცხოვრებო ზნე-ჩვეულებების შესასწავლადაც.

ვარსკენ პიტიახშის ოჯახში მომხდარი პირველი კონფლიქტის შემდეგ, პიტიახში სადილად იწვევს თავის ძმას ჯოჯიკს მეუღლითურთ. ჯოჯიკმა და მისმა მეუღლემ, ჩანს, ოჯახში მშვიდობის დამყარებინათვის, დიდი ხვეწნა-მუდარით მოიყვანეს შუშანიკაც. მაგრამ შუშანიკმა საქმელს პირი არ დააყარა და როდესაც ჯოჯიკის მეუღლემ მას ჭიქით დეინო მიართვა, განრისხებულმა შუშანიკმა მიახალა: „ოდეს ყოფილ არს აქამომდე, თუშკა მამათა და დედათა ერთად ეჭამა პური“. როგორც ჩანს, დედაკაცისა და მამაკაცის ერთად პურობა ქართული ტრადიციული ჩვეულების დარღვევა იყო, რასაც ვარსკენ პიტიახში არ ერიდებოდა, შუშანიკი, სწორედ ამ ტრადიციის დამცველად გამოდიოდა.

„შუშანიკის მარტივობის“, როგორც საისტორიო ნაწარმოების განხილვის დროს ყოველთვის დგება საკითხი იმის შესახებ, თუ რამ გამოიწვია ასეთი მწვავე კონფლიქტი პიტიახშის ოჯახში, რატომ გამოიჩინა შუშანიკმა ასეთი სიმტკიცე და რამ განარისხა ვარსკენი თავიდანვე. ამ საკითხს თითქმის ყველა მკვლევარი შეხებია, ვისაც კი ეს თხზულება განუხილავს ისტორიული თუ ლიტერატურული თვალსაზრისით.

ივ. ჭავჭავაძის ადნიშნავდა: „თუ მკითხველი იაკობ ხუცესის მოთხრობაში აღწერილს საქმის მთელს გარემოებას ჩაუყვირდება, ადვილად დაინახავს, რომ ქმრის მრისხანება შუშანიკისადმი და საპაქელიც სარწმუნოებრივი დევნის შედეგი არ ყოფილა, არამედ გამოწვეული იყო შუშანიკის წასვლით ქმრის ოჯახითგან, რაც ვარსკენს თავის თავისა და სახლობის შერცხვენად მიუჩნევია“. როგორც ვხედავთ, ივ. ჭავჭავაძის ვარსკენის შუშანიკისადმი მრისხანების მიზეზად ცოლის მიერ ქმრის ოჯახის დატოვება მიაჩნია.

ბელგიელი ორიენტალისტი P. Peeters-ი პიტიახშის ოჯახში მომხდარი კონფლიქტის მიზეზს უფრო აფართოებს. პეეტერსი თვლის, რომ კონფლიქტი მარტო ვარსკენის მიერ

რელიგიის შეცვლით და შუშანიკის მიერ ქმრის ოჯახის დატოვებით კი არ არის გამოწვეული, არამედ მაშინდელი სოციალური და პოლიტიკური მდგომარეობით. ამავე საკითხზე ვრცლად ჩერდება ი. აბულაძე და, სრულიად მართებულად, პიტიახშის ოჯახში მომხდარ კონფლიქტს იმდროინდელი მახლობელი აღმოსავლეთის, კერძოდ, ირანისა და ქართლ-სომხეთის პოლიტიკურ ურთიერთობაში ხედავს.

როგორც ცნობილია, სასანიანთა ირანის პოლიტიკა ამიერკავკასიის ქვეყნებში აღმი განსაკუთრებით გააქტიურდა V საუკუნის II ნახევარში.

ქართლ-სომხეთ-ალბანეთის პოლიტიკური დამორჩილებისათვის უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა სარწმუნოების საკითხს. იმდროინდელი პოლიტიკური მოღვაწეებისათვის კარგად იყო ცნობილი სარწმუნოების მნიშვნელობა და მისი როლი ამა თუ იმ ხალხის ისტორიაში და სწორედ ამიტომ იყო, რომ ირანი ყოველგვარი ზომებით ცდილობდა მახლდუნობის განმტკიცებას ამიერკავკასიის ქრისტიანულ ქვეყნებში. ამ მიზანს ემსახურებოდა ქვეყნის თავკაცების გამაზღვანება, მოგვების გაგზავნა ამიერკავკასიაში და მათი ქადაგებისათვის ყოველშრივ ხელის შეწყობა. როგორც ცნობილია, როდესაც არანმა ამ შრივ თავისი უძღურება აშკარად დაინახა, ის სხვა პოლიტიკაზე, სახელდობრ, ანტისახელმწიფოებრივი ქრისტიანული სექტებისადმი მხარდაჭერის პოლიტიკაზე გადავიდა.

V საუკუნე ქართლსა და სომხეთში დაძაბული ანტიირანული ბრძოლის ნიშნის ქვეშ მიმდინარეობდა. მამიკონიანთა სახლი, რომლის წარმომადგენელი შუშანიკი იყო, სომხეთში ანტიირანული ფრონტის ხელმძღვანელად გამოდიოდა.

ქრისტიანობა, როგორც აღვნიშნეთ, ირანელთა წინააღმდეგ ბრძოლის ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერი იდეოლოგიური იარაღი იყო. შუშანიკი ქმრის მიერ სარწმუნოების გამოცვლაში, პირველ რიგში, ირანელთა პოლიტიკური ბატონობის დამკვიდრებისათვის ხელს შეწყობას ხედავდა. ამდენად პიტიახშის ოჯახში მომხდარი კონფლიქტი იმდროინდელი აღმოსავლეთ საქართველოს საერთო სურათის ერთ-ერთი მკვი-

რე ნაწილია, ერთი მხრივ, ირანელთა წინააღმდეგ მებრძოლი ქრისტიანობისა და საკუთარი თვითმყოფობის დამცველი ძალა, ხოლო მეორე მხრივ, ერისა და სარწმუნოების რენეგატები.

შუშანიკის პროტესტი ქმრის მიმართ არ შეიძლება ვარსკენს გაეგო როგორც მხოლოდ პირადი, ოჯახის ფარგლებში მოქცეული შეურაცხყოფა. რომ ვარსკენს გამაზღვანების პოლიტიკური მნიშვნელობა კარგად ესმოდა, იქიდანაც აშკარად ჩანს, რომ ის ირანის შაჰს ოჯახის გამაზღვანების პირობას აძლევს და როდესაც ცოლს ვერაფერს მოუხერხებს, შეილებს გამოაცვლევინება სარწმუნოებას. შეილების გამაზღვანება პიტიახშის სახლის მომავალი მეთაურების, ე. ი. ქართლის პოლიტიკურად გაბატონებული არისტოკრატის სპარსოფილებით უზრუნველყოფის საქმეს ემსახურებოდა.

შუშანიკისა და ვარსკენის ურთიერთობას განსაკუთრებით ართულებს იმდროინდელ მაჭლობელ აღმოსავლეთში შექმნილი საერთო პოლიტიკური ვითარება.

როგორც ცნობილია, შუშანიკი იყო ვარდან მამიკონიანის ქალიშვილი. ვარდან მამიკონიანი, სახელოვანი სარდალი და სახელმწიფო მოღვაწე, სათავეში ედგა სომეხი ხალხის გამირულ ბრძოლას ირანელთა წინააღმდეგ. 450—451 წწ. სომხეთის აჯანყების მეთაური ვარდან მამიკონიანი იყო, 482 წ. როდესაც ქართლის მეფე ვახტანგ გორგასალი იწყებს ბრძოლას ირანელების წინააღმდეგ, სომხების მოკავშირე ქარის სათავეში ვარდანის ძმისწული ვაჰან მამიკონიანი დგას. შუშანიკი გვევლინება, ერთი მხრივ, თავისი ოჯახის, ხოლო, მეორე მხრივ, ქართლში მოქმედი ანტიირანული ძალების მხარდამჭერად. და ეს იმ დროს, როდესაც ვარსკენ პიტიახში სრულიად შეუზღუდველი ხელისუფალია თავის სამფლობელოში. ქართლის მეფის ხელისუფლებას ის არც კი ცნობს. მას სპარსეთი უმაჯრებს ზურგს. ვარსკენ პიტიახში ირანის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ძლიერი დასაყრდენი ძალაა ქართლში. შუშანიკის წამება და სიკვდილი მისი პროირანული პოლიტიკის ერთ-ერთი უხეში და აშკარა გამოვლინებაა. და

უაღრესად ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ თანამედროვე საზოგადოება სწორედ ასეც აფასებს ამ ფაქტს. როდესაც ვახტანგ გორგასალმა დაიწყო ბრძოლა ირანელების წინააღმდეგ, მან პირველ რიგში ვარსკენ პიტიახში მოაკვლევინა ვარსკენის მოკვლით ვახტანგ გორგასალმა აჯანყების დაწყების წინ თავიდან მოიცილა ყველაზე ძლიერი მტერი, ირანელთა ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი დასაყრდენი. ამავდროს ამ აქტს სიმბოლიური მნიშვნელობაც ჰქონდა: ვახტანგ გორგასალმა, რომელიც ხელმძღვანელობდა ამიერკავკასიის ხალხების ბრძოლას ირანელთა წინააღმდეგ, აჯანყების დაწყების წინ სიკვდილით დასაჯა ვარდან მამიკონიანის ქალიშვილის მკვლელი. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ვარსკენის მოკვლა მიჩნეულია ვახტანგ გორგასალის აჯანყების დასაწყისად¹⁰.

რასაკვირველია, ვარსკენ-შუშანიკის კონფლიქტში არც პირადული და ოჯახური მხარეა გამოსათიში. ვარსკენის მიერ სჯულიერი ცოლის, შუშანიკის გვერდით მაზდეანური წესით მეორე ცოლის მოყვანა, შუშანიკის ოჯახიდან წასვლა და ვარსკენის შეურაცხყოფა, რის გამოც ვარსკენი ცოლს ეუბნება, რომ „შენ ჩემი ხატი დაამხვე და საგებელსა ჩემსა ნაცარი გარდაასხ“¹¹, ყველაფერი ეს იმ დაძაბულ პოლიტიკურ-რელიგიურ სიტუაციასთან ერთად ქმნის უაღრესად რთულ მდგომარეობას. შესაძლებელია, მხოლოდ ქრისტიანობის დაცვისათვის ვარსკენი ასე მკაცრად არ მოქცეოდა შუშანიკს, მაგრამ ამას სახლიდან წასვლა მიემატა და, რაც მთავარია, მიემატა მისი დაპირისპირება პროირანულ პოლიტიკასთან. ამიტომ, ვარსკენის რეაქციაც სრულიად ბუნებრივია, თუ მხედველობაში მივიღებთ მის პოლიტიკურ კავშირს ირანის შაჰთან.

ნიშანდობლივია, რომ შუშანიკი მარტო არ არის. ავტორი აღნიშნავს, რომ შუშანიკს საპყრობილემდე ხალხის ბრბო მიაცილებდა. იაკობი მოგვითხრობს: „და მივიდოდა წმიდისა მისი თანა ამბოხი მრავალი დედებისა და მამებისა, სიმრავლემ ურიცხვ. რამეთუ უკუანა შეუდგეს; ქმაჲ აღმადლა და ტიროდეს, და იჯაღდეს ღაწუთა მათთა და საწყალო-

ბელად დასთხვედეს ცრემლთა მათა წმიდისა შუშანიკისა-
თუს: ასეთი ვითარება ვარსქენისათვის არ შეიძლება მო-
სათმენი ყოფილიყო და ავტორისავე სიტყვით „ვითარცა
იხილა პიტიახშმან ამზოხი იგი და ტირილი მამათაჲ და დე-
დათაჲ მოხუცებულთა და ყრმათაჲ მკედრ მიმოდასდევნინ და
მეოტ ჰყოფნ მათ ყოველთა“¹².

დედათა და მამათა სიმრავლის, ე. ი. ხალხის მასებას
მიერ შუშანიკისადმი თავისი დამოკიდებულების ასეთი გა-
მოქედანება, რასაკვირველია, მხოლოდ ვიწრო სარწმუნო-
ებრივი ფანატიზმის ფარგლებში არ შეიძლება განიხილოს.
ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ ალბათ, არც პიტიახში მიმარ-
თავდა უკიდურესად მკაცრ ზომებს. შუშანიკისათვის მხარ-
დაჭერა იყო პროტესტი იმ პროირანული რეჟიმის მიმართ,
რომელიც ჩვენში ქრისტიანობის დათრგუნვისა და მაზდე-
იზმის გავრცელების გზითაც უნდოდათ შემოეყვანათ, და რო-
მლის ერთ-ერთი გამტარებელი ვარსქენ პიტიახშიც იყო. ასე
რომ, ვარსქენს კარგად ესმოდა ამ პროტესტის პოლიტიკური
მნიშვნელობა და ამიტომაც ებრძოდა მას ასე მკაცრად.

აღსანიშნავია ისიც, რომ მიუხედავად შიშისა, ციხეში
ჩამწყვდეული შუშანიკი საერთო თაყვანისცემისა და პატი-
ვისცემის ობიექტი ხდება. „და მიერთგან განითქუა ყოველ-
სა ქართლსა საქმეჲ მისი, — წერს ავტორი. — და მოვიდო-
დეს მამანი და დედანი აღნათქუემთა შეწირვად და, რაჲ ვაჲ
უქმდა, მიემადლებოდა წმიდითა ლოცვითა ნეტარისა შუშა-
ნიკისითა“¹³. შუშანიკის, როგორც დავრდომილთა და უბე-
დურთა მეოხის სახელი ისე შორს გავარდა, რომ კეთრით და-
აეადებული მაზდეანი დედაკაციც კი მას მიმართავს შველი-
სათვის.

ჩვენ ზედმეტად მიგვაჩნია მსჯელობა იმის შესახებ, რომ
იაკობ ცურტაველი, რომელიც ტიპიური წარმომადგენელია
შუასაუკუნოვანი აზროვნებისა, მიუხედავად თავნაი საღი
გონებისა და მოვლენების რეალური აღქმისა, მაინც ექცევა
ქრისტიანული დოგმატიკისა და სასწაულებრივი ძალის გავ-
ლენაში და წერს, რომ შუშანიკის ლოცვით ღმერთი უშვი-
ლოთ შვილებს აძლევდა, სნეულთ კურნავდა, უსინათლოთ

ჯეოლოგიის სინათლეს უბრუნებდა, ხოლო კეთრით დაავადებული დედაკაცი ქრისტიანობაზე მოქცევამ და იერუსალიმს ქრისტეს საფლავის მოლოცვამ განკურნა. ეს ამ შემთხვევაში მეორეხარისხოვანი საკითხია. ეს ისეთი მხარეა შუასაუკუნოვანი მწერლობისა, რომელსაც ვერავინ ვერ აღწევს თავს.

ამჯერად ჩვენს ყურადღებას ის ფაქტი იპყრობს, რომ შუშანიკის პროტესტი არ ელერს როგორც მხოლოდ ერთი განწირული ადამიანის ხმა, მის გარშემო ანტიირანული განწყობილების გარკვეული ჯგუფია შემოკრებილი, რომელსაც საკმაოდ მრავლად ჰყავს მხარდამკერი. ესენია იაკობ ხუცესი, რომელიც მისი მოწამებრივი სიკვდილის აღწერას ჰკიდებს ხელს, ეპისკოპოსი აფოცი, შუშანიკის მომხრე დიაკონი, რომელიც მის გამხნეებას ცდილობს და მრავალრიცხოვან წარმომადგენლები დაბალი წოდებისა, რომელნიც შუშანიკთან შვებისა და იმედის მისაღებად მიდიან. აღსანიშნავია, რომ ვარსკენის ძმა ჯოჯიკი და მისი მეუღლეც შინაგანად შუშანიკის მხარეზე არიან. მართალია, ისინი ვარსკენის წინაშე შიშის გამო თავი იმპატიების აშკარა გამოვლინებას ერიდებიან, მაგრამ თავიდანვე ცდილობენ შეუმსუბუქონ შუშანიკს მისი მდგომარეობა, ხოლო სიკვდილის წინ ჯოჯიკი შუშანიკს შენდობას თხოვს. „მაკურთხე მე, — ეუბნება ჯოჯიკი შუშანიკს, — და ცოლი ჩემი, მკვეალი შენი, და შვილნი ჩემნი და მონა-მკვეალნი ჩემნი, და, თუ რაიმე შეგცოდეთ ვითარცა კაცთა საწუთროდსათა და სოფლის მოყუარეთა, მოგვტევენ და ნუ მოიქსენებ მედგრობათა ჩემთა“¹⁴. როგორც ვხედავთ, ჯოჯიკი თვლის, რომ შუშანიკივით სულათ ძლიერი ყველას არ შეუძლია იყოს, ის გარემოება, რომ მან ვარსკენს ვერ გაუწია წინააღმდეგობა მისი „სოფლის მოყვარეობით“, ე. ი. ამქვეყნიური ცხოვრების მოყვარეობით აიხსნება, თორემ იდეურად და პოლიტიკური განწყობილებით ის შუშანიკის მომხრეა მთელი თავისი ჯალაბით. შუშანიკი საყვედურობს ჯოჯიკს, რომ არავინ გამოექმობა მას, რათა მისი მძიმე ხვედრი შეემსუბუქებინა და საინტერესოა ჯოჯიკის პასუხი, რომ „ჩვენ თვნიერ შენსა ფრიად დავშუერით, გარნა

არა იყო სმენა არცა სიტყუა¹⁵. როგორც ვხედავთ, შუშანიკის მომხრეები ცდილობენ მისი ხედვის შემსუბუქებას, მაგრამ ამოდ. შუშანიკის ზღუერ მომხრეთა დასი საკმაოდ მრავალრიცხოვანი და ძლიერია. გარდა მდაბიო ხალხისა, მასთან მისივე სოციალური წრის წარმომადგენლებიც მილიან „მსგავსად მისივე სახისა აზნაურნი დიდ-დიდნი და ზეპურნი დედანი, აზნაურნი და უაზნონი პოფლისა ქართლისანი მოვიდეს“¹⁶.

ამგვარად, შუშანიკის განდგომა ვარსკენისაგან გარდა ოჯახური, საშინაო კონფლიქტისა (რომლის გამორიცხვა ჩვენ არ მიგვაჩნია მართებულად), უშუალოდ ეკაჟეება V საუკუნის ქართლის საერთო პოლიტიკურ ვითარებას. შუშანიკი ქართლის სამეფოს ერთ-ერთ საერისთაოში, სახელდობრ, სპარსეთთან ყველაზე ძლიერად დაკავშირებულ და სპარსეთის გავლენაში ყველაზე მეტად მყოფ ქვემო ქართლის საპატრიარქოში ანტიირანული ჯგუფის იდეური სულისჩამდგმელი და ირანელთა წინააღმდეგ მებრძოლთათვის საპატიო მაგალითია. ასე ესმის მისი როლი ვარსკენს და ამიტომაც ის ასეთი მკაცრი მის მიმართ. სწორედ ამიტომაც ვარსკენი უკანასკნელ წუთამდე შუშანიკის გადმობრებას რომ ცდილობს. ექვსი წლის პატიმრობის შემდეგ ვარსკენი კიდევ ერთხელ მოუგზავნას შუშანიკს თავის ძუძუმტეს და სახლში დაბრუნებას ცდილობს მისას, მაგრამ ამოდ. რომ ვარსკენს პირადი გრძნობა და განწყობილება არ ამოძრავებს, ეს აშკარაა; მას მხოლოდ შუშანიკის ავტორიტეტისა და მის მომხრეთა დასის შიში აქვს. გაწბილებული ვარსკენი შუშანიკის სიკვდილსაც კი ნატრობს, მაგრამ უშუალოდ მისი მკვლელის როლში გამოსვლას ვერ ბედავს.

იაკობ ხუცესის ნაწარმოებში მნიშვნელობა უაღრესად დიდია V საუკუნის აღმოსავლეთ საქართველოში შექმნილი ვითარების შესასწავლად. სამწუხაროდ, ეს ერთ-ერთი რთული და მძიმე ხანა ჩვენი ისტორიისა ძალიან მკრთალად არის წარმოდგენილი ქართულ საისტორიო მწერლობაში. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ XI ს. ავტორის, ჯუანშერის შრო-

შას („ვახტანგ გორგასალის ისტორია“), რომელმაც, როგორც ჩანს, მთელ რიგ შემთხვევებში შემოგვინახა ძველი ავტორების ცნობები, იაკობ ხუცესმა „შუშანიკის მარტვილობა“ ერთადერთი ეროვნული თანამედროვე წყაროა V ს. მეორე ნახევრის ქართლის ისტორიისათვის.

იაკობ ცურტაველის თხზულება ქართულ ისტორიოგრაფიაში გამოყენებულა V ს. მეორე ნახევრის ქართლის სოციალურ სტრუქტურის შესასწავლად. მარტვილობის ტექსტში არის ასეთი წინადადება, რომ შუშანიკთან „მსგავსად მისივე სახისა აზნაურნი დიდ-დიდნი და ზეპურნი დედანი, აზნაურნი და უაზნონი სოფლასა ქართლასანი მოვიდეს“¹⁷.

აზნაური აღრეფეოდალური ხანის საქართველოში სოციალურად გაბატონებული ფენა იყო.

ქართული „აზნაური“ უცხოური წარმოშობის (სპარსული) სიტყვაა და მისი თავდაპირველი მნიშვნელობაა „თავისუფალი“. აზნაურის — თავისუფალის საპირისპიროა უაზნო — არათავისუფალი. მაგრამ ამ სიტყვამ აღრე მიიღო სოციალური ელფერი და საზარების უძველეს რედაქციებში აზნაური ზოგჯერ იხმარება კეთილშობილისა და დიდებულის მნიშვნელობითაც¹⁸.

IX — X სს. საქართველოში მთელი გაბატონებული კლასი აზნაურებისაგან შედგებოდა, მაგრამ, როგორც ჩანს, ყოველთვის არ იყო ასე.

ფეოდალური ურთიერთობის დასაწყის საფეხურზე აზნაურები გაბატონებული კლასის ყველაზე მრავალრიცხოვან, სამხედრო მსახურულ ფენას შეადგენდნენ. მაგრამ ფეოდალური ურთიერთობის განვითარების შესაბამისად, აზნაურობა, რადგან ის წარმოადგენდა აღმავალ ფეოდალურ კლასს, თანდათან ეუფლება საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ზარბიელს და აღრეფეოდალური ხანის დასასრულისათვის მთლიანად მოიცავს საზოგადოების ფეოდალურ ნაწილს¹⁹.

ასეთია ვითარება IX — X საუკუნეებში. უკვე XI საუკუნიდან აზნაურობას თანდათან ცალკე ფენის სახით გამოეყოფიან „დიდებულები“, რომლებიც ქმნიან საფუძველს ცო-

ტა უფრო მოგვიანებით, „თავადთა“ ცალკე წოდების შექმნისათვის²⁰.

როგორც ცნობილია, ნაგვიანვე ხანაში აზნაურობა ჩვენში სოციალურად დამოკიდებულ ფენად იქცა. აზნაურობისაგან თავადთა წოდების გამოყოფა და აზნაურობის დამოკიდებულ სოციალურ ფენად გადაქცევა საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორიული პროცესის შედეგად მოხდა. პირველ რიგში ხდება აზნაურობაში „დიდი“, „დიდებული“ აზნაურობის წარმოშობა—აღზევება და მათი ცალკე ფენად ჩამოყალიბება, ამის შესაბამისად ჩნდებიან „დიდებულ“ აზნაურებზე დამოკიდებული აზნაურები.

„შუშანიკის მარტვილობის“ მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, აზნაურობა ჩვენში ერთფენოვან მასას უკვე V საუკუნეში არ წარმოადგენდა. „შუშანიკის მარტვილობაში“, როგორც ვხედავთ, იხსენიებთან „აზნაურნი დიდ-დიდნი“, რამაც შექმნა საფუძველი ვარაუდისათვის, რომ ამ დროს აზნაურობა უკვე დანაწილებული იყო ხარისხებად. და რომ „დიდ-დიდი“ აზნაურების გვერდით არსებობდნენ „მცირე“ აზნაურებიც²¹. შესაძლებელია, ამ დროს ჩვენში არსებულაყვნენ სხვადასხვა რანგის აზნაურები, შედარებით უფრო დიდნი და შედარებით უფრო მცირენი, მაგრამ ეს, ჩვენი აზრით, არ ნიშნავს ამ დროს ჩვენში ერთმანეთზე დამოკიდებული აზნაურების არსებობას, მსგავსად ადრეფეოდალური ხანის დასასრული პერიოდისა (IX — X სს.), როდესაც დიდებულ აზნაურებს ქვეშევრდომებად აზნაურთა შედარებით დაბალი რანგის წარმომადგენლები ჰყავთ²².

„შუშანიკის მარტვილობა“ მრავალ მნიშვნელოვან და სარწმუნო ცნობას იძლევა V საუკუნის ქართლის ისტორიისათვის, რის საფუძველზეც ამ ნაწარმოებმა კარგა ხანია ქართულ ისტორიოგრაფიაში დაიმკვიდრა თავისი შესაფერი ადგილი. განსაკუთრებით ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ ავტორი სინამდვილეს ძირითადად რეალურად ასახავს, მიუხედავად თავისი პირადი თუ პოლიტიკური სიმპათიებისა.

თავიდანვე უნდა აღვნიშნავთ, რომ როგორც ისტორიკოსი. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორის სიმპათიები

მთლიანად შუშანიკის მხარეზეა და ის იმ პოლიტიკური და-
სის წარმომადგენელია, რომლის ინტერესებსაც ეწირება შუ-
შანიკის სიცოცხლე, იაკობ ხუცესი არ ფარავს შუშანიკის
ზოგიერთ პირად უარყოფით თვისებებს. ავტორი დაუფა-
რავად ამბობს, რომ, როდესაც ჯოჯიკის მეუღლემ შუშანიკს
კიქით ღვინო მიაწოდა, განრისხებულმა შუშანიკმა „განყარა
ჯელი და კიქა იგი პირსა შეაღწია და ღვინოჲ იგი დაით-
ხია“²³. იაკობი, რომელიც ქებათა-ქებას ასწამს შუშანიკს,
მის მოთმინებას, აღიღებს შუშანიკის ღიღბუნებოვნებასა და
ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფის ნებასყოფას, არც იმას
უმალავს მკითხველს, თუ როგორ მისტირის ის თავის უდრო-
ოდ დამპყვნარ სილამაზესა და დაღუპულ ახალგაზრდობას.
შუშანიკი ჯოჯიკსა და მის ცოლს ეუბნება, რომ ვარსქენს სა-
მაგიერო პასუხი მოეთხოვება იმისათვის, რათა „მან უყამოდ
ნაყოფნი ჩემნი მოისთულნა და სანთელი ჩემი დაშრიტა და
ყუავილი ჩემი დააქნო, შეენიერებაჲ სიკეთისა ჩემისა დააბ-
ნელა და დიდება ჩემი დაამდაბლა“²⁴.

შუშანიკი არც ვარსქენისათვის სამაგიეროს გადახდის
მოთხოვნას ერიდება და ღვთის მაღალი სასამართლოს იმედო
აქვს, რომელიც მიუდგომლად განსჯის მას. შუშანიკი უკმა-
ყოფილოა იმით, რომ აქ, ამ ქვეყნად, მამაკაცი დედაკაცზე
ძლიერია. შუშანიკი ზეცაში ელის ამ უთანასწორობით გა-
მოწვეული მდგომარეობის გამოწმენდას. ის შურისძიების
გრძნობითაა აღსავსე და ღვთისაგან მოელის ვარსქენის სა-
თანადო დასჯას, ხოლო თავისთვის, იმ ტანჯვა-ვაებათა სამა-
გიეროდ, რაც მან აქ გადაიტანა, იქ შვებასა და ლხენას. „ხოლო
მე აწ ამას ვჰმადლობ ღმერთსა,—ამბობს ის,—რამეთუ ტანჯ-
ვითა მისითა მე ლხინება ვპოო, და გუემათა და თრევათა მის-
თვის მე განსუენებასა მივემთხვო, და უგულისჰმოებისა და
უწყალოებისა მისასთჳს წყალობასა მოველი იესუ ქრისტეს
მიერ უფლისა ჩემისა“²⁵.

იაკობ ხუცესი, რომელიც აღფრთოვანებულია შუშანიკის
მოწამებრივი მოთმინებით, დედოფლის თაყვანისმცემელია,
მთლიანად იზიარებს მის სარწმუნოებრივ და პოლიტიკურ გეზს
და სწორედ ამის გამო იღებს თავს მისი ცხოვრების აღწე-

რას, იგი თავის მოთხოვნაში ობიექტურია და შუშანიკს გვიხატავს როგორც ნამდვილ, ცოცხალ ადამიანს. „მარტვილობაში“ მოცემული სურათი პიტიახშის ოჯახში მომხდარი ამბის რეალური და ობიექტური გადმოცემაა. შუშანიკი ადამიანია ყველა თავისი დადებითი და უარყოფითი თვისებებით: ერთგული მეუღლე, თავისი ოჯახის ერთგული შვილი, მოამაგე ღედა, ქრისტიანობის მტკიცე დამცველი, ამავე დროს ის ფიცხია, ქედმაღალია, შურისძიების გრძნობითაა აღსავსე. ეს გარემოება იაკობ ხუცესს პირუთვნელი ისტორიკოსის სახელს უმკვიდრებს ქართულ ისტორიოგრაფიაში.

„შუშანიკის მარტვილობა“, რომელიც თავისი უანრიტ ბიოგრაფიულ-ისტორიულ თხზულებად შეიძლება ჩაითვალოს, დიდად შორდება ბიოგრაფიულ ჩარჩოს. ბიოგრაფიული მომენტები შუშანიკის ცხოვრებიდან აქ ქმნიან მხოლოდ ქარგას, რომლის გარშემო ფართო ისტორიული თხრობა იშლება. ეს ნაწარმოები ჰაგიოგრაფიული ხასიათის თხზულებაა, მაგრამ ავტორის თვითმიზანი არ არის მხოლოდ შუშანიკის მოწამებრივი სიკვდილის სურათის დახატვა: შუშანიკის წამებისა და სიკვდილის ფონზე ნაწარმოებში ავტორი ორი ძალის დაპირისპირების სურათს იძლევა — ანტიირანულისა და პროირანულის. ავტორი ანტიირანული პოლიტიკური დასის წარმომადგენელია. ამ დასის დევიზია საკუთარი თვითმყოფობის დაცვა. აღნიშნულ ვითარებაში ამ დასის საქმიანობა და მისწრაფება კეთილშობილსა და პროგრესულ საქმეს ემსახურება. როგორც თხზულებიდან ჩანს, ეს დასი საკმაოდ მრავალრიცხოვანია. შუშანიკის საქმიანობის მომხრე-მხარდამპყრთა შორის არიან როგორც უმაღლესი სასულიერო და საერო არისტოკრატიის (ეპისკოპოსი, აზნაურნი), ისე ხალხის ფართო მასების წარმომადგენელიც. როგორც აღვნიშნეთ, შუშანიკის პროტესტი არ თავსდება მხოლოდ სარწმუნოების სფეროში და ის პოლიტიკური პროტესტის სახეს იღებს. ასე აღიქვამს ამას შუშანიკის თანამედროვე საზოგადოება და ამიტომაც მისი წამების ღედა ესოდენ პოპულარულია. რაც მთავარია, ასე ესმის შუშანიკის მისია მისი ცხოვრების აღმწერ ავტორს. მიუხედა-

ვად ტრაგიკული ფინალისა (მთავარი გმირი შუშანიკი კვდება), თხზულების ჟღერადობა ოპტიმისტურია, გამარჯვებული მიხეც შუშანიკია.

ჯოჯიკი (ვარსკენის ძმა) შუშანიკს სთხოვს შენდობას, ჯოჯიკი აღიარებს, რომ მას მისი სულიერი სისუსტე არ აძლევს საშუალებას აშკარად გამოუცხადოს პროტესტი ერისა და სარწმუნოების მოღალატე ძმას, თორემ მთელი თავისი არსებით ის შუშანიკს თანაუგრძნობს.

იაკობ ხუცესის შრომა არ ეტევა საეკლესიო მიზნით დაწერილ პაგიოგრაფიული თხზულების ჩარჩოებში²⁶. ამ ნაწარმოებში არ არის საერთოდ პაგიოგრაფიული თხზულებებისათვის დამახასიათებელი გრძელი ტრაფარეტული ლოცვები, არც სასწაულების აღწერას ეთმობა დიდი ადგილი (ძალიან მცირე გამოჩაქლისთა გარდა). ავტორი გადაჭარბებულ ასკეტიზმსაც კი უარყოფს²⁷. ამ ნაწარმოებში სრულიად აშკარად ჩანს ავტორის მსოფლმხედველობა და მისი დამოკიდებულება ისტორიული მოვლენებისადმი. იაკობ ხუცესი არა მხოლოდ გადმოგვცემს ისტორიულ სინამდვილეს, არამედ ამ სინამდვილის შეფასებასაც ცდილობს.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში დიდი ხანია უკვე აღიარებულია, რომ „შუშანიკის მარტვილობა“ არ შეიძლება იყოს ქართული მწერლობის უძველესი და პირველი ძეგლი. ამის საფუძველს თხზულების დახვეწილი ენა, სტილი, არქიტექტონიკა და საერთოდ ნაწარმოების შესრულების მაღალი დონე იძლევა. აღნიშნულ გარემოებას ჩვენი მხრივ შეიძლება დავუმატოთ, რომ ეს ნაწარმოები უნდა უქერდეს მხარს მოსაზრებას ჩვენში წინაქრისტიანული ხანის საისტორიო მწერლობის ტრადიციის არსებობის შესახებ.

ქრისტიანობამ, როგორც იდეოლოგიურად და ორგანიზაციულად დიდმა და მკლავრმა მოვლენამ, თითქმის მთლიანად წარხოცა ჩვენში წინაქრისტიანული ხანის კულტურული მემკვიდრეობა (ისევე, მაგალითად, როგორც ისლამმა აღმოსავლეთის რიგ ქვეყნებში მოსპო ისლამის წინაპროინდელი დამწერლობაცა და კულტურაც). მაგრამ წინაქრისტიანული ხანის

კულტურული ტრადიციები ამა თუ იმ სახით მაინც შემორჩნენ, ისევე, როგორც შემორჩნენ წინაქრისტიანული ხანის კულტურის ცალკეული ძეგლები. ქრისტიანობის აღრეულ საფეხურებზე ძველი ძეგლების კვალი უფრო მეტად იყო შემორჩენილი.

ქრისტიანული საისტორიო მწერლობა, და მით უმეტეს ისეთი ხასიათის მწერლობა, რომელსაც ეს თხზულება განეკუთვნება, სრულიად განსხვავებულ იდეოლოგიურ საფუძველზეა აღმოცენებული, მაგრამ წინაქრისტიანული ხანის კულტურული ტრადიციები გავლენას უნდა ახდენდნენ ამ თხზულების არა მხოლოდ მხატვრულ ღირსებებზე. ვფიქრობთ, ამ თხზულების, როგორც საისტორიო დარგის ნაწარმოების ღირსებასა და დონეზე გარკვეულ გავლენას უნდა ახდენდეს წინაქრისტიანული ხანის საისტორიო მწერლობის არსებობა.

ამგვარად, შუშანიკის მარტვილობა არის არა მხოლოდ პირველხარისხოვანი წყარო V ს. მეორე ნახევრის საქართველოს ისტორიისათვის, არამედ ის ამავე დროს არის ჩვენამდე მოღწეული ერთ-ერთი უძველესი საისტორიო თხზულება. ავტორი თხზულებისა არა მხოლოდ გადმოგვცემს ისტორიულ სინამდვილეს, არამედ ამჟღავნებს თავის დამოკიდებულებას ისტორიული ფაქტებისადმი და ცდილობს თავისებურად შეაფასოს ისინი.

ამავე დროს „შუშანიკის მარტვილობა“ ქართული ისტორიულ აზროვნების გარკვეულ საფეხურს ასახავს. მართალია, ჩვენ არა გვაქვს საშუალება შევიქმნათ კონკრეტული წარმოდგენა მისი წინარე საფეხურის შესახებ, მაგრამ რომ ეს-საფეხური უნდა არსებულებოდა, ეს თითქოს უდავოდ ჩანს. ვიმეორებთ, რომ „შუშანიკის მარტვილობას“ ენრობრივად არ-შეიძლება დაეძებნოს წინამორბედი წინაქრისტიანული ხანის მწერლობაში, მაგრამ მას, როგორც საისტორიო ხასიათის თხზულებას, ასეთი წინამორბედები ალბათ ჰყავდა.

ქართველი ხალხის ბრძოლა ირანელთა წინააღმდეგ V საუკუნის დასასრულსა და VI ს. დასაწყისში მარცხით დამთავრდა: 523 წ. ირანელებმა ქართლში მეფობა გააუქმეს.

აღმოსავლეთ საქართველოს ირანელი ხელისუფალი განაგებდა. ამ ხანის ქართლის ისტორია ასახულია ანონიმი ავტორის „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“.

უცნობი ავტორის „მარტვილობა და მოთმინებაჲ წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ“, როგორც სადღეისოდ დადგენილია, დაწერილია VI საუკუნის მეორე ნახევარში²⁸.

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“, როგორც ისტორიული წყარო შესწავლილია ივ. ჯავახიშვილის, ს. კაკაბაძის, კორნელი კეკელიძის და სხვათა მიერ. აღსანიშნავია, რომ ეს მარტვილობა ივ. ჯავახიშვილმა გერმანელ მეცნიერ ა. ჰარნაკთან ერთად თარგმნა გერმანულად, და კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო²⁹.

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ მსგავსად „შუშანიკის მარტვილობისა“, ერთადერთი ქართული თანამედროვე წყაროა მასში აღწერილი ამბებისა. როგორც ცნობილია, ეს მარტვილობა უაღრესად სანდოა, როგორც ისტორიული წყარო და ფრიალ საგულისხმო ცნობების შემცველი VI ს. II ნახ. ქართლის ისტორიისათვის.

„შუშანიკის მარტვილობის“ განხილვის დროს აღვნიშნეთ, რომ V ს. ირანი ქართლის მიმართ აქტიურ პოლიტიკას აწარმოებდა და ცდილობდა აქ მაზდეიზმის დანერგვას. V ს. შემდეგ ირან-ქართლის ურთიერთობა შორს წავიდა. ირანმა მნიშვნელოვან პოლიტიკურ წარმატებებს მიაღწია ქართლში. 523 წ. ირანელებთან ბრძოლაში დამარცხებულ ქართლში მეფობა გაუქმდა და აღმოსავლეთ საქართველოში პოლიტიკური ხელისუფლება ირანელი მარზპანის ხელში გადავიდა. „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ სწორედ ეს უმეფობის პერიოდია აღწერილი. უაღრესად საინტერესოა ის გარემოება, რომ თუ V ს. ირანი ქართლში მაზდეანობის გავრცელებას ცდილობდა, ახლა, მიუხედავად ირანელთა პოლიტიკური ბატონობისა, ქრისტიანობა კიდევ უფრო განმტკიცებულია და ქრისტიანობის წინააღმდეგ ბრძოლას ირანელები ვეღარ ეწევიან. მიუხედავად ამისა, VI ს. II ნახევარში მაინც აწამეს ქრისტიანი ევსტათი ქრისტიანობისათვის. მაგრამ აქ სულ სხვა-

ვითარებაა. აქ საქმე გვაქვს პოლიტიკურად გაბატონებული ირანელების წარმონაღვენლის, ხელოსან გვირობანდაკის მიერ მამისეული მოგვობის დატყეებასა და ქრისტიანობის მიღებასთან.

როგორც ავტორის თხრობიდან ჩანს, გვირობანდაკი დედ-მამით, ე. ი. წარმოშობით ირანელი, სჯულით მოგვი (მაზდეანი), თავის მშობლიურ ქალაქ განძაკში ეზიარება ქრისტეს სჯულს. 541 წ. ხოსრო ანუშირვანის მეფობის მეათე წელს, ირანში ქრისტიანთა წინააღმდეგ დაწყებული დევნის გამო ის ქრისტიანულ ქართლს ქ. მცხეთას შეაფარებს თავს, სადაც მოინათლება კიდევ სამოელ კათალიკოსის მიერ. აქ ის იწყებს მეწამლეობას, შეირთავს ცოლად ქრისტიან ქალს და სახლდება საბოლოოდ. მაგრამ, როდესაც მცხეთის სპარსელები შეიტყობენ მათი თანამოძმის გაქრისტიანებას, აბეზღებენ მას მცხეთის სპარსელ ციხისთავთან და მის დასჯას მოითხოვენ.

აქ ჩვენთვის რამდენიმე საკითხია საინტერესო.

პირველ რიგში უნდა აღვნიშნოთ ის გარემოება, რომ VI ს. მცხეთაში საკმაოდ მრავალრიცხოვანი და კომპაქტური ირანული მოსახლეობა ჩანს. აღსანიშნავია, რომ აქ მოხსენებული ირანელები ირანის, ხელისუფლების მიერ ქართლის მთავარ ქალაქებში ჩაყენებული სამხედრო გარნიზონის წარმომადგენლები კი არ არიან მხოლოდ, არამედ ამათ გარდა, ჩანს, ხელოსნებიც იყვნენ.

ავტორის სიტყვით, მაზდეანთა ერთ-ერთი რელიგიური დღესასწაულის დროს³⁰ „შეკრბეს სპარსნი; რომელნი მცხეთად იყვნეს, მეჭადაგენი და მეჭამლენი, ტოზიკობდეს და მიავლინეს ნეტარისა ევსტათისა“³¹. ხოლო შემდეგ „ვითარ ტოზიკი იგი გარდაიქადეს, შეკრბეს იგინივე მეჭადაგენი და მეჭამლენი“³². როგორც ვხედავთ, მცხეთელი სპარსელები ორგანიზებული და, ეტყობა, არც თუ ისე მცირერიცხოვანიც არიან.

აქვე საინტერესოა მცხეთელი ირანელების ევსტათის წინააღმდეგ ამხედრების მთავარი მოტივი; რომ ის წარმოშობით მოგვია და ამიტომ ვერ აპატიებენ მას ქრისტიანობის მი-

ლებას, ხოლო ვინმე სტეფანეს, რომელსაც მეზობლები დაუმოწმობენ, რომ ის წარმოშობით ქრისტიანია, მარზპანი ათავისუფლებს და მას სასჯელს არ ადებს.

როგორც ვხედავთ, მაზდეანურ პროპაგანდას და მაზდეანობის ძალით გავრცელებას ქართლში ირანელებისათვის სასურველი შედეგი არ მოყვა.

ირანელებმა ქართლში მეფობა გააუქმეს, ქართლის უზენაეს ხელისუფლად ირანელი მარზპანი დანიშნეს, ქვეყანა პოლიტიკურად დაიმორჩილეს, მაგრამ სარწმუნოების საკითხში დათმობებზე წავიდნენ. ქრისტიანების ძალით გამაზდიანებაზე ფაქტიურად ხელი აიღეს, მაგრამ ამ დროს მეორე საკითხი დგება. ადგილი აქვს მაზდეანთა გაქრისტიანებას. ჩანს, არც თუ ისე იშვიათია ქართლში მყოფი მაზდეანების მიერ ქრისტიანობის მიღება. მცხეთის ციხისთავთან მისული ევსტათის შემასმენელნი მას ეუბნებიან: „არიან აქა სხუანიცა ჩუენისა სჯულისანი და იგინიცა ქრისტიანმ არიან და მათიცა ბრძანე მოწოდებაჲ და ტფილისს მათიცა წარყვანებაჲ“³³. ეტყობა, საერთოდ ირანში ქრისტიანობა საშიშ ძალად იქცა, რასაც უნდა გამოეწვია VI ს. 40-იან წლებში ქრისტიანობის სასტიკი დევნის დაწყება შაპ ხოსრო ანუშირვანის დროს. „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორის ცნობით, „წელსა მეათესა ხუასრო მეფასასა და არვანდ გუშნასპისა მაზრპანობასა ქართლისასა მოვიდა კაცი ერთი სპარსეთით, სოფლისა არშაკეთისა, ძმ მოგუსაჲ, და წარმართ იყო იგი“³⁴. როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, „მარტვილობის“ ავტორის ეს ცნობა სრულიად ეთანხმება და ეხმაურება სხვა წყაროების ცნობებს ხოსრო ანუშირვანის მეფობის მეათე წელს სპარსეთში ქრისტიანთა საერთო დევნის დაწყების შესახებ, მანამდე კი, ქრისტიანებს სპარსეთში ყველგან ეკლესიები ჰქონდათ და ხელისუფლების სათანადო განკარგულების საფუძველზე არავის შეეძლო მათთვის ვინების მიყენება.

შემთხვევითი გარემოებით არ შეიძლება აიხსნას ხოსრო ანუშირვანის პოლიტიკის ასეთი უეცარი ცვლილება. III-VI სს. ირანში მონათმფლობელობის კრიზისისა და ფეოდა-

ლიზმის ჩასახვის პერიოდია. მაზდეანობის კრიზისი ირანში მონათმფლობელობის კრიზისთან ერთად დაიწყო. მაზდეანური სარწმუნოება, როგორც იდეოლოგია, არ შეეფერებოდა VI ს. ირანის სოციალ-ეკონომიური განვითარების დონეს.

ფეოდალიზაციის პროცესი სწრაფი ტემპით მიმდინარეობდა ირანში. VI ს-ში სახელმწიფოს ცხოვრებაში თანდათან დიდი როლი მოიპოვეს ქალაქებმა, რომელთა მოსახლეობის დიდ უმრავლესობას (ვაკრებისა და ხელოსნების უმეტესობა) ქრისტიანები შეადგენდნენ. ირანის მთავრობა იძულებული ხდება ანგარიში გაუწიოს ქალაქების ვაქარ-ხელოსნების ეკონომიურ პოზიციებს. ვაქარ-ხელოსნები ქრისტიანული ეკლესიების მეშვეობით მონაწილეობდნენ ირანის პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ქრისტიანული ეკლესია ირანში თანდათან ძლიერდება და მდიდრდება³⁵. აღნიშნული გარემოება ფეოდალიზაციის პროცესის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი იყო.

ამავე დროს VI ს. ირანში, იქ შექმნილ საგარეო-პოლიტიკურ მდგომარეობასთან დაკავშირებით, დიდი გავლენა მოიპოვა ქრისტიანობამ. ამ პერიოდის საგარეო პოლიტიკაში ქრისტიანობამ მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა. ირანსა და რომს შორის სამეტოქეო ქვეყნებში (საქართველო, სომხეთი, აღმოსავლეთი) ირანის მიერ მაზდეანობის გავრცელების პოლიტიკამ საბოლოო მარცხი განიცადა. ამიერკავკასიის ხალხების სასტიკი წინააღმდეგობის გამო აქ ქრისტიანობის მოშლა და ცეცხლთაყვანისმცემლობის დამკვიდრება, მიუხედავად ირანის მხრივ დიდი მცდელობისა, ვერ მოხერხდა. ამის გამო სასანური ირანი ახალ რელიგიურ პოლიტიკაზე გადავიდა. მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას, რაც ბიზანტიასთან დაკავშირებას უწყობდა ხელს, ირანმა სხვა ქრისტიანული სექტები დაუპირისპირა, სახელდობრ, ნესტორიანობა, არიანობა, იაკობიტობა და სხვა. ქრისტიანულ სამყაროში მიმდინარე მწვავე მეტოქეობა მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის ირანის პოლიტიკის ერთ-ერთ მთავარ დასაყრდენად იქცა ბიზანტიასთან ბრძოლაში. ნესტორიანობამ VI ს. ირანში ფართო გასაქანი მიიღო. მაგრამ იმავე VI საუკუნეში ქრისტიანობა, როგორც იდეოლოგია

მკვეთრად დაუპირისპირდა სასაზღვრო ირანის ოფიციალურ რელიგიას — მაზდეანობას³⁶. აღნიშნული გარემოებით უნდა იყოს გამოწვეული ირანში დაწყებული ქრისტიანობის დევნა, რის გამოძახილსაც წარმოადგენს ქართული წყაროს ცნობა გურობანდაკის განძაკიდან მცხეთაში გადმოსვლის შესახებ.

მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ქრისტიანობასთან ბრძოლა არც ისე ადვილი იყო. გარდა იმისა, რომ ქრისტიანობამ თვით ირანში მოიკიდა ძლიერად ფეხი, ირანის მიერ დაპყრობილი ტერიტორიების დიდ ნაწილს ქრისტიანული ქვეყნები შეადგენდნენ. ამიტომ მაზდეანური სარწმუნოების ქურუმები იძულებული იყვნენ დათმობაზე წასულიყვნენ ქრისტიანების მიმართ და არ მიემართათ განსაკუთრებული რეპრესიებისათვის მათ წინააღმდეგ. ირანში მოქმედი კანონით აკრძალული იყო მხოლოდ მაზდეანთა მიერ ქრისტიანული სარწმუნოების მიღება³⁷. ეს გარემოება სრულიად კანონზომიერადაა ასახული ჩვენს წყაროში. როგორც მივეუთითეთ, „ევსტათი მცხეთელის მარტილოზიდან“ აშკარად ჩანს ის გარემოება, რომ ქართლში პოლიტიკურად გაბატონებული ირანის ხელისუფლება ქრისტიანებს არ ებრძვის, ებრძვის მხოლოდ მაზდეანთა გაქრისტიანებას.

აღსანიშნავია, რომ ხელისუფლება არამცთუ ებრძვის ქართლში ქრისტიანებს, არამედ პირიქით, ამ დროს უდიდესი გავლენით სარგებლობს ქართლის კათალიკოსი.

VI ს-ში ქართლში შექმნილი ვითარების შედეგად გასაგებია კათალიკოსის გავლენის განსაკუთრებული ზრდა. 523 წ. ირანის ხელისუფლებამ გააუქმა ქართლში მეფობა. უმეფობის პირობებში სრულიად გასაგებია და მოსალოდნელიც ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურის, კათალიკოსის გავლენის განსაკუთრებული ზრდა მოსახლეობაში. მაგრამ აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ქართლის კათალიკოსს გავლენა არა მარტო მოსახლეობაში აქვს, არამედ ირანის ხელისუფლების კარზეც.

როდესაც ევსტათის დამაპატიმრებელი მარზპანი ქართლს სტოვებს, მასთან გამოსათხოვრად მოდიან ქართლის მთავრები. და ეს მთავრები მას ევსტათისა და მასთან ერთად დაპატიმ-

რებული ქრისტიანების გათავისუფლებას სთხოვენ. მარტვილობის ავტორის სიტყვებით: „რამეს ამჟედრდებოდა მარზპანი იგი, აღდგეს მთავარნი ქართლისანი და სამოელ ქართლისა კათალიკოზი და გრიგოლ ქართლისა მამასახლისი და არშუშა ქართლისა პიტიახში და სხვანი სეფეწულნი და მარზპანსა რქუეს“³⁸.

როგორც ს. ჯანაშია შენიშნავს, „საინტერესოა, რომ ქართლის მთავართა შორის შერაცხილია „ქართლისა კათალიკოზი“³⁹. ამავე დროს, ვფიქრობთ, უაღრესად საინტერესოა ის, რომ ქართლის „მთავართა“ (პიტიახშსა და მამასახლისს) შორის, პირველ ადგილზე კათალიკოსია დასახელებული.

როგორც ვხედავთ, უმეფობის ხანაში ქართლის კათალიკოსის გავლენა იმდენადაა გაზრდილი, რომ მას ირანის ხელისუფლების კარზეც დიდი პატივი აქვს.

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორის ეროვნების თუ მისი სარწმუნოებრივი იდეოლოგიის შესახებ აზრთა გარკვეული სხვადასხვაობა არსებობს ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ამჟერად ჩვენ ამ საკითხზე სიტყვას არ გავაგრძელებთ, რადგან არსებულ მოსაზრებათა შორის ყველაზე დასაბუთებულად კ. კეკელიძის დებულება მიგვაჩნია, რომელიც „მარტვილობის“ სტილის, თხრობის შინაარსის, ენობრივი ანალიზისა და ისტორიული ვითარების გათვალისწინების შედეგად იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ამ თხზულების ავტორი ქართველია და თხზულება დაწერილია თავიდანვე ქართულად“⁴⁰.

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ უაღრესად საინტერესო ძეგლია არა მარტო როგორც მნიშვნელოვანი წყარო ამ ხანის საქართველოს ისტორიისათვის, არამედ საერთოდ ქართული კულტურის ისტორიისათვის. „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ დაცულია საღმრთო წერილის პირველი ქართული თარგმანის ელემენტები. „ქართულ საეკლესიო მწერლობაში, — წერს კ. კეკელიძე, — ეგზეგეტიკას საპატიო ადგილი უკავია. საღმრთო წერილის ახსნა-განმარტება, როგორც ჩანს, აუცილებელ და მნიშვნელოვან საქმედ ყოფილა მიჩნეული, ვინაიდან ამაზე იყო დამოკიდებული ქრისტიანული

რელიგიისა და მორალის ჯეროვანი და საფუძვლიანი შეთვისება მორწმუნეთა მიერ. ამიტომ შესაფერ თხზულებათა თარგმანისთვის შედარებით ადრე მიუყვიათ ხელი. პირველ ქართულ თარგმანს, ამ სიტყვის პრიმიტიული მნიშვნელობით, ჩვენ ვპოულობთ ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში, რომელიც მეექვსე საუკუნეშია დაწერილი. არქიდიაკონი სამუილი უთარგმნის ევსტათის საღმრთო წერილს, ესე იგი ძველისა და ახალი აღთქმის ისტორიას⁴¹. აღსანიშნავია, რომ ჩვენამდე მოღწეული ამ პირველი თარგმანის ნიმუში არ წარმოადგენს ზუსტ და სიტყვასიტყვით თარგმანს. „თარგმანება სამუილისა მდგომარეობს ამ ისტორიის თავისუფლად და თავისებურად გადმოცემაში, სამუილი მონურად არ მისდევს ბიბლიურ ტექსტს, ხანდახან აკლებს, უმატებს, ანდა სცვლის ამა თუ იმ ადგილს“⁴².

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ — VI ს. II ნახ. უცნობი ქართველი ავტორის ჰაგიოგრაფიული თხზულება — მნიშვნელოვანი წყაროა ამ ხანის ქართლის ისტორიისათვის. ქრისტიანობისათვის წამებული გაქრისტიანებული მოგვის, გვირობანდაკ-ევსტათის ცხოვრება-წამების ფონზე მოცემულია VI ს. II ნახ. ქართლის ისტორია. „მარტვილობა“ უაღრესად სანდო წყაროა, მასში მოცემული რიგი ცნობები დადასტურებას პოულობენ როგორც უცხოური, ასევე სხვა ქართული წყაროებითაც⁴³.

VII ს. მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნების ცხოვრებაში გაჩნდა ახალი აგრესიული ძალა მაჰმადიანური სახალიფოს სახით. ამიერკავკასიის და, კერძოდ, საქართველოს დასაპყრობად ბრძოლას არაბები VII ს. II ნახევარში იწყებენ. VII ს. II ნახ. და VIII საუკუნის დასაწყისში ბრძოლა არაბებსა და ქართველებს შორის ცვალებადი შედეგებით მიმდინარეობდა. VIII ს. 30-იან წლებში არაბები იპყრობენ აღმოსავლეთ საქართველოს, VIII ს. II ნახევარში აღმოსავლეთ საქართველო მაჰმადიანური სახალიფოს მფლობელობის სიმძიმეს განიცდის. დასავლეთ საქართველო კი ამ დროს ბიზანტიის იმპერიის ვასალია. ამ პერიოდშია შექმნილი იოანე საბანისძის თხზულება

„წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტესისა ჰა-
ბოასი“ (დაწერილია 786-790 წწ.)“.

როგორც თვით თხზულებიდან ჩანს, იოანე საბანისძე მის მიერ აღწერილი მოვლენების თანამედროვე და აბო თბილელის მეგობარი ყოფილა. სხვა პირდაპირი ცნობები იოანე საბანისძის შესახებ ჩვენ არ მოგვეპოვება.

სადავო საკითხია, საერო პირიჲ იოანე საბანისძე თუ სასულიერო. P. Peeters-ს და Schultze -ს იოანე საბანისძე-როგორც ჰაგიოგრაფიული თხზულების ავტორი, სასულიერო პირად მიაჩნიათ. მაგრამ კ. კეკელიძე არ იზიარებს აღნიშნულ აზრს და იოანე საბანისძე მას საერო პირად მიაჩნია. აღნიშნულნი დებულების საბუთად კ. კეკელიძეს ის საბუთი მოაქვს, რომ სამოელ ქართლის კათალიკოსი იოანე საბანისძისადმი მიმართვაში „უფალს“ ხმარობს. ამავე დროს ის მას „ეკლესიის სულიერად შვილს“ უწოდებს. „სასულიერო პირს,— წერს კ. კეკელიძე, — საეკლესიო სფეროში მიღებული ეთიკებით, უწოდებენ ეკლესიის „სულიერად მწყემსს, მამას“ და არა „შვილს“, „სულიერად შვილს“ სახელით უფრო საერო პირს აღნიშნავენ, ტიტული „უფალი“ ხომ უფრო ნათლად დალადებს ამას. ავტორის სარწმუნოებრივ-ეკლესიური იდეოლოგია და საეკლესიო-სასულიერო სწავლა-განათლება, რომელიც ნათლად ჩანს თხზულებაში, არ გამოდგება მისი ვინაობის გასარკვევად, რადგანაც ასეთი იდეოლოგიისა და სწავლა-განათლების მატარებელნი იყვნენ იმ ეპოქაში არა მარტო სასულიერო პირები, არამედ საერონიც, რამდენადაც ეს უკანასკნელნიც საეკლესიო-სამონასტრო სკოლებში იღებდნენ განათლებას და ცხოვრობდნენ საზოგადოებაში, სადაც რელიგიური სულისკვეთება იყო გაბატონებული“⁴⁵. მოტანილ მოსაზრებას ისიც უნდა დავუმატოთ, რომ განსხვავებით თავის წინამორბედთაგან, მაგ., ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის ავტორისაგან, რომელსაც მთელი თხზულების დაახლოებით ნახევარზე მეტი ევსტათის აღმსარებლობითი სიტყვისათვის აქვს დათმობილი, იოანე საბანისძე ამ მომენტით არ არის გატაცებული, ის აბოს მხოლოდ ორ-სამ წინადადებას ათქმევინებს.

აღნიშნული გარემოება; თითქოს არ უნდა უკერძებ მხარს ავტორის საეკლესიო წოდებისადმი მიკუთვნებას. იოანე საბანისძე, მართალია, ძალიან დიდ ადგილს უთმობს ქრისტიანობის საკითხს, მაგრამ სულ სხვა ასპექტში. მასთან სარწმუნოებრივი მომენტი ეროვნულ-პატრიოტულ საკითხებს უკავშირდება და ამდენად მასზე მახვილი გადატანილი.

იოანე საბანისძის „აბო თბილელის მარტვილობაც“ მსგავსად მისი წინამორბედი სხვა ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლებისა, ერთადერთი თანამედროვე ქართული წყაროა VIII ს. საქართველოს ისტორიისათვის. ამასთანავე, უნდა შევნიშნოთ, რომ იოანე საბანისძის ცნობების შედარება სომხურ საისტორიო წყაროებთან და XI ს. ქართული წყაროების ცნობებთან უფლებას გვაძლევს აღვნიშნოთ, რომ ეს თხზულება უაღრესად სანდო და მდიდარი წყაროა VIII საუკუნის საქართველოს ისტორიისათვის. პირველ რიგში ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ განსხვავებით თავის წინამორბედთაგან ავტორი არ იფარგლება მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოთი და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მთელ საქართველოს სწვდება—აღმოსავლეთსა და დასავლეთს. ამავე დროს ფრიად მნიშვნელოვანია იოანე საბანისძის ცნობები ჩრდ. კავკასიელ ხაზართა შესახებ, სახელდობრ, მისი ცნობები ხაზართა სარწმუნოების, მათი ზნე-ჩვეულების, თუ სხვათა შესახებ, რაც ავტორის დიდ განათლებასა და ფართო მსოფლმხედველობაზე მიუთითებს.

იოანე საბანისძე თავის თხზულებას გარკვეული მიზანდასახულებით წერს. აღნიშნული გარემოება უაღრესად ნიშანდობლივია, შეიძლება ითქვას, ეტაპური მნიშვნელობის მოვლენაა ქართული ისტორიული აზროვნების განვითარებაში.

პირველ რიგში ავტორს შეეყავართ არაბთა მფლობელობით შექმნილ საერთო მდგომარეობის დახასიათებაში. არაბთა მფლობელობის ქვეშ მყოფ ქართლში მძიმე მდგომარეობაა. ავტორის სიტყვით: „რამეთუ რომელნი ესე ვართ ყურესა ამას ქუეყანისასა, სასტიკებისაგან და სივერაგისა, მანქანებითა და მით საცთურებისაჲთა ზედამდგომელთა ამათ ჩვენთა მფლობელთა ამის ქამისათა; ზაკულებითა მოძღურებისაჲთა, თვთ

თავით თვსით შჯულის-ღებისათა, განდგომილთა ქრისტეასაგან, მრავალნი შეაცთუნეს და გარდადრიცნეს გზისაგან სიმართლისა: და ჭეშმარიტებასა ქრისტეს სახარებისასა შეეცოდნეს რომელნი ხუთასის წლის უამთა და უწინარქსლა შჯულდებულ ყოფილ (არიან) წმიდითა მადლითა ნათლისღებისათა. მიერითგან და ვიდრე აქამომდე ნაშობნი ქრისტიანეთანი გარდაგულარძნეს: რომელნიმე მძლავრებით, რომელნიმე ტყუვილით, რომელნიმე სიყრმესა შინა უმეცრებით, რომელნიმე მზაკვარებით. და სხუანი, რომელნი ესე ვართ მორწმუნენი, მძლავრებასა ქუეშე დამონებულ(ნი) და ნაკულევანებითა და სიგლახაკითა შეკრულნი, ვითარცა რკინითა, ხარკსა ქუეშე მათსა გუემულნი და ქენჯნილნი, ძურ-ძურად ზღვეულნი, შიშითა განილევინ და ირყევიან, ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“¹⁶. ჩვენ ეს ვრცელი ამონაწერი მისთვის მოვიყვანეთ, რათა გვეჩვენებინა, თუ როგორ ახასიათებს ავტორი ზოგადად არაბთა მფლობელობას ჩვენში: მძიმე ხარკი, რელიგიური დევნა, სარწმუნოების შერყევა. მაგრამ ამავე დროს ცალკეული კონკრეტული შემთხვევების მოთხრობისას ავტორი სრული მიუდგომლობით მოგვითხრობს ფაქტებს, როგორც თხზულებიდან ჩანს, სარწმუნოებრივი დევნა არცთუ ისეთ მკაცრ ფორმებში მიმდინარეობს, ყოველ შემთხვევაში, ფაქტია, რომ ქრისტიანების გამაჰმადიანებას არაბები ვერ ახერხებდნენ და ამიტომ მაინცდამაინც არც ცდილობდნენ. საქმე ეხება მაჰმადიანთა გაქრისტიანების წინააღმდეგ ბრძოლას დამპყრობელი არაბების მხრივ.

ნიშანდობლივია ავტორის მიერ საპყრობილეში იმ პირობების აღწერა, რომელშიც იმყოფებოდა აბო. აბო საპყრობილედან თავისი ტანისამოსის გაყიდვას ახერხებს, იქ ლოცულობს, გარკვეული ურთიერთობა აქვს გარე სამყაროსთან. მას დიდ ავითაცუიას უწევენ, რომ მამა-პაპათა სჯულს დაუბრუნდეს, მაგრამ ამაოდ.

თხზულებაში უადრესად მნიშვნელოვანი კონკრეტულ-ისტორიული ხასიათის ცნობებია VIII ს. აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ისტორიისათვის. აღმოსავლეთ საქართვე-

ლო არაბთა მტლობელობის ქვეშ იმყოფება. ქართლის უზენაესი ხელისუფალი არაბი ამირაა, რომელსაც ეკუთვნის სამხედრო და სამოქალაქო ძალაუფლება. ამირას ადგილობრივი თანამემწეა ქართლის ერისმთავარი, რომლის დანიშვნა თუ გადაყენება, როგორც ჩანს, უშუალოდ არაბთა იურისდიქციაში შედის. „ერისმთავარი“, როგორც ჩანს, ხალიფას ადგილობრივი მოხელეა, თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ ერისმთავრის ხელისუფლება ერთი „სახლის“ ხელშია.

აღმოსავლეთ საქართველოში არაბული სამხედრო ნაწილებია, აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობა არაბებს უხდის ხარკს. ქვეყანა გმინავს უცხო დამპყრობთა გავლენის ქვეშ. სრულიად სხვაგვარ სურათს გვიხატავს ავტორი დასავლეთ საქართველოში. აქ სრული მშვიდობიანობაა. ქრისტიანობა ერთადერთი ოფიციალურად მიღებული და აღიარებული სარწმუნოებაა. „რამეთუ კრძალულ იყო ქვეყანა იგი შიშისაგან სარკინოზთაჲსა“⁴⁷.

როგორც აღვნიშნეთ, იოანე საბანისძე თავის თხზულებას გარკვეული მიზნით წერს. ავტორი ზოგად ხაზებში ახასიათებს აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს საერთო პოლიტიკურ მდგომარეობას. იძლევა კონკრეტულ-ისტორიული ხასიათის ცნობებს, და ამ თხრობის ფონზე ავითარებს თავის მთავარ იდეას. იოანე საბანისძის იდეა უაღრესად საპატიოა. უცხოელთა ბატონობის პირობებში ეროვნული თვითშეგნების, ეროვნული სარწმუნოებისა და ეროვნული თვითმყოფობის დასაცავად ბრძოლა, ბრძოლა მახვილითა და კლმით. ამ თავისი იდეის ნათელსაყოფად ავტორს ფრიად გამომეტყველი და მრავლისმთქმელი ფაქტი აქვს აღებული: გაბატონებული არაბების წარმომადგენლის, მენელსაცხებლუ აბოს მიერ თავისი სჯულის, მაჰმადიანობის დატევება და პოლიტიკურად დაჩაგრული ქართველების სარწმუნოების, ქრისტიანობის მიღება და მოწამებრივი სიკვდილი ამ სარწმუნოებისათვის. თვით ფაქტი, პოლიტიკურად გაბატონებული ერის წარმომადგენლის მიერ, პოლიტიკურად დაბეჩავებული ქართველების რწმენის მიღება და ამისათვის წამება, უცხო არ არის ქართული ისტო-

რიოგრაფიისათვის. ამავე საკითხს ეხება ჩვენ მიერ უკვე განხილული VI ს. ანონიმი ავტორის „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“, მაგრამ იოანე საბანისძის თხზულებაში ახლებურადაა დაყენებული საკითხი და ეს ფაქტი ახლებურადაა გააზრებული და, რაც მთავარია, გამოყენებულია ფართო პროპაგანდისათვის.

აღსანიშნავია, რომ წმინდა სარწმუნოებრივი ხასიათის პროპაგანდასაც ავტორი შორიდან იწყებს.

იოანე საბანისძე პირველ რიგში აღნიშნავს, რომ ქართველებს ქრისტიანობა ხუთასი წელი და მეტი ხანია რაც ეპყრათ „რომელნი ხუთასის წლისა ეამთა და უწინარეშსდა შჯულდებულ ყოფილან (არიან) წმიდითა მადლითა ნათლის-ღებისაჲთა“⁴⁸. ეს ხალხი თავისი ქრისტიანობის ხუთ საუკუნეს ითვლის, მას საკუთარი წმინდანები ყავს, რომლებითაც სამართლიანად შეუძლია იამაყოს. იოანე საბანისძემ ქართველთა ქრისტიანობა ბერძნებს ამოუყენა გვერდში „რამეთუ, — ამბობს ავტორი, — არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოება ესე ღრმთისა მიერ მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკუდრთა“⁴⁹ და განაგრძობს: „აჲა ესერა ქართლისაცა მკუდრთა აქუს სარწმუნოებაჲ და წოდებულ არს დედად წმიდათა, რომელთამე თუთ აქა მკუდრთა და რომელთამე უცხოთა და სხუთ მოსრულთა ჩუენ შორის ეამად-ეამად, მოწამედ გამოჩინებითა ქრისტე იესუმს მიერ, უფლისა ჩუენისა რომლისაჲ არს დიდებაჲ უკუნითი უკუნისამდე, ამჴნ“⁵⁰. როგორც ვხედავთ, ავტორი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ქართველებს თავისი საკუთარი წმინდანები ყავდათ, რომ ეს სიკეთე მხოლოდ ბერძენთა უპირატესობა არ არის. ამავე დროს ავტორი აღნიშნავს, რომ ქართველებს არა მარტო საკუთარი წმინდანები ყავთ, არამედ მათთან მოწამებრივი სიკვდილი ქრისტიანობისთვის სხვებსაც მიუღლიათ. როგორც ჩანს, იოანე საბანისძეს მხედველობაში ყავს ევსტათი მცხეთელი, რაჟღენი და აღბათ სხვა ჩვენთვის უცნობი მოწამენი. ამ ზოგადი პოლიტიკურ-რელიგიური სურათის დახატვის შემდეგ იოანე საბანისძე აბოს გაქრისტიანების ფაქტზე ამახვილებს ყურადღებას და მოუწოდებს მსმენელებს: „მომიპყ-

რენით საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი და უფროასლა სა-
ცნობელნი ეგე ყურნი გულისა და გონებისა თქვენისანი გან-
ჰმარტენით სმენად და მასპინძელ ექმნენით სიტყუათა ამათ
ჩემთა“⁵¹ და შემდეგ მიმართავს მათ: „და არა თუ ხოლო ჩემდა
მარტოასა საძიებელი არს სმენად საწადელი ესე მარტულო-
ბაჲ წმიდისა ამის მოწამისა, არამედ ყოველთაჲ ჳერ-არს
თქუენდაცა დაკვირვებად: ჩემ თანა“⁵².

როგორც ვხედავთ, იოანე საბანისძე აზოგადებს აბოს წა-
მების ფაქტს და მაგალითად უყენებს ქართველებს. როგორც
თვით ავტორი წერს, მოძალადე-მაჰმადიანებმა: „მრავალნი
შეაცთუნეს და გარდადრიცნეს გზისა-გან სიმართლისა“⁵³.
იოანე საბანისძის სიტყვით, არაბებმა ქართველები გაამაჰმა-
დიანეს სხვადასხვა გზითა და საშუალებებით: „რომელნიმე
მძლავრებით, რომელნიმე შეტყუებით, რომელნიმე სიყრმისა
შინა უმეცრებით, რომელნიმე მზაკვრებით“⁵⁴. საშიშროება
ემუქრება იმათაც; ვინც ჳერ კიდევ თავის რწმენაზე დგას,
ისინიც „შიშითა განილევიან და ირყევიან, ვითარცა ლერწამნი
ქართაგან ძლიერთა“⁵⁵. ასეთ დროს იოანე საბანისძე ეწევა აბო-
თბილელის ღვაწლის პროპაგანდას. იოანე საბანისძე ხაზს უს-
ვამს იმ გარემოებას, რომ აბო დამპყრობელი ხალხის წარმო-
მადგენელია, და რომ მიუხედავად თავისი გაბატონებული
მდგომარეობისა, მან მაინც მიიღო ქრისტიანობა „ესევეითარსა
ჯამსა შინა, — წერს ავტორი, — გამოჩნდა ახოვნად წმიდაჲ
ესე მოწამჲ, არა თუ პირველთაგანვე ჩუენგანი იყო, არამედ
უმეცარი, სარწმუნოებისაგან ჩუენისა უცხოჲ, უცხოთა
შჯულითა მოვიდა და ქრისტესა ღმერთსა ჩვენსა შეემეცნა“⁵⁶.

იოანე საბანისძის მიერ საკითხის ამგვარად დაყენებას
უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს არა მარტო VIII საუ-
კუნის ქართულ ისტორიოგრაფიაში, არამედ საერთოდ აღრე-
ფეოდალური ხანის ისტორიული აზროვნების განვითარების
თვალსაზრისითაც. ეს არის ისტორიკოსის მიერ კონკრეტული
ფაქტის განზოგადება, რაც აქამდე ქართული ისტორიოგრა-
ფიისათვის უცხო იყო. ივ. ჳავახიშვილი იოანე საბანისძის
თხზულების განხილვის დროს სრულიად მართებულად აღნიშ-

ნავს, რომ „მან (იოანე საბანიძემ. — მ. ლ.) შესძლო 'ის, რაც ვერ შეძლეს ევსტათე მცხეთელის, რაქდენისა და სხვათა მარტვილობათა გამომთქმელებმა: ცხოვრების კერძო მოვლენაში მან საზოგადო-მნიშვნელოვანი გარემოება შენიშნა და დაინახა. მან შეიძლო ამის შეგნება პირადად და თანაც სხვებსაც დაანახვა და შეაგნებინა“⁵⁷. შემდეგ ივ. ჭავჭავიძე ილი აღნიშნავს:

„ყურადღების ღირსია, რომ რაქდენისა და ევსტათე მცხეთელის თვითმოწამეობრივი ღვაწლი აბოს ამგვარსავე ღვაწლისაგან არაფრით განსხვავდება“⁵⁸. მაგრამ „მათი ნაწარმოებები მხოლოდ თვით ამბის მარტივი მოთხრობაა. იოანე საბანიძის თხზულება-კი უკვე საისტორიო ნაწარმოებია“⁵⁹. ივ. ჭავჭავიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „მისი (აბოს წამების — მ. ლ.) გამომთქმელი ავტორი რთული საისტორიო მეთოდით სარგებლობს: მას ჯერ იმდროინდელი პოლიტიკური საზოგადოებრივ-ეკონომიური და სარწმუნოებრივი მდგომარეობა აქვს აღწერილი, შემდეგ თვით ამბავია მოთხრობილი და ამ მოვლენის მნიშვნელობა არის გამორკვეული მაშინდელი პირობებისდა მიხედვით. ხოლო ამგვარი საისტორიო თხრობის წესი ქართული მაშინდელი საისტორიო მწერლობის დიდ მეთოდოლოგიურ წარმატებად უნდა ჩაითვალოს“⁶⁰.

აღსანიშნავია იოანე საბანიძის მიერ წინ წამოწეული კიდევ ერთი ზოგადი ხასიათის გარემოება. „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ განხილვის დროს აღვნიშნეთ, რომ VI ს. ჩვენში უნდა ყოფილიყო შემთხვევები მოგვების გაქრისტიანებისა, რასაც იაკობ ხუცესისა და ევსტათის მარტვილობის ავტორის მიერ მოტანილი ფაქტები მოწმობენ, ევსტათის საქციელი, შესაძლებელია, მაგალითი ყოფილიყო სხვა მაზღვანებისათვისაც. მაგრამ VI ს. ავტორი ამ გარემოებაზე სათანადო სიმკაცრით არ ამახვილებს ყურადღებას. იოანე საბანიძე კი აბოს გაქრისტიანების ფაქტს უყურებს როგორც საპროპაგანდო მნიშვნელობის მოვლენას არა მარტო ქრისტიან ქართველთა განსამტკიცებელ-შესარცხვენად, არამედ ქართლში მყოფ მაჰმადიანთა გასაქრისტიანებლადაც. თბილისის ამირას მიერ

აბოს გათავისუფლების შემდეგ „შემდგომად მცირედთა დღე-
 თა კულად აღიძრნეს შემასმენელნი წმიდისა ამის მოწამი-
 სანი, განრისხებულნი და აღბორგებულნი, სავენი შურითა
 ქრისტიანეთათა“⁶¹. მივიდნენ ეს „შემასმენელნი“ ამირასთან
 და მოახსენეს: „არს ქალაქსა ამას შინა ჭაბუკი ერთი, რომელი
 იყო ბუნებით სარკინოზ და განზრდილ და ცხორებულ
 შჯულითა მით, რომელი მომცა ჩუენ მაჰმედ, მოციქულმან
 ჩუენმან“⁶². შემასმენელნი აღშფოთებული არიან იმ ფაქტით,
 რომ „ბუნებით სარკინოზ“ აბოს „აწ დაუტევებიეს შჯული
 ესე ჩუენი და იტყუს თავსა თუსსა ქრისტიანედ“⁶³. ამავ
 დროს ეს რენეგატი, რომელიც „უშიშად ვალს ქალაქსა შინა“,
 არ ემარობს იმას, რომ თვითონ ხელუხლებელია, „მრავალთა
 ასწავებს ჩუენთაგანთა ქრისტიანე-ყოფად“⁶⁴. ყველაზე მძიმე
 არგუმენტი აბოს წინააღმდეგ ისაა, რომ მან მაჰმადიანმა
 დაემოთავისი რწმენა და, რაც მთავარია, ესეც არ იკმარა და
 სხვებსაც მოუწოდებს გაქრისტიანებისაკენ. როგორც ჩანს,
 აბოს პროპაგანდას გარკვეული წარმატებაცა აქვს, წინააღმდეგ
 შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა „შემასმენელთა“ მოთხოვნა:
 „აწ ბრძანე შეპყრობა მისი და შეაგდე იგი სატანჯველსა და
 გუემასა, ვიდრემდის არა აღიაროს შჯული მაჰმედ მოციქუ-
 ლისა ჩუენისაჲ; უკუეთუ არა, მოკუედინ იგი, რათა არა მობა-
 ძავ იქმნენ მისა მრავალნი სიტყუითა მისითა“⁶⁵. როგორც ვხე-
 დავთ, ამ კონკრეტულ შემთხვევასაც იოანე საბანისძე ზოგად-
 ისტორიულ მნიშვნელობას ანიჭებს. იოანე საბანისძე ხაზს
 უსვამს იმ გარემოებას, რომ აბოს პროპაგანდას გარკვეული
 შედეგი აქვს, რომ მაჰმადიანთაგან „მობაძავ იქმნენ მისა მრავალნი
 სიტყუითა მისითა“⁶⁶. უნდა შევნიშნოთ, რომ დამპყრო-
 ბელი არაბები, რომელნიც კულტურულად მრავალ მათ მიერ
 დაპყრობილ ხალხებზე უფრო დაბალ საფეხურზე იდგნენ,
 თანდათან ექცეოდნენ დაპყრობილი ხალხების კულტურის
 გავლენის ქვეშ. სადღეისოდ ეს ცნობილი და საყოველთაოდ
 აღიარებული დებულებაა. ამიერკავკასიის ქრისტიანულ ქვეყ-
 ნებში არაბებმა მაჰმადიანობის გავრცელება ვერ შეძლეს,
 რადგან ქრისტიანობა თავისთავად უფრო მაღალ საფეხურზე

მდგომი იდეოლოგია იყო, ვიდრე მაჰმადიანობა. ადრეფეოდალურ ხანაში ქრისტიანობა პროგრესულ იდეოლოგიას წარმოადგენდა ქართველებისათვის და მასთან ბრძოლა იმ დროს განსაკუთრებით ძნელი იყო. ამავე დროს, მაჰმადიანობის მიღება მჭიდროდ უკავშირდებოდა მიწისმფლობელობის საკითხს, რაც განსაკუთრებით არახელსაყრელ მდგომარეობაში აყენებდა მაჰმადიანური რელიგიის პროპაგანდას. როგორც ჩანს, არაბები აღარც ეწეოდნენ ამ მხრივ აქტიურ პოლიტიკას, მაგრამ ნიშანდობლივია საწინააღმდეგო პროცესი. სხვა უფრო პროგრესული და განვითარებული რელიგიების გავლენით ისლამმა მნიშვნელოვანი ცვლილებები განიცადა. მაგ., ირანში. სადაც არაბებმა შეძლეს მაზდეიზმის ისლამით შეცვლა, რაც იქ მონოთეიზმისათვის უკვე მომზადებული პირობებით აიხსნება, „ისლამი გაიჩნა“⁶⁷. როგორც საბჭოთა ორიენტალისტები აღნიშნავენ, ისლამმა ძირეული ცვლილება განიცადა და „შიიზმი“ მხოლოდ ფორმალურად დარჩა ისლამად. ჩანს, გარკვეული ტენდენცია ქართველების მიერ მაჰმადიანთა მოქცევის, ან შესაძლებელია, ისლამზე გავლენის მოხდენისა ჩვენშიც იყო და იოანე საბანისძე, როგორც ისტორიკოსი, იმ მხრივაცაა განსაკუთრებით საინტერესო, რომ ეს მოვლენა, გაქრისტიანებულ აბოს პროპაგანდის გავლენა მაჰმადიანებზე თავისი მახვილი თვალთ შენიშნა და აღნიშნა კიდევ.

იოანე საბანისძის შრომაში აშკარად იჩენს თავს ქართული ეროვნული გრძნობისა და თვითშეგნების გამოვლინების ტენდენცია. არაბთა ბატონობის მძიმე პირობებში ეროვნული გრძნობა განსაკუთრებით მწვავედბა. ამ დროს ეროვნული თვითშეგნების ელემენტების ზრდა ჩვენში ძირითადად ქრისტიანობისა და ისლამის დაპირისპირების ნიშნის ქვეშ მიმდინარეობს. იოანე საბანისძე გოდებს: „აღვერეინთ ერსა უცხო-სა შჯულითა, განდგომილთა ქრისტეშსგან“⁶⁷. იოანე საბანისძისათვის ეროვნული თვითშეგნება და სარწმუნოებრივი თვითშეგნება ერთი და იგივეა, უკეთ რომ ვთქვათ, შუასაუკუნეებში სარწმუნოებრივი თვითშეგნება ეროვნულზე უფრო მწვავედ იგრძნობოდა, მას, როგორც თავისი დროის ფარდო

მსოფლმხედველობისა და განათლების ადამიანს, კარგად ესმის, რომ ქართველების მიერ ისლამის მიღება მათი ეროვნული თვითმყოფობის შებღალავს ნიშნავს და ამიტომ ამბობს: „აღვერივნეთ ერსა, უცხოსა შჯულითა“. სარწმუნოება იოანე საბანისძისათვის იარაღია ქართველობის დასაცავად. ასე აშკარად და რელიეფურად ეს მოტივი არც იაკობ ხუცესთან და არც ევსტათი მცხეთელის ავტორთან არ ჩანდა. ამ მხრივაც იოანე საბანისძე ერთი პირველთაგანია.

VIII საუკუნიდან საქართველოს ისტორიის საერთო განვითარების შესაბამისად, თანდათან ძლიერდება ეროვნული მოტივები ისტორიოგრაფიაში. იოანე საბანისძემ კარგად შენიშნა, თუ რა იყო საჭირო ამ დროის ქართველთათვის და მან ჩაუყარა საფუძველი იმ ეროვნულ მიმართულებას, რომელიც შემდეგ განსაკუთრებით განვითარდა და გაღრმავდა IX—XI საუკუნეების ქართულ ისტორიოგრაფიაში.

ამგვარად, იოანე საბანისძეს განსაკუთრებული ადგილი უკავია ადრეფეოდალური ხანის ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ის ეტაპური ხასიათის მოვლენაა, ის არის ისტორიკოსი, რომელმაც კონკრეტული ხასიათის ფაქტი ზოგადისტორიულ მოვლენად განაზოგადა, დაინახა და გამოავლინა არაბთა მფლობელობის ყველაზე საშიში მხარეები, სახელდობრ, ეროვნული შებღალვა ქართველი ხალხისა და იქადაგა სარწმუნოებრივ-ეროვნული სიწმინდის დაცვა, როგორც მთავარი პირობა თვითმყოფობის შესანარჩუნებლად.

ქრისტიანობისათვის წამების იდეა კიდევ კარგა ხანს იპყრობს ქართველი ისტორიკოსების ყურადღებას. ეს იდეა დგას ანონიმი ავტორის თხზულებაში „ცხრა ძმა კოლაელთა მარტვილობა“⁶⁸. ამ ძეგლს თავისებური ადგილი უკავია ადრეფეოდალური ხანის ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ეს, შეიძლება ითქვას, ერთადერთი ნაწარმოებია ამ ხანისა, სწინა ციხეებში იმ პერიოდზე, როდესაც საქართველოში ქრისტიანობა ჯერ კიდევ არ წარმოადგენდა გაბატონებულ რელიგიას და წარმართობას ედავებოდა (წმ. ნინოს ცხოვრება აქ მოსატანი არაა, ის სულ სხვა გარემოებას უკავშირდება).

თხზულებაში მოთხრობილია მცირეწლოვანი ბავშვების მიერ ქრისტიანობის მიღება (მონათვლა) და მათი წარმართი თანამემამულეებისაგან ამ ბავშვების ჩაქოლვა.

ამ ძეგლის შინაარსი აშკარად მიუთითებს, რომ ქრისტიანებს არ ებრძვიან, ებრძვიან მხოლოდ ქრისტიანობის პროპაგანდას. აქვე უღარესად მნიშვნელოვანი ცნობებია დაცული ქრისტიანობის ადრინდელი ხანის წეს-ჩვეულებებისა და ადათების შესახებ⁶⁹.

ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა ამ ძეგლის თარიღის საკითხის გამო. არავინ არ დავობს მასში აღწერილი ამბების დროზე (დაახლ. IV—VI სს.), მაგრამ სადავოა თვით თხზულების დაწერის თარიღი.

თავდაპირველად, როგორც ცნობილია, ამ ძეგლის პირველმა გამომცემელმა აკად. ნ. მარმა, მიუთითა ზოგადად ძეგლის სიძველეზე. ივ. ჭავჭავიძემ, თხზულებაში დაცულ სიტყვა „სოფელის“ მნიშვნელობისა და აგრეთვე თხზულების საერთო ხასიათის საფუძველზე (ზოგადი თხრობა, გეოგრაფიულ და საკუთარ სახელთა ძუნწი მოხსენიება...), ძეგლის დაწერის თარიღად მე-9 საუკუნე დასდო. აღნიშნულ თარიღს ეთანხმებიან კ. კეკელიძე და ი. აბულაძე. ძეგლის ახლებურ დათარიღებას გვთავაზობს პ. ინგოროყვა. პ. ინგოროყვას ძეგლის დაწერის თარიღი მე-4—6 სს-ში გადააქვს. პ. ინგოროყვას უსაფუძვლოდ მიაჩნია ივ. ჭავჭავიძელის მიერ გამოთქმული მოსაზრება ტერმინების „დაბა“ და „სოფლის“ ურთიერთმპარებების შესახებ, თუმცა ამის საწინააღმდეგო საბუთი ვერ მოაქვს, ხოლო სხვა საბუთიანობა ივ. ჭავჭავიძელისა, სახელდობრ, ძეგლის საერთო ზოგადი ხასიათი და სხვა, მას მოხსენიების ღირსადაც არ მიაჩნია. აღსანიშნავია ისიც, რომ არც თვითონ ივ. ჭავჭავიძელს ასახელებს პ. ინგოროყვა ამ დებულების ავტორად, უმისამართოდ აღნიშნავს, რომ არსებობს ასეთი მოსაზრება. პ. ინგოროყვას არც იმის აღნიშვნა მიაჩნია საჭიროდ, რომ ძეგლს ადრე დაწერილად მიიჩნევდა მისი პირველი გამომცემელი, ნ. მარი.

აქვე საჭიროდ მიგვაჩნია შევნიშნოთ, რომ ძეგლის დათა-

რიღებასთან დაკავშირებით პ. ინგოროყვა გამოთქვამს მეტად სინტერესო მოსაზრებას, სახელდობრ: რომ გვიან ხანაში (აღბათ ამ „გვიან ხანად“ პ. ინგოროყვა გულისხმობს ძეგლის თარიღად მიღებულ მე-9 საუკუნეს — მ. ლ.) არათუ არ იწერებოდა ასეთი ნაწარმოებნი, რომლებიც წარმართობის ძლიერებას აგვიწერდნენ, არამედ პირიქით, გვიან ხანაში ასეთ ნაწარმოებებს სპობდნენ კიდევ, როგორც წარსული ისტორიული სინამდვილის არასასიამოვნო დოკუმენტებს იმ ეპოქიდან, როდესაც ქრისტიანობას უხდებოდა უკან დაეხია და უპირატესობა დაეთმო წარმართობისათვის. მითითებული გარემოება ვფიქრობთ, გარკვეულ დაფიქრებას საჭიროებს. უდავო ფაქტია ის გარემოება, რომ „ცხრა ძმა კოლაელთა მარტვილობა“, თავისი ხასიათით მარტო დგას IX—X საუკუნეების შემოქმედებაში. აქ აღწერილი ამბავი წარმართობის უპირატესობისა ქრისტიანობის წინაშე, IX—X საუკუნეთა საქართველოს ისტორიის საერთო განვითარების გათვალისწინებით, თითქოს არ შეიძლება პოულობდეს პარალელს ამ ხანის ქართულ ისტორიოგრაფიაში. როგორც ცნობილია, ეს არის ქართული მიწაწყლის გაერთიანებისა და ამის შესაბამისად ქართული ეროვნული თვითშეგნებისა და ყოველივე საკუთარის უპირატესობის გრძნობის გავლივების ხანა. ამ ეპოქაში შექმნილი „წმინდა ნინოს ცხოვრება“, რომელიც ქრისტიანობის თავდაპირველ გავრცელებაზე მოგვითხრობს, ყოველნაირად ცდილობს მიჩქმალოს წარმართობის სიძლიერის ფაქტები და სინამდვილის დამახინჯებასაც კი არ ერიდება იმისათვის, რათა ქრისტიანობის დიდი სურვილითა და ზეიმით გავრცელების სურათი დახატოს (თუმც ზოგჯერ ამ ტენდენციის ბოლომდე დაცვას ვერ ახერხებს). ასეთი ტენდენცია ამ ხანის შემოქმედებისათვის სრულიად გასაგებია. ამ რიგის საკითხებს ჩვენ ისევ დაეუბრუნდებით. აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ეს გარემოება უდავოდ დამაფიქრებელია, და თუ „მარტვილობა“, მართლაც, მე-9 საუკუნეშია დაწერილი იმ სახით, როგორც მან ჩვენამდე მოაღწია, მაშინ მას განსაკუთრებული ადგილი უკავია ამ

ხანის ქართულ ისტორიოგრაფიაში და ეპოქის საერთო ხასიათს არ უდგება.

მეორე მტკივნეული საკითხი, რომელიც ამ ძეგლთან დაკავშირებით დგება, ეს მისი წარმომავლობის საკითხია. ძეგლის პირველ გამომცემელს, ნ. მარს, ეს საკითხი არ დაუყენებია, ასევე არ შეუტანია ეჭვი ძეგლის ქართულ წარმოშობაში ივ. ჯავახიშვილს. თავდაპირველად საკითხი მისი წარმოშობის შესახებ დააყენა კ. კეკელიძემ⁷⁰. კ. კეკელიძის აზრით, ეს მარტვილობა თავდაპირველად სომხურად დაიწერა და შემდეგ ითარგმნა ქართულად. ამ დებულების საბუთად კ. კეკელიძეს ის მოსაზრება მოაქვს, რომ „ტაოს რაიონი სომხური მხარე იყო“⁷¹. ამავე დროს კ. კეკელიძე თვლის, რომ „ცხრა ძმა კოლაელთა მარტვილობა“, ისევე როგორც „დავით და ტირიჭანის მარტვილობა“, „ორივე ორიგინალური სომხური ნაწარმოებია, ქართულად ნათარგმნი არა უადრეს მეცხრე საუკუნისა, — სომხურად ისინი განგებ მოუსპიათ, როგორც არასასიამოვნო დოკუმენტი ქრისტიანობისა და წარმართობის ბრძოლისა სომეხთა შორის, ქართულად კი შეუნახავთ, ვინაიდან მათში აღწერილი ამბავი მოხდა ტაოს რაიონში, რომელიც მერვე საუკუნის ნახევრიდან წმინდა ქართული მხარეა, და არამც თუ შეუნახავთ, მათ მიხედვით და მათ საფუძველზე ქართველებს ამ მცირეწლოვან მარტვილთა დღესასწაულის სახსენებელი დაუდვიათ და ლიტურგიული ჰიმნებიც შეუქმნიათ“⁷². ასეთია კ. კეკელიძის საბუთები ამ ძეგლის სომხური წარმომავლობის სასარგებლოდ. უნდა შევნიშნოთ, რომ უფრო გამორიცხულად მიგვაჩნია ამ ძეგლის სომხურიდან თარგმნა, ვიდრე მისი ქართულად დაწერა IX საუკუნეში. როგორც აღვნიშნეთ, IX—X საუკუნეების საქართველოს ისტორიის საერთო ხასიათის გათვალისწინებით ჩვენ სადავოდ გვეჩვენება ამ „წამების“ IX საუკუნეში დაწერა, მაგრამ უფრო დასაშვებია, რომ ცნობილ სიუჟეტზე ვინმეს შეექმნა მხატვრულ-ისტორიული ნაწარმოები, ვიდრე ეთარგმნა, რადგან საეკლესიო წიგნების გადმოქართულება მიზანდასახულ ღონისძიებას წარმოადგენდა. რისთვის უნდა ეთარგმნათ IX საუკუნეში, კ. კეკელიძის

სიტყვები რომ გავიმეოროთ, „გაქართველებულ სომხურ მხარეში“ წარმართობის უპირატესობაზე მომთხრობი თხზულება? ამ ხანაში სამხრეთ საქართველოში შექმნილი საეკლესიო თხზულებები და, კერძოდ, ჩვენამდე მოღწეული „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ სრულიად არ ამჟღავნებს მსგავს ტენდენციას და მასში პირიქით სწორედ ის ჩანს, რომ ეს მხარე თავისი კულტურით, შეგნებით, ისტორიით ქართული ქვეყანაა.

განსხვავებით კ. კეკელიძისაგან პროფ. ი. აბულაძეს „ცხრა ძმა კოლაელთა მარტვილობა“ ტაოელი სომხების მიერ ქართულად დაწერილ ერთ-ერთ თხზულებად მიაჩნია⁷³.

თავი რომ დავანებოთ კამათს ტაოს სომხურობის შესახებ (რაც საკმაოდ შორს წაგვიყვანს და ამჯერად ჩვენი თემის ფარგლებს სცილდება) აქ ხომ ქართული მოსახლეობა იყო და მე-9 საუკუნეში ტაო ხომ ნამდვილად ქართული მხარე იყო, ასეთ ვითარებაში რატომაა ეს მარტვილობა სომხის მიერ დაწერილი და არა ქართველის? იმისათვის, რომ მასში სომეხი ავტორი დავინახოთ, პირველ რიგში საჭიროა სომხური ელემენტი იყოს ამ თხზულების ლექსიკაში ან თხრობის ხასიათში. მასში კი, როგორც თვით ი. აბულაძე აღნიშნავს, არ შეინიშნება რაიმე კვალი სომხური გავლენისა. ი. აბულაძე წერს: „ამ ძეგლში, რომელიც მოკლე წამების წიგნს წარმოადგენს, არა გვაქვს რაიმე ტექსტობრივი მაჩვენებელი, რასაც შეეძლო ეუწყებინა ჩვენთვის მისი შემოქმედი წრის ან ავტორის ვინაობა. ამიტომ ერთადერთი საშუალება, რომელიც მის აღმოცენებას გაგვირკვევდა, ისევ ენობრივი მაჩვენებელი შეიძლება იყოს. ასეთი რამე კი მხოლოდ ტერმინების ხმარებაში შეინიშნება. აქაც, ისე როგორც ზემოთ გავხილულ ტაოს თარგმნილსა თუ ორიგინალურ ძეგლებში, ვხვდებით ზოგიერთ ტერმინებს, რომლებიც ერთნაირი გაგებით იხმარება. ესენია: „ჰევი“, „სოფელი“ და „მთავარი“⁷⁴.

იწილავს რა ამ ტერმინებს, ი. აბულაძე ადასტურებს, რომ ეს ტერმინები ამ ძეგლში იხმარება არა სომხური მნიშვნელობით, არამედ ქართული მნიშვნელობით და, რაც მთა-

ვარია, სხვა სომხურიდან ნათარგმნი ძეგლებიდან განსხვავებით, სადაც ხანდახან მათი სომხური შესატყვისები გვხვდება (გავარ, ავან, ნახარარ), ამ ძეგლში მხოლოდ ქართული ტერმინებია. ეს ძიება სრულიად მართებულად აქვს ი. აბულაძეს გამოყენებული ძეგლის ქართული ორიგინალობის დასამტკიცებლად, მაგრამ რატომ უთითებს ეს გარემოება ამ ძეგლის შექმნაზე ტაოს სომხურ წრეში, ჩვენთვის მაინც გაუგებარი რჩება.

დასასრულ მაინც აღვნიშნავთ, რომ „ცხრა ძმა კოლაელთა მარტვილობა“ თავისი შინაარსით უცხოა მე-9 საუკუნის საქართველოსათვის, ისევე როგორც უცხოა ის ამ ხანის სომხეთისათვისაც. ამან შეიძლება ეჭვს ქვეშ დააყენოს მისი ასეთი დათარიღების საკითხი თუმც იმ სახით, როგორც მან ჩვენამდე მოაღწია, როგორც აშკარად ჩანს ივ. ჯავახიშვილის შრომიდან, ეს მე-9 საუკუნეშია შექმნილი თუ გადაკეთებული. ამდენად, ჩვენ შესაძლებლად ჩავთვალეთ ამ ძეგლის განხილვა მე-9—10 საუკუნეების საისტორიო მწერლობის სხვა ძეგლებთან ერთად.

ისევე ქრისტიანობისათვის წამების იდეა დგას მე-9—10 საუკუნეების ორ საისტორიო თხზულებაში. ესენია მე-9 საუკუნის უცნობი ავტორის „კოსტანტი კახის მარტვილობა“ და მე-10 საუკუნის ავტორის, სტეფანე მტბევარ ეპისკოპოსის „გობრონის მარტვილობა“. მაგრამ განსხვავებით „ცხრა ძმა კოლაელთა მარტვილობისაგან“ აქ აღწერილია უკვე IX—X საუკუნეებში მომხდარი ამბები. ქრისტიანობისათვის ეწამებიან მაჰმადიანთა მძლავრების წინააღმდეგ ქრისტიანობის დროშის ქვეშ გაერთიანებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეების წარმომადგენლები.

ჯერ კიდევ ადრე, V—VI საუკუნეებში, მაზღეანობასთან ჭიდილში, ხოლო არაბთა შემოსევების ხანიდან მაჰმადიანობასთან ბრძოლაში ქრისტიანული რელიგია მაჰმადიანურ მძლავრების წინააღმდეგ ამიერკავკასიის ქრისტიან ხალხთა გამაერთიანებელ-მებრძოლ იდეოლოგიად იქცა. ქართული ქრისტიან-

ნობა მაჰმადიანობის წინააღმდეგ მებრძოლ რელიგიად იოანე საბანისძემ გამოაცხადა. IX—X საუკუნეების ისტორიკოსები აგრძელებენ იოანე საბანისძის იდეურ ხაზს. ასეთი იდეური ხაზი გატარებულია IX ს-ის ნაწარმოებში „ცხოვრება და წამება წმიდისა მოწამისა კოსტანტისი ქართველისაჲ, რომელ იწამა ბაბილოვნელთა მეფისა ჯათარის მიერ“⁷⁶.

თხზულებაში აღწერილია IX ს. (853 წ.) ხალიფა მუთავაჟილის მიერ სომხეთსა და საქართველოში გამოგზავნილი დამსჯელი ექსპედიციის ლაშქრობის ამბავი ცნობილი მხედართმთავრის ბულა-თურქის სარდლობით.

IX საუკუნის შუა წლებში არაბთა სახალიფოს დაშლის პროცესი საკმაოდ ღრმად და შორს არის წასული. სახალიფოს ცენტრალური ხელისუფლება ძველებურად საშიშ ძალას აღარ წარმოადგენს განქვრივების გზაზე დამდგარი პროვინციული მმართველობისათვის. ბუღას ლაშქრობის მიზანს საქართველოში შეადგენდა, ერთი მხრივ, თბილისის გამდგარი ამირა საჰაკის დასჯა და, მეორე მხრივ, — ადგილობრივი ქართველი ხელისუფლების დამორჩილება. მუთავაჟილს ჯერ კიდევ შეეძლო დიდი სამხედრო ძალის გაგზავნა ამიერკავკასიაში (ბულა-თურქი ჯერ სომხეთში იბრძოდა ხალიფას ხელისუფლების განმტკიცებისათვის), ხოლო მუთავაჟილის მომდევნო ხალიფებს, როგორც ცნობილია, ასეთი შესაძლებლობანი უკვე აღარ ჰქონდათ. ბულა-თურქის ლაშქრობა ეს იყო სახალიფოს სამხედრო შესაძლებლობათა მაქსიმალური დაძაბვის შედეგი. ბულა ამარცხებს თბილისის ამირა საჰაკს, ებრძვის წანარებს, ლაშქრობს ჩრდილოეთ კავკასიაში. ამ მარტვილობაში აღწერილია ერთი ეპიზოდი ბუღასთან ქართველების ბრძოლისა. როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, „ეს თხზულება უტყუარს ცნობებს შეიცავს და ნდობის ღირსია“⁷⁸. მაგრამ მარტვილობა ძალიან მოკლეა და ამ მოკლე თხზულების დიდი ნაწილიც დათმობილი აქვს ზოგად მსჯელობას სასულიერო-საისტორიო მწერლობის შესახებ. თვით კონსტანტინეს ხანგრძლივი სიცოცხლის (85 წ.) შესახებ მცირე კონკრეტული ცნობებია. სახელდობრ — არაა ცნობილი, თუ ვინ იყო ის, ან

რა ადგილი ეკავა იმდროინდელ ქართულ ფეოდალურ საზოგადოებაში. მარტვილობაში ზოგადაა ნათქვამი, რომ ის „იყო მთავარი ვინმე ქუეყანასა ქართლისასა, სანახებსა ზენასოფლისასა, კაცი რომელსა სახელი ერქუა კოსტანტი, რომელსა ეწოდა კახი სახელად მამულისა მის ქუეყანისა. კაცი ესე იყო წარჩინებული ფრიად და დიდ ყოველსა ქუეყანასა ქართლისასა, ფრიადი სიმდიდრეჲ აქუნდა და მრავალი შუებაჲ აქუნდა ამის სოფლისაჲ, და განთქუმულ იყო სახელი მისი ქუეყანათა შორიელთა, ვიდრემდის მეფეცა მისმენილ იყო მისთვის“⁷⁷. თხზულებაში არ არის აღნიშნული, თუ სად მოხდა ბრძოლა ბუღასა და კონსტანტინეს ჯარებს შორის, იყო თუ არა კონსტანტინე თბილისის ამირას მოკავშირე ხალიფას წინააღმდეგ ბრძოლაში, IX საუკუნის შუა წლებში შექმნილ ვითარებაში ბუღას წინააღმდეგ.

როგორც ცნობილია, IX საუკუნეში საქართველოში რამდენიმე დამოუკიდებელი ფეოდალური სამეფო-სამთავროა. IX საუკუნეში ამ სამთავროებს შორის უკვე მიმდინარეობს ბრძოლა, რაც საბოლოო მიზნად ფეოდალურ საქართველოს გაერთიანებას ისახავს.

თბილისის საამირო, რომელიც ამ დროისათვის სახალიფოსაგან დამოუკიდებლად და მის წინააღმდეგ მოქმედებს, ებმება ამ საერთო ქართულ საქმეში.

იმავე IX საუკუნეში ამ ბრძოლის ფარგლები ფართოდდება მასში სომხური სამეფო-სამთავროების ჩაბმით და ბრძოლის საბოლოო მიზნად ამიერკავკასიაში ძლიერი ქრისტიანული სახელმწიფოს შექმნა ისახება.

ამ პროცესის პარალელურად მიმდინარეობს სახალიფოს ცენტრალური ხელისუფლების ბრძოლა სომხეთისა და საქართველოს გამდგარი არაბი ამირების წინააღმდეგ და ადგილობრივი მთავრებიც თავისი ინტერესების შესაბამისად ამ ორი მებრძოლი მაჰმადიანური ძალის გარშემო ჯგუფდებიან.

აღსანიშნავია, რომ ბულა-თურქის საქართველოში მოსვლის დროს კახეთის მთავარი და აფხაზთა მეფე თბილისის ამირა სავაკის მოკავშირეები არიან, ხოლო ქართველთა კურო-

პალატი ბაგრატ აშოტის ძე ბაგრატიონი ბულა-თურქს ემხრო-
ბა. ასეთ ვითარებაში სავარაუდებელია, რომ კონსტანტინე-
კახაც ბუღას წინააღმდეგ მებრძოლი კოალიციის წევრი იყოს.
ივ. ჭავჭავიძის ვარაუდით, კოსტანტი-კახი აფხაზთა მე-
ფის თეოდოსის მხედრობაში უნდა ყოფილიყო⁷⁸. კოსტან-
ტი-კახი დამარცხდება არაბებთან ბრძოლაში. სარდალი ბუ-
ლა-თურქი მას ხელთ იგდებს ტყვედ, მოითხოვს მისგან მაჰმა-
დინანობის მიღებას, რის საფასურად დიდ პატივს პირდება.
კოსტანტი-კახის უარით განრისხებული არაბები მას სიკვ-
დილით სჯიან.

როგორც აღვნიშნეთ, თხზულება ძალიან მოკლეა და შეი-
ცავს ძენწ ცნობებს მთავარი მოქმედი პირის საქმიანობის შე-
სახებ. ამავე დროს თხზულებას შესავალის სახით წამძღვარე-
ბული აქვს ავტორის უაღრესად საინტერესო თეორიული
მსჯელობა სასულიერო-საისტორიო მწერლობის წარმოშობისა
და განვითარების შესახებ. ავტორის თქმით, „დიდმან მან მო-
სე პირველად იწყო აღწერად შესაქმნისა ცისა და ქუეყანისა,
რომელი არასადა ეხილვა, არამედ უწყებთა სულისა წმიდი-
სადა აღწერა იგი, ვითარცა თუალთა ხილული. და მისა შემ-
დგომად აღწერნა სხუანიცა წიგნნი, რომელთა შინა აუწყა გა-
მოსელად იგი ძეთად ისრაელისათად შემდგომითი-შემდგომად
ვიდრე აღსრულებადმდე მისა“. მოსეს შემდეგ აღწერეს წინას-
წარმეტყველთა ქადაგებანი „რომელსა ქადაგებდეს მოსლვი-
სათვის უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა და ხორციელად
ლუაწლისა მისისათვის. ხოლო შემდგომად მოსლვისა უფლისა
ჩუენისა იესუ ქრისტისა აღწერნენ ოთხნი ღვანგელნი... და
ამისა შემდგომად საქმენი მოციქულთანი...“, მაგრამ რადგან
ქრისტიანობის მტრები არ დასცხრნენ, და აიძულებდნენ მორ-
წმუნეთ კერპათთვის ეცათ თაყვანი „ხოლო რომელნი არა
ერჩდეს მათგანნი, მოსწყუედდეს მათ პირითა მახულისაითა
და ცეცხლითა დასწუევდეს“. და რათა არ გამქრალიყო ამ მო-
ძღვარეთა ნამოქმედარი და მემკვიდრეობას დარჩენოდა ცნო-
ბა მათი საგმირო საქმეების შესახებ „მაშინ აღ-ვინმე დგეს

კაცნი მორწმუნეთაგანნი. იწყეს აღწერად ცხოვრებაჲ წმიდათა მოწამეთაჲ⁷⁹.

როგორც ვხედავთ, უკვე IX საუკუნის ქართულ საისტორიო მწერლობაში გარკვეული შეხედულება ყოფილა სასულიერო-საისტორიო მწერლობის წარმოშობის შესახებ და ეს შეხედულება თეორიულად დასაბუთებული და გადმოცემული აქვს ჩვენს ავტორს. აღნიშნული გარემოება ამ ხანის ქართული საისტორიო აზროვნების მაღალ განვითარებასა და დახვეწილობაზე მიუთითებს და თვით ავტორის დიდ განათლებაზე მეტყველებს.

თხზულების ავტორი მოქმედების დროს ნაწარმოებში განსაზღვრავს ბიზანტიის დედოფლის ზეობის შესაბამისად, ამავე დროს თხზულება უშუალო დამკვირვებლის მიერ დაწერილის შთაბეჭდილებას არ ტოვებს. აღნიშნულის საფუძველზე ივ. ჭავჭავიძე გამოთქვამს ვარაუდს, რომ „ამ თხზულების დამწერი საბერძნეთში მყოფი რომელიმე ბერი ხომ არ იყო?“⁸⁰. შესაძლებელია, ავტორი ამ თხზულებისა მართლაც არ ცხოვრობდა საქართველოში და ამიტომაც თხზულება სქემატური და ღარიბია ფაქტიური მასალით. ამ თხზულებასთან დაკავშირებით ს. ყუბანეიშვილი შენიშნავს: „ეტყობა, ავტორი არაა თვითმხილველი მის მიერ აღწერილი ამბებისა, რადგანაც თბილისი მას შეცდომით აქვს დასახელებული ბუღათურქის რეზიდენციად“⁸¹. ჩვენ ვეთანხმებით ავტორს, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებული მოსაზრება (ივ. ჭავჭავიძე, კ. კეკელიძე) ამ მარტვილობის ავტორის საქართველოს ფარგლებს გარეთ ცხოვრების შესაძლებლობის შესახებ საფუძველიანი ჩანს, მაგრამ ს. ყუბანეიშვილის მსჯელობა ამ მოსაზრების დასასაბუთებლად; ჩვენის აზრით, არ არის მართებული. მარტვილობაში ვკითხულობთ: „ხოლო ნეტარი იგი შეიპყრეს ხელად ვითარცა წინამძღუარ(ი) და წარჩინებული ყოვლისა ქუეყანისა ქართლისასა და პირველი ნათესავთა მისთაი და შებორკილეს იგი და ეგრეთ წარიყვანეს ქალაქად ტფილისად და შეაყენეს იგი საპყრობილესა“⁸². როგორც ცნობილია, ბუღათურქი თბილისის ამირა-საჰაკ ისმაილის-ძის

დამარცხების შემდეგ (853 წ. 5 აგვისტოს) ქართლის არაბ მმართველად გვევლინება და მისი რეზიდენცია თბილისშია⁸². ასე რომ, ბუღას წინააღმდეგ ბრძოლაში შეპყრობილი კონსტანტი-კახის თბილისში მოყვანა ამ მარტვილობის ავტორის ცნობის საზიანოდ არას ამბობს.

ავტორი თხზულებისა, წერს კ. კეკელიძე, „არის თანამედროვე კონსტანტისი“... და მარტვილობა „უნდა იყოს დაწერილი 853-856 წლებში“⁸⁴.

მარტვილობა, როგორც აღვნიშნეთ, მიუხედავად მისი სიმოკლისა და სქემატურობისა, უაღრესად სანდო წყაროა, მნიშვნელოვანი ცნობების შემცველი IX საუკუნის საქართველოს ისტორიისათვის. ამავე დროს ეს თხზულება მიუთითებს IX საუკუნის ქართული საისტორიო აზროვნების მაღალ განვითარებაზე, რისი თქმის საფუძველსაც იძლევა ავტორის თეორიული მსჯელობა სასულიერო-საისტორიო მწერლობის წარმოშობისა და მისი განვითარების გზების შესახებ.

ამავე ხასიათის თხზულებაა (შინაარსის თვალსაზრისით) X საუკუნის ქართველი ისტორიკოსის სტეფანე მტბევარ ეპისკოპოსის „გობრონის მარტვილობა“. თხზულების სრული სათაურია: „წამება წმიდისა მოწამისა გობრონისი, რომელ განიყუანეს ყველის ციხით“. ეს მარტვილობა „მე სტეფანე მტბევარ ეპისკოპოსმან, — წერს ავტორი, — დავსწერე ბრძანებითა აშოტ ერისთავთა-ერისთავისაჲთა“⁸⁵. აქაც, ისევე როგორც კონსტანტი-კახის მარტვილობაში, აღწერილია მაჰმადიანთა წინააღმდეგ ბრძოლის ერთი ეპიზოდი, სახელდობრ, ყველის ციხის აღყა და ყველის ციხის ერისთავის მიხეილ-გობრონის შეპყრობა და წამება აბულ კასიმ აბუ-საჯის მიერ.

ივ. ჯავახიშვილს სტეფანე მტბევარის „გობრონის მარტვილობა“ შეფასებული აქვს როგორც ერთ-ერთი საუკეთესო წყარო X საუკუნის საქართველოს და სომხეთის ისტორიისათვის, სახელდობრ, ამ ხანის სომეხ-ქართველთა ურთიერთობის საკითხისათვის.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ სტეფანე მტბევარისათვის, ისევე როგორც საშუალო საუკუნეთა სასულიერო და

საერო მემატრიანეთათვის, როგორც წესი, დამახასიათებელია პროვინდენციალიზმი. სახელდობრ, სტეფანე მტბეევარს მიაჩნია, რომ გარეშე მტრის შემოსევა, ქვეყნის დარბევა-აწიოკება ღვთის რისხვაა. ავტორი შენიშნავს, რომ „ჩვეულება აქვს განგებასა ღმრთისასა... სწავლად დაბადებულთა მისთასაო“, ე. ი. მტრის მიერ ქვეყნის დარბევა ჭკუის სასწავლელი საშუალებაა. მაგრამ ამავე დროს, როგორც სამართლიანად აღნიშნავენ ივ. ჯავახიშვილი და კ. კეკელიძე, ავტორს, რომელსაც აბულ კასიმის მიერ სომხეთის დარბევა ღვთის რისხვად მიაჩნია, ავიწყდება, რომ იმავე აბულ კასიმმა სომხეთზე არანაკლებად საქართველოც დაარბია. მაგრამ საქართველოს დარბევის მიზეზის ახსნა ავტორს ავიწყდება. ამ გარემოებასთან დაკავშირებით ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავს: „მეტად დამახასიათებელია სტეფანე მტბეევარის აზროვნებისათვის, რომ იგი სულ სხვადასხვაგვარად მსჯელობს ამ ორი კაცის (გობრონისა და სუმბატის. — მ: ლ.) სიკვდილის შესახებ. თუ გობრონი მისთვის მოწამე და ქრისტეს სარწმუნოების მამაცი, თავგანწირული აღმსაარებელია, სომეხთა მეფის სიკვდილი და სომეხთა ერის დაწიოკება და ხოცვა-ჟლეტა მოხდა, მისი სიტყვით, „მიშუებიითა ღმრთისათა“, ვითარცა ღვთაების სამართლიანი შურისგება და მსჯავრი... სომხეთს ასეთი საშინელი უბედურება იმიტომ დაატყდა თავს, რომ სომხებმა „მოციქულთა მიერ ქადაგებული მართლმადიდებლობისა სარწმუნოებაჲ წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისა განაგდეს და მოძღუართა მიერ წმიდათა კერბთა ღმრთივ სულიერთა განწესებული კანონი საეკლესიო შეურაცხუესო“, და როგორც სამართლიანად შენიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, „მას ავიწყდება, რომ იმავე ამირას შემოსევისაგან მართო სომხები კი არ დაზარალდნენ, არამედ ქართველნიც, რომელნიც მართლმადიდებელნი იყვნენ“⁸⁶. მიუხედავად ამისა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ გობრონის მარტვილობა უაღრესად მნიშვნელოვანი და მდიდარი წყაროა X ს. სომხურ-ქართულ სამეფო-სამთავროთა შორის ურთიერთობის საკითხისათვის, X საუკუნის საქართველოს ისტორიისათვის, მაჰმადიან-

თა წინააღმდეგ ბრძოლისა და მაჰმადიანთა მიერ საქართველოში წარმოებული პოლიტიკის გარკვევისათვის.

„გობრონის მარტვილობაში“ აღწერილია X საუკუნის დასაწყისში ამირა აბულ კასიმ აბუ საჯის ლაშქრობა სომხეთსა და საქართველოში. ქართულ ისტორიოგრაფიაში აბულ კასიმის ეს ლაშქრობა შეფასებულია, როგორც არაბთა სახალიფოს კიდევ ერთი ცდა ამიერკავკასიაში თავისი ხელისუფლების აღდგენისათვის. სინამდვილეში, უკვე IX საუკუნის მეორე ნახევრიდან სახალიფო დაშლილია მრავალ დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულად და ის თვითონ ვეღარ ახერხებს ბრძოლას ამიერკავკასიისათვის. დაშლილი სახალიფოს ნანგრევებზე წარმოშობილ პოლიტიკურ ერთეულებს შორის IX—X საუკუნეების მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს აზერბაიჯანის საამირო, სადაც IX საუკუნის დასასრულიდან ამირობას საჯთა სახლის წარმომადგენლები იგდებენ ხელთ. საჯი ამირები ფაქტიურად დამოუკიდებელი მმართველები იყვნენ და IX საუკუნის დასასრულსა და X საუკუნის დასაწყისში აწარმოებდნენ დიდ ბრძოლებს ამიერკავკასიის დასაპყრობად.

ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ თვით მარტვილობის ავტორის, სტეფანე მტბევარის სიტყვით, საქართველოში მოსული დამპყრობელი იყო „სახელით აბულ-კასიმ, ძე აბულ-საჯისი ამირისაჲ და უფალი სპარსეთისაჲ“⁸⁷. როგორც ვხედავთ, ქართველმა მემკვიდრემ კარგად იცის საჯი ამირას ჩამომავლობა და ისიც, რომ ის სპარსეთის უფალია.

VIII—X საუკუნეების ქართველი ისტორიკოსები საკმაოდ კარგად იცნობდნენ არაბებს და მათ ხალიფებს. წყაროებში ყოველთვის არის მითითებული, თუ რომელი ხალიფას დროს და რომელი ხალიფას ბრძანებით მოხდა ესა თუ ის ლაშქრობა საქართველოზე. თავი რომ დავანებოთ იოანე საბანისძეს, რომელიც საერთოდ საკმაოდ კარგად ერკვევა არაბთა სახალიფოს ისტორიაში, კოსტანტი-კახის მარტვილობის ავტორიც კონკრეტულ მითითებებს იძლევა. სახელდობრ, კოს-

ტანტიკახი „იწამა ბაბილოვნელთა მეფისა ჯათარის მიერ“, რომ შეპყრობილი კახი „წარსცეს იგი ქუეყანად ბაბილოვნისა ქალაქსა, რომელსა რჰქვიან სამარაი. მიჰგუარეს იგი მეფესა მას ისმაიტელთასა, რომელსა სახელი ერქუა ჯათარ ძე აბრაჰიმისი“ და სხვა⁸⁸.

აღსანიშნავია, რომ სტეფანე მტბევარის ცნობებს ამირა საჯის შემოსევასთან დაკავშირებით, პარალელები ეძებნება სომეხი ისტორიკოსების თომა არწრუნის, იოანე კათალიკოსისა და ასოლიკის საისტორიო თხზულებებში. უაღრესად მნიშვნელოვანია ის გარემოება; რომ სტეფანე მტბევარის ცნობები ძირითად ხაზებში დასტურდება სომხური წყაროებით. რიგ საკითხებში ეს სომხური და ქართული წყაროები ავსებენ ერთმანეთს.

ვფიქრობთ, სომხური წყაროებით შესაძლებელი ხდება იუსუფის საქართველოში ლაშქრობის და ყველის ციხის ალყის თარიღის დაზუსტება. სტეფანე მტბევარი, როდესაც აღწერს იუსუფის ლაშქრობას, ყველის ციხის ალყასა და გობრონის წამებას, სამწუხაროდ, თარიღს არ უთითებს. X საუკუნის სომეხი ისტორიკოსი ასოლიკი, რომლის თხზულება საერთოდ მდიდარია ქრონოლოგიური ცნობებით, საკმაოდ დაწვრილებით იძლევა ამირა საჯის ლაშქრობის თარიღებს და უთითებს, რომ იუსუფის ლაშქრობა ამიერკავკასიაში გრძელდება 907-დან 915 წლამდე. იუსუფის საქართველოში მოსვლასა და ყველის ციხის ალყას ასოლიკი ათავსებს 907-910 წლებს შორის. ამავე ხანებში მოხდა გობრონის წამებაც. ეს თარიღი უფრო მისაღები ჩანს, რადგან ქართული და სომხური წყაროებითაც სუმბატ სომეხთა მეფის შეპყრობასა და დასჯას აღვნიშნავთ. აქვს ამირა საჯის საქართველოდან სომხეთში დაბრუნების შემდეგ. სუმბატი სომხური წყაროებით 914 წ. დასაჯეს, ასე რომ გობრონის წამება ამაზე ადრე, ე. ი. ასოლიკის მიერ მითითებულ წლებში უნდა მომხდარიყო.

ამირა საჯის საქართველოში ლაშქრობის წლები, დაზუსტებასთან დაკავშირებით დგება სტეფანე მტბევარის მიერ „მარტვილობის“ დაწერის თარიღის საკითხი. ძეგლის პირვე-

ლი გამომცემელი, მ. საბინინი „გობრონის მარტვილობის“
 დაწერის თარიღად 920 წ. სდებდა⁸⁹. ივ. ჭავჭავიძევილი ასწო-
 რებს საბინინის მიერ შემოთავაზებულ დათარიღებას და წერს:
 „ეს „წამება“ მ. საბინინის მიერ არის გამოცემული, რომელ-
 მაც გობრონის მოწამებრივ სიკვდილის თარიღად 920 წ. დას-
 დო. მაშასადამე, ამის ახლო ხანებში უნდა ყოფილიყო ვითომც
 ეს თხზულება დაწერილი. მაგრამ აქ ბ. საბინინს ცხადი შეც-
 დომა მოსვლია, იმიტომ რომ გობრონი შეიპყრო და აწამა
 914 წ. სომხეთში და საქართველოში მოსულმა არაბთა ამირამ
 აბულ კასიმმა იუსუფმა აბუ საჯის ძემ“. შემდეგ ივ. ჭავჭავი-
 ძევილი განაგრძობს რა მსჯელობას ძეგლის დაწერის თარიღის
 საკითხზე, აღნიშნავს: „ხოლო რომ თვით თხზულებაც შეუძ-
 ლებელია 920 წელსაც კი ყოფილიყო შედგენილი, იმითაც
 მტკიცდება, რომ თვით ავტორი სტეფანე მტბევეარი გვამცნებს.
 ეს წამება დაეწერე „ბრძანებითა აშოტ ერისთავთ-ერისთავი-
 სათა“-ო. ცნობილია, რომ აშოტ ერისთავთ-ერისთავი, მეტ-
 სახელად კუხი, რომელმაც ტბეთის საეპისკოპოსო საყდარი
 დააარსა და პირველ ეპისკოპოსად სწორედ ეს სტეფანე და-
 ნიშნა, გარდაიცვალა 918 წელს. ამგვარად, სრულებით ცხადია,
 რომ სტეფანე მტბევეარს თავისი თხზულება 914—917 წლებში
 უნდა დაეწერა⁹⁰. თუ ჩვენ მივიღებთ ასოლიკის ცნობას, რო-
 ძელიც პირდაპირ უთითებს საჯის საქართველოში ლაშქრობის
 წლებად 907-910 წწ., რაც, ვფიქრობთ, საეპო ცნობის შთა-
 ბეჭდილებას არ უნდა ახდენდეს, მაშინ უნდა დაისვას თვით
 „წამების“ დაწერის ქვედა საზღვარის უკან გადაწევის სა-
 კითხიც, სახელდობრ, „მარტვილობა“ შეიძლება დაწერილიყო
 910-918 წლებში.

როგორც ივ. ჭავჭავიძევილი აღნიშნავს, „იმდროინდელი
 ისტორიული სურათი სტეფანე მტბევეარს თუმცა მოკლედ, მაგ-
 რამ მაინც ცხოვლად და მკაფიოდ აქვს დახატული“⁹¹. უალრე-
 სად საინტერესოა ის გარემოება, რომ აბუ საჯი თავს ხალიფე-
 ბის ხელისუფლების მემკვიდრედ აცხადებდა ამიერკავკასია-
 ში, თუმც, როგორც წესი, ის ხალიფების სურვილის წინააღმ-
 დეგ მოქმედებდა⁹². მაგრამ ეს მას ესაჭიროებოდა თავისი

პრეტენზიების კანონიზირებისათვის. ამავე დროს ის ამას სხვა მხრივაც მოხერხებულად იყენებდა. ქართველი მემკვიდრე უღარესად ზუსტად მიუთითებდა თუ რა აინტერესებდა აბუ საჯს. რბევა-აწიოკება მისთვის საშუალებაა ქვეყნის დაპყრობა-შემომტკიცებისათვის, ხოლო დაპყრობილ ქვეყანაში იუსუფს პირველ რიგში ხარკი აინტერესებს, ხარკი ძველი და ახალი. ის წინა წლების გადაუხდელ ხარკს ითხოვდა და თავისი ლაშქრის მეთაურებისათვის ძღვენსა და მისართმეველს. „რამეთუ ესე არს ჩუეულება მათი: პირველად ხარკნი იგი თანა-ნადებნი ძებნეს. ძლენნი და ნიჭნი კაეტთა მათთათუს, რამეთუ მოხარკე მისსა იყვნეს. მერმე წინა ჟამისა ბეგარანი სთხოვნეს“³³. ქართველ მემკვიდრეს ძალიან კარგად ესმის, რომ ამირას ქვეყნის დაძაბუნება და ხარკი უნდა. ქვეყნის დაძაბუნება მას იმისათვის სჭირდება, „რამთა აღვილად მძლე ექმნას“ (ე. ი. რათა დაიპყროს ქვეყანა).

ამირა საჯმა დალაშქრა სომხეთი, მიადგა ქ. დვინს. სომხეთის მეფე სუმბატი თავის მოკავშირე აფხაზთა მეფეს შეეფარა. სომხეთიდან საჯი ამირა საქართველოში წამოვიდა და მოადგა „ციხესა მას ყველისასა, რომელი იყო გურგენ ერისთავთ-ერისთვისა, რომელსა შინა იყუნეს აზნაურნი წარჩინებულნი და სანატრელი მოწამე ქრისტჳსი გობრონ მათ თანა“³⁴. შემდეგ მემკვიდრე აღწერს ლაშქრის სიმრავლეს და მათი დაბანაკების თუ ციხის ალყის წეს-ჩუეულებას. „მოვიდეს და მოადგეს ციხესა მას ყველისასა, გარე შეადგეს იგი კარვები მათი, ვითარცა თოვლი, რომელნი ხუთისა სოფლისა საზღვართა და ოდენ ეტინეს იწროებითა.

და საბელნი იგი კარვებისა მათისანი განეთხზა ურთიერთას, რამეთუ ესე იყო ჩუეულება დადგრომისა მათისაჲ ნათესავთა მათ საძაგელთა უღმრთოთჲ, ფიცხელად მოისართა“³⁵. ისტორიკოსის ცნობით საჯთა ლაშქარი საქართველოში საკმაოდ კარგად შეიარაღებული მოსულა, „განემზადნეს ბრძოლად ფილეკავენებითა მრავლითა და სიმრავლე ტყორც-ბულთა მათ ისართა შეიპყრობდა ჰაერსა მზისასა, რომელსა აქუნდა ასეული ტვირთი აქლემისაჲ ისარი ოდენ და ეგრეთვე

ჰორჯოლი“. მოსახლეობა დახიზნული იყო „ურციხუნნი იგი ერნი მართმადიდებელთანი აჭარას და შავშეთს შეწყუდებულ იყვნეს“. როგორც ჩანს, საჯის ეს შემოსევა ზაფხულის პერიოდში მომხდარა, და ხალხი „ვითარცა მკალნი მოსკამდეს ფურცელსა ხეთასა და მწუხანილოვანსა ქვეყანისასა“. შიმშილის შიშით ზოგი მაინც გამოდიოდა მინდორში სამუშაოდ „თივისა მკრებელნი და მსხუერტელნი ყანობირისა მათისანი, რომელნი შიმშილისაგან შიშსა სიკუდილისასა შეურაცხყოფდეს“, მაგრამ ვისაც მოახელთებდნენ, იჭერდნენ და ხოცავდნენ⁹⁵.

ყველის ციხის ალყამ ოცდარვა დღეს გასტანა. ციხეში შეხიზნულნი „იყუნეს აზნაურნი წარჩინებულნი“, რომელნიც ებრძოდნენ შემომდგარ მტერს. მტერმა აიღო ყველის ციხე და განმეორდა დაახლოებით იგივე ამბავი, რასაც კოსტანტიკახის არაბთა მიერ შეპყრობის დროს ჰქონდა ადგილი. გობრონს სთავაზობენ მაჰმადიანობის მიღებას და დიდება-პატივს. „ხოლო ნეტარი გობრონ,—წერს მემატიანე,—წარადგინეს წინაშე ამირისა მის და ჰრქუა ნეტარსა გობრონს „მეწყალის მე სიკეთემ სიკაბუქისა შენისა და მშურს სიკვდილისათჳს მკედრობაჲ შენი, რომელი სახელოვან ხარ წინაშე ჩუენსა და აწ ვითარცა შვილსა საყუარელსა გასწავებ შენ, დაუტოვე უგუნურებისა შენისა შჯული, რომლითა ვერ ირგეს მოყუასთა შენთა და აღიარე ჭეშმარიტი შჯული ჯელმწიფებისა ჩუენისაჲ, რომელსა დამორჩილებულ არს ყოველი და აღგიტქუამ თქუენ. ვიცით ჩუენ ამისა სუბუქისა შემდგომად რომლისა კაეტისა ინებო მთავრობაჲ, მოგცე შენ, პალატი, კარვები, მონები, ტაძარი, აქლემები საჭურველთა შენიერთა სიმრავლემ, და გყო შენ ვითარცა ერთი რჩეულთა ჩემთაგანი. საყუარელ იყო ჩემ წინაშე და პატივცემულ ყოველთა ამათგან ლაშქართა“⁹⁶, გობრონმა უარი განაცხადა სჯულის დატევებაზე და ის სიკვდილით დასაჯეს.

უაღრესად ნიშანდობლივი და დამახასიათებელია IX—X საუკუნეებისათვის ქართველებსა და მაჰმადიან დამპყრობელებს შორის ურთიერთობის ეს ფორმა. IX საუკუნის მეორე ნახევარში არაბი ხალიფა, ხოლო X საუკუნის დასაწყისში სა-

ხალიფოს ნანგრევებზე აღმოცენებული აზერბაიჯანის საამიროს საჯი ხელისუფალი, ქართველ მთავრებს (კახა, გობრონი) ქრისტიანობის დატევებას, მაჰმადიანობის მიღებას და სამსახურს სთავაზობენ.

• ეს არის ახალი ეტაპი საქართველოსა და მახლობელი აღმოსავლეთის მაჰმადიან სახელმწიფოებს შორის ურთიერთობაში. თავდაპირველად დამპყრობელი არაბები სრულიად არ ერეოდნენ მათ მიერ დაპყრობილი ქვეყნების საშინაო საქმეებში, ხელშეკრულებებს უფორმებდნენ ადგილობრივ მთავრებს და ხაკს, მორჩილებას სჯერდებოდნენ (VII ს.). VIII საუკუნიდან არაბები თავის მოხელეებს ნიშნავენ საქართველოში და თვითონ განაგებენ ქვეყანას ამ თავისი მოხელეების (ამირების) მეშვეობით. მაგრამ IX საუკუნიდან, როდესაც იწყება სახალიფოს დაცემა-დაშლის პროცესი და როგორც ქართველი მთავრები, ისე ადგილობრივი მოხელეები იწყებენ ბრძოლას სახალიფოს ცენტრალური ხელისუფლების წინააღმდეგ, სახალიფოს ცენტრალური ხელისუფლება კავშირს იმყარებს ადგილობრივ მეფე-მთავრებთან, მოკავშირეებად იხდის მათ, ხოლო მათ წინააღმდეგ ბრძოლებში დამარცხებულებს მაჰმადიანობის მიღებას და სამსახურს სთავაზობს. არც საჯ ამირებს შესწევთ ძალა გაავრცელონ საქართველოზე თავისი უმეშვეობატონობა, ამიტომ ისინი ურთიერთობის სხვადასხვა დიპლომატიურ ხერხებს მიმართავენ. აღნიშნული გარემოება სათანადოდ არის ასახული და შეფასებული ამ ხანის ქართულ ისტორიოგრაფიაში.

ამგვარად, IX—X საუკუნეებში ქართველ ხალხს უხდება ბრძოლა მაჰმადიან დამპყრობთა წინააღმდეგ. მაჰმადიანები, ხალიფები თუ მათი ნემკვიდრენი საჯების სახით, საკმაოდ ენერგიულად ცდილობენ ამიერკავკასიაში და კერძოდ საქართველოში თავისი ხელისუფლების შენარჩუნება-განმტკიცებას. ბატონობის ერთ-ერთი ხერხია ადგილობრივ მეფე-მთავრებში მაჰმადიანობის გავრცელებით მომხრე-მოკავშირეების რიცხვის გაზრდა. ამდენად, საკუთარი მეობის დამცველნი, მაჰმადიანებთან სამხედრო-პოლიტიკური კავშირების დამყარებას შე-

სადღებლად თვლიან, მაგრამ ქრისტიანულ სარწმუნოებას მტკიცედ იცავენ. საინტერესოა, რომ გობრონი პირდაპირ ეუბნება ამირა საჯს: „გვეედრები, ხელმწიფეო ნუ მაიძულებ მე დატევებად ქრისტიანობისა, რომელითა აღმზარდეს მე მშობელთა ჩემთა და აღბეჭდილ ვარ სულითა წმიდითა. და ზაჲ მიზეზ არს ესე მიზეზ სიკუდილისა ჩემისაჲ, მრავალ არიან შენ ქუეშე ქრისტიანენი და მეცა არა დავაკლო მონებაჲ ქელმწიფებასა შენსა ყოვლითა სახითა, რომლითა გენებოს შენ. და ესე ჭეშმარიტად უწყოდე შენ, რამეთუ არცა კეთილთა შენთა აღთქუმათა, არცა ძურ-ძურთა ბოროტთა შენთა ჩემ ზედა მოწევნითა შემიძლო განყენებად უფლისა ჩემისა იესუ ქრისტესა“.

IX—X საუკუნეების „მარტილოებში“ აშკარად ჩანს ქრისტიანობის, როგორც ამ ხანის იდეოლოგიის დამრავლავი როლი გარეშე მტრის წინააღმდეგ ბრძოლის საქმეში⁷. როგორც აღნიშნულია, ამ მხრივ IX—X საუკუნეების ქართული თხზულებები იოანე საბანისძის იდეურ ხაზს აგრძელებენ.

II

IX—X საუკუნეების საქართველოში განვითარების მაღალ საფეხურს აღწევს ე. წ. „ცხოვრებათა“ უანრი, დიდ საეკლესიო მოღვაწეთა ცხოვრება-მოღვაწეობის აღწერილობა.

ქვეყნის უდიდესი ნაწილის მაჰმადიან მფლობელთაგან გაწმენდის-და ქართული ადრეფეოდალური სახელმწიფოების ჩამოყალიბების შემდეგ ქრისტიანულმა ეკლესიამ გაძლიერება დაიწყო და IX—X საუკუნეებში ქართული ქრისტიანული ეკლესია მთელი საქართველოს მასშტაბით ერთ-ერთი უდიდესი და უძლიერესი ფეოდალური ორგანიზაცია შეიქნა.

IX—X საუკუნეების ქართულმა სინამდვილემ ქრისტიანულ მოღვაწეთა საკმაოდ დიდი რიცხვი მისცა საქართველოს. ამ მხრივ განსაკუთრებით ნაყოფიერი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო აღმოჩნდა, სადაც გაჩაღდა დიდი სამონასტრო

შენებლობა და შეიქმნა ქართულ სავანეთა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კერა. ამ ხანიდან ჩვენამდე მოაღწია ბასილ ზარზმელის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებამ“, გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებამ“ და ცოტა უფრო მოკვიანებით, „ილარიონ ქართველის ცხოვრებამ“.

აღნიშნულ „ცხოვრებათა“ განხილვასთან დაკავშირებით დგება „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ დათარიღების საკითხი. თხზულების სრული სათაურია „ცხოვრება და მოქალაქობა ღმერთ-შემოსილისა ნეტარისა მამისა ჩუენისა სერაპიონისი“.

როგორც ცნობილია, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, ერთადერთი XVI საუკუნის ხელნაწერით, პირველად 1909 წელს გამოსცა მ. ჭანაშვილმა¹. შემდეგ კრიტიკულად 1935 წელს გამოსცა კ. კეკელიძემ².

ძეგლის პირველმა გამომცემელმა, მ. ჭანაშვილმა, თხზულების დაწერის თარიღად VIII ს. მიიჩნია, ხოლო ივ. ჯავახიშვილმა — X ს. „ცხოვრება, — წერს ივ. ჯავახიშვილი, — უნდა დაახლოებით იმავე დროს ყოფილიყო დაწერილი, როდესაც გიორგი მერჩულეს დაუმთავრებია თავისი შესანიშნავი ნაწარმოები — X საუკუნის პირველ ნახევრის დამლევს“³.

ბასილ ზარზმელის თხზულების დათარიღების საკითხს სპეციალურად იხილავს კ. კეკელიძე „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ გამომცემისადმი დართულ გამოკვლევაში. კ. კეკელიძე უმთავრესად „გრიგოლ ხანძთელის“ და „სერაპიონ ზარზმელის“ ცხოვრებებში მოხსენიებულ პირთა იდენტურობის ვარაუდით და ზარზმის ფერიცვალების ხატის წარწერის განხილვის საფუძველზე, ბასილ ზარზმელის მიერ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ დაწერის თარიღად მიიჩნევს X საუკუნის მეორე ათეულის მიწურულს. „ამრიგად, — წერს კ. კეკელიძე, — სერაპიონის „ცხოვრება“ ბასილის მიერ დაწერილია მეათე საუკუნის მეორე ათეულის მიწურულში, დაახლოებით იმავე დროს, როდესაც სტეფანე მტბევიარს გობრონის მარტვილობა დაუწერია“⁴, ხოლო მასში აღწერილია IX საუ-

კუნის მეორე ნახევრის ამბები. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ ს. კაკაბაძემ VII ს. დაათარილა⁵.

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ დათარიღების საკითხს დაწვრილებით იხილავს პ. ინგოროყვა თავის ნაშრომში „გიორგი მერჩულე“. პ. ინგოროყვას აზრით, ბასილ ზარზმელის თხზულება „დაწერილია VII საუკუნის პირველ ნახევარში, ერის-მთავრების ხანაში, არაბთა მფლობელობის დამყარებამდე, და ასახავს ეპოქას მეექვსე საუკუნიდან — მეშვიდე საუკუნემდე“⁶.

პ. ინგოროყვას მიერ მოტანილი საბუთები ამ თავისი დათარიღების დასასაბუთებლად საკმაოდ დამაფიქრებელია. მაგ., ოპიზისა და პარეხის უძველესი სავანეების დაარსების თარიღი გამოანგარიშებულია ჯუანშერის „ვახტანგ გორგასალის ცხოვრებისა“ და ბასილ ზარზმელის თხზულების ცნობების ურთიერთშეჯერების საშუალებით. ორი სხვადასხვა მიქელ პარეხელისა და ბასილის არსებობის ვარაუდი, გრიგოლ ხანძთელის მოუხსენებლობა ბასილ ზარზმელის თხზულებაში და აგრეთვე ზოგი სხვა საკითხი დამაფიქრებელს ხდის ამ ძეგლის დათარიღებას.

უკანასკნელ ხანს ამ ძეგლის დათარიღების საკითხს საგანგებოდ შეეხო ა. ბოგვერაძე, რომელიც ძეგლის თარიღად VII ს. პირველ ნახევარს ცნობს. საინტერესოა ის გარემოება, რომ ა. ბოგვერაძე, იზიარებს რა ადრე გამოთქმულ მოსაზრებას ამ ძეგლის მერმინდელი გადაკეთების შესაძლებლობის შესახებ, საგანგებოდ გამოყოფს იმ ნაწილებს, რომელნიც მერმინდელ გადაქაზმველთა კალამს შეიძლება ეკუთვნოდეს.

თუ მივიღებთ ამ ძეგლის ადრინდელ დათარიღებას, მაშინ უნდა გავიზიაროთ მოსაზრება საქართველოში „წამებათა“ ჟანრის თხზულებათა პარალელურად უკვე VII საუკუნიდან „ცხოვრებათა“ ჟანრის თხზულებების არსებობის შესახებ⁷.

ბასილ ზარზმელის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წყაროა ადრეფეოდალური ხანის საქართველოს ისტორიისათვის, ხოლო მასში დაცულია

ცნობებით და თავისი შინაარსით — ფეოდალიზმის ეპოქის ერთ-ერთი უაღრესად საინტერესო ძეგლია.

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ სერაპიონისა და მისი თანამოღვაწეების მიერ სამცხის პროვინციაში სამონასტრო ადგილის ძიების ფონზე მოცემულია საქართველოს ამ ერთ-ერთი კუთხის ეკონომიური და სოციალური ცხოვრების საკმაოდ ცოცხალი სურათი.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმ ფაქტს, რომ ამ თხზულებაში დაცულია ცნობები საადგილმამულო ბრძოლისა და კლასობრივი ბრძოლის შესახებ. ამ საკითხთან დაკავშირებით ს. ჯანაშია წერდა: „ამ მხრივ ჩვენი ლიტერატურული წყაროები უაღრესად საყურადღებო ცნობებს შეიცავენ. მათი მნიშვნელობა არა მარტო იმაშია, რომ ისინი საერთოდ გვიმოწმებენ საზოგადოებრივი ქონების უზურპაციას ფეოდალების მიერ, მიმძლავრების გზით. ამ ცნობების კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი ამ პროცესის სავსებით გარკვეულ საფეხურს, ეტაპს, წარმოგვიდგენენ“.

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ცნობების ანალიზი უფლებას გვაძლევს აღვნიშნოთ, რომ თხზულებაში ასახულია ფეოდალურ საზოგადოებაში კლასობრივი ბრძოლის ერთ-ერთი უაღრესად დაძაბული პერიოდი. აქ კლასობრივი ბრძოლა სამამულო ნიადაგზეა წარმოშობილი. მწარმოებლებსა და ფეოდალებს შორის ბრძოლა მიწისათვის წარმოებს. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ ადრეფეოდალური ხანის ქართული ისტორიოგრაფიის ერთადერთი ძეგლია, სადაც მოცემულია საადგილმამულო-კლასობრივი ბრძოლის ასეთი ნათელი სურათი. ამ ძეგლთან დაკავშირებით კ. კეკელიძე შენიშნავს, რომ „ბასილის თხზულებაში ვხედავთ დაბალი კლასის წარმომადგენლებსაც, ეს თხზულება, შეიძლება ითქვას, ერთადერთია ადრინდელი ქართული ფეოდალური ლიტერატურის ისტორიაში, რომელშიაც დიდი კლასების გვერდით; გამოყვანილია გლეხობაც“.

გამოყვანილია თავის ყოველდღიურ ცხოვრებაში, შრომასა და ბრძოლაში.

აღნიშნული ძეგლი უაღრესად ნიშანდობლივ ჩვენებებს იძლევა ადრეფეოდალური ხანის საქართველოს სოციალური ტერმინოლოგიის საკითხისათვის. კერძოდ, შესაძლებელი ხდება ტერმინ „ყმა“ სოციალური მნიშვნელობის გარკვევა. უაღრესად საინტერესოა ის გარემოება, რომ თხზულებაში არის შემთხვევები, როდესაც „ყმა“ და „მონა“ ერთმანეთის სინონიმებად იხმარება. ავტორი წერს, რომ გიორგი ჩორჩანელმა „მყის უბრძანა ერთსა ვისმე მონათაგანსა... ხოლო წარვიდა მყის ყრმაჲ“¹⁰, რომ აქ „ყრმა“ სოციალური ტერმინია და არა ასაკობრივობის აღმნიშვნელი, ამასთან დაკავშირებით კ. კეკელიძე შენიშნავს: „რომ ამ „ყრმას“ თითქმის ყოველ ნაბიჯზე „კაცი ეწოდება, მას მიმართავენ სიტყვით „ძმაო“ და არა „შვილო“¹¹. ტერმინ „ყმას“ სოციალური მნიშვნელობის დასასაბუთებლად კ. კეკელიძეს მოაქვს ივ. ჭავჭავაძის მიტება (შრომიდან «Государственный строй древней Грузии и Армении», გვ. 73), სადაც ივ. ჭავჭავაძის მიტება ადასტურებს ბიბლიაში „ყმის“ ხმარებას „მონის“ მნიშვნელობით.

ასევე სოციალური მნიშვნელობით იხმარება „ყმა“ V საუკუნის ძეგლში „შუშანიკის მარტვილობა“. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების ტერმინ „ყმის“ სოციალური შინაარსი თითქოს სადავო არ უნდა იყოს. აქ მხოლოდ ასეთი საკითხი იხმარებს, თუ რას ნიშნავს ეს „ყმა“, „ყმა-გლეხია“ ის თუ „მონა“. ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ VII—VIII საუკუნეებში დადასტურებულია ტერმინი „მეყმე“. ამ ტერმინთან დაკავშირებით კ. კეკელიძე წერს: „აღბათ აქედან წარმომდგარა ტერმინი „მეყმე“, ყმათა მფლობელის აზრით, რომელიც პროფ. ა. ცაგარელის ცნობით, გვხვდება სინას მთის VIII—IX საუკ. ხელნაწერში № 74, სახელდობრ, ევსტათე პლაკიდას წამებაში“¹². ამგვარად, ადრეფეოდალურ ხანაში, კერძოდ, IX საუკუნისათვის „ყმა“ ტერმინის სოციალური მნიშვნელობა არ უნდა იყოს სადავო, შეიძლება სადავო იყოს თუ რას ნიშნავს ის. ვფიქრობთ, გამორიცხული არაა

შესაძლებლობა, რომ ბიბლიურმა „ყმამ“ (მონამ) იცვალა მნიშვნელობა და ახლა ის უკვე „ყმა-გლეხობისაკენ“ ამჟღავნებს ტენდენციას. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ფეოდალურ საქართველოში „ყმა“ ვასალის მნიშვნელობითაც იხმარება, მაგრამ ამ ძეგლში ამ ტერმინის ეს მნიშვნელობა არ უნდა იყოს წარმოდგენილი.

ასევე სოციალური მნიშვნელობითაა ამ ძეგლში ნახმარი, ტერმინი „ქაბუჯი“¹³.

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებით“ დასტურდება ამ დროს ჩვენში რთული ფეოდალური იერარქიის არსებობა. თხზულებაში წარმოდგენილია მთავართა რამდენიმე კატეგორია. გიორგი ჩორჩანელი და მირიან ბაჰლაუნდის ძე დიდი მთავრები არიან. გიორგი ჩორჩანელზე ავტორი წერს: „იყო ვინმე მთავარი დიდი და წარჩინებული“ ქვეყანასა ამას, რომელი ყოველთა ჰმატდა სიმდიდრითა და სიმრავლითა ერთა და აგარაკთაჲთა, რომელთა სივრცე საზღუართ-ვრცელ და მრავალ იყო“¹⁴. იგივე გიორგი ჩორჩანელი „უღალ არს მათ ადგილთა და მპყრობელ ყოველთა მათ სანახებთა“¹⁵. ასევე დიდი მთავარია „მირიან, ძე ბეშქენ ბაჰლაუნდისა“¹⁶. სამცხეში „დიდი მთავრის“ გარდა არიან „სხუანიცა მთავარნი გარემოთა ადგილთაგანი“, და როგორც ჩანს, „სხუანიცა მთავარნი დიდი მთავრის ვასალები არიან, ხოლო ზოგი მათგანი დიდი მთავრის სამსახურში იმყოფება. ესენი ძეგლში დიდი მთავრის „საკუთარნი-სა“ და „წინაშემდგომლების“ სახელწოდებით იხსენიებიან. ესენი, როგორც მემატიანე წერს, „მთავარნი არიან და საკუთარნი დიდისა მის მთავრისანი“¹⁷.

როგორც ვხედავთ, ფეოდალთა კლასი აქ წარმოდგენილია რთული და საფეხურებრივი იერარქიით¹⁸.

თხზულებაში, რომელშიც მოცემულია სამცხის სამონასტრო კოლონიზაციის სურათი, წარმოდგენილია იმდროინდელ საქართველოს ეკლესია-მონასტრების ცხოვრება. ამდროინდელი ქართული ეკლესია საკმაოდ ძლიერი ფეოდალური ორგანიზაციაა, განვითარებული იერარქიული სტრუქტურით. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებიდან“ კარგად ჩანს ეკლესია-მო-

ნასტრების ტენდენციები მსხვილი მამულების შექმნისა, რაც ამ ხანის სხვა წყაროებით, კერძოდ, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებითაც“ კარგად დასტურდება. ახლადდაარსებულ მონასტრებს მატერიალურ შეწევნას მსხვილი საერო ფეოდალები უწევენ. გიორგი ჩორჩანელი ეუბნება ჭაბუკს, რომელსაც გააყოლებს სამონასტრე ადგილის მაძიებელ ბერებს: „გზა-ჰყევ წმიდათა ამათ და ხვალ განთიადითგან ვიდრე მწუხრამდე რაჲოდენი შემოწერით შემოვლონ, მიმიცემიეს მათდა“. გიორგი ჩორჩანელმა ახლადდაარსებულ მონასტრს „სოფლებიცა მისცნა“, გარდა ამისა „მისცნა ყოველნი სახმარნი: ჯორები და კარაულები და რაოდენ რაი უხმდა სიმრავლე-ქა ძმათასა“.

იგივე თხზულება ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის ამ მხარის მეურნეობაზე და ფეოდალის მამულზე. როგორც ჩანს, აქ მიწათმოქმედებასთან ერთად, საკმაოდ განვითარებული ყოფილა მესაქონლეობაც, რაზეც უნდა მიუთითებდეს გიორგი ჩორჩანელის მიერ დატოვებულ ანდერძში „სიმრავლე სახე-დართა და მროწეულთა“. საკუთრივ მიწათმოქმედების განვითარებაზე ძეგლში ნახსენებ „ყანობირთა“ გარდა მიუთითებს აგრეთვე წისკვილების არსებობა. როგორც ძეგლიდან ჩანს, აქ სწორედ წყლის წისკვილია, რაც, თავის მხრივ, მხარის საგრძნობი სამეურნეო დაწინაურების მანიშნებელია. მეურნეობის ერთ-ერთ დარგს უნდა წარმოადგენდეს ნადირობა და თევზაობა.

ამ მხარეში ფულადი მეურნეობის განვითარებაზე მიუთითებს ბიზანტიური დრაჰმანების შეგროვება ერთ-ერთი აქაური გლეხის მიერ. საერთოდ, როგორც ამ ხანის სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ნაპოვნი მონეტებით დასტურდება, ამ პერიოდში სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ბიზანტიური ფული ტრიალებს ძირითადად, ამდენად აქაური გლეხის მიერ ამ ფულის დაგროვება სრულიად კანონზომიერი ჩანს.

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ იმდროინდელი ცხოვრების მრავალი სხვა მხარეც არის წარმოჩენილი. (საამჟინებლო ტექნიკა, ხელოვნების ისტორია, ლიტერატურის,

ისტორიის თუ სხვა საკითხები). ყველა ამ საკითხებზე შეჩერება და ყველა მათგანის დაწვრილებითი განხილვა ძეგლის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის საგანია. ამჯერად ჩვენ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ავტორის თვალსაზრისზე გვინდა შევაჩეროთ ყურადღება.

ერთ-ერთი ძირითადი საკითხი, რომელიც ამ ძეგლის შესწავლის დროს დგება, ეს არის ავტორის თვალსაზრისი საერო და სასულიერო ხელისუფლების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. ბასილ ზარზმელის თვალსაზრისი ამ საკითხში სრულიად გარკვეულია. ამ თხზულებაში, ისევე როგორც გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში, თავს იჩენს ეკლესიის, და განსაკუთრებით, მისი შავი ფრთის დიქტატორული ტენდენციები, რაც აშკარად ხდის ავტორის მსოფლმხედველობას.

დიდი მთავრის მამულში მოსული ბერები მედიდურად ელაპარაკებიან გიორგი ჩორჩანელს და აიძულებენ მას გამოუყოს სამონასტრედ სწორედ ის ადგილი, რომელიც მათ სურთ. გიორგი ჩორჩანელი თავის ტყეში ცეცხლის დანახვისას გაგულისებული კითხულობს: „ვინაჲ არს ადგილსა იმას სიჭმოჲ კუამლისაჲ ანუ თუ ვის რად უქმს ცეცხლი? უკეთუ ვინმე ეძიებს ნადირთა, რად. კადნიერ და ურცხუნო ქმნილ არს? დაღათუ სხუაჲ საჭირო რაჲ ვის უქმს, ჩვენ ვითარ არა მეცნიერ ვართ?“¹⁹ ხოლო როდესაც გაიგებს ჩორჩანელი თუ ვისთანა აქვს საქმე, მაშინ უკვე თხოვს ბერებს, რათა მათ მისი მამულიდან რომელიმე სხვა ადგილი აირჩიონ სამონასტრედ. ბერების კატეგორიულ განცხადებაზე „ნუ გუაიძულებ დატევებად ადგილსა ამას და სხუად ცვალებად, რამეთუ ესე ეგების ჩუენ მიერ“²⁰, მედიდურმა ჩორჩანელმა „თავი მოიღრკია და დადუმნა“²¹.

ბასილი ზარზმელის ეს თვალსაზრისი სრულიად ეთანხმება დიდი ქართველი მწერლისა და მოაზროვნის გიორგი მერჩულეს თვალსაზრისს.

ისტორიული აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ თხზულებაში არსებული თეორიული მსჯელობა გამოჩენილ საეკლესიო მოღვაწეთა

ცხოვრების აღწერის საკითხთან დაკავშირებით. თხზულების თანახმად, გამოჩენილ საეკლესიო მოღვაწეთა ცხოვრების აღწერა საპატიო და აუცილებელი საქმეა. ავტორი თავიანთ თხზულებას ასე იწყებს: „ფრიად უკვე შეუნიერისა და მრავალ-საწადელისა და საღმრთოჲსა ქებისა და ბრწყინვალედ შესხმისა ღირს არიან მოყუარენი ღმრთისანი და აღმასრულებელნი საღმრთოთა მცნებათა მისთანი“²². მათ თვით ღმერთი ეუბნება, რომ „სახელები თქვენი აღწერილ არს ცათა შინა“. და რადგან მათი სახელები „ცათა შინაა“ აღწერილი, რასაკვირველია, აუცილებელია მათი „ქვეყანასა ზედა“ აღწერა. ავტორის აზრით, თავდაპირველად იყვნენ „მოციქულნი“, ე. ი. ქრისტიანობის მქადაგებელნი ამ ქვეყნად, ხოლო ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგ „მწყემსნი და მოძღუარნი და მამანი დაეწესნეს“²³. და „არა დააკლებს მადლი სულისა აღმოშობად შეილთა მათ ემბაზისათა“²⁴. როგორც ივ. ჭავჭავაძის შენიშნავს, თხზულებიდან ჩანს, რომ ამ თვალსაზრისს, მაშინ თურმე ყველა არ ეთანხმებოდა, პირიქით ისეთებიც იყვნენ, რომელნიც პირდაპირ ამტკიცებდნენ: „ჟამთა ამათ ჩვენთა არღარა ვის ხელეწიფების მსგავსებაი პირველთა მამათა, რამეთუ განგებითა რაითმე საღმრთოითა მიფარულ არს პირვანდელი მადლიო“²⁵. ავტორი ეკამათება ასეთი აზრის წარმომადგენლებს და კატეგორიულად აცხადებს: „ჟამთაცა ჩუენთა იხილვნეს ახალნი მნათობნი და მოძღუარნი და მასწავლელნი, ვითარცა ძუელსა შინა ელია და იოანე და შემდგომად პავლე თებელი და დიდი ანტონი, მაკარი, ეფთჳმი, საბა და გერასიმე და, რად გვჯქმს თვითეულად წარმოთქუმაჲ, — ყოველნი მსგავსნი და მობაძაბნი მათნი, რომელთა ვლეს და მოსწრაფებით იწროჲ და საჭირველი გზაჲ, მიმყვანებელი ზეცისა ქალაქად, რომლისა ხუროთმოძღუარ და შემოქმედ ღმერთი არს“²⁶. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ავტორის თვალსაზრისით, „ყოველითურთ მსგავს იქმნა ამათ წმიდათა მამათა ყოვლად ბრწყინვალე და ზეცისა ჩინებისა ღირსი ყოვლად-წმიდაჲ მამაჲ და მოძღუარი ნეტარი სერაპიონ“²⁷.

სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება და შემოქმედება ეკლე-

სიაში შეკრებილთათვის წასაკითხად იყო გამიზნული. „გარნავიტყოდით ზოგს რაჲმე შეკრებილთა ცხოვრებისა მისისათა აღწერით მოთხრობად და საღმრთოთა სმენის-მოყუარისა სიწმინდისა თქუენისა მოწხსენებად“²⁸. როგორც თავის დროზე ამო თბილელის მარტვილობა დაიწერა ეკლესიაში შეკრებილთა მოსასმენად, რათა ამოს თავგანწირვა მაგალითი ყოფილიყო მაჰმადიანთა მძლავრების ქვეშ დამონებულ ქართველთათვის, ისე ახლა უკვე წესად შემოდის დიდ საეკლესიო მოღვაწეთა ცხოვრების ხმაჲმალა წაკითხვა ეკლესიაში „რათა გუესმოდინ სწავლანი და საღმრთონი საქმენი და შრომანი მისნი... რათა ჩუენცა ძალისაებრი ვაჩინოთ. ბაძეჲ დიდისა მის მოძღუარისა და მწყემსისაჲ“²⁹. ძირითადი მიზანი მათი მიზაძვა და მათი მოღვაწეობის პროპაგანდაა.

ბასილ ზარზმელის თხზულება, როგორც აღნიშნულია, უაღრესად მდიდარი და საგულისხმო ცნობების შემცველი საისტორიო ნაწარმოებია, მასში ამავე დროს, მოცემულია გარკვეული მოძღვრება საისტორიო ნაწარმოების ფორმისა და მისი წერის ხერხების შესახებ. ივ. ჯავახიშვილს საკმაოდ საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი ბასილ ზარზმელის წერის მანერა და შენიშნავს: „ბასილ ზარზმელს გარკვეული თხრობის გეგმა ჰქონდა. მას ამბავი ქრონოლოგიურად კი არა აქვს დალაგებული, არამედ მხოლოდ შინაარსისდა მიხედვით“³⁰. ამავე დროს ბასილ ზარზმელს, რომელიც კარგად იცნობდა თავისი ბიძისა და წინამორბედის მდიდარ შემოქმედებას, როგორც გამოცდილ მწერალს არ დაუხსახავს მიზნად სერაპიონის მთელი თავგადასავლისა და მოღვაწეობის აღნუსხვა. მას განუზრახავს „მცირე ესე სიტყუსა-მიერი გამოხატვაჲ ვრცელისა მის ფრიად საწადელისა ცხოვრებისა მისისაჲ და აწინდელისა აქა შემოკრებისაჲ“³¹. „მამასადაჲმე, — წერს ივ. ჯავახიშვილი, — ბასილის შრომა შეიცავს მხოლოდ დიდი სურათის პატარა მონახაზს, დიდი მოვლენის მოკლე აღწერას“³². ასეთი შერჩევითი და გამოკრებითი აღწერა ავტორისაგან სათანადო დახელოვნებას და ამავე დროს ტაქტს მოითხოვს. „მისი თხზულება ეხება რამდენსამე საკითხს და ავტორი ყო-

ველთვის ჯერ აცხადებს, რის გამორკვევა, დაწერა და დამტკიცება ჰსურს, ხოლო შემდეგ მოჰყავს აღნიშნული აზრის დამასურათებელი და დამამტკიცებელი ცნობები და ამბები³³. თხზულება დაყოფილია რამდენიმე ნაწილად, ყოველ ნაწილს წინ უძღვის სათაურის მსგავსი შინაარსის მაუწყებელი წინადადება. როგორც წესი, ავტორი მისდევს და იცავს მის მიერ შედგენილ გეგმასა და თხრობის წესს, მაგრამ მთელ რიგ შემთხვევებში უშვებს გადახვევებს, რაც თხრობის ცხოველმყოფელობის გაძლიერებას ისახავს მიზნად. ასეთ შემთხვევებში ბასილი ყოველთვის მიუთითებს თავის „წიაღსვლებზე“³⁴.

ამგვარად, ბასილ ზარზმელის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ სახით ჩვენ ხელთა გვაქვს ადრეფეოდალური ხანის ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუში, რომელიც იძლევა მდიდარ მასალას ქვეყნის სოციალ-ეკონომიური თუ კულტურული ისტორიისათვის და რომელშიაც, ამასთან ერთად, მოცემულია ავტორის თვალსაზრისი ისტორიულ მოღვაწეთა ცხოვრების აღწერის აუცილებლობის შესახებ და აგრეთვე ამ „ცხოვრების“ დაწერის გეგმისა თუ წესის შესახებ. აღნიშნული გარემოება ისტორიული თხზულების შედგენის ტექნიკის მაღალგანვითარებაზე მეტყველებს.

ამასთანავე უნდა შევნიშნოთ, რომ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებას“ ახლავს ერთი დიდი ნაკლი, ესაა თხზულების უთარილობა. როგორც სამართლიანად შენიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, „ბასილ ზარზმელს ერთგანაც არა აქვს მოყვანილი თარიღი. იგი იმასაც კი არ ამბობს, თუ როდის დაიბადა, და ან როდის გარდაიცვალა სერაპიონი“³⁵. აღნიშნული გარემოება იწვევს მეცნიერთა შორის აზრთა სხვადასხვაობას, და როგორც აღნიშნულია, ბასილ ზარზმელის მოღვაწეობის თარიღები VI—X საუკუნეებს შორის მერყეობს.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მიუხედავად თხზულების საერთო რეალური ხასიათისა, ის მაინც უხდის ხარკს შუასაუკუნეობრივ სქოლასტიკურ აზროვნებას და მოგვითხრობს სასწაულებრივ ამბებს. ეს სასწაულები საერთოდ ამოვარდნილია თხზულების შინაარსიდან, მისი სტილიდან და სრულიად

სამართლიანი იყ. ჯავახიშვილის შენიშვნა, რომ „საბედნიეროდ ორიოდ ამგვარი „სასწაულმოქმედების“ ამბავი ისტორიულს მოვლენას არ ეხება“³⁶. ამავე დროს გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ „სერაპიონის ცხოვრება“ ხელუხლებლივ იმ სახით არ არის შენახული, როგორც იგი დაუწერია ავტორს“³⁷. კ. კეკელიძის აზრით „მეტაფრასტული რედაქცია ამ „ცხოვრებისა“ ეკუთვნის მეთერთმეტე საუკუნის მეორე ნახევრის ავტორს და, შესაძლებელია, სრულიად სამართლიანი იყოს ვარაუდი, რომ ეს სასწაულმოქმედებანი მეტაფრასტის მიერაა შეტანილი.

ადრეფეოდალური ხანის საქართველოს გამოჩენილ საეკლესიო მოღვაწეთა ცხოვრებისა და შემოქმედების აღწერილობამ, ფორმისა და შინაარსის მხრივ, თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურს X საუკუნის შუა წლების ქართველი ისტორიკოსის გიორგი მერჩულეს თხზულებაში მიაღწია³⁸.

გიორგი მერჩულეს თხზულების სრული სათაურია: „შრომაჲ და მოღვაწებაჲ ღირსად ცხოვრებისაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისი არქიმანდრიტისაჲ ხანძთისა და შატბერდისა აღმამშნებლისაჲ და მის თანა ქსენებად მრავალთა მამათა ნეტართაჲ“.

ავტორს თავისი თხზულება ზუსტად დაუთარიღებია. მერჩულე წერს: „ხოლო იყო გარდაცვალებაჲ ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისი რიცხუსა წელიწადთა მისთასა ას და მეორესა წელსა, ქრონიკონსა ოთხმეოც და ერთსა. არამედ გარდაცვალებითგან მისით დაიწერა ცხოვრებაჲ ესე მისი შემდგომად ოთხმეოც და ათისა წლისა, დასაბამითგან გარდასრულთა წელთა ექუს ათას ხუთას ორმეოც და მეთათხმეტესა წელსა, იურუსალმშს პატრიარქობასა აგათონისსა, მცხეთას კათალიკოზობასა მიქელისსა, ქართველთა ზედა მთავრობასა აშოტ კურაპალატისასა ძისა ადარნერსე ქართველთა მეფისასა, აფხაზთა ზედა შეფობასა გიორგისსა, ძისა კოსტანტი მეფისასა; ერისთავთა ერისთავობასა სუმბატისსა, ძისა ადარნერსე მეფისასა, მაგისტროსობასა ადარნესშსსა, ძისა ბაგრატ მაგისტროსისასა, ერისთავობასა სუმბატისსა ძისა დავით მამფლისასა“³⁹.

როგორც ვხედავთ, გიორგი მერჩულეს დათარიღება იმდენად ზედმიწევნითია, რომ თითქოს დაეას არ უნდა იწვევდეს. აღნიშნულის საფუძველზე ივ. ჯავახიშვილი ასკვნის: „ჩვენს ავტორს, მაშასადამე, თავისი შრომა უნდა დაემთავრებინა 951 წელს“⁴⁰. პ. ინგოროყვას კორექტივი შეაქვს ქორონიკონის გამოანგარიშებაში და აღნიშნავს: „ყველა ეს ცნობა, რომელიც მოგვეპოვება გიორგი მერჩულეს თხზულების თარიღის შესახებ, შეთანხმებით უჩვენებენ, რომ გიორგი მერჩულეს თხზულება დაწერილია 950 წელს“⁴¹.

ამგვარად, სრულიად უდავოა, რომ გიორგი მერჩულეს თავისი თხზულება X საუკუნის შუა წლებში დაუწერია.

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ აღწერილია VIII-IX საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, ტაო-კლარჯეთში გაშლილი დიდი სამონასტრო მშენებლობა, ამ მშენებლობის სულის ჩამდგმელ-ორგანიზატორის გრიგოლ ხანძთელის და მისი მოწაფეთა ცხოვრება.

როგორც ცნობილია, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“ პირვანდელი სახით ჩვენამდე არ მოუღწევია. 958-966 წლებში ის განუახლებია ბაგრატ ერისთავთა-ერისთავს, რომელსაც მასში რამდენიმე სასწაული ჩაურთავს.

ამ თხზულების ავტორის საკუთარ სახელად, ნ. მარის გამოცემის საფუძველზე, მიღებული იყო სახელი „მერჩული“. პ. ინგოროყვა თავის გამოკვლევებში საგანგებოდ ჩერდება „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ავტორის საკუთარი სახელის საკითხზე და შენიშნავს: „ჩვენი მწერლის სახელი და ზედწოდება გამოითქმოდა როგორც გიორგი მერჩულე (სახელობითი ბრუნვა, კლასიკური ნორმების მიხედვით: გიორგი მერჩულე-ი, ნათესაობითი ბრუნვა: გიორგი მერჩულისა). ამიტომაც, რომ გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში ჩვენ ვკითხულობთ: „წიგნისა ამის აღმწერელისა გიორგი მერჩულისა... გულსმოდგინებითა დაიწერა ხანძთას შინა ნეტარისა გრიგოლის ცხოვრება ესე“⁴². ამავე სახელწოდების საკითხთან დაკავშირებით პ. ინგოროყვა წერს: „ძველ-ქართული მასალების გათვალისწინებიდან შესაძლებელი ხდება დადგენილ იქნეს, რომ ზედ-

წოდება—„მერჩულე“ ეს არის თანამდებობა-პროფესიის აღმნიშვნელი სახელწოდება: „მერჩულე“ ეწოდება სჯულის მეცნიერს, კანონიკური სამართლის სწავლულ მკოდნეს. ძველსა-ქართველოში არსებულა ინსტიტუტი „მერჩულე“-თა, სჯულის მეცნიერთა, და ჩვენი მწერალი ამ კორპორაციის წევრი ყოფილა⁴³. შესაძლებელია მართალი იყოს პ. ინგოროყვას ვარაუდი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ავტორის „მერჩულეობის“ შესახებ, ყოველ შემთხვევაში, ის არის თუ არა მესჯულე, სჯულის-მეცნიერი, მისი სახელწოდების ფორმა „მერჩულე“ უფრო სწორი გვეჩვენება, ვიდრე „მერჩული“.

გიორგი მერჩულეს ხარკიმოუხდია თავისი თანამედროვეობის წინაშე და თავის თხზულებაში შეუტანია ე. წ. „სასწაულებრივი“ ფაქტები გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან. ამ საკითხთან დაკავშირებით ივ. ჭავჭავაძის შიშველი წერს: „იმ დროს სასწაულმოქმედება წმინდანობის აუცილებელ და დამახასიათებელ თვისებად ითვლებოდა. ჩვენს ავტორსაც ეგონა, „რომ ქრისტემან შეამკენა სასწაულითა... ვითარცა მამა გრიგოლ ეგრეთვე მოწაფენი მისნი“⁴⁴. ამასთანავე, როგორც ცნობილია, „სასწაულთა“ დიდი უმრავლესობა მერჩულეს შრომის შემავსებლის, ბაგრატ კურაპალატის მიერ არის შეტანილი 958-966 წლებში.

გიორგი მერჩულე, რომელმაც ღირსშესანიშნავი ნაშრომი შესძინა ქართულ ისტორიოგრაფიას, თვითონ თავის თხზულებას ძალიან მარტივ დანიშნულებას აძლევს. ავტორის სიტყვით ეს შრომა მან დაწერა, რათა შესაძლებელი ყოფილიყო „ნათესავით-ნათესავადმდე უკუნისამდე მითხრობად ყოველთა, რამთამცა ერი დაბადებულნი აქებდა უფალსა ჳსენებისა მათისა დღესასწაულსა“⁴⁵. ამდენად ეს „ცხოვრება“ დღესასწაულის დროს ეკლესიაში საკითხავ წიგნად ყოფილა განკუთვნილი, რომ ეკლესიაში მყოფ მომავალ თაობას მოსმენის დროს ქება აღევლინა უფლისადმი⁴⁶. როგორც ცნობილია, ამ თხზულებამ და ამავე მიზნით დაწერილმა სხვა თხზულებებმა გადალახეს თავისი თავდაპირველი დანიშნულების ფარგლები და ყოველმა მათ-

განმა თავისი შესაფერისი ადგილი დაიკავა ქართული კულტურის ისტორიაში და ქართულ ისტორიოგრაფიაში. სამწუხაროა ის, მერჩულეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, „დიდთა მათ მეუღბანოეთა კლარჯეთისა დიდებულთა უღაბნოთა შინა პირველად დამკვიდრებულთა მათ წმიდათა მამათა სასწაულთა მათთა სიმრავლენი ქუეყანასა მას ქართლისას აღუწერელობითა დაშკირდეს მისთჳის, რომელ პირველ ვაქსენე, რომელთაჲ ჳერ იყო დაწერაჲ ...არამედ აწ სასწაულნი მათნი ჳამთა სიმრავლისაგან მიეცნეს სიღრმესა დავიწყებისასა“⁴⁷.

გიორგი მერჩულეს თხზულებაში კიდევ უფრო გაღრმავებულია და მკვეთრადაა გამოხატული სასულიერო ხელისუფლების ის უპირატესობის იდეა, საერო ხელისუფლების წინაშე, რაზეც გარკვეული მითითება, როგორც აღვნიშნეთ, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაშიც“ არის.

როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, „გიორგი მერჩულის თხზულება თავითგან ბოლომდის მონაზონურის ცხოვრების აღტაცებითა და ამაყი გრძნობით არის გამსჭვალული“⁴⁸. გიორგი მერჩულე თავის საისტორიო თხზულებაში აშკარად ატარებს სასულიერო ხელისუფლების უძლიერესობის აზრს. ამ საკითხთან დაკავშირებით ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავს: „გიორგი მერჩული აღტაცებული შეჰხარის ამ სურათს, მას მოსწონს მონაზონის სრული თავისუფლება ქვეყნის ბატონპატრონებისაგან, მისი მამაცი, დამოუკიდებელი და უმწიკვლო ქცევა, ძლიერი სიტყვა და გავლენა. ჩვენი ავტორი გვისურათებს სწორედ ამგვარ მონაზონთა ბატონობის ხანას საქართველოში“⁴⁹.

საერო და სასულიერო ხელისუფლების დაპირისპირების საკითხს, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ავტორის, გიორგი მერჩულეს აზროვნებაში საკმაოდ ვრცლად იხილავს პროფ. შ. ნუცუბიძე. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით შ. ნუცუბიძე წერს: „საერო და სასულიერო ძალაუფლებათა შორის შეტაკება-დაპირისპირებას იცნობს საშუალო საუკუნეთა საქართველოც. მერჩულე ამის შესახებაც საინტერესო ცნობებს გვაწვდის. საქმე ეხება მეფისადმი მიმართვას, რომელიც

მოსხენებულია ხანძთელთან დაკავშირებით და სადაც გამოსქვივის საეკლესიო ძალაუფლების უპირატესობის იდეა საეროს მიმართ. აქ აღნიშნულია, რომ საერო მეფე დიდია — მაგრამ იგი მხოლოდ მიწიერი და მიწიერთა მფლობელია. ქრისტე კი, — ნათქვამია იმავე ძეგლში, — აუღობელია როგორც მიწისა, ისე ზეცისა და ქვესკნელისაც კი. ამ საერთო მითითებას უფრო კონკრეტულ-ისტორიული ვითარება ახასიათებს: მეფე, რომელიც მიმართვის ადრესატია, მფლობელია მხოლოდ ქართველთა ზედა, ქართული მოდგმისა, ხოლო უფალი — ყოველთა მოდგმათა. ამ კონკრეტულ ამბავს კვლავ მოსდევს ზოგად-ფილოსოფიური დასაბუთება: მეფე მფლობელია დროთა შიგან მდინისა, ხოლო ქრისტე — უფალია მარადიულისა ზედა“. როგორც შ. ნუცუბიძე დასძენს: „ეს ტიპიური არგუმენტაციაა საეკლესიო დიქტატურის გამომხატველი“³⁰.

პროფ. შ. ნუცუბიძის აზრით: „ქართული იდეა ეკლესიის უპირატესობის შესახებ საერო, სამეფო უფლებებზე არაპირდაპირი ანარეკლია ია ბრძოლისა, რომელიც საქართველოს სინამდვილეში ჩაისახა და განვითარდა მე-10 საუკუნისათვის, როცა დიდაზნაურთა ერთი ტოტი ბაგრატიონნი სამხრეთ საქართველოზე დამყარებულნი, აღორძინდებიან საქართველოს გასაერთიანებლად ერთმმართველობის დროშის ქვეშ. ეკლესიას არ შეეძლო ბატონობის ადვილად დათმობა და სამეფო ძალაუფლებას ბრძოლით შეხვდა“ და საბოლოოდ, ასკვნის შ. ნუცუბიძე: „ამ ბრძოლის იდეოლოგიურ გამართლებას წარმოადგენდა ქართული ცეზარო-პაპიზმი“³¹. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს თვით შ. ნუცუბიძე, ე. წ. ცეზარო-პაპიზმმა საქართველოში ვერ გაიმარჯვა, მაგრამ აქ მხოლოდ ცეზარო-პაპიზმის გამარჯვების საკითხი არ დგას.

ქართულ-ისტორიოგრაფიაში არსებობს აზრი, რომ ტოლარაქეთის მხარე არაბთა შემოსევებისა და მფლობელობის შედეგად უკაცრიელ-ამოწყვეტილი იყო.

ასეთ თვალსაზრისს თავისი საფუძველი აქვს.

ქართველი ისტორიკოსები, რომელნიც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ამ პერიოდზე მოგვითხრობენ

ამ მხარის „განმანახლებელთა“ ღვაწლის უკეთ წარმოჩენის მიზნით, ძალიან მუქი ფერებით აღწერენ მის მდგომარეობას.

სუმბატ დავითისძე, ბაგრატიონთა გვარის მემკვიდრე, წერს: „ხოლო ხევი შავშეთისა უშენებელი იყო მაშინ გარეშე მცირედთა სოფელთასა, რამეთუ სპარსთა უფლებისასა აოხრდა, ოდეს იგი ყრუმან ბაღდადეგმან შემუსრნა ციხენი ყოველნი და მოვლო შავშეთიცა და ღადონი, და კუალად შემდგომად მისსა სრვამან სატლობისამან მოაოხრა შავშეთი, კლარჯეთი და მცირედლა დაშთეს კაცნი ადგილ-ადგილ“⁵².

სუმბატ დავითისძეს ასეთი შემზარავი სურათის დახატვა ამ მხარის „განმანახლებლის“, აშოტ ბაგრატიონის განდიდებისათვის ესაქიროება.

ქართული სასულიერო მწერლობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ცხოვრების გამოცოცხლების მთელ დამსახურებას სამონასტრო კოლონიზაციას მიაწერს. გიორგი მერჩულე ხანძთის მშენებლობასთან დაკავშირებით წერს: „რამეთუ მას უამსა სხუა მონასტერი არა შჳნ იყო მათ ქუეყანათა თვინიერ ოპიზისა. და არცა მსოფლიონი ერის-კაცნი ახლვიდეს ახლად შენებისა მათ ქუეყანათასა. რამეთუ კლარჯეთს და ტაოთა შინა და შავშეთს და ყოველთა მათ მახლობელთა ქუეყანათა მცირედნი იპოვებოდეს დაშენებულ ტყეთა შინა და ადგილ-ადგილ“⁵³.

ჩვენ, რასაკვირველია, არ უარეყოფთ იმ გარემოებას, რომ VIII საუკუნის დასასრულისა და IX საუკუნის დასაწყისისათვის სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო საგრძნობლად იყო დაზარალებული არაბთა შემოსევების შედეგად, მაგრამ ის, რასაკვირველია, უკაცრიელიც არ იყო. „მცირედლა დაშთეს კაცნი ადგილ-ადგილ“, — ამბობს მემკვიდრე — და იმ დაშთენილებმა „დაშთომილთა მათ მკვიდრთა შავშეთისა შეიწყნარეს იგი“ (აშოტ ბაგრატიონი). გიორგი მერჩულეც აღიარებს, რომ „კლარჯეთს და ტაოთა შინა და შავშეთს და ყოველთა მათ მახლობელთა ქუეყანათა მცირედნი იპოვებოდეს დაშენებულ ტყეთა შინა ადგილ-ადგილ“. ასე რომ მხარის კოლონიზაცია ცარიელ ადგილზე არ დაწყებულა. აგრეთვე წინააღმდეგ მერ-

ჩულებს თხრობისა, ამ კოლონიზაციის პიონერები სასულიერო პირები არ იყვნენ.

ძლიერ სამონასტრო მოძრაობასა და მშენებლობას წინ საერო კოლონიზაცია უსწრებდა.

ქართლიდან ტაო-კლარჯეთში მოსახლეობის შედარებით მასიური იმიგრაცია დაახლოებით VIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება, იმ დროიდან, როდესაც აბასიანთა ხელისუფლების დამყარებასა და თბილისის საამიროს, როგორც პოლიტიკური ერთეულის შექმნას, არაბთა ხელისუფლების შედარებითი დამძიმება მოყვა. უშუალოდ არაბთა უღელქვეშ მოქცეული ქართლის ცენტრალური რაიონებიდან მოსახლეობა გარბის და თავს აფარებს არაბებისაგან შედარებით უფრო მოშორებულ რაიონებს. წყაროებში ეს პროცესი ნაკლებად არის ასახული, მაგრამ თითო-ოროლა შემორჩენილი ფაქტის გათვალისწინებით, ასეთი მოძრაობა მოსახლეობისა, სავარაუდებელია. სუმბატ დავითისძეს თხზულებაში დადასტურებულია აშოტ ბაგრატიონის გადასვლა ოჯახითა და დიდი ამალით ქართლიდან სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში. ქართული წყარო აშოტ ბაგრატიონის გადასვლას ქართლიდან არაბთა გაძლიერებას უკავშირებს: „და მაშინ განძლიერდა ხელმწიფება აგარიანთა, — წერს მემატიანე — და იწყეს ძიება აშოტ კურაპალატისა, და ვერ უძლო წინააღმდეგმად მათდა აშოტ, და ივლტოდა მათგან“⁶⁴.

ის დიდი სამონასტრო კოლონიზაცია, რომელიც გაიშალა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე, საერო ხელისუფლების მხარდაჭერითა და მატერიალური შეწევნით ხორციელდება. ეკლესია-მონასტრების მშენებლობის ინიციატივა და ხელმძღვანელობა სასულიერო პირებისაა, ხოლო მატერიალური დახმარება-შეწევნა, როგორც წესი, საერო ხელისუფლებისაა, მაგალითად: ზარზმის მონასტრის შენების დროს, როგორც მემატიანე წერს: „ღმრთის მსახურმან გიორგი (ჩორჩინელი, — მ. ლ.) მისცნა ყოველნი საქმარნი, ჯორები და კარაულები და რაჟოდენი უჭმდა სიმრავლესა ძმათასა“⁶⁵. ხანძთის შენების დროს გრიგოლ ხანძთელს მატერიალურ და-

ხმარებას უწევს გაბრიელ დაფანჩული. „გაბრიელ დიდებულმან აზნაურმან ფრიალისა კეთილითა წარმოგზავნა მამა გრიგოლ და მოსცნა კირით ხურონი და ნიეთი ყოველი ქვით-კირისა ეკლესიისა საშენებელად“⁵⁶. შატბერდის შენების დროს გრიგოლ ხანძთელს ბაგრატ კურაპალატი შეეწივა: „მაშინ სიხარულით უბრძანა ბაგრატ კურაპალატმან შენებამ მისი და მისცა ყოველივე საჭმარი საშენებელად“⁵⁷. ხანძთის ახალი ეკლესიის მშენებლობა აშოტ კუხის (ერისთავთ-ერისთავი გარდ. 918 წ.) შეწყვენით ხორციელდება. „არამედ შემდგომად გურგენ კურაპალატისა ძემან მისმან აშოტ ერისთავთა. ერისთავმან, ხანძთას ახალი ეკლესია დაიწყო წადიერად და ურიცხვ შესაწირავი გარდაჰმატა მას.

ხოლო იყო ჟამსა მას ხანძთას წინამძღუარად მამა არსენი, ნათესავით აზნაური. ამისითა განზრახვითა იქმნა დაწყება ახლისა მის და შუენიერისა ეკლესიისა“⁵⁸.

ამგვარად, ეკლესია-მონასტრების მშენებლობის საქმეში იდეური ხელმძღვანელობა, თაოსნობა და განხორციელება ბერ-მონაზვნებისაა, ხოლო მატერიალური შეწყვენა საერო ხელისუფლების. ეს გარემოება იმდროინდელ მოღვაწეებსაც კარგად ესმოდათ. დიდებული აზნაური გაბრიელ დაფანჩული გრიგოლ ხანძთელს ეუბნება: „აწ ჩუენ თანა არს ჟორციელი კეთილი და თქუენ თანა არს სულიერი კეთილი, და ესე შევზავნეთ ურთიერთას. თქუენ მონაწილე გუყვენით წმიდათა ლოცვათა თქუენთა ცხორებასა ამას და შემდგომად სიკუდილისა, და ძუალნი ჩუენნი ღირს ყვენით დასხმად წმიდათა თანა ძუალთა თქუენთა, და ლოცვა ჩუენ თუს უკუნისამდე განაწესეთ მონასტერსა თქუენსა, და ჩუენ აღვითქუამთ ცხორებასა ჩუენსა და ცხორებასა შვილთა ჩუენთასა“⁵⁹. ე. ი. ჩვენ შეგეწევით ჰატერიალურად მონასტრის მშენებლობაში, და თქვენ იზრუნეთ ჩვენი სულის საცხონებლადო

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ თანახმად სასულიერო წოდება დიდი ავტორიტეტით სარგებლობს და დიდ ძალას წარმოადგენს ქვეყნის ცხოვრებაში. სასულიერო ხელისუფლება ცდილობს უპირატესობის მოპოვებას საერო ხელისუფ-

ლებზე. ყოველ შემთხვევაში საერო ხელისუფლებისაგან დამოუკიდებლობის მოპოვების ტენდენციას სასულიერო ხელისუფლება აშკარად ავლენს. მაგ., როგორც ცნობილია, ბაგრატ კურაპალატის წვევაზე საბან იშხნის ეპისკოპოსი არ გამოცხადდა ბაგრატთან. ბაგრატი მეორედ მიიწვევს მას და თავის მეორე მიწვევასთან ერთად გაუგზავნის გრიგოლ ხანძთელს წერილსაც. საბა მიეა ბაგრატთან და, როგორც ცნობილია, უხსნის თავის საქციელს და ბაგრატის მიწვევაზე გამოუცხადებლობის მიზეზსაც. მაგრამ ავტორი, გიორგი მერჩულე, საინტერესო შენიშვნას აკეთებს: „ხოლო ნეტარი საბან დაემორჩილა მეორედ ბრძანებასა კურაპალატისასა და უფროჲს ხოლო წიგნსა მამისასა“¹⁰⁰. ასე რომ კურაპალატის მიერ საბას მეორედ მიწვევას მაინც ჰქონდა მნიშვნელობა. ის ფაქტი, რომ ბაგრატ კურაპალატი იწვევს საბა იშხნელს, უკვე იმის მოწმობაა, რომ ბაგრატი საამისოდ უფლებამოსილად გრძნობს თავს.

ამავე თვალსაზრისით საინტერესო ფაქტს წარმოადგენს ჯავახეთის საეკლესიო კრების ისტორია. საეკლესიო კრებას გვარამ მამფალი იწვევს. მართალია, გვარამ მამფალი იძულებულია დაემორჩილოს საეკლესიო კრების აზრს, მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება გრიგოლ ხანძთელის პირად ავტორიტეტსა და გავლენას. ეს რომ არა, ექვევარეშეა, გვარამ მამფალი თავისას გაიტანდა. ყოველ შემთხვევაში, აქ ბრძოლა მცხეთის ტახტის გამო გვარამ მამფალსა და სამცხის მთავარს, მირიანს შორის წარმოებდა. ყოველ მათგანს თავისი კანდიდატი ჰყავდა ქართლის კათალიკოსად და ისინი ერთმანეთის წინააღმდეგ ბრძოლაში გარკვეულ სასულიერო წრეებს ეყრდნობოდნენ. ისეთი მაგალითების მოტანა, რომელნიც საერო ხელისუფლების საეკლესიო საქმეებში ჩარევაზე მეტყველებენ, სხვებისაც შეიძლება (მაგ., ცქირისა და ანჩის ტახტის საკითხი). მართალია, ისეთი შემთხვევებიც არის, როდესაც სასულიერო ხელისუფლება საერო ხელისუფალთა პირად ცხოვრებაში ერევა (მაგ., გრიგოლ ხანძთელის ჩარევა ადარნასე და აშოტ კურაპალატების პირად ცხოვრებაში), მაგრამ აქ ზნეობის საკითხი დგას, და ასეთ სა-

ვითხში ეკლესია ყოველთვის ინარჩუნებს ზნეობრივი ზემოქმედების ძალას. გვარამ მამფალი, აშოტ კურაპალატი და სხვ., კი საეკლესიო მმართველობისა და უმაღლესი სასულიერო თანმდებობის პირთა დანიშვნის საკითხებში ერევიან.

სასულიერო ხელისუფლება ცდილობს მოიპოვოს უპირატესობა საერო ხელისუფლებაზე. ყველაზე მწვავედ ეს ტაოკლარჯეთში იგრძნობა, სადაც IX—X საუკუნეებში დიდი სამონასტრო მოძრაობაა და სადაც ეკლესიის შავი ფრთა ძლიერდება. ამავე დროს, აქ ისეთი დიდი ავტორიტეტები არიან, როგორცაა მიქელ პარეხელი, საბა იშხნელი, სერაპიონ ზარზმელი და განსაკუთრებით, გრიგოლ ხანძთელი, რაც აგრეთვე დადს ასვამს საერო და სასულიერო ხელისუფლებას შორის დამოკიდებულებას. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ცნობებს ამ საკითხებზე ჩვენ სასულიერო მოღვაწეთა „ცხოვრებებში“ ვკრებთ. ამ „ცხოვრებათა“ ავტორები საერო და სასულიერო ხელისუფალთა ურთიერთდაპირისპირების შემთხვევაში ცდილობენ უპირატესობა საეკლესიო-სამონასტრო მოღვაწეებს ჰიანიჭონ. მაგრამ საქმის ნამდვილი ვითარება მაინც იმავე წყაროებში იჩენს თავს.

IX—X საუკუნეები ის ხანაა საქართველოს ისტორიაში, როდესაც ერთიანი სამოქალაქო ხელისუფლება მთელი საქართველოს მასშტაბით ჯერ არ არსებობს, ხოლო ერთიანი სასულიერო ხელისუფლება მთელი საქართველოს მასშტაბით არსებობს მცხეთის ტახტის სახით. საერო ხელისუფლებასა და სასულიერო ხელისუფლებას შორის კიდილია. იქ, სადაც საერო-სამოქალაქო ხელისუფლება შედარებით უფრო ცენტრალიზებულია და ძლიერია, მაგ., დასავლეთ საქართველოში, აშკარად იგრძნობა აფხაზთა მეფის უპირატესობა აფხაზთა კათალიკოსის წინაშე.

ტაოკლარჯეთში ქვეყნის პოლიტიკური დაქსაქსულობა და მთავართა სიმრავლე გავლენას ახდენს ადგილობრივ „ხელმწიფეთა“ ძალაზე და ხელსაყრელ პირობას ქმნის სასულიერო ხელისუფლების როლის წინ წამოწევისათვის. მაგრამ ეს კიდილი საერო და სასულიერო ხელისუფლებას შორის გამოდის

ცალკეულ სამეფო-სამთავროთა ფარგლებიდან და მთლიანად საქართველოს მასშტაბით ვითარდება. დგება ქართული ეკლესიის მიერ საქართველოს გაერთიანებისადმი თავისი დამოკიდებულების გამოვლინების საკითხი და, როგორც ცნობილია, ქართული ეკლესია ამ გაერთიანების მომხრედ, სამეფო ხელისუფლების გაძლიერების მომხრედ გამოდის და ქართველ მეფეთა ერთ-ერთი უძლიერესი დასაყრდენია საქართველოს გაერთიანებისათვის ბრძოლაში, რაც თავისთავად წყვეტს საერო და სასულიერო ხელისუფლებას შორის ჭიდილის საკითხს სამოქალაქოს სასარგებლოდ საქართველოს ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში⁶¹.

ამგვარად, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“, როგორც IX—X საუკუნეების საქართველოს ცხოვრების ამსახველ ისტორიო ნაწარმოებში, სხვა მხარეებთან ერთად, აშკარად ვლინდება ამ ხანის იდეურ-პოლიტიკური ბრძოლის, საერო და სასულიერო ხელისუფლების დაპირისპირების მტკივნეული საკითხები და მიუხედავად ავტორის ტენდენციურობისა, მაინც ჩანს საერო ხელისუფლების უპირატესობა. ეს ჭიდილი სასულიერო და საერო ხელისუფლებას შორის ფეოდალური საქართველოს ისტორიაში იმთავითვე ისახება. ამ ჭიდილის ანარეკლია ბრძოლა მეფე ვახტანგ გორგასალსა და მიქელ მთავარეპისკოპოსს შორის, სტეფანოზ ქართლის ერისმთავარსა და შიო-მღვიმის მონასტერს შორის, გვარამ მამფალსა და გრიგოლ ხანძთელს შორის. ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ ამ ჭიდილს ფაქტიურად განსაზღვრავს ქვეყნის პოლიტიკური მდგომარეობა⁶².

გიორგი მერჩულეს თხზულება მრავალ სხვა საკითხთან ერთად ეპოქის აზროვნებისა და იდეოლოგიის თვალსაზრისით აყენებს ერთ ისეთ მნიშვნელოვან საკითხს, რომელსაც ჩვენ ასეთი ზოგადი ხასიათის მიმოხილვაშიაც კი ვერ ავუვლით გვერდს. ეს არის ე. წ. სომხურ-ქართული ურთიერთობის საკითხი.

საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთი პროვინციების ისტორიული გეოგრაფიისა და ამასთან დაკავშირებით ამ მხარის

მოსახლეობის ეთნიკური შედგენილობის საკითხს მრავალი მკვლევარი შეხებია (ნ. მარი, ს. კაკაბაძე, ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჭანაშია, პ. ინგოროყვა, კ. კეკელიძე, ი. აბულაძე, გ. მელიქიშვილი...). როგორც კოლაელ ყრმათა მარტვილობის განხილვისას აღნიშნეთ, ამ საკითხის შესახებ მსჯელობას ამჟამად ჩვენ არ ვაპირებთ, რადგან იგი შორდება ჩვენი თემის ფარგლებს და ცალკე სპეციალურ შესწავლას საჭიროებს. მაგრამ „გრივოლ ხანძთელის ცხოვრება“ აყენებს ტაო-კლარჯეთის სამთავროში სომეხ-ქართველთა ურთიერთობის საკითხს. კერძოდ, ქართველების სომეხებისადმი დამოკიდებულების საკითხს.

გიორგი მერჩულეს ტექსტის გამოცემასთან დაკავშირებით ნ. მარმა დააყენა ეს საკითხი და აღნიშნა, რომ აქ საქმე გვაქვს ძველი ქართული (თუბალ-კაინური) მოსახლეობის გასომეხებასთან და შემდეგ ამ გასომეხებული მოსახლეობის ისევ გაქართველებასთან⁶³.

ასეთი რთული და დანაწევრებული სახით წარმოდგენა ამ პროცესისა ხელოვნური ჩანს.

ტაო-კლარჯეთის სამთავროში სომხური მოსახლეობის არსებობა ჩვენს ისტორიოგრაფიაში სრულიად მართებულად ახსნილია სომხეთიდან მოსახლეობის იმიგრაციით⁶⁴.

როგორც ნ. მარიც აღნიშნავს, ცნობა სამხრეთ საქართველოში სომხური იმიგრაციის შესახებ VII ს. ეხება.

სომხეთში მონოფიზიტობის საბოლოო განმტკიცების შემდეგ იწყება დიოფიზიტი სომეხების იმიგრაცია ქართულ პროვინციებში.

სომხურ-ქართულ ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხებთან დაკავშირებით, პროფ. ი. აბულაძე აღნიშნავს, რომ სომხეთში მონოფიზიტობის საბოლოო დამკვიდრების შემდეგ (726 წ.) ტაო „ღვენილი დიოფიზიტების შემწყნარებელიც კი შეიქმნა“⁶⁵.

სომეხი ქალკედონიტების მისწრაფება ქართველი ქალკედონიტებისადმი გასაგებია. შუა საუკუნეებში ხომ ეროვნულ თვითშეგნებაზე მეტად სარწმუნოებრივი თვითშეგნებაა გამომუშავებული. ქალკედონიტი სომეხებისათვის ქალკედონიტი

ქართველები უფრო ახლო იყვნენ, ვიდრე მონოთეიზიტი სომ-
ხები.

ასეთ ვითარებაში სრულიად გასაგებია ის პატივისცემა
და ურთიერთგაგება, რაც ამ დროს აქაურ სომხებსა და ქართ-
ველებს შორის არსებობდა. გიორგი მერჩულესათვის უცხოა-
ნერსეს სომეხთა კათალიკოსისადმი სიძულვილი. ნერსეს
გიორგი მერჩულე უდიდესი პატივისცემით იხსენიებს. მერჩუ-
ლე წერს: „ნებითა ღმრთისათა იქმნა საბა ეპისკოპოს იშ-
ხანსა ზედა ნეტარისა ნერსე კათალიკოზისა აღშენებულსა:
კათოლიკე ეკლესიასა და საყდარსა მისსა“⁶⁶. და ამას მერჩულე:
ამბობს იმ დროს, როდესაც ქართულ-სომხური სარწმუნოებ-
რივი შუღლი უკიდურეს გამწვავებამდე მიდის და მერჩულეს.
ეპოქის ისტორიოგრაფია ამ ურთიერთობას თავის ხარკს უხ-
დის. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, აქ ურთიერთობის ნორმა-
ლურ მიმდინარეობას განსაზღვრავს კონფესიური ერთობა,
ისევე როგორც ქართულ-სომხური შუღლიც ძირითადად კონ-
ფესიურ ნიადაგზეა აღმოცენებული⁶⁷.

გიორგი მერჩულეს თხზულება უაღრესად საინტერესო
ცნობებს შეიცავს IX—X საუკუნეების სოციალურ-ეკონომიუ-
რი ისტორიისათვის, პოლიტიკური და კულტურის ისტორიის
საკითხებისათვის. ეს მხარე მერჩულეს თხზულებისა საკმაოდ
დაწვრილებითაა განხილული ივ. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძის,
პ. ინგოროყვას და სხვათა ნაშრომებში: აღნიშნულია ის გარე-
მოებაც, თუ რამდენად სანდო წყაროა გიორგი მერჩულეს
„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ ამ ხანის საქართველოს ის-
ტორიისათვის და ამდენად საკითხის ამ მხარეს ჩვენ ამჟამად
აღარ შევცხებით.

III

IX—X საუკუნეების ქართული სწავლადობრივი აზროვ-
ნებისათვის დამახასიათებელია საკუთარი სარწმუნოებისა და
საეკლესიო მოღვაწეებისადმი დიდი ინტერესი და ქართული
ქრისტიანობისადმი პატივისცემის გრძნობის განმტკიცება.

ამის გამო აღნიშნულ პერიოდში განსაკუთრებით მწვავედ დგება ქართულ-სომხური სარწმუნოებრივი შუღლის საკითხი.

ქართულ-სომხურ პაექრობასთან დაკავშირებით ივ. ჭავა-ხიშვილი წერს: „პაექრობამ ორი უმთავრესი საკითხი წამოა-ყენა: ერთი იყო ქართულ-სომხური ეკლესიების განხეთქილე-ბის შესახებ, თუ როგორ მოხდა ეს ამბავი და ვინ იყო დამნა-შავე და მტყუანი, — მეორე საკითხი საქართველოში ქრისტიანობის პირველს ქადაგებას და გავრცელებას შეეხებოდა“¹. საზოგადოების წინაშე დამდგარი საკითხები გაშუქებასა და გადაწყვეტას მოითხოვდა და სწორედ ამ მოთხოვნების და-საკმაყოფილებლად იყო დაწერილი არსენი კათალიკოსის თხზულებბა „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“ და „წმინდა ნინოს ცხოვრება“².

არსენ კათალიკოსის თხზულების მთლიანი სათაური ასე-თია: „თქმული წმიდისა მამისა ჩუენისა არსენისაჲ, მცხეთელ კათალიკოზისა, რომელი იყო სანახებთაგან სამცხისთა საფა-რით, განყოფისათუს ქართლისა და სომხითისა“³.

ავტორი თხზულებისა, როგორც სათაურშივეა აღნიშნული არსენ კათალიკოსისა, წარმოშობით საფარელი.

საქართველოს ისტორიაში რამდენიმე არსენ კათალიკო-სია ცნობილი. დათარიღების საკითხს თავდაპირველად ძეგ-ლის გამომცემელი თ. ჟორდანიას შეეხო. თ. ჟორდანიას აზრით, თხზულების ავტორი უნდა იყოს, კათალიკოსი არსენ II, რომელიც X საუკუნეში მოღვაწეობდა⁴.

ივ. ჭავახიშვილი არ იზიარებს თ. ჟორდანიას დათარიღე-ბას და თვლის, რომ ამ თხზულების ავტორი IX საუკუნის მო-ღვაწე უნდა იყოს. ივ. ჭავახიშვილი წერს: „თ. ჟორდანიას აზრს, რომ განყოფისთუს“ ავტორი X საუკუნის არსენი უნ-და იყოს და არა IX საუკ., განსაკუთრებით საეჭვოდ თვით მისი თხზულების. შინაარსი ხდის. ამ მხრივ დამახასიათებე-ლია, რომ არსენის თხზულებაში წმინდა ნინო არსად იხსენიება და თანაც ნათქვამია, რომ კვირიონ კათალიკოზის დროს ქარ-თველებიც თავიანთ განმანათლებლად გრიგოლ პართელს სთვლიდნენ, ... ამას გარდა არსენის ისიც აქვს აღნიშნული, ვი-

თომც განხეთქილების შემდგომ „ქართლი ყოველი და მეოთხედი სომხითისა განეყენეს ჯელთ-დასხმასა მღღელობისასა სომეხთაგან“-ო. ასე გამოდის, თითქოს ქართველები კვირიონის ღრწსაც კი ჯელთდასხმის მხრივ სომეხთა ეკლესიისაგან ყოფილიყვნენ დამოკიდებულნი. ამგვარი შემცდარი აზრები უფრო აღრინდელს ღროს შეჰფერის, ვიდრე მერმინდელს, უფრო IX საუკუნეს, ვიდრე X ს-ს, როდესაც წმ. ნინო საქართველოს ერთადერთ განმანათლებლად იყო ცნობილი და სომეხთთან ყოველგვარი სარწმუნოებრივი ერთობის დამამტკიცებელი კვალის წარხოცას ცდილობდნენ“. შემდეგ ივ. ჯავახიშვილი ეხება ავტორის სადაურობის საკითხს და აყენებს მოსაზრებას ამ არსენ საფარელისა და გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში მოხსენიებული IX ს. არსენ დიდი კათალიკოსის იგივეობის შესახებ. „მაშასადამე, — წერს ივ. ჯავახიშვილი, — ჩვენი ისტორიკოსიცა და დიდი არსენიც ორთავე კათალიკოზები და თანაც ორთავე სამცხითგან ყოფილან. უნებლიეთ იბადება მათი ერთ-და-იგივეობის შესახებ აზრი“⁶. როგორც ჩანს, ვ. კეკელიძე იზიარებს ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებას ამ საკითხზე და „განყოფისათუს“ ავტორად ასახელებს არსენ დიდ საფარელს, გრიგოლ ხანძთელის მოწაფეს, მცხეთელ კათალიკოსს. არსენ კათალიკოსი, წერს ს. კეკელიძე, „დაბადებულა 830 წ., ვინაიდან ეპისკოპოსად დადგენის კანონიკურა ასაკი 30 წელიწადი იყო, კათოლიკოსად ეკურთხებოდა ის არაუადრეს 860 წლისა, მართლაც, ამ წლის ახლოხანებში უნდა დაეპყრო გუარამსაც ჯავახეთი, სადაც მან კრება მოიწვია არსენის საკითხის გამო; გარდაიცვალა ის, მაშასადამე, 887 წელს და ღირსად ეწოდა დიდი არსენი, ქართლისა კათალიკოსი, ვინაიდან „საყდარი მამათმთავრობისაი შეამკო სრულიად და შეიმკო მადლითა“⁷.

აი-ამ არსენ კათალიკოსს მივაწერთ ჩვენ ერთ ისტორიულ-პოლემიკურ თხზულებას, რომელსაც ეწოდება: „თქმული წმიდისა მამისა ჩუენისა არსენისაჲ, მცხეთელ კათალიკოსისაჲ, რომელი იყო სანახებთაგან სამცხისთა საფარით, განყოფისათუს ქართლისა და სომხითისა“⁸.

ამ თხზულების დათარიღების საკითხს შეეხო ს. კაკაბაძეც. ს. კაკაბაძეს „განყოფისათვის“ ავტორად მიაჩნია VII საუკუნის გასულის უცნობი არსენი კათალიკოსი⁷. მაგრამ, როგორც სამართლიანად შენიშნავს კ. კეკელიძე, თხზულებაში მოხსენებული არიან VIII საუკუნის მოღვაწენი და VIII საუკუნის საეკლესიო კრება (სახელდობრ, იოანე კათალიკოსი და 726 წ. მანასკერტის მსოფლიო საეკლესიო კრება), რაც შეუძლებელს ზდის თხზულების დაწერის VII საუკუნით დათარიღებას. საბოლოოდ კ. კეკელიძე ასკვნის: „თხზულება დაწერილია 862 წლის ახლოს“⁸.

როგორც ცნობილია, VI საუკუნის დასასრულსა და VII საუკუნის დასაწყისში, როდესაც სომხეთის კათალიკოს აბრაამსა და ქართლის კათალიკოს კირიონს შორის კამათი იყო სარწმუნოების საკითხზე, მწვავედ დაისვა სომეხ-ქართველთა სარწმუნოებრივი ურთიერთობის პრობლემა. სარწმუნოებრივ განხეთქილებას შედეგად მოყვა დვინის საეკლესიო კრების ცნობილი დადგენილება. ამის შემდეგ, როგორც ჩანს, ეს საკითხი არ ამოღებულა დღის წესრიგიდან, მაგრამ IX საუკუნეში ის განსაკუთრებით გამწვადა სომხეთში ქალკედონიანთა და ანტიქალკედონიანთა შორის ბრძოლის გამძაფრებასთან დაკავშირებით. საქართველო, რომელიც ქალკედონიან სომეხთა ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თავშესაფარი იყო, ამ ბრძოლას ყურადღების გარეშე ვერ დატოვებდა. ესეც იყო ასეთი შრომის შექმნის აუცილებლობის ერთ-ერთი მიზეზი და, „ამ უკანასკნელმა გარემოებამ, უეჭველია, აიძულა არსენ კათალიკოსი, რომელიც სამცხე-ტაოკლარჯეთიდან იყო, დაეწერა ისეთი თხზულება, სადაც დასახელებული თემა საკმაოდ გარკვეული იქნებოდა და რომელიც საჭირო სახელმძღვანელო შეიქნებოდა ქართველებისა და სომეხ-ქალკედონისტებისათვის ანტიქალკედონისტებთან ბრძოლაში“⁹.

ივ. ჯავახიშვილმა გაარკვია არსენის თხზულების წყაროები და აღნიშნა, რომ ქართულს გარდა მას უსარგებლია ბერძნული და უმთავრესად სომხური წყაროებით, და რაც განსა-

კუთრებით საინტერესოა, ქალკედონური მიმართულების ავტორთა სომხური წყაროებით¹⁰.

არსენ კათალიკოსის თხზულებას მას შემდეგ, რაც „განყოფის“ დროინდელი მიწერ-მოწერა აღმოჩნდა, რასაკვირველია, განყოფის ისტორიის შესასწავლად მცირედი მნიშვნელობა დაქვეს¹¹. მაგრამ არსენ კათალიკოსის თხზულებას ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ეპოქის საზოგადოებრივი აზროვნების, იმ ხანის ქართული ისტორიოგრაფიის მიზანდასახულების შესასწავლად.

როგორც არსენ კათალიკოსის თხზულებიდან ჩანს, ავტორის მიზანია პირველ რიგში დადასტურება იმ გარემოებისა, რომ მოხდა „განყოფა სომეხთა ქართლისაგან“, ე. ი. ავტორისათვის უდავოა, და ის აუწყებს თავის თანამედროვე საზოგადოებას, რომ ქართველები იმთავითვე ქალკედონურ მრწამსს აღიარებდნენ, ასევე სომხებიც, მაგრამ შემდეგ სომეხებმა უღალატეს გრიგოლ განმანათლებლის მიერ ქადაგებულ ბერძენთა (ქალკედონურ) სკოლას, ხოლო ქართველები მტკიცედ დადგნენ თავის სჯულზე. მაგრამ ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ არსენის თხზულების თანახმად, გრიგოლ პართელი მხოლოდ სომეხთა განმანათლებელია. თუ ჭერ კიდევ VII ს. გრიგოლ პართელი სომეხებთან ერთად ქართველთა განმანათლებლადაც იყო აღიარებული, ახლა უკვე სომეხ-ქართველთა სარწმუნოებრივი შუღლი ისე შორსაა წასული, რომ გრიგოლი, როგორც ქართველთა განმანათლებელი, უარყოფილია. როგორც ჩანს, გრიგოლის განმანათლებლობა შეურაცხყოფას აყენებდა ქართველთა გაღიზიანებულ სარწმუნოებრივ და ეროვნულ გრძობას და ის უარყვეს. აღსანიშნავია ისიც, რომ არსენის თხზულებაში ქართველთა განმანათლებლად არაინ არ არის დასახელებული. მაგრამ ეს არ უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ ქართველებს საკუთარი განმანათლებელი არ ყავთ. „არსენი კათალიკოზის დროს უკვე ეს ცნობა (გრიგოლ განმანათლებლის მიერ ქართველთა მოქცევა) უარყოფილი ყოფილა და საქართველოს საკუთარი განმანათლებელი გამოსჩენია“¹².

ქართველ მოღვაწეებს ნათლად აქვთ შეგნებული ის გა-

რემოება, რომ სარწმუნოების საკითხი განყენებული საკითხი არაა და ის მჭიდროდ უკავშირდება საერთაშორისო მდგომარეობასა და პოლიტიკას. არსენ კათალიკოსი პირდაპირ უთითებს, რომ სომეხთა მიერ დიოფიზიტობის უკუგდება სპარსელთა მოთხოვნით იყო გამოწვეული და რომ სპარსელები ამას პოლიტიკური მოსაზრებით სჩადიოდნენ. ცნობილი გარემოებაა, რომ მახლობელ აღმოსავლეთში და, კერძოდ, ამიერკავკასიაში ბატონობისათვის რომისა (შემდგომ ბიზანტია) და სპარსეთის ქიშპში გამარჯვება თითქმის ყოველთვის იმაზე იყო დამოკიდებული, თუ ვის მხარეზე იქნებოდნენ ადგილობრივი ხალხები (ქართველები, სომხები, ალბანელები). პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხში კი ერთი უძლიერესი არგუმენტი. სარწმუნოებრივი მომენტი იყო. სომხეთში, საქართველოსა და ალბანეთში ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადების შემდეგ, როდესაც ქრისტიანობასთან ბრძოლა სპარსეთმა წაგებულად ჩათვალა, სპარსეთის ხელისუფლება ამ ხალხების ბიზანტიისაგან გათიშვის მიზნით, დევნის ბერძნული ქრისტიანობის აღმსარებელთ და მხარს უჭერს ბერძენთა კონფესიურ მოწინააღმდეგეებს.

არსენ კათალიკოსის სიტყვით, სპარსეთის შაჰი პეროზი დაარწმუნეს, რომ „რაჟამს პოონ ყამი სომეხთა მიქცევად კუალად ბერძენთავე, არა ერიდნენ ყოვლადვე ფიცსა არცა თავსდებთა სიყუარულისთუჯ და სიმტკიცისა სჯულისა და მოიციცხოს საქმე შენი მათ მიერ, არამედ უცვალე სჯული და დაჰქსენ შორის მათსა სიყუარული უკუნისამდე“¹³. და როგორც მართებულად აღნიშნავს ავტორი: „მეფე იქცა კუალად სხუად მანქანებად და განუცხადა საქმე თუსი განყოფისთუჯ ბერძენთაგან და ესრეთ მოუვლინნა მოციქულენი, ვითარმედ ერთი ორთაგანი ყავთ: ანუ გამოირჩიეთ ყოველთა ასურთაგან სჯული თუნიერ მელქთაჲსა, რომელნი არიან სჯულითა ბერძენ, ანუ დაუტევეთ ქუეყანაჲ თქუშნი და ივლტოდეთ ჩუშნგან“¹⁴.

შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ სომეხ-ქართველთა სარწმუნოებრივი განხეთქილება, რასაც VI ს. ეყრება საფუძველი, თანდათან ძლიერდება და სწორედ IX საუკუნეში

იღებს განსაკუთრებით დაძაბულ ხასიათს. IX საუკუნეში უკვე შეუძლებელი იყო ქართველებს მოეთმინათ მათი ეროვნული თუ სარწმუნოებრივი გრძნობის შემბლაღავი რაიმე ფაქტი. სწორედ ქართველთა პოლიტიკურ-ეროვნული კონსოლიდაციის, ქართულ-სომხური პოლიტიკური ურთიერთობის გამწვავების პერიოდში უნდა დასმულიყო სომხურ-ქართული კონფესიური ურთიერთობის საკითხი და დასაბუთებულიყო ქართველთა უპირატესობა სომხების წინაშე.

ამავე რიგის ფაქტორებითაა გამოწვეული, მაგრამ უკვე სხვა მიმართებით გადაწყვეტილი, ისეთი მოვლენა IX საუკუნის ქართველ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, როგორცაა წმინდა ნინოს კულტის შექმნა.

როდესაც საბოლოოდ გადაწყდა სომხებთან კონფესიური კავშირის გაწყვეტა, დადგა საკითხი ქართველთა განმანათლებლის შესახებ. როგორც ჩანს, უკვე VII საუკუნიდანვე აღარ დაუნახავთ შესაძლებლად ქართველებს თავის „განმანათლებლად“ გრიგოლ პართელის აღიარება, რისი გამოძახილიც აშკარად ჩანს არსენ კათალიკოსის ნაწარმოებში, მაგრამ მარტო ეს არ კმაროდა; აუცილებელი იყო ქართველებს საკუთარი „განმანათლებელი“ ყოლოდათ. ამ აუცილებლობამ შექმნა კიდევ წმინდა ნინოს კულტის იდეა.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ საკითხს ქართულ ისტორიოგრაფიაში მისი დაწერის თარიღის, შემადგენელი ნაწილების თუ წყაროების გარკვევის თვალსაზრისით მრავალი მკვლევარი შეხება¹⁵. „ნინოს ცხოვრება“ რამდენიმეჯერაა გამოცემული და თარგმნილია რუსულად და ინგლისურად¹⁶.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ დაწერის თარიღთან დაკავშირებით ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ ის შედგენილია არა უადრეს IX საუკუნისა, ხოლო X საუკუნეში ის უკვე გადაუკეთებიათ.

წმ. ნინოს ცხოვრებამ ჩვენამდე რამდენიმე სხვადასხვა ვარიანტის სახით მოაღწია. უძველესი ნუსხები შემონახულია შატბერდის X და ჭელიშის XIV საუკუნის კრებულებში.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რე-

დაქცია „თავისებურად გადაუმუშავებია XI საუკუნის სამოც-
დაათიანი წლების მოღვაწეს ლეონტი მროველს და მოუცია
ახალი შევსებული და გამართული რედაქცია „ნინოს ცხოვრე-
ბისა“. „ნინოს ცხოვრების“ რედაქტირება გრძელდება, „XII
საუკუნის მწერალს, არსენ ბერს, სხვადასხვა ლიტერატურული
წყაროების მოშველიებით, ლეონტი მროველის „ნინოს ცხოვ-
რება“ გადაუმეტაფრასტებია და მოუცია მისი ახალი, მესამე
რედაქცია“. ხოლო ს. ყუბანეიშვილის მიერ გამოცემული „ნი-
ნოს ცხოვრება“, როგორც გამომცემელი აღნიშნავს, „წარ-
მოადგენს არსენ ბერის თხზულების პერიფრაზულ რედაქციას,
ალაგ-ალაგ შემოკლებულს და რამდენიმე ახალი ცნობით შეე-
სებულს. ავტორი მისი უცნობია. „ცხოვრების უძველესი ნუს-
ხა შემონახულია XIII საუკუნიდან, ის დაცულია სსრ კავში-
რის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინს-
ტიტუტში“¹⁷.

როგორც ვხედავთ, „წმინდა ნინოს ცხოვრებას“, რომე-
ლიც გარკვეული მიზნით იქნა შედგენილი, პირველი რედაქ-
ცია-გადაუმუშავება განუცდია უკვე IX—X საუკუნეებში, ხო-
ლო შემდეგ ის XI, XII და XIII საუკუნეებში რამდენჯერმე
გადაუმუშავებიათ.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში არაერთგზის აღუნიშნავთ,
რომ წმინდა ნინოს კულტი და ამდენად „წმინდა ნინოს ცხოვ-
რება“ ჩვენში გარკვეულ დროს და სრულიად გარკვეული მიზ-
ნითაა შექმნილი.

კ. კეკელიძე იხილავს რა „წმინდა ნინოს ცხოვრებას“ მი-
სი დაწერის დროის საკითხთან დაკავშირებით, მრავალ სხვა
ფაქტორებთან ერთად მიუთითებს თხზულების მიზანზე, ცდი-
ლობს დაამტკიცოს, რომ ქართველებს თავისი საკუთარი განმ-
ნათლებელი ჰყავთ, რომელიც სომხის მისიონერებისაგან; კერ-
ძოდ, გრიგოლ განმანათლებლისაგან, სრულიად დამოუკიდებე-
ლია; კათალიკოსი არსენ დიდი თავის თხზულებაში „განყოფი-
სათუს ქართლისა და სომხითისა“ ქართველთა განმანათლებ-
ლად კიდევ გრიგოლს თვლის და ნინოს სახელს არსად არ იხ-
სენიებს, მაშასადამე, მის დროს (860—887) ეს თხზულება

ჯერ კიდევ არ ყოფილა ცნობილი, თორემ შეუძლებელია ის არსენს არ სცოდნოდა... ყველა ამ მოსაზრების გამო ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს კრებული შედგენილია არაუადრეს მეცხრე საუკუნისა, დაახლოებით მის უკანასკნელ მეოთხედში¹⁸.

უადრესად ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ IX საუკუნეში გადაქრით დგება სომეხთაგან ეკლესიური გამიჯვნის იდეოლოგიური დასაბუთების აუცილებლობის საკითხი. ამასთან დაკავშირებით, ამ საუკუნის 60-იან წლებში იწერება „განყოფისათვის“, რომელშიც ჯერ კიდევ დასაშვებად მიაჩნიათ გრიგოლის ქართველთა განმანათლებლად აღიარება, მაგრამ ამავე საუკუნის 80-იან წლებში ქართველი საზოგადოება ვედარ ურიგდება გრიგოლის ქართველთა განმანათლებლად აღიარებას და იქმნება „წმინდა ნინოს ცხოვრება“, რომელიც ასე თუ ისე მაინც არის დაკავშირებული არსებულ სომხურ ტრადიციასთან, რის გამოც X საუკუნეში მას რედაქცია უკეთდება ამ „ღვარძლისაგან“ განწმენდის მიზნით. X ს. (შატბერდული) წმ. ნინოს ცხოვრების ავტორის თანახმად, საქართველოს თავისი საკუთარი მოციქული ჰყავდა, რომელსაც არავითარი კავშირი არ ჰქონდა გრიგოლ სომეხთა განმანათლებელთან. ქართველთა განმანათლებელი წარმოშობით კაპადუკიელია, წარჩინებულ მშობელთა შვილი. განათლება მან იერუსალიმში მიიღო და ქრისტეს რჯული იერუსალიმით იქადაგა. შატბერდული წმ. ნინოს ცხოვრების თანახმად, „გრიგოლ განმანათლებელს და სომეხებს საქართველოს გაქრისტიანებაში წილი არ უდევთ, ისევე იერუსალიმსა და კონსტანტინეპოლს, თუ, თორემ სხვაფრივ ღვთისა და წმ. ნინოს გარდა ამ მოქცევაში და საქმეში სხვას არავის მიუძღვის რაიმე ღვაწლი. ეს დედააზრი აქვს მთელს ნაწარმოებს“¹⁹. ე. ი. X საუკუნის რედაქციის მიზანი იყო სომხურ ქრისტიანობასთან ურთიერთობის კვალი წარეხოცა „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“. როგორც ჩანს, ამ მიმართულებით რედაქტორმა დიდი მუშაობა ჩაატარა, მაგრამ მასში მაინც არის შერჩენილი რიგი ისეთი ცნობები, რაც ან კვალს მთლიანად ვერ შლის. მაგ., ნინო დვინელ სომეხ დე-

დაკაცთან იზრდება, მისგან სწავლობს ის სომხურ ენას, ნინო მცხეთელ მწყემსებს ჭავახეთში სომხურად ელაპარაკება, აგრეთვე „თუმცა შატბერდისეულს წმინდა ნინოს ცხოვრებაში გრიგოლ განმანათლებელზე ერთი სიტყვაც არ არის ნათქვამი, მაგრამ იქ მაინც ისეთი ცნობებია შერჩენილი, რომელიც გვაფიქრებინებს, რომ წმინდა ნინოს წინანდელს ცხოვრებაში იმაზედ უნდა ყოფილიყო საუბარი. შატბერდისეულს ცხოვრებაში, მაგ., საქართველოს განმანათლებელი რიფსიმესა და გაიანეს მეგობრად ითვლება, მათთან ერთად იგიც სომხეთში მიილტვის და სომეხთა მეფის თრდატის ზვარში იმალება, სადაც რიფსიმე და გაიანე დაიჭირეს, ნინო კი მტარვალებს ხელითგან გაუსხლტა და საქართველოში გაიქცა. ერთი სიტყვით, აქ ისეთი ცნობებია, რომელიც გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრებაშია შენახული, მაშასადამე, შატბერდისეულ წმ. ნინოს ცხოვრებაში შემთხვევით შენახულია ისეთი ცნობები, რომელიც ნინოს იმდროინდელს ცხოვრებაში იყო, როდესაც ქართულ-სომხურ ეკლესიათა შორის ერთობა და სიყვარული სუფევდა“, და როგორც სამართლიანად ასკვნის ივ. ჭავახიშვილი, „მემატრიანე ეტყობა იმდენად დახელოვნებული ვერა ყოფილა, რომ ნინოს ცხოვრება თავითგან ბოლომდის გაეწმინდა ყველა ამგვარ ცნობებითგან“²⁰.

შემდგომი „განწმენდა“ მომდევნო საუკუნეების რედაქტორებს ჩაუტარებიათ და უღარესად ნიშანდობლივია, რომ XIII საუკუნის ვარიანტებში (გამოცემული ს. ყუბანეიშვილის მიერ) აღარც დვინელი სომეხი დედაკაცია, აღარც სომხურად არავენ არ ლაპარაკობს, სომხეთი მთელ თხზულებაში საერთოდ ერთხელ იხსენიება, ისიც შემთხვევით, გზად მომავალი ნინო სომხეთზე გაივლის და მოთხრობილია თრდატის სამფლობელოდან მისი გაქცევის ამბავი.

ასე რომ, VII—VIII საუკუნეებში, მიუხედავად ქართულ-სომხური საეკლესიო განხეთქილებისა, საქართველოში შესაძლებლად მიაჩნიათ გრიგოლ პართელის აღიარება ქართველთა განმანათლებლად. IX საუკუნეში უკვე დგება საკუთარი გან-

მანათლებლის კულტისა და სომხებისაგან მთლიანი საეკლესიო გამიჯვნის საკითხი. თუმცა, იმავე IX და, როგორც ჩანს, X საუკუნეში სომეხ ქალკედონიტებსა და ქართველებს შორის არ არის გამწვავებული ურთიერთობა. X და შემდგომ საუკუნეებში კი ქართულ ისტორიოგრაფიაში თანდათან ჩნდება ყოველგვარი სომხური გავლენის უარყოფის მიდრეკილება.

გარკვეული ხანის ქართულ საისტორიო წყაროებში სომხების ისტორიულ-კულტურული უპირატესობის აღიარება, რის ახსნასაც თავისებურად ცდილობენ ქართველი ისტორიკოსები XVIII საუკუნიდან დაწყებული დღემდე, უაღრესად რთული და სპეციალური კვლევის საგანია. ეს საკითხი ჩვენი დღევანდელი თემის ფარგლებს მნიშვნელოვნად სცილდება. ჩვენ იძულებული ვართ შევჩხოთ ამ საკითხის ერთ მხარეს, სახელდობრ, ადრეფეოდალური ხანის ქართული ისტორიული აზროვნების განვითარებას ამ მიმართულებით და აღნიშნული პერიოდის საზოგადოების დამოკიდებულებას ამ საკითხისადმი. როგორც არაერთგზის აღნიშნულა, IX საუკუნეში აშკარად დგება სომეხთაგან გამიჯვნის აუცილებლობის მოთხოვნა, რაც კიდევ უფრო გამოკვეთილად X საუკუნეში ვლინდება.

უქვევლია ერთი გარემოება, რომ IX საუკუნემდე (ყოველ შემთხვევაში VIII ს-მდე მაინც) საქართველოში აღიარებული იყო (ანტიკურ ხანაში) სომეხთა პოლიტიკური უპირატესობა. ჩანს, სასახელოდ იყო მიჩნეული კულტურულ-სარწმუნოებრივი კავშირი სომეხებთან, რაც ნაგვიანევი ხანის წყაროებსაც შემორჩათ მეტ-ნაკლებად, მაგრამ IX საუკუნიდან ვითარება იცვლება. ეს გარემოება უკავშირდება იმ საერთო ეროვნულ აღმავლობას, რომელსაც ამ დროის ქართულ სამყაროში აქვს ადგილი.

პოლიტიკური ბრძოლა საქართველოს გაერთიანებისათვის და ამიერკავკასიაში ერთიანი ქართული სახელმწიფოს შექმნისათვის იწვევს დაპირისპირებას სომხურ სამეფო-სამთავროებთან, სადაც ამ დროს ახლად შექმნილი ადრეფეოდალური პოლიტიკური ერთეულები უპირისპირდებიან ქართულ ადრეფეოდალურ პოლიტიკურ ერთეულებს. ნიშანდობლივია, რომ

სწორედ ამავე პერიოდში იჩენს თავს ქართულ ისტორიოგრაფიაში ბერძენთა სარწმუნოებრივი თუ კულტურული უპირატესობის უარყოფის ტენდენციებიც. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს ტენდენცია თავდაპირველად იოანე საბანისძის თხზულებაში გამოსკვივის, ხოლო უფრო აშკარად X ს. მიწურულს იოანე ზოსიმეს „ქართული ენის ქებაში“ ვლინდება.

ქართველი ფეოდალური ერის და ეროვნული თვითშეგნების ჩამოყალიბება წინ სწევს ეროვნული სარწმუნოებისა და ეროვნული წმინდანების პატივისცემის იდეას და შეუძლებლად თელის ამჟამინდელ პოლიტიკურ მეტოქეთა ოდინდელი უპირატესობის აღიარებას.

მთელი IX—X საუკუნეების ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი ძირითადი დედააზრი ამ იდეის ქადაგებაჲ და „წმინდანინოს ცხოვრება“, ისევე როგორც არსენი დიდის „განყოფისთვის სომეხთა ქართველთაგან“ და სხვაც ამ იდეის დასაბუთება-განმტკიცების საქმეს ემსახურება. ამდენად „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ის ვარიანტი, რომელმაც ჩვენამდე შეატბერდული კრებულით მოაღწია, განურჩევლად იმისა, თუ რომელ საუკუნეშია თვით „ცხოვრება“ დაწერილი ამ ხანის საზოგადოებრივი აზროვნების ამსახველი თხზულებაა. რასაკვირველია, ცნობა წმინდა ნინოს, როგორც ქართველთა განმანათლებლის შესახებ IX ს. მოღვაწეებს არ შეუთხზავთ. როგორც ცნობილია, უძველესი რომაული წყაროები ქართველთა განმანათლებლად ტყვე ქალ ნინოს ასახელებენ. შესაძლებელია, ქრისტიანობის ასეთი მქადაგებლები სხვებიც იყვნენ საქართველოში (მაგ., ანდრია მოციქული დასავლეთ საქართველოში) და პოლიტიკური ვითარების შესაბამისად ხდებოდა შესაფერისი მოღვაწის ღვაწლის წინ წამოწევა. ასეთ პოლიტიკურ ვითარებასთანაა დაკავშირებული გარკვეულ დროს გრიგოლ განმანათლებლის წინ წამოწევა, ხოლო შემდეგ წმინდა ნინოს კულტის შექმნა.

სწორედ იმ პერიოდში, როდესაც მწვავედ დაისვა ეროვნული სარწმუნოების საკითხი, განსაკუთრებული ყურადღება

უნდა მიქცეოდათ საკუთარ წმინდანებს და მათი ცხოვრების აღწერას.

როგორც ცნობილია, ეს საკითხი ასე მწვავედ იოანე საბანისძემ წამოაყენა ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ხოლო შემდეგ საკუთარი მარტივებისა თუ საეკლესიო მოღვაწეებისადმი ინტერესი და, აქედან გამომდინარე, მათი ცხოვრებათა აღწერა ინტენსიურად მატულობს.

X საუკუნის ცნობილი ქართველი მოღვაწე ჩივის წმინდა მამების ცხოვრების აღუწერლობას. მერჩულე წერს: „დიდთა მათ მეუღაბნოეთა კლარჯეთისა დიდებულთა უღაბნოთა შინა პირველად დამკვდრებულთა მათ წმინდანთა მამათა ღირსად ცხოვრებულთა, სიმჭხნმ მოთმინებისა და სიწმინდით შრომა უფლისა სათნო და სასწაულთა მათთა სიმრავლენი ქუეყანასა მას ქართლისასა აღუწერელობითა დაშკირდეს მისთჳს, რომელ პირველ ვაჟსენე, რომელთაჲ ჯერ იყო დაწერაჲ ვიდრე ნათესავით ნათესავადმდე უკუნისამდე მითხრობად ყოველთა, რაითამცა ერი დაბადებადი აქებდა უფალსა ჳსენებისა მათისა დღესასწაულსა.

არამედ აწ სასწაულნი მათნი ჟამთა სიმრავლისაგან მიეცნეს სიღრმესა დავიწყებისასა“²¹.

ამასვე ჩივიან XII საუკუნეში რაჟდენ პირველმოწამის ცხოვრების ავტორი და კათალიკოსი ნიკოლოზ გულაბერიძე (1150—1178 წ.).

როგორც აღენიშნეთ, ქართველი მოღვაწეები ცდილან ამ ხარვეზის შეძლებისდა გვარად შევსებას.

ამ მიზანს უნდა ემსახურებოდეს ასურელ მამათა მოღვაწეობისადმი ინტერესის და ყურადღების გამახვილება.

ასურელ მამათა მოღვაწეობის, მათი ეროვნული თუ კონფესიური კუთვნილებისა და მრავალ სხვა საკითხთა ირგვლივ ქართულ ისტორიოგრაფიაში დიდი დავა და აზრთა სხვადასხვაობაა. ივ. ჭავჭავაძე, ს. კაკაბაძე, გ. ფერაძე, კ. კეკელიძე, ი. აბულაძე ერთმანეთის სრულიად საწინააღმდეგო მოსაზრებებს გამოთქვამენ²². ამჯერად ჩვენთვის საკითხის არც ერთ ამ მხარეს მნიშვნელობა არა აქვს.

ჩვენთვის საინტერესოა ის მხარე ამ საკითხისა, რომ IX—X საუკუნეში შეუდგენიათ თუ გადაუკეთებიათ რამდენიმე ასურელ მამათა ცხოვრება.

ე. წ. „სირიელ მოღვაწეთა“ ეროვნული კუთვნილების საკითხთან დაკავშირებით მართებულად მიგვაჩნია კ. კეკელიძის აზრი, რომელიც მათ ეროვნებით ქართველებად თვლის, მაგრამ ამას არა აქვს დიდი მნიშვნელობა, მთავარი მათი სარწმუნოებრივი მრწამსის საკითხია. ამ საკითხებზეც აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. ამასთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ განუტრეხლად მათი თავდაპირველი კონფესიური მიმართულებისა IX და მომდევნო საუკუნეების ქართულ ისტორიოგრაფიას ისინი მხოლოდ დიოფიზიტებად შეეძლო მიეღო.

კ. კეკელიძის არსენ დიდი საფარელის მიერ (IX საუკუნის კათალიკოსი ავტორი „განყოფისათვის სომეხთა ქართველთაგან“) დაწერილად მიაჩნია „ცხოვრება და მარტვილობა აბიბოს ნეკრესელისა“, სახელდობრ, ის ვარიანტი ამ „ცხოვრებისა“, რომელიც დეფექტურად და ოდნავი ცვლილებებითაა შენახული ხელნაწერში²³, განსხვავებით ივ. ჭავჭავიძის ვარაუდისა, რომელსაც არსენ კათალიკოსი საბინინის მიერ გამოცემული „ცხოვრების“ ავტორად მიაჩნია²⁴. როგორც სამართლიანად შენიშნავს კ. კეკელიძე, IX ს. მოღვაწე არსენ დიდი არ შეიძლება იყოს ავტორი მეტაფრასტული რედაქციისა, რადგან მეტაფრასტული მიმართულება თვით ბიზანტიაში, საიდანაც გადმოვიდა ის საქართველოში, X ს. დასასრულს შემოვიდა, და რაც მთავარია, IX ს. ავტორი ვერ იხმარდა ცნება „საქართველოს“, რომელიც XI საუკუნეზე ადრე არ გვხვდება მწერლობაში²⁵.

X საუკუნეში შედგენილია „სირიელ მამათა“ ცხოვრებანი: იოანე ზედაზნელის, ისე წილკნელის, შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის.

ს. კაკაბაძის აზრით, ასურელ მამების ცხოვრებათა ძველი რედაქციები დაწერილია 680—700 წლებში არსენ პირველის მიერ, ხოლო საბინინის მიერ გამოცემული მეტაფრასტული

რედაქციები ეკუთვნის არსენ მეორეს და დაწერილია 908—910 წწ.²⁶. ამ „ცხოვრებათა“ დათარიღების საკითხში ს. კაკაბაძეს ეკამათება და არ ეთანხმება კ. კეკელიძე. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს: „ჩერ ერთი, საეპკოა, და პრობლემატური 680—700 წლებში არსენ კათალიკოსის არსებობა, ეს არცერთი წყაროთი ცნობილი არაა, მეორე — ყოველად შეუძლებელია ეს არქეტიპები, სტილის მიხედვით, მეშვიდე საუკუნეს მივაკუთვნოთ, მით უმეტეს, რომ იქ გამოყენებულია ნინოს შატბერდული „ცხოვრება“, რომელიც, ყოველ შემთხვევაში, მეშვიდე საუკუნის ძეგლი არაა“²⁷. ხოლო რაც შეეხება მეტაფრასტული რედაქციების ავტორად არსენ II აღიარებას, ამ დებულებას კ. კეკელიძე უარყოფს საკუთრივ ბიზანტიაში მეტაფრასტიკების დაწყებით მხოლოდ X ს. დასასრულს.

ი. აბულაძის აზრით, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ერთ-ერთი ვრცელი რედაქციის ავტორი არსენ II ქართლის კათალიკოსია (955—980), რომლისაგან არის წარმომდგარი მოკლე რედაქცია ამ თხზულებისა, რომელიც შემდეგ დაედო საფუძვლად იოანე ზედაზნელის ცხოვრების მეტაფრასტულ რედაქციას²⁸. ამავე არსენს ეკუთვნის შიო მღვიმელის ცხოვრების ვრცელი წიგნაც. აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის ვრცელი წიგნის გამომთქმელადაც მას იგივე არსენი მიაჩნია, რომელსაც გამოუყენებია „ადრე არსებული მარტვილობის წიგნი VI—VII სს-ისა, როგორც ამას აკად. ივ. ჯავახიშვილი ვარაუდობდა“²⁹. ე. ი. ასურელი მამები, არსებული ისტორიული ტრადიციის თანახმად, საქართველოში VI საუკუნეში მოვიდნენ. ამ მამებს უდიდესი ღვაწლი მიუძღვით ქართლის ეკლესიის გაძლიერების საქმეში წარმართობასთან ბრძოლის პირველ ხანებში; ისინი არიან ჩვენში სამონასტრო ცხოვრების ერთ-ერთი პირველი ჩამომყალიბებელნი და ორგანიზატორები.

სრულიად ბუნებრივი და მოსალოდნელია, რომ ქართველ მოღვაწეებს ეზრუნათ ქართული ქრისტიანული ეკლესიის ამ მოამაგეთა სახელების უკვდავსაყოფად.

„ცხოვრებათა“ ტექსტებში მოთხრობილია მათი მოსვლი-
სა და საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში დამკვიდრების
ამბავი, მათი მოღვაწეობა, ქრისტიანობის პროპაგანდა-გან-
მტკიცების მიზნით. ავტორთა მიერ უხვადაა მოტანილი
(როგორც ურყევი ქეშმარიტება) მრავალრიცხოვანი სასწაუ-
ლები დაკავშირებული მათ მოღვაწეობასთან.

ისტორიული წყაროს თვალსაზრისით, ასურელ მამათა
„ცხოვრებების“ მნიშვნელობა შედარებით მცირეა, მაგრამ ეს
„ცხოვრებანი“ გარკვეულ ინტერესს ბადებენ ქართული საზო-
გადოებრივი აზროვნებისა და მისი მიმართულების გარკვე-
ვის თვალსაზრისით. ამ მხრივ ასურელ მამათა „ცხოვრებანი“
გარკვეული მიმართულებით იმავე პოზიციასე დგანან და იმავე
შეხედულებების დამკველ-პროპაგანდისტები არიან, რაც
„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ რედაქციაშია მო-
ცემული. ასეთ მოსაზრებას ვაყენებთ ჩვენ მიუხედავად იმისა,
რომ ეს „ცხოვრებანი“ აშკარად მიუთითებენ ქართული ეკ-
ლესიის თუ საეკლესიო ტრადიციის კავშირზე სირიულ სამყა-
როსთან, მაგრამ მთავარი, რაც იდებურად აკავშირებს ამ მამა-
თა „ცხოვრებებს“ IX—X საუკუნეების ქართულ საისტორიო
მწერლობასთან და საზოგადოებრივ აზროვნებასთან, ესაა:
წმინდა ნინოს, ე. ი. საკუთარი განმანათლებლის კულტი და
ქრისტიანობის იდეის პროპაგანდა საკუთარი წმინდანების მა-
გალითით.

მამები თავისი სასწაულებით და პირადი მაგალითით
ხელს უწყობენ ქრისტიანობის გავრცელება-განმტკიცებას.
მაგ., იოანე ზედაზნელმა თავის მოწაფეთაგან „წარავლინა
მათგანნი რომელნიმე კახეთით და რომელნიმე კუხეთით და
სხუანი ზენა სოფლით, ხოლო ნეტარი დავით, გარესჯისა უდაბ-
ნოსა, და სხუანი გარემო ქალაქსა ჩუენსა“³⁰. საქართველოს
სხვადასხვა კუთხეებში დამკვიდრებულ ბერებთან „მივიდოდეს
ქრისტეს მორწმუნენი წმიდათა მათ ბერთასა და მათ მიერ
განსწავლულნი და სულითა აღშენებულნი წარვიდიან სახიდ
თუსად და დიდთა კურნებათა იქმოდეს შეწევნითა ღმრთისაჲთა
და განამტკიცებდეს მორწმუნეთა“³¹.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ საისტორიო მეთოდებისა და ხერხების განვითარების თვალსაზრისით, ასურელ „მამათა ცხოვრებებს“ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ახალი არაფერი შეაქვთ და შინაარსობლივადაც ძირითადად სასწაულებზე აგებულ თხრობას წარმოადგენენ.

ამ ხანის ქართული ეკლესიის მიდრეკილებებისა და მიმართულებების საკითხის გარკვევისათვის მნიშვნელობა აქვს ცნობილი ქართველი სასულიერო მოღვაწის ილარიონ ქართველის „ცხოვრებას“. ილარიონ ქართველი წარმოშობით კახეთიდანაა, წარჩინებული ოჯახიდან. დაბადებულა ის 822 წ., ხოლო გარდაცვლილა 875 წ. თესალონიკეში³². იმ დიდი დამსახურებისათვის, რომელიც ილარიონს მიუძღოდა ბერძნული ეკლესიის წინაშე, იმპერატორ ბასილ I-ის (867—886 წ.) ბრძანებით მისი ნეშტი კონსტანტინოპოლში გადმოუსვენებიათ და დაუსაფლავებიათ 876 წ. იმპერატორის ბრძანებით ილარიონის მოწაფეთათვის აგებულ ჰრომანას მონასტერში³³.

ილარიონის ცხოვრება და მოღვაწეობა ძირითადად სამშობლოს გარეთ მიმდინარეობდა, თუმცა დაახლოებით 15 წელი მას მშობლიურ კახეთში, გარეჯის უდაბნოშიაც დაუყვია. ილარიონ ქართველის „ცხოვრების“ რამდენიმე ვერსია არსებობს. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, „ილარიონის ცხოვრება“ პირველად დაუწერია ბერძნულად ე. წ. ენკომიის სახით, მის თანამედროვესა და, შეიძლება, თვითმხილველს, პროტოასიკრიტსა და ფილოსოფოსს, ბასილი მონაზონს იმ მასალის მიხედვით, რომელიც მისთვის მოუწოდებიათ წმ. მამის მოწაფეებს.

ბასილი მონაზონის შრომა, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია, საფუძვლად დაედო ქართულ „ცხოვრებას“, რომლის სამი რედაქციაა შენახული: ძველი. (ათონის), მეტაფრასტული და სვინაქსარული.

ძველი, ათონური რედაქცია წარმოადგენს ნახევრად ორიგინალურ, ნახევრად ნათარგმნ ნაწარმოებს და დაწერილი უნდა იყოს ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ 991 წ.³⁴

ჩვენთვის საინტერესოა სწორედ ეს 991 წლით დათარიღებული „ცხოვრება“³⁵.

როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, ეს თხზულება ნახევრად ნათარგმნი და ნახევრად ორიგინალურია. ის ექვთიმე მთაწმინდელის კალამს განეკუთვნება. ექვთიმე მთაწმინდელის ლიტერატურული მოღვაწეობა XI საუკუნეს ეკუთვნის და ამდენად ის ჩვენი ამჟამინდელი ინტერესების სფეროს სცილდება. მაგრამ ამ თხზულებას, რომელიც IX ს. უცხოეთში მოღვაწე ქართველი ბერის ცხოვრებას აგვიწერს, ჩვენთვის სხვა მხრივ იქვს მნიშვნელობა. სახელდობრ, ილარიონ ქართველის ცხოვრება და მოღვაწეობა სრულიად აშკარად ამჟღავნებს ქართული ეკლესიის მიერ ყოველგვარი კავშირის გაწყვეტას აღმოსავლურ, სომხურ-სირიულ ქრისტიანობასთან და კურსის დასავლეთისკენ აღებას.

ილარიონ ქართველის მოღვაწეობა დაკავშირებულია იერუსალიმთან, ბითინია-კონსტანტინეპოლსა, მაკედონიასა და რომთან. ბითინიის ოლიმპში ილარიონმა საფუძველი ჩაუყარა ქართველთა სამონასტრო მშენებლობას.

ილარიონ ქართველის „ცხოვრება“ უაღრესად მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავს IX საუკუნეში ბიზანტიის იმპერიაში ქართველთა სამონასტრო კოლონიზაციისა და ბერძენ-ქართველთა ისტორიული თუ ლიტერატურულ-კულტურული ურთიერთობის საკითხების შესასწავლად.

„ცხოვრების“ ავტორის ტენდენცია და მისწრაფებაა აჩვენოს დასავლურ ქრისტიანულ სამყაროსთან ურთიერთობის მნიშვნელობა და პროპაგანდა გასწიოს დასავლეთის ქართულ მონასტრებში ქართველი ბერების მიზიდვის მიზნით.

*

* * *

X საუკუნის ქართულ ისტორიოგრაფიაში სრულიად კანონზომიერად თავსდება ამ ხანის საზოგადოებრივი აზროვნების გამომხატველი ისეთი შესანიშნავი ძეგლი, როგორიცაა

იოანე-ზოსიმეს „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“³⁶.

როგორც აღვნიშნეთ, VIII საუკუნიდან (იოანე საბანისძე) ქართულ ისტორიოგრაფიაში აშკარად იჩენს თავს ქართული ქრისტიანული კულტურის მოღვაწეთა ბერძნულთან გათანაბრების ტენდენცია. VIII საუკუნეში ქართული ფეოდალური ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი იოანე საბანისძე აცხადებს: „არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოება ესე ღმრთისა მიერ მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკუდრთა... აჰა ესერა ქართლისაჲ მკუდრთა აქუს სარწმუნოება და წოდებულ არს დედად წმიდათა, რომელთამე თუთ აჲა მკუდრთა და რომელთამე უცხოთა და სხუთ მოსრულთა ჩუენ შორის ჟამად-ჟამად მოწამედ გამოჩინებულთა“³⁷.

X საუკუნის ქართული ისტორიოგრაფია უფრო შორს მიდის და იოანე-ზოსიმე-ქართული ენის ქებას წერს. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს: „მეათე საუკუნეში ქართული ენის შესახებ ქართველებმა შექმნეს ერთგვარი თეორია, რომლითაც ქართული ენა არამც თუ გასწორებულთა ბერძნულთან იქამდის, რომ „ისინი ორნი დანი არიან, ვითარცა მარიამ და მართაი, და მეგობარნი“, არამედ უპირატესობაც კი აქვს მას მინიჭებული შემდეგ სიტყვებში: „ყოველი საიდუმლო ამას შინა დამარხულ არს“; არამც თუ უპირატესობა საერთაშორისო საქრისტიანო ენადაც კია აღიარებული ის, ვინაიდან, ქართველთა რწმენით, „დამარხულ არს ენა ქართული დღემდე მეორედ მოსვლისა უფლისა საწამებელად, რათა ყოველსა ენასა ღმერთმან ამხილოს ამით ენითაო“³⁸.

იოანე-ზოსიმე მიზნად ისახავს შთააგონოს მკითხველს, რომ ქართული ენა, რომელიც დღეს ბერძნულთან შედარებით „მდაბალი და დაწუნებულია“, სინამდვილეში „მძინარეა“ და ის „შემკული და კურთხეულია“. ქართული ენა ისეთივე თანასწორია ბერძნული ენისა, როგორი თანასწორიც იყო ნინო ელენესი, რომელთაგან ნინომ ქართველებს უქადაგა ქრისტეს სჯული, ხოლო ელენემ—ბერძენებს. იოანე-ზოსიმე ქართულ ენას

სხვა ენებთან უპირატესობას ანიჭებს და აცხადებს, რომ მეორედ მოსვლისას ქრისტე ყველა ხალხს ქართულ ენაზე განიკითხავს და ამხილებს³⁹. საკითხის ამგვარ დაყენებასთან დაკავშირებით კ. კეკელიძე სამართლიანად შენიშნავს: „როგორც ჩანს, იოანეს მალე ეჭირა დროშა ეროვნული თვითშეგნებისა და პატივისცემისა. ის, მსგავსად იოანე საბანისძისა, თამამად უპირისპირებს ერთიმეორეს ქართულსა და ბერძნულ კულტურას და პირველს უპირატესობას ანიჭებს მეორის წინაშე“⁴⁰.

იოანე-ზოსიმე X საუკუნის ქართული აზროვნებისა და ქართული კულტურის ისტორიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია⁴¹. ის უბრალო ბერი ყოფილა და თავის თავს ორი სახელით იხსენიებს — იოანე და ზოსიმე. ჩანს, ერთი სახელი საერო ყოფილა, მეორე — საბერ-მონაზნო. მთელი თავისი დრო და ძალა მას ლიტერატურული მოღვაწეობისათვის შეუწირავს. იოანე-ზოსიმეს მიერ გადაწერილია მრავალი ხელნაწერი, შედგენილია კრებულები...

მისი მოღვაწეობა მიმდინარეობდა ჯერ პალესტინაში, საბა განწმენდილის ლავრაში, ხოლო X საუკუნის 60-იანი წლებიდან — სინას მთაზე. იოანე-ზოსიმე „სათავეში ედგა ქართველების საზღვარგარეთულ სამონასტრო კოლონიას მეთავე საუკუნეში“⁴².

იოანე-ზოსიმეს ორიგინალურ თხზულებათაგან „ქართული ენის ქების“ გარდა ჩვენს ყურადღებას იქცევს მისი კალენდარი. შრომის სათაურია „კრებაჲ თთუეთაჲ წელიწდისათაჲ“. ამ კალენდრის მნიშვნელობა უაღრესად დიდია პალესტინის სხვადასხვა მონასტერთა და წმინდა ადგილთა შესასწავლად, მაგრამ ჩვენს ყურადღებას ამჯერად იქცევს ის გარემოება, რომ იოანე-ზოსიმეს თავის კალენდარში ქართველი წმინდანები შეჰყავს. სახელდობრ: აბო თბილელი, მეფე არჩილი, შუშანიკი და სხვა⁴³.

როგორც ვხედავთ, ქართული ისტორიოგრაფია თავის ხაზს არ ღალატობს და იოანე-ზოსიმემ, რომელმაც ქება შეასხა ქართულ ენას, ქართველი წმინდანები სხვა ხალხების წმინ-

დანების გვერდით მსოფლიო საეკლესიო კალენდარში შეიყვანა.

ქართული ენის საკითხთან დაკავშირებით ს. ჯანაშია წერს, რომ VIII—X საუკუნეებში ქართული სალიტერატურო ენის მნიშვნელობა ძალიან გაიზარდა. უკვე IX საუკუნეში როგორც ქართლში, ისე ტაო-კლარჯეთში, კახეთში, ჰერეთსა და აფხაზეთის სამეფოში ქართული ენა იყო მწერლობის, სასელმწიფო მართვა-გამგეობის, სამოქალაქო ურთიერთობისა და ეკლესიის ერთადერთი ენა, ქრისტიანობის საშუალებით ქართული ენა გადავიდა ჩრდილო კავკასიაშიც. უპირველეს ყოვლისა, ჩერქეზებსა და ალანებში. ქართული ენის ასეთმა გავრცელებამ და ქართული მწერლობის აყვავებამ იმდროინდელ ქართველ მოღვაწეებს ჩაუნერგა დედაენის დიდი ღირებულებისა და ღირსების შეგნება. X საუკუნის მწერალმა იოანე-ზოსიმემ აღტაცებული შესხმა, ოდა უძღვნა ქართულ ენას — „ქებაა და დიდებაა ქართულისა ენისაჲ“. ამ ჰიმნში ავტორი ქართულ ენას განსაკუთრებულ როლს აკისრებს მსოფლიოს ენათა შორის⁴⁴.

IV

განვიხილოთ რა ცალ-ცალკე ყველა ის საისტორიო თხზულებანი, რომელნიც ადრეფეოდალური ხანის ქართულ ისტორიოგრაფიას განეკუთვნებიან, ისეც უნდა გავიმეოროთ, რომ ამ ხანის ქართული ისტორიოგრაფია ძირითადად პაგიოგრაფიული მწერლობის სახით არის წარმოდგენილი. მაგრამ აღსანიშნავია ის ფრიად მნიშვნელოვანი გარემოება, რომ ეს პაგიოგრაფიული მწერლობა ამ ხანის არა მხოლოდ საეკლესიო, არამედ სამოქალაქო და კულტურული ცხოვრების კურსშია და ასახავს იმ დიდ ძვრებს, რომელთაც ადგილი აქვთ ამ დროის საქართველოს სოციალურ, ეკონომიურ, პოლიტიკურ თუ კულტურულ ცხოვრებაში.

„ადრეფეოდალურად ხანის დასასრულისათვის, — წერს

ს. ჯანაშია, — საქართველოს მოსახლეობის დაახლოება-შე-
რწყმის მრავალსაუკუნოვანი პროცესი უკვე შორს იყო წასუ-
ლი. საქართველოს ფეოდალურ-პოლიტიკური გაერთიანების
პროცესს თან სდევდა ქვეყნის ფეოდალურ-კულტურული
გაერთიანების პროცესი¹. IX—X სს. ქართული ისტორიო-
გრაფია, რომელიც ნაყოფია საქართველოს პოლიტიკური და
კულტურული გაერთიანების პროცესისა, თავის მხრივ, ასახავს
ამ გაერთიანების ძირითად მხარეებს.

პოლიტიკური ერთიანობის მთელი ქართული სამყაროს
მასშტაბით გავრცელების პროცესში განსაკუთრებული მნიშ-
ვნელობა ენიჭება ცნება „ქართლის“ მნიშვნელობის გაფარ-
თოების საკითხს.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ X საუკუნის ძეგლშია
პირველად დადასტურებული ცნება „ქართლის“ მთელი შემ-
დეგდროინდელი საქართველოს მასშტაბით ხმარების ფაქტი.

ამ მხრივ უაღრესად საინტერესოა გიორგი მერჩულეს
თხზულება, სადაც ცნება „ქართლი“ იხმარება ვიწრო და ფარ-
თო მნიშვნელობითაც.

ზედმეტად მიგვაჩნია იმ ადგილების მოტანა თხზულები-
დან, სადაც ქართლი ვიწროდ, აღმოსავლეთ საქართველოს
მნიშვნელობით იხმარება: ქართლის ფართო (საქართველოს)
მნიშვნელობით ხმარებისათვის სწორედ ამ პერიოდში შემოდის
ტერმინი „ყოველი ქართლი“. ამ ტერმინს ვხვდებით მერჩულეს-
თან², წმინდა ნინოს შატბერდულ ვარიანტში. გიორგი მერჩულ-
ე განმარტავს ცნება ქართლის ფართო მნიშვნელობით ხმა-
რების საფუძველს და აღნიშნავს: „ქართლად ფრიადი ქუე-
ყანა აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ყა-
ში შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების, ხოლო
კჳრიელეისონი ბერძნულად ითქუმის, რომელ არს ქართუ-
ლად: „უფალო წყალობა ყაე“, გინა თუ „უფალო შეგვიწყა-
ლენ“³.

ძეგლის გამომცემელმა, ნ. მარმა პირველმა მიაქცია ყუ-
რადლება მერჩულეს ამ ფორმულას და აღნიშნა, რომ ამ ამო-
წერში არის მითითება იმ ფაქტზე, რომ ქართული ენა X ს.

შუა წლებში კლარჯეთში მხოლოდ საეკლესიო ენა იყო და არა სალაპარაკო¹. როგორც ცნობილია, ნ. მარის ამ დებულებას გამოეხმაურა ნ. ბერძენიშვილი², რომელმაც სამართლიანად უარყო ნ. მარის მიერ საკითხის ამგვარად დაყენების შესაძლებლობა და მერჩულეს ამ ფორმულაში მცხეთის ტახტის დასავლეთ საქართველოს მიმართ იერარქული პრეტენზიების შედეგად შექმნილი ცნება „ქართლის“ კულტურული მნიშვნელობის განმარტება დაინახა. „მცხეთა, — წერს ნ. ბერძენიშვილი, — ჯერ ენობრივად (ეთნიკურ ელემენტზე დაყრდნობით) შეიქრა ლიხთ-იმერეთში, ხოლო შემდეგ, როგორც ჩანს, ეს საინტერესო ფორმულა წამოაყენა თავისი ორგანიზაციული გაბატონების დასასაბუთებლად: „ქართლია“ იქ, სადაც მღვდელთმსახურება ქართულ ენაზეა (მხოლოდ კვირიელეისონი შეიძლება ბერძნულად). მირონის კურთხევა „ქართლს“ განეწესა: მამ ქართლს ნაკურთხი მირონი სავალდებულოა ყველა იმ ეკლესიისათვის, სადაც მღვდელთმსახურება ქართულ ენაზეა. ცხადია, მცხეთის საკათალიკოსოს მხრივ ეს არის კანონიკური საფუძვლების დაცვით კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს წინააღმდეგ მიმართული ბრძოლა ლიხთ-იმერეთის ეკლესიაზე ორგანიზაციულად გაბატონების მიზნით“³.

გიორგი მერჩულეს ამ ფორმულაზე შეაჩერა ყურადღება კ. კეკელიძემ ჯერ კიდევ 1923 წ. თავისი „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ პირველ გამოცემაში (მისი ეს თვალსაზრისი განმეორებულია შემდეგ გამოცემებშიაც): კ. კეკელიძე წერს: „ქართული ცხოვრების ზრდა-განვითარება მიისწრაფის იმისაკენ, რომ ეთნოგრაფიული და ლინგვისტური ტერმინი ქართი, ან უფრო სწორედ, ქართლი, გამხდარიყო ნაციონალურ-კულტურულ ტერმინად და ქცეულიყო საქართველოდ. საერთო ლიტერატურული ენის შექმნამ ეს პროცესი უფრო დააჩქარა. უეჭველია, გაცილებით უფრო ადრე შემუშავდა ის შეხედულება, რომელიც მერე, მეათე საუკუნეში, მკვეთრად გამოთქვა გიორგი მერჩულმა: ქართლად ფრიადი ქვეყანა აღიარაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების, ესე იგი, საქართ-

ველო არის ის ტერიტორია, რომელზედაც წირვა-ლოცვა, საზოგადოდ — ღვთისმსახურება, ქართულად სრულდებაო, ხოლო საეკლესიო-საღვთისმსახურო ენად ჩვენში ლიტერატურული ენა იყო ყოველთვის“⁷.

ქ. კეკელიძე გიორგი მერჩულეს ამ დებულებას ისევ უბრუნდება საკუთრივ მერჩულეს თხზულების განხილვის დროს და წერს „ცხოვრებაში („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ იგულისხმება. — მ. ლ.) წარმოდგენილია ის მომენტი პოლიტიკური ცხოვრებისა, როდესაც საქართველოში იდგა ეროვნული ერთობისა და მთლიანობისა გაღვივებულა და შესდგომიან კიდევაც საქართველოს გაერთიანებისათვის ზრუნვას და საქმეს, რომელიც დაწყებულა ტაო-კლარჯეთიდან, აქაური მამფალებისა და კუროპალატების თაოსნობით. საქართველოში უკვე ფეხი მოუდგამს კულტურულ-ეროვნული ერთობის იდეას, უმთავრესად ეროვნული ეკლესიის სავანეში, რაც შემდეგ სიტყვებშია გამოხატული...“⁸ და მოყვანილია მერჩულეს ფორმულა.

როგორც ვხედავთ, თითქოს სადავო არ უნდა იყოს საკითხი „ქართლის“ ცნების კულტურული მნიშვნელობით ხმარებისა მთელი შემდეგდროინდელი „საქართველოს“ მიწართ.

დგება საკითხი, არის თუ არა იგივე ცნება პოლიტიკური მნიშვნელობით ნახმარი X საუკუნეში მთელი „საქართველოს“ მასშტაბით.

ჩვენს ხელთ არსებულ X საუკუნის წყაროებში ამაზე თითქოს პირდაპირი მითითება არ უნდა იყოს. ასეთი რამ შეიძლებოდა შექმნილიყო მას შემდეგ, რაც პოლიტიკური „ქართლი“ მთელ „საქართველოდ“ იქცეოდა და რადგან ეს მოვლენა ფაქტად იქცა X ს. დასასრულს, მხოლოდ ამ ხანის მწერლობას შეეძლო მისი უკუფენა.

მაგრამ ცნება „ქართლის“ სარწმუნოებრივ-კულტურული მნიშვნელობით მთელი საქართველოს მიმართ დადასტურება წყაროებში აშკარად წარმოადგენს ამ ხანის ქართული სამყარო-

როს საერთო ტენდენციის, ერთიანობის ტენდენციის ანა-
რეკლს.

ეროვნულ-სარწმუნოებრივი მოტივი საერთოდ მთელი
ფეოდალური ხანისა და განსაკუთრებით ადრეფეოდალური ხა-
ნის ქართულ ისტორიოგრაფიაში ისეა ერთმანეთთან დაკავ-
შირებული, რომ მათი გამიჯვნა ხანდახან შეუძლებელი ხდება.

შუშანიკი, კოსტანტი-კახი, მიხეილ-გობრონი, რომელ-
ნიც ჰაგიოგრაფების სიტყვით, და გადმოცემით ქრისტიანობი-
სათვის ბრძოლას შეეწირნენ, საბოლოო ჯამში ქართველთა და-
მოუკიდებლობისათვის და ეროვნული თვითმყოფობისათვის
იბრძვიან. ჰაგიოგრაფიული მწერლობა ამ სარწმუნოებრივ
წიგნებს უსვამს ხაზს, რომელიც, რასაკვირველია, ძალიან დიდ
როლს თამაშობდა, მაგრამ ეს სარწმუნოებრივი მომენტი სა-
ბოლოო ჯამში მაინც ეროვნული თვითმყოფობისთვის ბრძო-
ლის იდეას ექვემდებარება. წმინდა ნინოს კულტის შექმნა,
სომეხთაგან იდეური გამიჯვნა, ბერძენთა და სომეხთა უპირა-
ტესობის კატეგორიული უარყოფა, საკუთარი სარწმუნოებისა
და ეროვნული (ქართველი) წმინდანების შექმნა-წინწამოწე-
ვის იდეები, რაც ასე უხვადაა მოცემული ადრეფეოდალური
ხანის ქართულ ისტორიოგრაფიაში, სწორედ იმ ეროვნულ
თვითშეგნების გაძლიერება-განმტკიცების შედეგი შეიძლება
იყოს, რაც ქვეყნის პოლიტიკური თუ კულტურული გაერთიან-
ების ერთ-ერთი სტიმულიც იყო და იმავე დროს შედეგიც.

ადრეფეოდალური ხანა საქართველოს ისტორიაში, ერთი
მხრივ, არის საქართველოს გაერთიანებისა და, ამდენად, ეროვნული
თვითშეგნების გაძლიერების პერიოდი, მეორე მხრივ,
ეს არის ფეოდალური საწარმოო ურთიერთობის თანდათან
გავრცელებისა და საბოლოო დამკვიდრების პერიოდი. ამასთან
დაკავშირებით ჩვენს სინამდვილეში მწვავედება კლასობრივი
ბრძოლა, ვინაიდან აღნიშნული პროცესი, პირველ რიგში, ნიშ-
ნავს თავისუფალ მწარმოებელთა ძირითადი მასის გაქრობასა
და ყმა-გლეხად ქცევას.

რადგან ადრეფეოდალური ხანის ქართულმა ისტორიო-გრაფიამ ჩვენამდე ძირითადად ჰაგიოგრაფიული მწერლობის სახით მოაღწია, ამიტომ ეს მომენტი, ე. ი. კლასობრივი ბრძოლის მომენტი, მასში ძალიან მკრთალადაა ასახული. მიუხედავად ამისა, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ და „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ დაცულია ფაქტები საადგილმამულო ბრძოლისა, რაც გარკვეულად კლასობრივ ბრძოლას უკავშირდება.

V

ადრეფეოდალური ხანის ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის მიმოხილვის შემდეგ გვსურს საგანგებოდ შევეხოთ ამ ხანის სამოქალაქო და საისტორიო უანრის თხზულებას.

ერთადერთი ძეგლი ადრინდელი ფეოდალიზმის ხანის სამოქალაქო-საისტორიო უანრისა, რომლის დათარიღებაც სადავოა, მაგრამ ადრინდელი ფეოდალიზმის ხანის ფარგლებს მაინც არ სცილდება, ესაა ანონიმი ავტორის „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“.

ამ თხზულების უდიდესი ნაწილი არის „წმინდა ნინოს ცხოვრება“. რადგან ამ საისტორიო შრომის ეს ნაწილი ჩვენს მიერ უკვე განხილულია, ახლა შევეხებით ამ შრომის იმ ნაწილს, რომელსაც ივ. ჯავახიშვილი სამოქალაქო ისტორიას უწოდებს, და რომელიც ჩვენს სამოქალაქო-საისტორიო თხზულებად მიგვაჩნია.

შატბერდულ და ჭელიშურ კრებულებში „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ გაერთიანებულია სხვა თხზულებასთან და ორივე თხზულებას ერთად ეწოდება „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. ამ გარემოებამ თავიდანვე შექმნა საფუძველი აზრთა სხვადასხვაობისათვის.

პირველ რიგში ისმის საკითხი იმის შესახებ, ერთი თხზულებაა ეს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ თუ ორი.

ივ. ჯავახიშვილი ამ თხზულებას, რომელიც შატბერდული და ჭელიშური ვარიანტებით გამოცემული აქვს ე. თაყაიშვილს, განიხილავს როგორც ორ სხვადასხვა თხზულებას, პირველს (ე. თაყაიშვილის გამოცემის გვ. 708—727) ის უწო-

დებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, ხოლო მეორეს „წმინდა ნინოს ცხოვრებას“².

ორ სხვადასხვა თხზულებად მიაჩნიათ ეს ნაწარმოებები პროფ. ს. კაკაბაძეს³ და სხვებს. განსხვავებული აზრისაა ამ საკითხზე კ. კეკელიძე, რომელიც სათაურით „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ აერთიანებს ე. თაყაიშვილის გამოცემის პირველი ნაწილის (გვ. 708—727) უძველეს ქრონიკას, და საკუთრივ ნინოს ვრცელ ცხოვრებას. კ. კეკელიძე წერს: „ჩვენი აზრით, ასეთი დაცალკევება უმართებულოა: ისინი წარმოდგენენ, როგორც ვთქვით, ერთი მთლიანი თხზულების ნაწილებს, რომელიც ერთი და იმავე პირის მიერ ერთსა და იმავე დროს უნდა იყოს დაწერილი და რომელსაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ეწოდებოდა“⁴. ამ საკითხს კ. კეკელიძე სხვაგანაც ეხება, სახელდობრ, შრომაში „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შედგენილობა. წყაროები და ეროვნული ტენდენციები“⁵. კ. კეკელიძე აღნიშნავს: „როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ იმ თხზულების შესახებ, რომელსაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ეწოდება, ვგულისხმობთ არა მარტო იმ ნაწილს მისას, სადაც მოცემულია ქართლის მოკლე ისტორია ალექსანდრე მაკედონელიდან მეცხრე საუკუნემდე (გვ. 708—726), არამედ იმასაც, რომელიც „ნინოს ცხოვრებას“ შეიცავს“ (736—805)⁶. ამ თავის შეხედულებას აკად. კ. კეკელიძე შემდეგი გარემოებით ასაბუთებს: 1) თხზულებას თავში აწერია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (708), ხოლო ნინოს „ცხოვრების“ ბოლოში კვითხულობთ: „წიგნი ქართლის მოქცევისაჲ.. ვითარცა ტალანტი, წინამძღუართაგან დაფარული, შემდგომად მრავალთა ყამთი და წელთა ვპოვეთ“ (805); მაშასადამე, ავტორი „ქართლის მოქცევად“ ნინოს „ცხოვრებასაც“ გულისხმობს. 2) იმავე შედგენილობით წარმოდგენილი ჰქონდა ეს თხზულება ლეონტი მროველსაც. 3) თავების სათვალავის მიხედვით, რომელიც ნინოს „ცხოვრებაში“ გვაქვს, ის მასალა, რომელიც ამ ცხოვრების შესავალს (727—739) წინ უსწრებს (708—726), უნდა შეადგენდეს ამ თხზულების პირველ თავს. 4) ნინოს „ცხოვრება“ თვითონ უჩვენებს, ციტატების სახით, წინა მოთხრობას, როგორც მთლიანი თხზულების და-

საწყისს“⁷. როგორც ვხედავთ, ეს თხზულება კ. კეკელიძეს მთლიანად ერთი ავტორის ნაწარმოებად მიაჩნია. მაგრამ ამავე დროს კ. კეკელიძე მაინც თვლის, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ორი მთავარი ნაწილისაგან შედგება; პირველში მოკლედ მოთხრობილია, რომ მირიან მეფის დროს ნინომ მოაქცია ქართლი, მეორეში კი მოცემულია დაწვრილებითი ცნობები ამ ამბისა და ნინოს თავგადასავლისა⁸. კ. კეკელიძე ამ თხზულებას მაინც ორ ნაწილად ყოფს და იქვე, შენიშვნაში წერს: „ასე რომ, უმჯობესი იქნება მთელ თხზულებას ვუწოდოთ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, ხოლო მის პირველ ნაწილს — უძველესი მატიანე, მეორეს კი — „ცხოვრება ნინოსი“⁹.

ჩვენ ამჯერად ეს „უძველესი მატიანე“ გვიანტერესებს, რომელსაც, როგორც აღვნიშნეთ, კ. კეკელიძე „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ პირველ ნაწილად თვლის, ივ. ჯავახიშვილი კი, დამოუკიდებელ თხზულებად სათაურით „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“:

X საუკუნის შატბერდულ კრებულში, კრებულის რედაქტორის მიერ ეს თხზულება ერთ მთლიან ნაწარმოებადაა შეტანილი. ის გარემოება, რომ მას სათაურად აქვს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (გვ. 708) და ბოლოში აღნიშნულია, რომ „წიგნი ქართლის მოქცევისა... ვითარცა ტალანტი წინამძღუართაგან დაფარული შემდგომად მრავალთა ჟამთა და წელთა ეპოვეთ“; მიუხედავად იმისა, თუ რისი თქმა უნდა რედაქტორს, მაინც უთითებს, რომ შატბერდის კრებულის რედაქტორს ის საერთო თხზულებად ჰქონდა წარმოდგენილი. მაგრამ, ჩანს, ისიც მასში ორ ნაწილს არჩევდა, რადგან იმავე შატბერდულ რედაქციაში, თუ თხზულებას თავში ეწოდება „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ნინოს ცხოვრებას, მაინც ცალკე სათაური აქვს „ცხოვრებაჲ წმინდისა ნინოასი“ (გვ. 736).

ამგვარად, შატბერდის კრებულში ეს თხზულება მაინც ერთი ნაწარმოების სახით უნდა იყოს შეტანილი, მაგრამ იყო თუ არა ის მართლაც თავიდანვე ერთი მთლიანი თხზულება და დაწერილია თუ არა ის მართლაც IX საუკუნეში, ეს უკვე ამ საკითხის სხვა მხარეა.

ამ ძეგლის პირველი გამომცემელი პროფ. ე. თაყაიშვილმა აღნიშნავდა: „რომ ხრონიკის ხასიათი თავიდან ბოლომდის ერთგვარი არ არის, ხრონიკა... აღნიშნავს რა რომელიმე პირის მეფობას თუ ერისთავობას, ყოველთვის უჩვენებს ერთ-ორ უმთავრეს ისტორიულ ფაქტს მის მეფობაში მომხდარს და იხსენიებს ვინ იყო მთავარეპისკოპოსი ანუ კათალიკოსი; ეს სისტემა მტკიცედ არის გატარებული თავიდან დაწყებული სტეფანოს II-ის დრომდის (639—663 წ.) ხოლო სტეფანოს II-ის შემდეგ ეს წესი უცებ იცვლება და შემოკლებული ცნობების მაგიერ ერისთავების შესახებ მხოლოდ სია არის მოყვანილი ცამეტა დიდ ერისთავთა; არც ერთი დიდსახსოვარი ფაქტი მათი ერისთავობის დროისა აღნიშნული არ არის; არ არის აგრეთვე ნაჩვენები, თუ რომელი კათალიკოზი რომელი ერისთავის დროს იყო, არამედ ერისთავების სიის შემდეგ სიითვე არის წარმოდგენილი 27 კათალიკოზი“¹⁰. ასეთი განსხვავება ქრონიკის ამ ორ ნაწილს შორის ე. თაყაიშვილს უფლებას აძლევს დაასკვნას, „რომ ეს სია (სტეფანოს II-ის შემდეგ. — მ. ლ.) მერმეა მიმატებული და წინეთ კი ქართლის მოქცევის ხრონიკა სტეფანოს II-ის დრომდის ყოფილა მოყვანილი“¹¹. ამგვარად, როგორც ვხედავთ, ე. თაყაიშვილს ქრონიკის უძველესი ნაწილი VII ს-ში შედგენილად მიაჩნდა შემდეგ დამატებად თვლის ის VII—IX სს. ქრონიკას.

ამ ქრონიკის დათარიღების საკითხში ე. თაყაიშვილის თვალსაზრისს იზიარებს, როგორც ჩანს, პ. ინგოროყვა. რადგან პ. ინგოროყვაც თვლის, რომ თავდაპირველად „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ სრულდებოდა სტეფანოსის ერისმთავრობაზე¹². „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, — წერს პ. ინგოროყვა, — როგორც ირკვევა, თავდაპირველად სრულდებოდა შემდეგ ადგილზე: „ერისთავობდა სტეფანოზ, ძმ მისი, ...“¹³, ე. ი. უშუალოდ ჰერაკლე კეისრის ლაშქრობათა წინ.

ე. თაყაიშვილის აზრს „ქართლის მოქცევის“ პირველი ნაწილის დათარიღების საკითხში იზიარებს პროფ. გ. მელიქიშვილიც¹⁴.

აკად. ივ. ჯავახიშვილი ქრონიკის შედგენის თარიღად

IX ს. ასახელებს. მისი მთავარი საყრდენი იმისთვის, რომ IX ს. ადრე შედგენილად არ მიიჩნიოს „ეს ქრონიკა“, იყო ის მნიშვნელოვანი ანაქრონიზმი, რომელსაც ვხვდებით ამ თხზულების შატბერდულ საკითხავში. სახელდობრ: სასანიანთა ირანის დედაქალაქად VII საუკუნეში დასახელებულია ქ. ბაღდადი. „ეს მართანე, — წერს ივ. ჯავახიშვილი, — შეუძლებელია IX საუკუნეზე უწინარეს იყოს შედგენილი იმიტომ, რომ, როგორც განსვენებულმა პროფ. ბოლოტოვმა სამართლიანად აღნიშნა, იქ ერთი მსხვილი ქრონოლოგიური შეცდომა მოიპოვება და სასანელთა მეფეების დედაქალაქად ბაღდადია დასახელებული, რომელიც იმ დროს ჯერ არ არსებობდა, რადგან მის აგებას მხოლოდ 762 წ. შეუდგენენ“¹⁴. მაგრამ „ქართლის მოქცევის“ კელიშური ვარიანტის აღმოჩენა უფლებას იძლევა აღინიშნოს, რომ „ბაღდადი“ წარმოადგენს შემდეგდროინდელ გლოსას და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თავდაპირველ ტექსტში უნდა ყოფილიყო „ბაბილონი“¹⁵, რადგან იქ, სადაც შატბერდულ ხელნაწერლში ვკითხულობთ: „და დაუტევა (ჰერეკლემ. — მ. ლ.) ჯიბლო ერისთავი ბრძოლად და თუთ წარვიდა ბაღდადს ბრძოლად ხუასრო მეფისა“¹⁶. კელიშური ვარიანტი შემდეგნაირად იკითხება: „და იგი (ჰერეკლე. — მ. ლ.) წარვიდა ბაბილოვანდ ბრძოლად ხუასრო მეფისა“¹⁷. აგრეთვე შემდეგ — შატბერდულში ვკითხულობთ: „წარვიდა ჰერაკლე და შემუსრა ბაღდადი და შეიპყრა ხუასრო მეფე“¹⁸, ხოლო კელიშურში: „მივიდა ერაკლე მეფე ბაბილოვანს და შეიპყრა ხუასრო მეფე“¹⁸. როგორც ვხედავთ, ეს ანაქრონიზმი ისეთ მყარ საბუთად ვერ გამოდგება. ჩანს, შატბერდული კრებულის რედაქტორს თავისი დროის ვითარებიდან გამომდინარე, გარკვეული ცვლილებები შეუტანია „მოქცევაში“, რაც სხვა, საკუთრივ იდეოლოგიურ, საკითხებშიც იჩენს თავს უფრო აშკარად. კელიშური კრებულის შემდგენელს კი, ეტყობა, ისეთი ძველი ნუსხა ჰქონინ ხელთ, რომელსაც არ განუცდიია შატბერდული კრებულის რედაქტორის ხელი და ტექსტში „ბაბილონი“ დარჩენილა¹⁹.

ამგვარად, თითქოს საეჭვო არ უნდა იყოს თავის დრო-

ზე ე. თაყაიშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თავდაპირველი რედაქციის VII საუკუნით დათარიღების შესახებ.

ამავე დროს, ისმის საკითხი თვით „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ამ პირველი ნაწილის შედგენილობისა და წყაროების შესახებ. უდავოა, რომ მისი შემდგენელი ძველი წყაროებით სარგებლობდა.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ეს პირველი ნაწილი ნამდვილი ისტორიული ქრონიკაა. იწყება ის ალექსანდრე მაკედონელის შემოსვლით. ქრონიკაში მოცემულია მეფეთა სია, ხოლო შემდეგ კათალიკოსთა სიაც. უაღრესად ნიშანდობლივია, რომ აქ წარმოდგენილი მეფეთა სია, ზოგ შემთხვევებში დადასტურებას პოულობს სხვა წყაროებით²⁰. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის მეფეთა სიის სხვა წყაროებთან შედარების საფუძველზე პ. ინგოროყვა ასკვნის, რომ ეს სია არის ისტორიული ხასიათის დოკუმენტი, მაგრამ „რასაკვირველია, გამორიცხულა არაა, რომ მეფეთა სიაში არის ესა თუ ის დეფექტი, შესაძლოა მეფეთა სიას აკლია ამა თუ იმ მეფის სახელი, ანდა ცალკეულ შემთხვევებში იქნებ შეცვლილია თანრიგიცა და სხვა“²¹. ასეთი ცალკეული ფაქტები არ სცვლიან. ზოგადად „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, როგორც ისტორიული წყაროს მნიშვნელობას უძველესი ხანის საქართველოს ისტორიის შესწავლისათვის.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და საერთოდ საქართველოს უძველესი ისტორიის ამსახველი ქართული წყაროების ცნობებისადმი ინტერესი განსაკუთრებით გამახვილდა ჩვენში მცხეთაში ე. წ. ბილინგვის, ღრენოვანი წარწერის აღმოჩენის შემდეგ, როდესაც აშკარა გახდა ამ წყაროების რიგი ცნობების უქველობა. ამ წარწერის განხილვასთან დაკავშირებით აკად. გ. წერეთელი წერდა: „პირველ ყოვლისა მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული საკითხი თანამედროვე მეცნიერული კრიტიკის დამოკიდებულებისა ქართულ საისტორიო ქრონიკებთან, რომლებიც საქართველოს ადრინდელ ისტორიას მოგვიხსრობენ... საქართველოს ადრინდელი ისტორიისათვის

ჩვენ მოგვეპოვება ორი მთავარი წყარო: „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მათიანე და ლეონტი მროველი. ქართული საისტორიო მეცნიერების თვალსაზრისი ამ წყაროების მიმართ ხასიათდება... სექტიციზმით“²². და გ. წერეთელს მოაქვს ივ. ჯავახიშვილის აზრი ლეონტი მროველის თხზულების შესახებ, რომ ლეონტი მროველის თხზულება „ქართველი ერის უძველესი ისტორიისათვის ახლა თითქმის სრულიად გამოუდგარია“²³. როგორც სადღეისოდ ცნობილია, ივ. ჯავახიშვილის ასეთი დამოკიდებულება ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებისადმი“, მცხეთაში აღმოჩენილი წარწერების ამოშიფრვის შემდგომ გარკვეულ კორექტივს საჭიროებს, მაგრამ, ვფიქრობთ, არ უნდა იყოს მართებული ივ. ჯავახიშვილის მიერ ლეონტი მროველის შესახებ გამოთქმული მოსაზრების მთლიანად გავრცელება „მოქცევაჲ ქართლისაჲზეც“. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ რიგი ცნობების კრიტიკული განხილვის შემდეგ ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ „მემატიანეს მსხვილი შეცდომები შეპარვია“ და ამიტომ მკვლევარი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მათიანეს ცნობებს დიდი სიფრთხილით უნდა მოეპყრას და მხოლოდ თითოეული ცნობის ღირსება-ნაკლულევაზე-ბათა აწონ-დაწონის შემდგომ ისარგებლოს. ასეთი მკაცრი კრიტიკული განხილვის შემდგომაც ამ მათიანეში აღმოჩნდა და შემდეგშიც აღმოჩნდება ზოგიერთი ძვირფასი საისტორიო ცნობები“²⁴. როგორც ვხედავთ, ივ. ჯავახიშვილის დამოკიდებულება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობებისადმი საგრძნობლად განსხვავდება მისივე დამოკიდებულებისაგან ლეონტი მროველის თხზულებისადმი. ივ. ჯავახიშვილი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ „მოქცევაში“ ალბათ კიდევ აღმოჩნდება ძვირფასი საისტორიო ცნობები. ივ. ჯავახიშვილის ასეთი ფრთხილი მიდგომა აღნიშნული წყაროსადმი სრულიად სამართლიანად მიგვაჩნია.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის განხილვასთან დაკავშირებით ერთი სადავო საკითხი დგება, სახელდობრ, საკითხი ვმ ქრონიკის ხასიათის შესახებ.

როგორც ჩვენი შრომის შესავალშიც აღვნიშნეთ, კ. კე-

ეკლიძე ამ ქრონიკას სასულიერო დარგის თხზულებად თვლის, რადგან მას „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ეწოდება. კ. კეკელიძის აზრით, თხზულების ხასიათს განსაზღვრავს მისი სათაური და არა შინაარსი და მასში მოცემული ცნობები. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ მოსაზრებას ვერ გავიზიარებთ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ იძლევა ქართლის მეფეების სიას. ამასთან ერთად, ქრონიკაში მოცემულია ლაკონიური ცნობები ამა თუ იმ ისტორიული მოვლენებისა, ამ ცნობებს უალრესად კონკრეტული ხასიათი აქვთ. სახელდობრ, აქ არის ცნობები ციხე-სიმაგრეების აგების, კერპების აღმართვის, ქალაქების მშენებლობის, ქრისტიანული ხანისათვის ეკლესიათა მშენებლობის, აგრეთვე მეზობლებთან — ირანთან და რომთან ურთიერთობის შესახებ²⁵.

ქრონიკას თავიდან ბოლომდე ახლავს ცნობები სამშენებლო და საირიგაციო სამუშაოებზე. მოკლე თხრობაში ქართლის გაქრისტიანების შესახებ ჩართულია ცნობა „ქვემო სამოთხის“ ეკლესიის აშენების²⁶ და აგრეთვე ცნობა მირიანის მიერ ოთხწელიწადში ზემო ეკლესიის ქვით აშენების შესახებ²⁷. მირიანის შემდგომაც მოცემულია ცნობები ეკლესიების, არხების მშენებლობაზე. აქვე მითითებულია მშენებლობის წარმოების ვადები, მაგალითად, „მოკუდა... რევ და შემდგომად მისსა მეთესა წელსა ამან ბაკურ დაიწყო წილკნისა ეკლესიასა და განიშორა ოცდამეთხუთმეტესა წელსა“²⁸, აგრეთვე „და მეფემან (თრდატ.—მ. ლ.) რუჟსთავისა რუჟ გამოიღო და ეკლესიისა საფუძველი დადვა და მის ზევქ ნეკრესს კახეთისასა ეკლესიაჲ აღაშენა განსრულებით“²⁹. და ასე შემდეგ. საინტერესოა, რომ ქრონიკა მიუთითებს ვინ აშენებს ეკლესიას — მეფე თუ აზნაური. „აღაშენეს აზნაურთა წმინდაჲ იგი ეკლესიაჲ მცხეთას და დაამოთაულეს დიდსა მას ეკლესიასა სოფლებითა და ქარდაგებითა ქართლსა შინა“³⁰.

როგორც ვხედავთ, ქრონიკა საკმაოდ კონკრეტულ ისტორიული ხასიათის ცნობებს შეიცავს. აღსანიშნავია, რომ თხზულება, რომელიც კ. კეკელიძეს საეკლესიო ნაწარმოებად

მიაჩნია, არ თვლის საჭიროდ მიჩქმალოს ქრისტიანობისათვის არცთუ მაინცა და მაინც სასიამოვნო ფაქტები. სახელდობრ, რომ V ს-ში ქართლში „მოგუნი მოგუთას მოგობდეს ცეცხლისა მსახურებასა ზედა“³². აგრეთვე ავტორი არც ნინოს მიერ ქრისტიანობის ქადაგებასთან დაკავშირებული სიძნელეების მიჩქმალვას ცდილობს. ნინოს ქრისტიანობის გასავრცელებლად საქართველოს მთიან რაიონებში იარაღით დახმარება ესაჭიროება. მას ერისთავი ახლავს თან „და ერისთავი ერთი წავიდა და დადგა წობენს და მოუწოდა მთიელთა, ქართალებთა და ფხოვლთა და წილკანელთა და უქადაგა სარწმუნოებაჲ, ქ-მსი, მათ განუყარეს თავი და ერისთავმან მცირედ წარჰმართა მახული“³³. ავტორი არც იმას მალავს, რომ ფხოველთა და წილკნელთა „შიშით მოსცნეს კერპნი მათი დაღეწად“, ხოლო „ყუარელთა ესმა ესე და გარდაკრბეს თოშეთა“³⁴. არა გვგონია, სასულიერო თხზულების ავტორს ასეთი დაწვრილებითი ცნობები მიეცა მოგვების მოღვაწეობის ან ქრისტიანობის გავრცელების სიძნელეების შესახებ.

გ. მელიქიშვილი იხილავს რა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობებს, თვლის, რომ ეს არის „სამშენებლო მატრიანე“³⁵. სამშენებლო ქრონიკას, მართლაც, საპატიო ადგილი უკავია „მოქცევაში“, მაგრამ, ამასთან ერთად, მასში მრავალი სხვა მნიშვნელოვანი ისტორიული ხასიათის ცნობაა, როგორც თვით გ. მელიქიშვილიც აღნიშნავს, აქ არის თხრობა ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობისა, მოცემულია ცნობები მეფეთა და კათალიკოსთა ზეობაზე, ცნობები სპარსეთთან, ბიზანტიასთან ურთიერთობაზე, წარმოდგენილია ქართლის გაქრისტიანების დაწვრილებითი მოთხრობა, მოტანილია ცნობები ვახტანგ გორგასალის კონფლიქტისა მიქელ მთავარეპისკოპოსთან და კათალიკოსობის დაწესების შესახებ. აღწერილია პერაკლე კეისრის შემოსევა ქართლში, ბრძოლა თბილისისათვის. ასე, რომ, ვფიქრობთ, არ უნდა იყოს სასურველი ამ მნიშვნელოვანი თხზულების თავდაპირველი დანიშნულება დავაფიწროვოთ და მისი ფარგლები მხოლოდ „სამშენებლო ქრონიკით“ შემოვფარგლოთ და ასეთი ზოგადისტორიული ხასიათის ცნო-

ბები შემდეგ ჩამატებულ-მიმატებულად მივიჩნით. მითუმეტეს, რომ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ ქრონიკის ავტორი ავლენს იმდროინდელ ისტორიოგრაფიაში არსებული პერიოდიზაციის ცოდნას და თავისი ქვეყნის ისტორიის დასაწყისს ამ პერიოდიზაციის ერთ-ერთ ეტაპს (სახელდობრ, ალ. მაკედონელის ხანას) უფარდებს.

ვფიქრობთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (პირველი ნაწილი) ტიპიური შუასაუკუნეობრივი ქრონიკაა, რომელიც ერთდროულად არაა დაწერილი, ის იწერებოდა დროდადრო, ივსებოდა ახალ-ახალი მოვლენებით. ამიტომაც რომ მისი თხრობა ერთიანი არაა, შეინიშნება სხვადასხვაობა ისტორიული თხრობის შინაარსში. მაგრამ მისი მიზანდასახულება ერთია — აღწახოს ქართლის ისტორიის ძირითადი მნიშვნელოვანი მომენტები. სახელდობრ: ვინ არიან ქართველები და საიდან მოვიდნენ, ვინ იყვნენ მათი მეფეები, რომელია ქართლის მთავარი ქალაქი და რომელი ქალაქი ვის მიერაა აშენებული, როდის და რა ვითარებაში მიიღეს ქართველებმა ქრისტიანობა, რომელმა მეფემ რომელი ეკლესია ააშენა, ან რომელი ქალაქი დააარსა ან არხი გაიყვანა, როდის დაწესდა კათალიკოსობა, გაუქმდა მეფობა, ვის ებრძოდნენ, უფრო სწორედ რომ ვთქვათ, ვინ მოდიოდა ქართლის დასაპყრობად. უაღრესად ნიშანდობლივი ფაქტია, რომ „მოქცევაში“ ჩვენ გვაქვს დადასტურებული პირველი ცნება დამპყრობელთა მიერ ქვეყნის აღწერის შესახებ. უდავოა, რომ ირანელებმა, რომლებმაც დახარკეს ქართლი, ეს ქვეყანა აღწერეს კიდევ, სხვა მხრივ ხარკის დადება არ ხერხდებოდა, მაგრამ საამისო პირდაპირი ისტორიული ცნობა ქართულ წყაროებში ჩვენ არ მოგვეპოება, „მოქცევაში“ კი არის ცნობა ბიზანტიელთა მიერ ქვეყნის აღწერის შესახებ. სახელდობრ, რომ „ბერძენთა-ქვეყანაჲ ჯორსა აჰკიდეს და წარიღეს საბერძნეთთა“³⁶.

ამ ქვეყნის სიმდიდრის აღწერაზეა ლაპარაკი. ვერც ქვეყანას და ვერც მის სიმდიდრეს ბერძნები ჯორს ვერ აჰკიდებდნენ და თან ვერ წაიღებდნენ. მათ შეეძლოთ აღეწერათ ეს

სიმდიდრე, აღწერის დავთრები, აეკიდათ ჯორებისათვის და ის წაეღოთ საბერძნეთში.

„მოქცევის“ იდეოლოგია ჩვენში ქრისტიანობის ქადაგების საკითხებთან დაკავშირებით ისეთ თვალსაზრისზე დგას, რომ ის უფლებას აძლევს კ. კეკელიძეს აღნიშნული თხზულება IX საუკუნით დაათარილოს. ეს თითქოს დავას არ უნდა იწვევდეს. მართლაც, მხოლოდ ნინოს ცნობა ქართლის გამაქრისტიანებლად და გრიგოლ განმანათლებლის უგულებელყოფა სომხურ-ქართულ საეკლესიო განხეთქილების შემდეგ დროინდელი საეკლესიო მიმართულებისათვისაა დამახასიათებელი. მაგრამ უფრო ადრეულ დათარიღებას ეს მაინც არ უშლის ხელს, რადგან ჩვენ თავიდან აღვნიშნეთ, რომ უდავოდ ეტყობა „მოქცევა“ IX ს. რედაქტორის ხელი, რომელსაც ალბათ ამ მიმართულებით აქვს გარკვეული და მთავარი სამუშაო ჩატარებული. თუმცა აქაც ერთი ვარაუდი შეიძლება გასმოითქვას. როგორც ბერძნულ-ლათინური წყაროებიდან ჩანს, უძველესი საეკლესიო ტრადიცია ქრისტიანობის გავრცელებას ჩვენში ნინოს სახელს უკავშირებდა და, შესაძლებელია, რომ „მოქცევაში“ სწორედ ეს უძველესი ტრადიცია იყოს ასახული, ხოლო გრიგოლის სახელის გაჩენა ქართველთა გაქრისტიანების საქმეში გარკვეულ პოლიტიკურ მომენტთან იყო დაკავშირებული, რაც შემდეგ ისევ რელიგიურ-პოლიტიკური მოსაზრებით ამოღებულ იქნა გაქრისტიანების ისტორიიდან. ანდენად შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ „მოქცევაში“ დაცულია წმ. ნინოს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამსახველი ერთ-ერთი უძველესი ტრადიცია, რომელმაც მომდევნო საუკუნეებში, ისტორიული მოვლენების განვითარების შესაბამისად, შემდგომში რედაქციები განიცადა.

ამ ქრონიკაში აღებული ხანის საქართველოს ისტორიის მრავალი მნიშვნელოვანი საკითხია წარმოდგენილი.

ამჟერად ჩვენ გვინტერესებს ქრონიკაში დაცული ცნობა ქართველთა თავდაპირველი, სამშობლოს შესახებ.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის იმ რედაქციაში, რომელიც X ს. შატბერდულ კრებულშია შესული, ქართველთა

ველთა წარმომავლობა-ნათესაობისა და მკვიდრობის სა-
კითხთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანი ცვლილება ხდება და
ეს თეორია ეროვნულ ნიადაგზე დგება. ეს გარემოებაც, თავის
მხრივ, მხარს უნდა უჭერდეს ამ თხზულების სიძველის ვა-
რაუდს.

ამ ხანის ქართული ისტორიოგრაფიის მიერ წამოყენებულ
საკითხთა შორის ჩვენ გვსურს შევჩერდეთ კიდევ ერთ სა-
კითხზე. ეს არის ქართველ ბაგრატიონთა ღვთიური წარმომა-
ვლობისა და მათი ხელისუფლების ღვთისნებისმიერობის აღა-
რების თეორია.

კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოთა არსებო-
ბის დროიდან კაცობრიობის ისტორიაში ცნობილია სხვადასხვა
მოარული თეორიები, რომელნიც ასაბუთებენ სახელმწიფოს
სათავეში მდგომ პირთა ზეადამიანურ, ღვთაებრივ წარმო-
შობას.

უძველესი, შედარებით პრიმიტიული რწმენები ცოცხალი
ადამიანის გაღმერთებასაც კი თვლიდნენ შესაძლებლად. რე-
ლიგია, რომელიც, როგორც წესი, გაბატონებული საზოგა-
დოების დასაყრდენ ძალას წარმოადგენდა, თეორიულად ასა-
ბუთებდა ამა თუ იმ გვარის, პიროვნების ბატონობას და უზე-
ნაესობას საზოგადოების დანარჩენ ნაწილზე.

ქრისტიანული იდეოლოგიისათვის მიუღებელი იყო მო-
მავდავი ადამიანის ღმერთად გამოცხადება. სამაგიეროდ,
ქრისტიანობის ხანაში განსაკუთრებით გავრცელდა თეორიები
სამეფო ხელისუფლების ღვთისმიერობასა და სამეფო საგვა-
რეულოთა ღვთიური წარმოშობის შესახებ.

შუა საუკუნეებში სამეფო ხელისუფლების ლეგიტიმურო-
ბის თეორიული დასაბუთება მათი ხელისუფლების ღვთის
მიერ დადგენისა და სამეფო დინასტიათა ღვთიური წარმოშო-
ბის მტკიცების გზით, ამა თუ იმ ქვეყნის პოლიტიკური სიძ-
ლიერის ხანას უკავშირდება.

განვითარების გარკვეულ საფეხურებზე საქართველოშიც
იქმნება თეორიები სამეფო ხელისუფლების ღვთიური წარმო-

შობისა და ბაგრატიონთა გვარის ღვთიური წარმომავლობის შესახებ.

ქართულ წყაროებში თავდაპირველად დებულება ბაგრატიონთა ღვთიური წარმომავლობის შესახებ მერჩულესთან გვხვდება.

გრიგოლ ხანძთელისა და აშოტ კურაპალატის პირველი შეხვედრის დროს გრიგოლი აშოტს ეუბნება: „დავით წინააღ-წარმეტყუელისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შეილად წოდებულო ჭელმწიფეო, მეფობაჲ და სათნოებანიცა მისნი დაგიმკუდრენ ქრისტემან ღმერთმან“³⁸. ამავე მერჩულეს თანახმად აშოტის შეილმა ბაგრატიმაც „ნებითა ღმრთისაჲთა და ნებითა ძმათა თუსთაჲთა და ბრძანებითა ბერძენთა მეფისაჲთა, შოილო კურაპალატობა... რამეთუ მიეცა მას ფლობაჲ ჭელმწიფებისაჲ ზეგარდამო“³⁹.

როგორც ცნობილია, ბაგრატიონთა ღვთიური წარმომავლობის იდეა ბერძნულმა ისტორიოგრაფიამაც შეითვისა, რამაც კონსტანტინე პორფიროგენეტის შრომაში პოვა ასახვა. J. Marquart-ი⁴⁰, კ. კეკელიძე⁴¹, ბ. ინგოროყვა⁴², ე. თაყაიშვილი⁴³ და სხვანი განსხვავებული აზრისა არიან იმ საკითხზე, თუ სახელდობრ როდის უნდა შემუშავებულყო ეს თეორია IX ს. დასაწყისში, დასასრულსა თუ X ს. საკითხის ამ ქსარეს ამჯერად ჩვენთვის პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს. უდავო ფაქტია ის, რომ სწორედ ბაგრატიონთა ხელისუფლების გაძლიერების დროს შეიქმნა ლეგენდა ბაგრატიონთა ღვთიური წარმოშობის შესახებ და ამ ლეგენდამ ასახვა პოვა ამ პერიოდის ქართულ ისტორიოგრაფიაში, სახელდობრ, მერჩულეს შრომაში. მერჩულეს შრომა ამ ლეგენდის იდეოლოგიურ დასაბუთებას წარმოადგენს. XI საუკუნეში კი ერთიანი ქართული სახელმწიფოს შექმნის შემდეგ, სუბბატ დავითისძემ ეს ლეგენდა განავრცო და თეორიის სახით ჩამოაყალიბა. იმავე XI საუკუნეში, როგორც ცნობილია, ბაგრატიონთა ქრისტესაგან ჩამომავლობის გენეალოგიური შტოც შეიქმნა.

როგორც ვხედავთ, აღრეფეოდალური ხანის ქართული.

ისტორიოგრაფია ასახავს იმ ძვრებს, რომელთაც ადგილი აქვთ აღებული ხანის საქართველოს ეკონომიურ-პოლიტიკურ და კულტურულ-იდეოლოგიურ ცხოვრებაში. ამ დროის ისტორიოგრაფია წარმოადგენს გაბატონებული საზოგადოების იდეოლოგიას, ის მისი იდეოლოგიური იარაღი და დასაყრდენია.



თუ საბოლოოდ შევაჯამებთ ადრეფეოდალური ხანის ქართული ისტორიოგრაფიის განხილვის შედეგებს, შეიძლება დავასკვნათ:

ამ ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა ძირითადად წარმოდგენილია პაგიოგრაფიული ლიტერატურის სახით. პაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში მოცემულია როგორც მარტივობათა უანრის თხზულებანი, ასევე გამოჩენილ საეკლესიო მოღვაწეთა ცხოვრების აღმწერი თხზულებები, კონფესიურ-დოგმატური ხასიათის, სამოქალაქო-საისტორიო უანრისა და კულტურულ-ისტორიული ხასიათის თხზულებანი.

ამ ხანის ქართული საისტორიო თხზულებებისათვის დამახასიათებელია გეგმიანი თხრობა, თხრობის ლაკონურობა, ძირითადად შემოწმებული და უტყუარი ფაქტების გადმოცემა. ამასთანავე, ამავე ხანის პაგიოგრაფიულ მწერლობას, ისევე როგორც ყველა ხალხების პაგიოგრაფიულ მწერლობას, ახასიათებს პროვიდენციალიზმი და ღვთიური სასწაულებისადმი ბრმა რწმენა.

ერთადერთი სამოქალაქო-საისტორიო თხზულება ტიპიური შუასაუკუნეობრივი ქრონიკაა. მასში ქრონოლოგიური თანმიმდევრობითაა აღნუსხული უმსხვილესი ისტორიული ფაქტები, მოცემულია მეფეთა, ერისთავთა, მთავარეპისკოპოს-კათალიკოსთა სიები ზეობის წლებითურთ.

ამ ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა გაბატონებული ფეოდალური საზოგადოების კლასობრივი ინტერესების გამომხატველია, მეფე იესოქრისტეს ჩამომავალია; მისი ხელი-

სუფლება ღვთისმიერია და, ამდენად, ხელშეუხებელი. დიდი მთავრის თუ მონასტრის მიმტაცებლობის წინააღმდეგ თავისი სამამულო უფლებების დამცველი ერი (მდაბიო) უღვთო, უკეთური, ცოფიანი, ბოროტია.

ეს ისტორიოგრაფია ძირითადად გაბატონებული საზოგადოების (როგორც საერო, ასევე სასულიერო) ისტორიას გადმოგვცემს. მწარმოებელი, საზოგადოების ცხოვრება ძალიან მკრთალად და ცალმხრივადაა წარმოდგენილი და აშკარად ატარებს იმ ბრძოლის კვალს, რომელიც ადრეფეოდალური ხანის ქართულ იდეოლოგიაში მიმდინარეობდა.

თავდაპირველად საისტორიო თხზულებები მონოფიზიტიზმის სულისკვეთებას გამოხატავდნენ, მაგრამ დიოფიზიტიზმის საბოლოო გამარჯვებისა და მართლმადიდებლური იდეოლოგიის გაბატონების შემდეგ საისტორიო თხზულებებმა ძლიერი წმენდა-გადაკეთება განიცადეს. ამ გადაკეთებათა კვალი ასე თუ ისე შეინიშნება მათში.

ფეოდალური საქართველოს გაერთიანებასა და ქართველი, ფეოდალური ხალხის ჩამოყალიბების პროცესის დასრულებასთან დაკავშირებით ისტორიოგრაფიაში წინა პლანზეა წამოწეული პატრიოტული სულისკვეთების ამსახველი მომენტები: ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ, ქართველ პატრიოტთა თავდადება საკუთარი ქვეყნისა და სარწმუნოებისათვის, ქართველ ქრისტიან საეკლესიო მოღვაწეთა პატივისცემა-თაყვანისცემა, ქართული ქრისტიანობის სიწმინდე-შეურყევლობისა და საკუთარი განმანათლებლის იდეები უხვად იჩენს თავს საისტორიო თხზულებებში.

სტილი საისტორიო თხზულებებისა ძირითადად სადა და უბრალოა, განსხვავებით XI—XII საუკუნეების საისტორიო მწერლობის მჭევრმეტყველურ-რიტორიკული საგანს. ხოლო ენა ძველი ქართული ენის კლასიკურ ნორმებს ემორჩილება.

ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლო-

ბა ქართული ფეოდალური ისტორიოგრაფიის ერთ მნიშვნელოვან ეტაპს წარმოადგენს, საისტორიო თხზულებების როგორც ფორმის, ასევე იდეური მიმართულების და შინაარსის თვალსაზრისითაც ის საფუძველს ამზადებს XI—XIII საუკუნეების მაღალგანვითარებული ქართული ისტორიოგრაფიისათვის.

შენიშვნები

შესავალი

1. ივ. ჭავჭავაძის, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1945; ნ. ბერძენიშვილი, აკად. ივ. ჭავჭავაძის გარდაცვალების პირველი წლისთავისათვის. ენიშის შობაზე, XIII, 1949, გვ. 264.
2. ივ. ჭავჭავაძის, ქართული პალეოგრაფია, თბილისი, 1949, გვ. 194—237.
3. ივ. ჭავჭავაძის, დასახ. ნაშრ., გვ. 232—236.
4. Г. Церетели, Армазское письмо и проблема происхождения грузинского алфавита, II. Эпиграфика Востока, III. М.—Л., 1939, гв. 70—71.
5. საქართველოს ისტორია, შაკეტი ნ. ბერძენიშვილის რედ., თბ., 1956, გვ. 74.
6. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1960, გვ. 42.
7. ივ. ჭავჭავაძის, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1945.
8. კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ.; მისივე, ეტიუდები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან და უალკეული წერილები, აგრეთვე ლიტერატურული ძეგლების გამოცემათა წინასიტყვაობა-გამოკვლევები.
9. პ. ინგოროყვა, ძველ-ქართული შატიანე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ანტიკური ხანის იბერიის შეფეთა სია. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის „შობაზე“, XI B, თბ., 1941.
10. პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954.
11. ს. კაკაბაძე, საისტორიო ძიებანი, თბ., 1924; მისივე საისტორიო კრებული, I, II, III, 1928; მისივე, წმინდა ნინო და მისი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიაში, თბ., 1912; მისივე, ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, თბ., 1928 და სხვა.
12. ი. აბულაძე, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX—X სს., თბ., 1944.
13. Н. Марр, Георгий Мерчул. Жизнь св. Григория Хандзтийского. Грузинский текст, введение, перевод, с дневником поездки в Шавшию и Кларджию. «Тексты и разыскания по армяно-грузинской философии». VII, СПб, 1911; Н. Марр, Мучничество девяти отроков колайцев. «Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии»; V, СПб, 1903.

14. ე. თაყაიშვილი, სამი ისტორიული ქრონიკა, თბ., 1890.

15. Очерки истории исторической науки в СССР, I, М., 1953, გვ. 35—41.

16. Cyril Toumanoff, Medieval Georgian historical literature (VII-th XV-th centuries). Traditio, volume, I, New York, 1948, გვ. 148

17. ნიშანდობლივია, რომ პატ. კ. თუშანოვი, რომელიც მკვლევართა იმ წყების თვალსაზრისზე დგას, რომელნიც პაგიოგრაფიულ მწერლობას საისტორიო დარგის მწერლობად არ თვლიან, ბოლომდე თანმემდევრული არ არის, და აბუსერიძე ტბელის თხზულების „საწაულნი წმიდისა მთავარმოწამისა გიორგისნი...“ იმ ნაწილს, რომელშიც ხვარაზმელთა შემოსევის ისტორიაა მოთხრობილი, ცალკე საისტორიო თხზულებად მიიჩნევს (იხ. დასახ. ნაშრ., გვ. 149). აქ, ჩვენი აზრით, პატუვეცემული მკვლევარი ლაღატობს პრინციპს. თუ პაგიოგრაფიული თხზულებები მას არ მიაჩნია საერთოდ საისტორიო ნაწარმოებად, მაშინ არც აბუსერიძე ტბელის თხზულების მიმართ უნდა იყოს დაშვებული გამოხატვისი, აღნიშნულ თხზულებაში ისტორიული ცნობების არსებობა ამ მხრივ არავითარ საბუთს არ წარმოადგენს, რადგან, არანაკლებ მნიშვნელოვან- ისტორიული ხასიათის ცნობებია სხვა პაგიოგრაფიულ ძეგლებში.

18. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 11.

19. ივ. ჭავჭავაძე, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 13.

20. კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 11; საერო და სასულიერო კულტურის ურთიერთობის საკითხთან დაკავშირება იხ. Ш. Хидашели, Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тб., 1962, გვ. 27—36.

21. ივ. ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 103; იხ. აგრეთვე პ. ინგოროყვა, ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა „ნუნათობი“, 1939, № 4, გვ. 135.

22. კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 526.

23. იქვე.

24. ივ. ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 13.

25. პ. ინგოროყვა, რუსთაველის ეპოქის ლიტერატურული მემკვიდრეობა, „რუსთაველის კრებული“, თბ., 1937, გვ. 2.

26. ნ. ბერძენიშვილი, აკად. ივ. ჭავჭავაძის გარდაცვალების პირველი წლისთავისათვის, „ენიშვის“ მოამბე, XIII, თბ., 1943, გვ. 264.

27. ამ საკითხთან დაკავშირებით ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს პროფ. ს. კაკაბაძის მიერ გამოთქმული მოსაზრება; რომ I საუკუნეში ქართველებს უკვე ჰქონდათ საისტორიო ნაწარმოები, რომელაც მოგვიტხოზობდა აზოს, არან ქართლის მეფის ძის, მოსვლას მცხეთას. (იხ. ს. კაკა-

ბაძე, ქართული სახელმწიფოებრიობის გენეზისის საკითხები, სა-სტორიო მოამბე, I, 1924, გვ. 28).

28. პ. ინგოროყვა, დასახ. ნაშრ., გვ. 133—134.

29. ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 18.

30. იქვე, გვ. 20.

31. იქვე, გვ. 18.

32. О. Л. Вайнштейн, Историкография средних веков, М.Л., 1940, გვ. 20—21.

33. იქვე, გვ. 21.

34. გ. მამულია, ლეონტი მროველის და ჯუანშერის წყაროები. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების „მაცნე“ № 4, 1964, გვ. 263.

35. „მოქცევაჲ ქართლისაჲჲ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, თბ., 1964, გვ. 81—82.

I

1. ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 46—48.

2. Н. Марр, Из поездки на Афон: ЖМНП, 1899, № 3, გვ. 18.

3. Paul Peeters, Saint Scusanik, martyrie en Armeno Georgie. Anallecta Bolandiana, t-LIII, fasc. III et IV. Bruxelles 1935. I-ტექსტი-5-48 II-Etude critique 245-307.

4. ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ.

5. ი. აბულაძე, მარტვილობაი შუშანიკისი, თბ., 1938, გვ. 041—045.

6. „შუშანიკის მარტვილობის“ ოთხი ვარიანტია ცნობილი: ორი ქართული და ორი სომხური, ორივე თითო მოკლე და თითო ვრცელი რედაქციებით. უძველესია ქართული ვრცელი რედაქცია, საიდანაცაა გადაკეთებული სომხური ვრცელი რედაქცია. X ს. სომეხი ისტორიკოსის, უხტანესის თხზულებაში არსებულ ცნობებთან დაკავშირებით ი. აბულაძე ასკვნის, რომ: „იაკობის მიერ გამოთქმული ქართული ვრცელი წამების წიგნი შუშანიკისა ჩანს წყაროდ უხტანესისათვის ისევე, როგორც იგივე ძეგლი ძირითადი წყაროა შუშანიკის სომხურ წამებათა წიგნისათვისაც“. ი. აბულაძე, დასახ. ნაშრ.

„შუშანიკის მარტვილობის“ ქართული. მოკლე რედაქცია ორჯერაა გამოცემული: 1910 წ. ალ. ხახანაშვილის მიერ, იხ. Материалы по грузинской агнологии, «Труды по Востоковедению», вып. XXXI, გვ. 49—51.

ი. აბულაძის მიერ „მარტვილობაი შუშანიკისი“, თბ., 1938, გვ. 49—53.

„შუშანიკის მარტვილობის“ ვრცელი რედაქცია რამდენჯერმე გამოცემული: მ. საბანინი, საქართველოს სამოთხე, სპბ., 1882 წ., გვ. 181—192; ს. გორგაძე, იაკობ ხუცესი, მარტვილობაი შუშანიკისი, 1917 წ.; ი. აბულაძე, იაკობ ურტაველი, მარტვილობაი შუშანიკისი, თბ., 1938. ეს არის ტექსტის მეცნიერულ-კრიტიკული გამოცემა. ამ გამოცემიდანაა გაღმობეჭდილი ს. ყუბანეიშვილის გამოცემა. „შუშანიკის მარტვილობა“, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომატია, თბ., 1946. „შუშანიკის მარტვილობის“ ვრცელი რედაქცია თარგმნილია რუსულად. იხ. М. Сабинин, «Полное жизнеописание святых грузинской церкви», т. I, 1871, გვ. 141—152.

არსებობს მარტვილობის ლათინური თარგმანი. იხ. P. Peeters, *Analecta Bollandiana*. t. LIII, fasc. III et IV. 1935. გვ. 5-84

უკანასკნელად მარტვილობის ტექსტი გამოსცა სსსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკად. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინტიტუტმა. იხ. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, თბ., 1964, გვ. 11—19.

7. იაკობ ურტაველი, შუშანიკის მარტვილობა, ი. აბულაძის გამ., თბ., 1938, გვ. 39.

8. იქვე.

9. ივ. ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 48.

— 10. ივ. ჭავჭავაძე, ქართველი ერის ისტორია, წ. I, 1951, გვ. 240—243; ს. ჭანაშვილი, შრომები, I, თბ., 1949, გვ. 288; ლ. ნ. ჭანაშვილი, ლაზარ ფარაბეცის ცნობები - საქართველოს შესახებ, თბ., 1962, გვ. 140—141.

11. იაკობ ურტაველი, შუშანიკის მარტვილობა, 1964, გვ. 20.

12. იქვე, გვ. 21.

13. იქვე, გვ. 22.

14. იქვე, გვ. 26.

15. იქვე.

16. იქვე, გვ. 27.

17. იქვე.

18. მ. ანდრონიკაშვილი, ირანული წარმომადგენლის ზოგი ქართული სიტყვის ეტიმოლოგიისათვის, იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, I, 1946, გვ. 387; ა. ბოგვერაძე, ქართლის ადრეფეოდალური საზოგადოებრივი ურთიერთობის ისტორიიდან, 1961, გვ. 92—94.

19. ა. ბოგვერაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 96—97.

20. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორია XIII—XIV სს. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. VI, 1937, გვ. 286.

21. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, გ. I, გვ. 30.

22. მ. ლორთქიფანიძე, ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება, თბილისი, 1963, გვ. 96—97.

23. იაკობ ცურტაველი, შუშანიკის მარტილობა, გვ. 17.

24. იქვე, გვ. 26—27.

25. იქვე, გვ. 27.

26. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 116.

27. იქვე.

28. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 59; კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 511.

29. Das Martirium des Heiligen Eustatius von Mzcheta, „Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaft zu Berlin“. 1901, XXXVIII

30. როგორც კ. კეკელიძე ეარაუდობს ახალ წელს, იხ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 510.

31. ევსტათე მცხეთელის მარტილობა, ს. ყუბანეიშვილის გამ., გვ. 45.

32. იქვე, გვ. 45.

33. იქვე, გვ. 46.

34. იქვე, გვ. 44.

35. Н. Пигулевская, Из истории экономических отношений Ирана в IV—V вв. Краткие сообщения ИВАН. XIV, 1955, стр. 57.

ვ. გაბაშვილი, სასანური ირანის სახელმწიფო, ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან, თბ., 1957, გვ. 35—36.

36. Н. Пигулевская, Мар Аба I, (Из истории культуры VI в.) СВ. V, გვ. 73—84. ვ. გაბაშვილი, ნარკვევები... გვ. 51.

37. Н. В. Пигулевская, Византия и Иран, გვ. 235; ვ. გაბაშვილი, ნარკვევები... გვ. 51.

38. ევსტათე მცხეთელის მარტილობა, გვ. 47.

39. ს. ჭანაშია, ფეოდალური რევოლუცია საქართველოში, შრ. 1, თბ., 1949, გვ. 15.

40. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1949, გვ. 15.

41. კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 458.

42. იქვე.

43. „მარტილობა“ გამოცემულია 1882 წ. გ. საბინინის მიერ („საქართველოს სამოთხე“, გვ. 313—323); 1928 წ. ს. კაკაბაძის მიერ (საისტორიო კრებული, წ. 111, გვ. 80—94); ს. ყუბანეიშვილის მიერ 1941 წ. (ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომატია, გვ. 47—54);

უკანასკნელად გამოიცა 1964 წ. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, თარგმნილია რუსულად საბინინის მიერ (Полное жизнеописание святых груз. церкви, წ. 11, გვ. 79—97); გერმანულად ივ. ჭავჭავაძის მიერ („Zitzungsberichte der könig. preussischen Akademie der Wissenschaft,“) zu Berlin 1901 XX XVIII.

44. იოანე საბანისძის „აბო თბილელის მარტვილობა“ გამოცემულია 1882 წ. მ. საბინინის მიერ („საქართველოს სამოთხე“, გვ. 333—350); 1899 წ. პ. კარბელაშვილის მიერ; 1935 წ. კ. კეკელიძის მიერ („აღრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა“, გვ. 55—80); 1946 წ. ს. ყუბანეიშვილის მიერ („ძველი ქართული ლიტერატურის კრესტომატია“, გვ. 55—71)); 1964 წ. დასახელებულ კრებულში და სხვა. რუსულად თარგმნილია მ. საბინინის მიერ («Полное жизнеописание святых груз. церкви, I, 1871 წ., გვ. 166—178) და კ. კეკელიძის მიერ.

გერმანულად — K. Schultze -ს მიერ.

45. კ. კეკელიძე, აღრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, თბ., 1935, გვ. 38—39.

46. იოანე საბანისძე; აბო თბილელის მარტვილობა, კ. კეკელიძის გამ., გვ. 58.

47. იოანე საბანისძე, აბო თბილელის მარტვილობა, გვ. 65.

48. იქვე, გვ. 58.

49. იქვე, გვ. 62.

50. იქვე.

51. იქვე, გვ. 57.

52. იქვე, გვ. 58.

53. იქვე.

54. იქვე.

55. იქვე.

56. იქვე.

57. ივ. ჭავჭავაძის მიერ, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თბ., 1945, გვ. 69.

58. იქვე, გვ. 74.

59. იქვე.

60. ივ. ჭავჭავაძის მიერ, დასახ. ნაშრ., გვ. 74.

61. იოანე საბანისძე, აბო თბილელის მარტვილობა, გვ. 68.

62. იქვე.

63. იქვე.

64. იქვე.

65. იქვე, გვ. 68—69.

66. იქვე, გვ. 69.

67. მარტვილობა, გვ. 79.

68. «ცხრა შმა კოლაელთა მარტვილობის» ერთადერთი X საუკუნის ხელნაწერი აღმოჩენილია ათონის ქართველთა მონასტერში. აკად. ნ. შარმა გადმოიღო ამ ხელნაწერის პირი 1897 წ. და დაბეჭდა ის რუსული თარგმანითურთ 1903 წ. სერიაში — «Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии». V, СПб. 1903, გვ. 55—61, 1914 წ. გამოსცა დ. კარიკაშვილმა «ხუცური ანბანი» გვ. 11—17; 1944 წ. ი. აბულაძემ, ი. ხ. «ქართული და სომხური ლიტ. ურთ. IX—X სს.», გვ. 184—186; ს. ყუბანეიშვილმა, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომატია, თბილისი, 1946, გვ. 71—73. და სხვ.

69. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 61—66; კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1941, გვ. 479—481; ი. აბულაძე, დასახ. ნაშრ.: პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, გვ. 500—504.

70. კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 484.

71. იქვე.

72. იქვე.

73. ი. აბულაძე, ქართულ-სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა, გვ. 068—070.

74. იქვე, გვ. 068.

75. გამოცემები: მ. საბინინი, «საქართველოს სამოთხე», სპბ, 1882 წ.; ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომატია; «ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები». თბ., 1964 და სხვ.

76. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 81.

77. კონსტანტინე-კახას მარტვილობა, ს. ყუბანეიშვილის გამ., გვ. 74.

78. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. I, თბილისი, 1948, გვ. 96.

79. კონსტანტინე-კახას მარტვილობა, ს. ყუბანეიშვილის გამ. გვ. 74.

80. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 77.

81. ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომატია, გვ. 73.

82. კონსტანტინე-კახას მარტვილობა, ს. ყუბანეიშვილის გამ. გვ. 75.

83. მ. ლორთქიფანიძე, თბილისის საამიროს ისტორიიდან, «მომომხილველი», II. სსსრ მეცნ. აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, თბ., 1951.

84. კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 482.

85. გამ. მ. საბინინის მიერ «საქართველოს სამოთხე», სპბ, 1882; შან-ვე თარგმნა რუსულად. იხ. «Полное жизнеописание св. груз. церк-

„II“ ნაწ. II, შემოკლებით გამოსცა ს. ყუბანეიშვილმა 1945 წ., 1964 წ. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“ და სხვ.

86. ივ. ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 110—111.

87. გობრონის მარტილობა, ს. ყუბანეიშვილის გამ., გვ. 80.

88. ჩვენ შრომაში „სომეხი და ქართველი ხალხის ბრძოლა არაბთა ხატონობის წინააღმდეგ“ ეუჩვენეთ ამ სახლის ისტორია და ვუჩვენეთ, რომ ეს შემოსევა საჭების ექსპანსიას ნიშნავს და არა სახალიფოს ბრძოლას ამიერკავკასიაში თავისი ხელისუფლების აღსადგენად, ასე რომ; ამ საკითხზე აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. იხ. იატორიის ინსტიტუტის „შრომები“, ტ. IV, თბილისი, 1958, გვ. 31—32.

89. მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, გვ. 400, შენ. I.

90. ივ. ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 108.

91. იქვე, გვ. 109.

92. მ. ლორთქიფანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 35.

93. გობრონის მარტილობა, საბინინის გამ., გვ. 398.

94. იქვე, გვ. 81.

95. იქვე, გვ. 84.

96. იქვე, გვ. 84.

97. ჩვენ ვერ გავიზიარებთ შ. ხიდაშელის თვალსაზრისს, რომელიც უარყოფს ქრისტიანობის ასეთ როლს ამ ხანის მწერლობაში. იხ. დასახ. ნაშრ., გვ. 138—140.

II

1. „ქართული მწერლობა“, II, 1909, გვ. 1—46.

2. აღრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, თბილისი, 1935, გვ. 147—184.

3. ივ. ჭავჭავაძე, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 125.

4. კ. კეკელიძე, აღრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, გვ. 121.

5. ს. კაკაბაძე, საისტორიო ძიებანი, 1924, გვ. 54.

6. პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, გვ. 339.

7. ა. ბოგვერაძე, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ თარიღისათვის, „მატენი“, № 3, 1964, გვ. 50—69.

8. ს. ჭანაშვილი, ბრძოლა მაწის ფეოდალური მითვისებისათვის ძველ საქართველოში, შრ. II, გვ. 439.

9. კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 127.

10. ბასილ ზარზმელი, სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, აღრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, კ. კეკელიძის გამ., თბ., 1935, გვ. 154.

11. კ. კეკელიძე, აღრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, გვ. 128.
12. იქვე, გვ. 129.
13. იქვე.
14. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, გვ. 154.
15. იქვე, გვ. 155.
16. იქვე, გვ. 172.
17. იქვე, გვ. 155.
18. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ თხზულებაში არსად არ გვხვდება ტერმინი „აზნაური“ და საზოგადოების გაბატონებულ წარმომადგენელთა აღსანიშნავად იხმარება ტერმინი „მთავარი“, წინააღმდეგ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა“, სადაც ჩვეულებრივ „აზნაური“ იხმარება.
19. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, გვ. 154.
20. იქვე, გვ. 157.
21. იქვე.
22. იქვე, გვ. 147.
23. იქვე, გვ. 148.
24. იქვე.
25. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 126.
26. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, გვ. 148.
27. იქვე, ანგარიშგასაწევიანა ა. ბოგვერაძის აზრი, რომ ეს ნაწილი თხზულებისა გვიანდელი გადაკმაზმველის კალამს უნდა ეკუთვნოდეს, რადგან საკითხის ამგვარი დაყენება სწორედ გეორგიანების ხანის ქართული ისტორიული აზროვნებისათვის უფროა მოსალოდნელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 65—69.
28. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, გვ. 148—149.
29. იქვე, გვ. 149.
30. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 129.
31. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, გვ. 149.
32. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 129.
33. იქვე.
34. იქვე, გვ. 130.
35. იქვე, გვ. 133.
36. იქვე.
37. იქვე, გვ. 125, თხზულება რამდენჯერმეა გამოცემული, მ. ჭანაშვილი, ქართული მწერლობა, II, 1909 წ.; კორნ. კეკელიძე, აღრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, თბ., 1935 წ.; ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომატია, I, 1936; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, 1964; და სხვ.
38. გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ ცნობილია ქრთადერთი ხელნაწერით, რომელსაც პირველად მიაკვლია 1845 წ. ნიკ.

ჩუბინაშვილმა, რომლის მიერ ამოწერილი ცნობები 1894 წ. გამოაქვეყნა ალ. ცაგარელმა. ნ. მარმა ეს თხზულება 1903 წელს იპოვა იერუსალიმის საპატრიარქო ბიბლიოთეკაში დაცულ ქართულ მრავალთაგანში (№ 2). ნ. მარმა ხელნაწერი XII საუკუნით დაათარილა. პირველად „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ გამოსცა ნ. მარმა (იხ. *Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии*, VII, СПб., 1911). 1946 წ. ნ. მარის გამოცემული ტექსტი ზოგი შესწორებებით გადმობეჭდა ს. ყუბანეიშვილმა (იხ. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომატია, თბ., 1946). 1949 წ. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ ცალკე წიგნად გამოსცა პ. ინგოროყვამ. 1964 წ. გამოქვეყნდა კრებულში „ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურის ძეგლები“; და სხვ.

39. გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ციტ. ს. ყუბანეიშვილის გამოცემით, გვ. 154.

40. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 112.

41. პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954, გვ. 10.

42. იქვე, გვ. 19.

43. იქვე, გვ. 18.

44. ივ. ჭავჭავაძის შვილი; დასახ. ნაშრ., გვ. 118.

45. გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ს. ყუბანეიშვილის გამ., გვ. 100.

46. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 113.

47. გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, გვ. 100.

48. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 113.

49. იქვე, გვ. 115.

50. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, თბ., 1956, გვ. 356—357.

51. იქვე.

52. სუმბატ დავითისძე, ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონთა მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 27, გვ. 61.

53. გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ნ. მარის გამ., გვ. ია.

54. სუმბატ დავითისძე, ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონთა, გვ. 61.

55. ბასილ ზარზმელი, სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, დასახ. გამ., გვ. 167.

56. გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, დასახ. გამ. გვ. 108.

57. იქვე, გვ. 118.

58. იქვე, გვ. 121.

59. იქვე, გვ. 108; ივ. ჭავჭავაძის შვილი, ქართული სამართლის ისტორია, II, მ. გვ. 92.

60. იქვე, გვ. 119.

61. მ. ლორთქიფანიძე, ფეთღალური საქართველოს პოლტიკური გაერთიანება, თბ., 1963, გვ. 262—268.

62. Ш. Хндашли, დასახ. ნაშრ., გვ. 84—90 და შემდეგ.

63. Н. Марр, Жизнь Григория Хандэтийского. Введение 72. Тексты и разыскания по армяно-грузинским филологич., VII, СПб, 1911.

64. С. Джанашиа, Об одном примере искажения исторической правды. Тбилиси, 1947, გვ. 18—19.

65. ი. აბულაძე, ქართული და სომხური ლიტერატურული ერთობა (IX—X სს.), გვ. 062.

66. გიორგი შერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, გვ. 119.

67. მ. ლორთქიფანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 268—269.

III

1. ივ. ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 82.

2. იქვე.

3. ცნობილია ამ თხზულებიანი ორი ხელნაწერი, გამოცემულია თ. ევრდანიას მიერ. იხ. თ. ევრდანიას, ქრონიკები და სხვა მანააღ საქართველოს ისტორიისა, I, თბ., 1892, გვ. 313—332.

4. ქრონიკები, I, გვ. 309—310.

5. დასახ. ნაშრ., გვ. 85.

6. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1941, გვ. 122—123.

7. საისტორიო ძიებანი, თბილისი, 1924, გვ. 38—55.

8. კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 124—125.

9. იქვე, გვ. 125.

10. ივ. ჭავჭავაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89—91.

11. იქვე, გვ. 93.

12. იქვე, გვ. 88.

13. არსენი კათალიკოსი, განყოფილება... ქრონიკები, I, გვ. 315.

14. იქვე, გვ. 315—316.

15. ივ. ჭავჭავაძე, ძველი ქართული საისტორიო აწერლობა, 1945, გვ. 94—102; მისივე, ანდრია მოციქულია და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში, „მოამბე“, 1900 წ., № 15, გვ. 55—70, № 6, გვ. 18—35; კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, გვ. 211—213, 485—492; მისივე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲჲა“ შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, „ლიტერატურული ძიებანი“, წ. I, 1943, გვ. 17—37; ხ. ჭანაშვილი, ფსევდო არსენი, სსრ კავშირის მეცნ. აკადემიის საკ. ფილიალის „მოამბე“, ტ. I, № 6, 1940, გვ. 475—482;

ე. თაყაიშვილი, ახალი ვარიანტი ნინოს ცხოვრებისა ანუ მეორე ნაწილი ქართლის ცხოვრებისა, 1891, გვ. IX; ს. ყაუხჩიშვილი, გელათი კესარიელა ქართლის მოქცევის შესახებ, „მომოზილველი“, ტ. I, 1926, გვ. 54—68; ს. კაკაბაძე, საისტორიო ძიებანი, 1924, გვ. 154—182.

16. ე. თაყაიშვილი, ახალი ვარიანტი წმ. ნინოს ცხოვრებისა, 1891; მისივე, Описание рукописей «Общества распространения грамотности среди грузинского населения», том I, вып. 4, გვ. 708—813. მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, 1882, გვ. 119—155.

ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომატია, I, თბ., 1946, გვ. 216—231 და სხვ. ე. თაყაიშვილი, СМОНПТК, XXVIII, გვ. 51—116, 1900 г.

M. Wardrop and J. O. Wardrop, Life of st. Nino „Studia Biblica and Ecclesiastica“, vol. V, part. I. Oxford, 1900.

17. ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომატია, I, თბ., 1946, გვ. 216.

18. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 491—492.

19. ივ. ჭავჭავაძე, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 95—96.

20. იქვე, გვ. 96.
21. გიორგი ბერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, გვ. 160.

22. ივ. ჭავჭავაძე, ქართველი ერის ისტორია, წ. I; ს. კაკაბაძე, საისტორიო კრებული, I, გვ. 124—125; მისივე, ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, თბილისი, 1928; კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I; მისივე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოხელის შესახებ. უნივერს. შობაზე, VI, 1926; ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველ რედაქციებში, თბ., 1955.

23. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 127.

24. ივ. ჭავჭავაძე, ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 332—335.

25. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 127.

26. ს. კაკაბაძე, ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, თბილისი, 1928, გვ. 14, 17.

27. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 142.

28. ი. აბულაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. XXII.

29. იქვე, გვ. XXXII.

30. ცხოვრება და მოქალაქობა წმადისა მამისა ჩუენისა იოანე ზედაძნელისაჲს, ყუბანეიშვილის გამოცემა, გვ. 158.

31. იქვე.

32. კ. კეკელიძე, ნაწყვეტი ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან (ილარიონ ქართველის ცხოვრება), ეტაუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. IV, თბ., 1957.

33. ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, გვ. 170.

34. კ. კეკელიძე, ნაწყვეტი ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან, გვ. 158.

35. ილარიონ ქართველის „ცხოვრების“ რამდენიმე ხელნაწერი და გამოცემა არსებობს, 991 წ. ექვთიმე ათონელის თხზულებას ხელნაწერი დაუკულა ხელნაწერთა ინსტიტუტში. გამოცემულია ის მ. ჭანაშვილის მიერ „ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წ. ხელნაწერი ალაპებით“, 1901 წ. XI ს. მეტაფრასტული რედაქცია გამოცემულია მ. საბინინის მიერ 1882 წ. „საქართველოს სამოთხე“; XII ს. სვინაქსარული რედაქცია გამოცემულია კ. კეკელიძის მიერ 1919 წ. „თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე“, I; XIII საუკუნის ნუსხა, რომელიც ათონის რედაქციის შემოკლებულ რედაქციას წარმოადგენს, გამოცემულია სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ. იხ. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია; არსებობს „ცხოვრების“ რუსულ-თარგმანი, შესრულებული საბინინის მიერ და ლათინური — ჰეეტერისისა.

36. გამოცემები: А. Цагарели, Памятники грузинской старины в Святой Земле и на Синае: «Православный Палестинский сборник», т. IV, в. I, СПб. 1888, გვ. 203.

3. ინგოროყვა, აკადემიკოს ნიკო შარის სამეცნიერო მოგზაურობიდან სინას მთაზე: „კავკასიონი“ 1924 წ., № 1-2, გვ. 267—269 (270); ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბილისი. 1946. გვ. 415; და სხვ.

37. იოანე საბანისძე, აბო თბილელის მარტვილოვანი, კ. კეკელიძე, აღრანდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, თბ., 1935.

38. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 42.

39. იოანე ზოსიმე. ქება და დიდება ქართველისა ენისაჲ. ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, გვ. 416.

40. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 148.

41. იქვე, გვ. 144—150.

42. იქვე, გვ. 144.

43. კ. კეკელიძე, დაახ. ნაშრ., გვ. 148.

44. საქართველოს ისტორია, დამხმარე: სახელმძღვანელო, თბ., 1958, გვ. 133.

1. საქართველოს ისტორია, დამხმარე სახელმძღვანელო, თბ., 1958, გვ. 133.
2. ს. ყუბანეიშვილის გამ. გვ. 131.
3. გიორგი შერაშენი. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, გვ. 132.
4. ТРАГФ, VII, Введение, § 14.
5. ნ. ბერძენიშვილი, 'საეპიგრაფიკო' თეოდორე საქართველოში, ენციკლოპედია, X, თბ., 1941, გვ. 297.
6. იქვე, გვ. 298.
7. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I გამ., გვ. 20, 1941, გვ. 28.
8. იქვე, გვ. 150.

V

1. Описание рукописей «Общества распространения грамотности среди грузинского населения», том I, вып. 4, Тифлис, 1906—1912, გვ. 708—813.
2. ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო პუბლიკაცია, გვ. 94—102 და გვ. 103—107.
3. О древне-грузинских летописцах XI в. Тб., 1912, გვ. 32—36.
4. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1960, გვ. 525.
5. კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I, თბ., 1936.
6. იქვე, გვ. 69.
7. იქვე, გვ. 63—64.
8. იქვე, გვ. 64.
9. იქვე, გვ. 64, შენ. I.
10. ე. თაყაიშვილი, სამი ისტორიული ქრონიკა, გვ. XIII—XIV.
11. იქვე, გვ. XIV და XV.
12. პ. ინგოროვე, ქართული პუბლიკაციის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, „მნათობი“, 1939, № 4, გვ. 136.
13. იქვე.
- 13a. Г. Мелникшвили, К истории древней Грузии. Тб., 1959, გვ. 25—26.

14. ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 105.
15. პ. ინგოროყვა, ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მოხილვა. „მნათობი“, 1939, № 9, გვ. 136.
16. Описание, II, გვ. 725.
17. იქვე.
18. იქვე.
19. Г. Меликишвили, დასახ. ნაშრ., გვ. 26.
20. პ. ინგოროყვა, ძველი ქართული მატთანე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ანტიკური იბერიის მეფეთა სია. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის „მოამბე“, XI-B: თბ., 1941, გვ. 206, 292. Г. Меликишвили, დასახ. ნაშრ.
21. პ. ინგოროყვა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და იბერიის მეფეთა სია, გვ. 313.
22. გ. წერეთელი, არმაზის ბილინგვა. ენიმკის „მოამბე“, ტ. XI, თბ., 1943, გვ. 47.
23. ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. გვ. 183.
24. იქვე, გვ. 107.
25. Г. Меликишвили, К истории древней Грузии. გვ. 26.
26. Описание, II, გვ. 712.
27. იქვე, გვ. 719.
28. იქვე, გვ. 720.
29. იქვე.
30. იქვე.
31. იქვე, გვ. 721.
32. იქვე.
33. იქვე, გვ. 716.
34. იქვე, გვ. 717.
35. Г. Меликишвили; დასახ. ნაშრ., გვ. 27.
36. Описание, გვ. 726.
37. ქართლის მოქცევის ქრონიკა. Описание, II, გვ. 709. არსებობს სიტყვა „არან“-ის სხვა წაკითხვაც, სახელდობრ „არიან“.
38. გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ს. ყუბანეიშვილის გამ., 100.
39. იქვე, გვ. 117—118.

40. J. Marquart, Osteuropäische und Ostasiatische Strifzüge, Leipzig, 1903 გვ. 403.

41. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 136.

42. პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, გვ. 76.

43. ე. თაყაიშვილი, სუმბათ დავითის ძის ქრონიკა ტაო-კლარჯეთის ბაგრატიონთა შესახებ. მასალები, წ. 27, 1949, გვ. 15—26.

44. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. 11, გვ. 167.

რედაქტორი ნ. ფავლენაშვილი
მხატვარი ო. ვარჯაჩიძე
მხატვრული რედაქტორი ნ. ოსკანოვი
ტექნიკური რედაქტორი ჯ. რთველიაშვილი
კორექტორები: ც. უნდულაშვილი, ნ. შიქელაძე.

ხელმოწერილია დასაბუქდად 7/X11-66 წ. ქალაქის ზომა 84X108¹/₂ ავ.
ნაბეჭდი თაბახი 7.98. ააღრ.-საგამომც. თაბახი 6.93.

უე 02881.

ტირაჟი 1.000.

შეკვ. № 2225.

ფასი 20 კაპ.

გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“

თბილისი, მარჯანიშვილის, 5
სტამბა № 17, სურამის ქ. № 13.