

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი

ისტორია (კულტურის მეცნიერებები)

მალხაზ თორია

დროის აღქმა და ისტორიის კონცეფცია შუა საუკუნეების
ქართულ კულტურაში ("ქართლის ცხოვრების"
ისტორიოგრაფიული ტრადიციის მიხედვით)

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ფილოსოფიის დოქტორის (PhD) აკადემიური ხარისხის (ისტორიის
მიმართულებით) მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

მეცნიერ-ხელმძღვანელი: ნინო ჩიქოვანი

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი



თბილისის
უნივერსიტეტის
ბაიოგრაფიკა

2008

შინაარსი

შესავალი	3
თავი I	
შუა საუკუნეების ქართული კულტურა: დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების ანთროპოლოგიური კვლევის პერსპექტივები	25
§ 1. ძირითადი ცნებები და ტერმინები	30
თავი II	
დროისადმი დამოკიდებულება და ისტორიის გააზრება ანტიკურ ეპოქაში	35
თავი III	
დროისა და ისტორიის გაგება შუა საუკუნეებში: ქართული კულტურა ქრისტიანული სამყაროს კონტექსტში	48
I. დროის და ისტორიის გაგება და შუა საუკუნეების საისტორიო მწერლობის უანრობრივი თავისებურებები	50
§ 1. შუა საუკუნეების ევროპა	50
§ 2. ბიზანტია	54
§ 3. შუა საუკუნეების საქართველო	58
II. წარსულის აღქმის, მოწესრიგების და რეპრეზენტაციის ფორმები ისტორიულ ტექსტებში	71
§ 1. ქრონოლოგია და პერიოდიზაცია	71
§ 2. შუა საუკუნეების ქრისტიანული სამყაროს მნემოტექნიკა და ისტორიკოსის როლი საზოგადოების კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბებაში	94
III. მომავლის აღქმა და ესქატოლოგიური განცდა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში	122
თავი IV	
დროთა მრავალგვარობა შუა საუკუნეებში	129
დასკვნა	143
დამოწმებები	152

შესავალი

საკითხის დასმა, საკვლევი პრობლემის აქტუალობა. დროის აღქმა და, მასთან ერთად, ისტორიის გაგება კულტურის ფუნდამენტური მახასიათებელია. ა. გურევიჩის (А. Гуревич) თქმით, “ნაკლებად მოიძებნება კულტურის ისეთი მახასიათებელი, რომელიც მის არსს ისე გამოხატავდეს, როგორც ეს დროის გაგებაში ვლინდება (გურევიჩი 1972ბ: 19). ო. შპენგლერი (O. Spengler) წიგნში “ევროპის დაისი” (1918 წ.) ხაზგსმით აღნიშნავდა, რომ თითოეული კულტურა, როგორც უნიკალური და თვითკმარი ერთობა, სპეციფიკურად აღიქვამს დროის მდინარებას და თავისებურად გაიზრებს ისტორიულ პროცესს. უფრო მეტიც, XX საუკუნეში ანთროპოლოგიური კვლევების ფარგლებში ჩამოყალიბებული დიქტომიის “დასავლეთი და არადასავლეთი” ერთ-ერთ საფუძვლად სწორედ დროისა აღქმისა და ისტორიის გააზრების თავისებურება იგულისხმება.

ამ დიქტომიის მიხედვით, დასავლეთი “დროის კულტურაა”. მისი მთავარი მახასიათებელია სწორხაზოვანი დრო და ისტორიზმი, რომელიც გულისხმობს დინამიკურობას, მუდმივ ცვალებადობას და წინსვლას. არადასავლეთი, უმთავრესად აღმოსავლეთი, “სივრცის კულტურაა”. დროის კატეგორია მისთვის უცხო არ არის, მაგრამ იგი პრიციპულად განსხვავებულად აღიქმება. ეს არის ციკლური, აისტორიული, დინამიკურობისაგან, ცვლილებებსაგან დაცლილი, მარადიულად განმეორებადი დრო.

ციკლური დროის გაგებას კონკრეტული ეპოქის მსოფლადქმას უკავშირებენ, კერძოდ, იმ ეტაპს, როდესაც გაბატონებული იყო მითოსური ცნობიერება. მაგალითად, იგივე დასავლეთისთვის, კონკრეტულ პერიოდში, კერძოდ, ანტიკურობაში და, ზოგადად, წინაქრისტიანულ ხანაში დამახასიათებელი იყო ციკლური დროის გაგება და ისტორიული პროცესიც შესაბამისად გაიზრებოდა. აღსანიშნავია ისიც, რომ მიღებული, ლამის სტერეოტიპული შეხედულებით, დასავლური ცივილიზაციის ტიპოლოგიური მსაზღვრელი ქრისტიანობაა (და არა ანტიკური მემკვიდრეობა). შუა საუკუნეებში, როდესაც ქრისტიანული რელიგია განსაზღვრავდა მაშინდელი ევროპის მსოფლმხედველობას და სოციალური რეალობის ყველა მხარეს, შეიქმნა ის ძირითადი მახასიათებლები, რომლებმაც განაპირობეს თანამედროვე დასავლური ცივილიზაციის სახის ჩამოყალიბება.

ამგვარად, ერთი მიდგომის მიხედვით, ციკლური დრო დამახასიათებელია არადასავლური კულტურებისათვის, მეორის თანახმად, ის მითოსურ ცნობიერებას უკავშირდება და, შესაძლოა, ეს ეტაპი ყველა კულტურამ გაიარა. მაგრამ, აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ, ორივე შემთხვევაში, ციკლური დროის შეცვლა, უმთავრესად, ქრისტიანობის გავრცელებასთან არის დაკავშირებული, რომელმაც სწორხაზოვანი დროისა და ისტორიის კონცეფცია დააკანონა.

ქართული კულტურა ყალიბდებოდა ისეთ არეალში, სადაც ტრადიციულად გადიოდა (და ახლაც გადის) საზღვარი ქრისტიანულ და აღმოსავლურ მუსლიმურ სამყაროებს შორის. ეს გარემოება მისი ტიპოლოგიური რაობის და ცივილიზაციური კუთვნილების, დასავლეთთან და აღმოსავლეთთან მიმართების პრობლემას აქტუალურს ხდის. ერთი შეხედვით, თითქოს, ნათელია, რომ საქართველო, როგორც მკაფიოდ გამოკვეთილი ქრისტიანული ქვეყანა, ახლოს უნდა იყოს დასავლეთთან – ასევე ქრისტიანულ სამყაროსთან. მაგრამ პრობლემა ასე მარტივი არ არის. მაგალითად, მხოლოდ ქრისტიანობას არ ჰქონდა განმსაზღვრელი მნიშვნელობა დასავლური ცივილიზაციის ჩამოყალიბებაში. ამის დასტურია ის, რომ ქრისტიანული სამყაროს ერთ-ერთ მძლავრ ცენტრს, ბიზანტიის იმპერიას, ხშირ შემთხვევაში, ტიპურად არადასავლურ ერთობად გაიაზრებენ. ირკვევა, რომ შუა საუკუნეების ევროპას და ბიზანტიას შორის განსხვავება იყო დროისა და ისტორიის გააზრებაშიც.

წარმოდგენილი ნაშრომი შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში დროის აღქმისა და ისტორიის კონცეფციის საკითხს ეძღვნება. ვფიქრობთ, რომ ქართული კულტურის მახასიათებლების კვლევისათვის შუა საუკუნეები ერთ-ერთ ყველაზე საინტერესო პერიოდია. საქართველოშიც, დასავლეთის მსგავსად, ამ ეპოქაში ეყრება საფუძველი იმ რეალობას, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში განსაზღვრავდა, და ახლაც განსაზღვრავს, ქართული კულტურის თავისებურებებს.

ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ ნაშრომში დროის აღქმის პრობლემა ისტორიის გააზრებასთან კავშირშია განხილული. დრო მრავალასპექტიანია და, შესაძლოა, მისი აღქმის საკითხი მრავალი თვალსაზრისით იყოს დასმული. მაგალითად, დროის გაგება საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში, ფილოსოფიაში, მხატვრულ ლიტერატურაში, კინოში და ა.შ. ეს სია შეიძლება კიდევ უფრო გაგრძელდეს. ჩვენს მიერ დროის აღქმისა და ისტორიის გაგების ერთად მოაზრება, გარკვეულწილად, შემოფარგლავს კვლევის არეალს და თავიდან აგვაცილებს შესაძლო აღრევებს, რომელიც

უკავშირდება ისეთი რთული და ფუნდამენტური პრობლემის კვლევას, როგორცაა დროის აღქმა. აქედან გამომდინარე, კვლევის ობიექტად აღებულია შუა საუკუნეების ქართული საისტორიო ტრადიცია – “ქართლის ცხოვრება”. საისტორიო ტიპის ტექსტებში კი, როგორც ცნობილია, მოვლენების წარმოჩენა სწორედ წარსულის პერსპექტივაში ხდება. გარდა ამისა, და რაც მთავარია, წარსულის/ისტორიის გაგებამ შეიძლება უფრო მკაფიოდ გამოავლინოს, ზოგადად, საზოგადოებაში დროის აღქმის სპეციფიკა. იაპონელი ისტორიკოსი მასაიუკი სატო აღნიშნავს, რომ წარსულზე წარმოდგენის მიხედვით შესაძლებელია ვიმსჯელოთ დროის აღქმის თავისებურებაზეც. homo sapiens-ი ერთადერთი სახეობაა, რომელსაც წარსულისაკენ გახედვის უნარი აქვს. წარსული ქოტურია, მაგრამ ადამიანის, როგორც homo historicus-ის თავისებური უნარია, გარკვეულწილად მოაწესრიგოს ეს ქაოსი, გახადოს ის უფრო გასაგები (სატო 2000: 1).

შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში მიღებული დროისა და ისტორიის იუდეურ-ქრისტიანული კონცეფციის კონტექსტში ასევე ძალიან მნიშვნელოვანია მომავლის გაგება. მომავლის აღქმა დაკავშირებული იყო მეორედ მოსვლის, სამყაროს აღსასრულის ესქატოლოგიურ მოლოდინთან. შუა საუკუნეების ტექსტებში, აპოკალიპსზე საუბარი საერთოდ რომ არ იყოს, ისინი მაინც გამსჭვალულია იმ პროვიდენციალური რწმენით, რომ ისტორია ღვთიური ჩანაფიქრის დროში გახნორციელების პროცესია, რომელიც სამყაროს შექმნიდან დაიწყო და განკითხვის დღეს დასრულდება.

იუდეურ-ქრისტიანული დრო, მისთვის დამახასიათებელი განსაკუთრებული აქცენტით დასაწყისსა და დასასრულზე, რა თქმა უნდა, გამჯდარი იყო შუა საუკუნეების საზოგადოებაში. ეს ვლინდებოდა, ზოგადად, წარსულსა და მომავალზე არსებულ კოლექტიურ შეხედულებებში. შუა საუკუნეებში სპეციფიკურად ხდებოდა წარსულის აღქმა და რეპრეზენტაცია, თავისებური იყო მნემოტექნიკა. გარდა ამისა, შუა საუკუნეებში არსებობდა დროის მრავალი, “ლოკალურ კონტექსტზე” დამოკიდებული გაგება, რომლებიც, ასევე, ქრისტიანული რელიგიის კონტექსტში თავსდებოდა. მაგრამ, ხანდახან, დროის ეს ლოკალური გაგებები ბოლომდე არ შეესაბამებოდა “ოფიციალური” დროის გაგებას და არ აკმაყოფილებდა სოციალური დროის “მეუფის”, ანუ კვლევის ინტერესებს.

კვლევის მიზანი და მოსალოდნელი შედეგები. ნაშრომის მიზანია დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების, როგორც კულტურის ტიპოლოგიზაციის ერთ-

ერთი მნიშვნელოვანი კრიტერიუმის საფუძვლიანობის დასაბუთება შუა საუკუნეების ქართული კულტურის მაგალითზე. ძირითად ამოცანას წარმოადგენს შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში დროის აღქმის და მასზე დაფუძნებული ისტორიის გაგების თავისებურებების ჩვენება ქართული ისტორიოგრაფიული ტრადიციის – “ქართლის ცხოვრების” ტექსტების – ანალიზის საფუძველზე. ამ უმნიშვნელოვანესი მახასიათებლის კვლევამ, შესაძლოა, ხელი შეუწყოს ზოგადად ქართულ კულტურაში დროის განცდის თავისებურებების გამოვლენას. ეს კი წინ გადადგმული ნაბიჯი იქნება ქართული კულტურის რაობის, მისი ცივილიზაციური მიკუთვნებულობის დადგენის გზაზე.

დასახული მიზნის მიღწევა, წინასწარი ვარაუდების შესაბამისად, კონკრეტული მიმართულებით მუშაობას ითვალისწინებდა. პირველ რიგში, აუცილებელი იყო ქრისტიანულ სამყაროს – როგორც ბიზანტიის, ასევე მედიევალური ევროპის – რეალობის გათვალისწინება ქართული კულტურის კვლევის დროს. შუა საუკუნეების ქართული კულტურა, ტრადიციულად, ბიზანტიური სივრცის შემადგენელ ნაწილად მოიაზრება. აქედან გამომდინარე, ქართული საისტორიო მწერლობის ბიზანტიურ ისტორიოგრაფიულ ტრადიციასთან შედარებითი ანალიზი თავიდანვე გარკვეული დასკვნის გაკეთების პერსპექტივას ქმნიდა. შუა საუკუნეების ევროპასთან ქართულ კულტურას უშუალო შეხება არ ჰქონდა, თუმცა მასთან, როგორც ქრისტიანულ სივრცესთან, შეიძლებოდა, ბევრი საერთო ნიშანი ჰქონოდა, მათ შორის, დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების თვალსაზრისითაც. ჩვენს მიერ არჩეული პერიოდი (შუა საუკუნეები XIV საუკუნემდე) ის ეპოქაა, როცა დასავლურ და აღმოსავლურ ქრისტიანულ სამყაროს შორის განსხვავებები, მიუხედავად XI საუკუნეში მომხდარი სქიზმისა, ჯერ კიდევ ჩამოყალიბების სტადიაშია. ამ დროს ჯერ კიდევ არ არსებობს დასავლეთის ის გაგება, რომელიც რეფორმაციის შემდგომ ჩამოყალიბდა. აქამდე ქრისტიანულ სამყაროს კიდევ რამდენიმე საუკუნე უნდა გაევილო. ამიტომ ჩვენს მიერ საკვლევ პერიოდში შუა საუკუნეების ევროპა და ბიზანტია, მთელი რიგ სფეროებში მათ შორის არსებული განსხვავებების მიუხედავად, ჯერ კიდევ შეიძლება ერთ ქრისტიანულ სივრცედ გავიაზროთ.

როგორც აღვნიშნეთ, შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში დროის და ისტორიის აღქმის თავისებურების კვლევისათვის საჭიროა ამ პრობლემის განხილვა ანთოპოლოგიურ ჭრილში, მისი კულტურული/სოციალური ასპექტის

წარმოჩენა, კერძოდ, დროსა და ისტორიულ პროცესზე კოლექტიური შეხედულებების გამოვლენა საისტორიო მწერლობაზე დაყრდნობით.

გაწეულმა მუშაობამ აჩვენა, რომ ჩვენი წინასწარი ვარაუდები, გარკვეული თვალსაზრისით, დადასტურდა, ზოგიერთ კონკრეტულ შემთხვევაში კი განსხვავებული სურათი მივიღეთ. მაგალითად, როგორც მოსალოდნელი იყო, ერთი მხრივ, ქართული ტექსტები ავლენენ ზოგად ქრისტიანულ მახასიათებლებს დროისა და ისტორიის გაგებასთან მიმართებაში. ეს ჩანს დროის ქრისტიანული კონცეფციის პრიმატში, ისტორიულ ნარატივთა ტიპებში და სხვ. მაგრამ, მეორე მხრივ, კვლევის პროცესში გამოვლინდა მთელი რიგი განსხვავებები ქართულ საისტორიო მწერლობასა და ქრისტიანული სამყაროს სხვა ისტორიოგრაფიულ ტრადიციებს შორის. მაგალითად, ეს ეხება საისტორიო მწერლობის ჟანრობრივ თავისებურებებს. ამ საკითხებს წარმოდგენილ ნაშრომში დაწვრილებით განვიხილავთ და ძირითად დებულებებს მის დაკვნაში ავსახავთ.

მეცნიერული სიახლე. კულტურათა ტიპოლოგიური კვლევა კულტურის მეცნიერებების, როგორც პოლიტიკური, ინტეგრალური და კომპარატივისტული დისციპლინის, ერთ-ერთი ძირითადი და ყველაზე აქტუალური პრობლემაა. ქართულ სამეცნიერო რეალობაში მსგავსი ტიპის კვლევები დიდი ხანი არ არის, რაც დაიწყო და, ამდენად, ჩვენთვის საინტერესო საკითხისადმი საგანგებოდ მიძღვნილი ნაშრომი თითო-ორიოდა თუ მოიძებნება. ეს გარემოება ართულებს ქართული კულტურის რაობის მკაფიოდ გამოვლენას. წამოდგენილი ნაშრომი ქართული კულტურის ტიპოლოგიური რაობის კვლევის ახლად დამკვიდრებული ტრადიციის გაგრძელებაა. ამასთან ერთად, ნაშრომი შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების, როგორც ტიპოლოგიური მახასიათებლის კვლევის პირველი ცდაა. ეს კი საშუალებას გვაძლევს, შუა საუკუნეების ქართულ კულტურას განსხვავებული რაკურსით შევხედოთ.

კვლევის მეთოდოლოგიური და თეორიული საფუძვლები. კულტურის მეცნიერებებში შემუშავებულია მრავალი თეორიული მოდელი, რომლებიც კულტურის რთული და მრავალმხრივი ფენომენის ასახსნელად გამოიყენება. ნაშრომში ფორმულირებული პრობლემის კვლევა ადეკვატურ მეთოდოლოგიურ და თეორიულ საფუძველს უნდა ემყარებოდეს. ერთ-ერთ ასეთ თეორიულ მოდელად გვესახება ლოკალურ-ცივილიზაციური კონცეფცია, რამდენადაც მისი მთავარი თავისებურება, სწორედ, გარკვეული მახასიათებლების საფუძველზე კულტურათა ტიპოლოგიზაციაა. დროისა და ისტორიის გააზრების სპეციფიკა მხოლოდ ერთ-ერთია იმ მრავალ მახასიათებელს შორის, რომლებიც ავლენენ

კულტურის ხასიათს და მისი ტიპოლოგიური რაობის განსაზღვრის შესაძლებლობას იძლევიან.

ლოკალურ-ცივილიზაციური თეორიის თანახმად, კაცობრიობა მრავალი, ერთმანეთისგან განსხვავებული, კულტურის ერთობლიობას წარმოადგენს. თითოეული კულტურა უნიკალური და თვითკმარი (თუმცა არა ჩაკეტილი) ერთობაა, რომელიც განვითარების საკუთარ გზას გადის. ეს მიდგომა XIX საუკუნეში ჩამოყალიბებული და დასავლეთის სამეცნიერო წრეებში გაბატონებული ევოლუციონისტური თეორიის ალტერნატიულ ხედვად გვევლინება, რომლის მიხედვით, არსებობს ერთიანი კაცობრიობა, საერთო ისტორიით და განვითარების ერთგვაროვანი გზით. ევოლუციონისტების აზრით, მსოფლიოში არსებული კულტურული მრავალფეროვნება იმ გარემოებით აიხსნება, რომ ე.წ. “ცივილიზებული” და “ჩამორჩენილი” ხალხები საერთო საკაცობრიო ისტორიის სხვადასხვა საფეხურზე დგანან. მაგალითად, ისინი მიიჩნევენ, რომ დასავლეთმა უკვე მიაღწია ცივილიზაციის დონეს, სხვა ხალხები კი ამ გზას მოგვიწევს გაივლიდნენ. ე.ბ. ტაილორის, (E.B. Tylor), ჯ. ფრეზერის (J. Frazer), ლ. ჰ. მორგანის (L. H. Morgan) და სხვა ადრეული პერიოდის ანთროპოლოგების მიერ შექმნილი ეს თეორიული მოდელი შემდგომი პერიოდის კონცეფციებზეც ახდენდა გავლენას. მაგალითად, ეს გავლენა ჩანს XX საუკუნის განმავლობაში არადასავლური კულტურების მიმართ არსებულ შეფასებით დამოკიდებულებაში. მსოფლიო ისტორიის ევროპოცენტრისტული ხედვა არც თანამედროვეობისთვის არის უცხო. დღეს დასავლეთს კვლავ ღიად ადანაშაულებენ იმაში, რომ ის ძველებურად თავისი ღირებულებების ძალდატანებით თავს მოხვევას ცდილობს აღმოსავლეთისა და, საერთოდ, არადასავლეთისათვის.

კულტურათა ტიპოლოგიზაციამ კონკრეტული მახასიათებლების საფუძველზე, ხელი შეუწყო ამ მახასიათებელთა დიქოტომიური ხედვის ჩამოყალიბებას. ხანგრძლივი ტრადიციის მქონე “დასავლეთ-აღმოსავლეთის” დიქოტომია კულტურათა და ცივილიზაციათა ტიპოლოგიური მახასიათებლების საფუძველზეა აგებული. დასავლეთისა და აღმოსავლეთის მახასიათებლებად მიჩნეული ნიშან-თვისებების ჩამონათვალი ჯგუფდება სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური, ისტორიული, კულტურულ-ისტორიული ნიშნით. “დასავლეთი და აღმოსავლეთი ერთმანეთისაგან განსხვავდება სამყაროს ხედვითა და მასში ადამიანის ადგილის განსაზღვრით; ბუნების აღქმითა და მასზე ზემოქმედების (მისი შემეცნების) ხერხებით – მაგიური, რაციონალური, ტექნიკური თუ სხვ;

ინდივიდისა და კოლექტივის ურთიერთმიმართებით; დამოკიდებულებით შრომისადმი; დამოკიდებულებით სამართლის, როგორც სოციალურ ურთიერთობათა რეგულატორისადმი; ამქვეყნიურის და იმქვეყნიურის ურთიერთმიმართებით... (ჩიქოვანი 2005: 84); დასავლეთი განიხილება ურბანისტულ, ინდუსტრიულ, დემოკრატიულ, სეკულარულ, პლურალურ, რაციონალურ, დინამიურ ცივილიზაციად. აღმოსავლეთი კი, ამის საპირისპიროდ, მიჩნეულია სასოფლო, აგრარულ, ავტორიტარულ, რელიგიურ, მონისტურ, ინტუიციურ, სტატიკურ ერთობად.

ამგვარი დიქოტომიების არსებობას ბევრი მოწინააღმდეგე ყავს. მართლაც, ტრადიციული გაგებით, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის დიქოტომიას ყოველთვის იყენებდნენ ხარისხობრივი და შეფასებითი მნიშვნელობით. ხშირად, ეს მოდელი ხელს უშლის რიგი მსგავსი, საერთო თუ უნივერსალური მახასიათებლების გამოვლენას, თითქოს, რადიკალურად დაპირისპირებულ დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის. შესაბამისად, ბევრს მიაჩნია, რომ ეს ძალიან მკაცრი მოდელია დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის სხვაობის აღსანიშნავად. მაგრამ, ამასთან ერთად, ჩვენ ვერ უგულებელვყოფთ რეალურ, ფუნდამენტურ და ტიპურ განსხვავებებს მათ შორის. ეს სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ რომელიმე საზოგადოების მახასიათებლები შევავასოთ და მათ “განვითარებული” ან “პრიმიტიული” კულტურები ვუწოდოთ.

ზემოთაც აღინიშნა, რომ ქართული კულტურის ტიპოლოგიური რაობის პრობლემა განსაკუთრებით აქტუალურია ცივილიზაციათა გზაჯვარედინზე საქართველოს არსებობის გამო. ამიტომაც დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურთიერთმიმართების კონტექსტში ქართული კულტურის განხილვა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს და, შეიძლება, საინტერესო დაკვებამდე მიგვიყვანოს. თუმცა გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ გარკვეული მახასიათებელი, შეიძლება, ერთ ცივილიზაციასთან – მაგალითად, დასავლეთთან – გვაკავშირებდეს, სხვა ნიშნით კი აღმოსავლურ სივრცესთან ვიყოთ უფრო ახლოს. ამიტომ, რომელიმე ერთი მახასიათებლის საფუძველზე კულტურული და ცივილიზაციური რაობის შესახებ დასკვნის გაკეთება მართებული არ იქნებოდა.

შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში დროის აღქმისა და ისტორიის კონცეფციის კვლევა, ჩვენი აზრით, კულტურული ანთროპოლოგიის პერპექტივაში უნდა მოხდეს, რადგან ნაშრომში საკვლევი პრობლემა დასმულია კოლექტიურ, საზოგადოებრივ ასპექტში. აქ ყურადღება უნდა მიექცეს იმ

გარემოებასაც, რომ კულტურული ანთროპოლოგიის კვლევის არეალში, ძირითადად, “ცოცხალი საზოგადოებები” (living societies) შედის. საკვლევი საკითხი კი შუა საუკუნეების ქართულ საზოგადოებას უკავშირდება. ამ ისტორიული პერსპექტივის გათვალისწინებით, მსგავსი ტიპის კვლევა, გარკვეული თვალსაზრისის თანახმად, შეიძლება ისტორიულ ანთროპოლოგიის სფეროსაც მივაკუთვნოთ. თუმცა, ვფიქრობთ, რომ კულტურულ-ანთროპოლოგიური და ისტორიულ-ანთროპოლოგიური მიდგომები პრიციპულად არ განსხვავდება ერთმანეთისგან, რადგან, ორივე შემთხვევაში, კვლევის მთავარი ობიექტი საზოგადოებაა. თუმცა, თანამედროვე ანთროპოლოგებისაგან განსხვავებით, ჩვენ ვერ შევძლებთ საკვლევი საზოგადოებაში ცხოვრებას და “ჩართული დაკვირვების” მეთოდით მის “შიგნიდან” შესწავლას. ნაშრომში “ინფორმანტების” როლს ასრულებენ შუა საუკუნეების ისტორიული ტექსტები და არა ცოცხალი ადამიანები. ეს წყაროები პირდაპირ არ გაგვცემენ პასუხს ჩვენთვის საინტერესო კითხვებზე, თუმცა, როგორც “ანალების” საისტორიო სკოლის წარმომადგენლები მიიჩნევდნენ, მთავარია სწორად დავესვათ კითხვები წყაროებს და ისინი აუცილებლად გვიპასუხებენ.

ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, ნაშრომში ქართული საისტორიო ტექსტები დანახულია სპეციფიკური რაკურსით, რომელიც მიმართულია შუა საუკუნეების ქართულ საზოგადოებაში დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების თავისებურებების გამოვლენისაკენ. საკვლევი საკითხებიც ამ რაკურსის შესაბამისად არის ფორმულილებული. მაგალითად, ვლინდება თუ არა “ქართლის ცხოვრების” ტექსტებში შუა საუკუნეების ქართულ საზოგადოებაში არსებული კოლექტიური წარმოდგენები დროსა და ისტორიაზე? თუ ვლინდება – რა ფორმით? და ა.შ. მსგავსი ტიპის კითხვებზე უშუალო პასუხი, როგორც წესი, არ არსებობს, რადგან ავტორი ამ საკითხებზე საგანგებოდ არ მსჯელობს. თუმცა მისი ტექსტი შეიძლება შეიცავდეს ცნობებს იმ “ტემპორალურ რიტმებზე”, რომლითაც ცხოვრობდა ეს ავტორი და მისი თანამედროვე საზოგადოება.

კვლევის მეთოდები. ნაშრომში დასახული მიზნის (შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების მახასიათებლის კვლევა, მასთან დაკავშირებული თეორიულ-მეთოდოლოგიური მიდგომის რეალიზაცია) მიღწევა შესაძლებლად გვესახება შედარებითი მეთოდის გამოყენებით. რა თქმა უნდა, თუ ქართულ კულტურას “შიგნიდან” არ დავინახავთ, ვერ გავიგებთ, რომელი ცივილიზაციის კონტექსტში უნდა მოვიაზრებდეთ მას. მაგრამ, ასევე შეიძლება ითქვას, რომ თუ სხვა

კულტურებთან არ გაავალვებთ პარალელებს, საკუთარი კულტურის შეცნობის გზაზე ბევრი დაბრკოლება შეგვხდება. აღსანიშნავია, რომ საქართველოსა და ქართული კულტურის ისტორიის პრობლემების მსგავსი მეთოდებით კვლევის, ტრადიციის არარსებობა, მნიშვნელოვანწილად, განაპირობებს იმას, რომ ძალიან გვიჭირს საქართველოს მოაზრება რომელიმე დიდი ერთობის კონტექსტში, მსჯელობა თანამედროვე ეტაპზე ძალიან აქტუალურ საკითხზე – დასავლეთთან ჩვენი მიმართების თაობაზე. უფრო მყარი და რაციონალური იქნებოდა, თუ ჩვენს სამეცნიერო წრეებში მეტი ყურადღება მიექცეოდა კროს-კულტურულ და შედარებით კვლევებს. ქართული კულტურის კონკრეტული მახასიათებლების განხილვა კომპარატივისტულ ჭრილში, მისი უფრო სრულყოფილად ინტერპრეტაციის და ტიპოლოგიზაციის საშუალებას მოგვცემს.

კროს-კულტურული შედარებითი მეთოდი ასევე ითვალისწინებს საკვლევი პრობლემისთვის შესაბამისი სივრცითი და დროითი კონტექსტის მოძებნას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პრობლემა უნდა განიხილებოდეს ჰორიზონტალურ და დიაქრონულ ჭრილში. წარმოდგენილი ნაშრომის ფარგლებში ქართული კულტურა განიხილება მედიევალური ქრისტიანული სამყაროს კონტექსტი.

შუა საუკუნეები ქართული კულტურის შედარებითი კვლევისათვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პერიოდია. განსაკუთრებით საინტერესო პარალელების მოძებნა შეიძლება მაშინდელი ქრისტიანული სამყაროს საზოგადოებებთან. ზემოთ უკვე აღინიშნა, რომ ამ პერიოდის ევროპაშიც და საქართველოშიც ქრისტიანობის დამკვიდრების შედეგად ყალიბდება ის კულტურული მახასიათებლები, რომლებიც შემდგომშიც განსაზღვრდნენ კულტურულ თავისებურებებს. თუმცა საჭიროა დროის უფრო დაკონკრეტება, რადგან შუა საუკუნეები საკმაოდ დიდ პერიოდს მოიცავს. არსებობს მისი პერიოდიზაციის განსხვავებული სქემები. მაგალითად, ერთ შემთხვევაში შუა საუკუნეების დასასრულს უკავშირებენ ევროპაში მომხდარ სამრეწველო რევოლუციებს, სხვა შემთხვევაში – კონსტანტინეპოლის დაცემას. არსებობს სხვა მოსაზრებებიც. წარმოდგენილ ნაშრომში, ძირითადად, ვეხებით XIV საუკუნემდე პერიოდის ქართველ ავტორთა ტექსტებს. სწორედ ამ პერიოდამდე თარიღდება “ქართლის ცხოვრების” ე.წ. ძველი ციკლის ტექსტები. გარდა ამისა, ეს პერიოდი საქართველოშიც და ევროპაშიც უეჭველად ითვლება შუა საუკუნეებად. ამ ეპოქაში, საქართველოშიც და ევროპაშიც, მსოფლმხედველობას, ძირითადად, ქრისტიანობა განსაზღვრავდა. ევროპულ ცნობიერებაში მომხდარი დიდი ცვლილებები, რომლებიც რენესანსს და რეფორმაციას უკავშირდება,

უმთავრესად, XIII საუკუნის შემდეგ იწყება. მანამდე კი, ევროპა გამსჭვალულია ქრისტიანულ-პროვიდენციალური შეგნებით. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენს მიერ შერჩეულ პერიოდში (შუა საუკუნეები XIV საუკუნემდე) ექცევა კათოლიციზმისა და მართმადიდებლობის გაყოფა, დასავლურ და აღმოსავლურ ქრისტიანულ სამყაროს ჯერ კიდევ არ მიჯნავს რეფორმაციის მიერ მკაფიოდ გავლენილი საზღვარი. რაც მთავარია, ამ პერიოდში ბიზანტია ისევ არსებობს. საქართველოს და მაშინდელ ევროპას შორის ჯერ კიდევ არ ყოფს აბსოლუტურად უცხო ოსმალეთის იმპერია, არამედ მათ შორის გამაშუალებელი რგოლია მძლავრი ქრისტიანული კულტურა (თუ ცივილიზაცია?) – ბიზანტია, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში კულტურული ნაკადებით ასაზრდოებდა საქართველოსაც და ევროპასაც. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ შუა საუკუნეების საქართველო და მაშინდელი ქრისტიანული სამყარო, ევროპის და ბიზანტიის ჩათვლით, ტიპოლოგიური თვალსაზრისით, თანაზომადი სიდიდეებია. ამის თქმა სწორედ დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების მაგალითზე შეიძლება, რადგან ეს კულტურული მახასიათებელი ამ პერიოდში, ძირითადად, ქრისტიანული რელიგიით იყო განსაზღვრული.

როდესაც კონკრეტულ მახასიათებელს ვიკვლევთ, უნდა ვეცადოთ, რომ დავადგინოთ მსგავსებები და განსხვავებები შედარებად ნიმუშებს შორის. მაგრამ ასევე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შედარებითი მეთოდით კვლევა მიზნად არ ისახავს იდენტური და განმეორებადი ფაქტების, მოვლენების და ფენომენების გამოვლენას. ამ ტიპის კვლევა, უმთავრესად, ფოკუსირებული უნდა იყოს იმაზე, თუ რატომ და როგორ ჩნდება ეს მსგავსებები და განსხვავებები კულტურათა შორის. ჩვენც ამ თვალსაზრისით მივუდგებით შუა საუკუნეების საქართველოსა და დანარჩენი ქრისტიანული სამყაროს შედარებით ანალიზს ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან მიმართებაში.

საკვლევი საკითხის შესწავლის მდგომარეობა. დიდი ხანი არ არის, რაც ქართულ სამეცნიერო სივრცეში ქართული კულტურის რაობის, მისი ცივილიზაციური კუთვნილების საკითხი კვლევის საგანი გახდა. კონკრეტული ტიპოლოგიური მახასიათებლების კვლევის საფუძველზე, ქართული კულტურის რიგ საკითხებზე განმაზოგადებელ დასკვნებს, ჯერჯერობით, ქართველ მკვლევართა მხოლოდ მცირე ნაწილთან ვხდებით. არსებობს რამდენიმე მონოგრაფია და სტატია, რომლებიც მსგავს პრობლემატიკას ეძღვნება.

საქართველოს კულტურულ-ცივილიზაციური განვითარების პრობლემებს, მათი კვლევის მეთოდოლოგიურ საფუძველებს ეხება ნინო ჩიქოვანის ნაშრომი

“საქართველოს კულტურული რაობა და ცივილიზაციური კუთვნილება ცივილიზაციათა თეორიის კონტექსტში”. ავტორი ცივილიზაციათა თეორიის შუქზე პირველად განიხილავს აქტუალურ პრობლემებს, რომლებიც საქართველოს ცივილიზაციათა გზაჯვარედნზე არსებობას, კავკასიის კულტურულ სივრცეს, კულტურულ და ცივილიზაციურ იდენტობას ეხება.

კონკრეტული მახასიათებლის საფუძველზე ქართული კულტურის ტიპოლოგიზაციის ცდა ეკუთვნის ქეთევან კაკიტელაშვილს. ნაშრომში “სივრცითი ორიენტაცია – კულტურათა ტიპოლოგიის საფუძველი” ასეთ მახასიათებლად აღებულია ადამიანის მიერ სივრცის აღქმა და სივრცისადმი დამოკიდებულება, რომელიც კულტურული შემოქმედების სხვადასხვა სფეროში ვლინდება. იგივე ავტორი სტატიაში “კულტურული პროცესების მართვა V-XI საუკუნეებში ქართული აგიოგრაფიული ტექსტების მიხედვით”, სხვა საკითხებთან ერთად, ეხება ისტორიული მეხსიერების პრობლემას შუა საუკუნეების აგიოგრაფებსა და სასულიერო მოღვაწეებთან.

ქართული მენტალიტეტის შესწავლას ეძღვნება რუსუდან ლაბაძის მონოგრაფია “ცოდვა და შიში შუა საუკუნეებში (ქართული მენტალური მოდელის ორი ასპექტი)”, სადაც, ფრანგული “ახალი ისტორიული მეცნიერების” გამოცდილების გათვალისწინებით, შესწავლილი და გაანალიზებულია ცოდვისა და ესქატოლოგიური შიშის პრობლემა შუა საუკუნეების ქართულ საზოგადოებაში.

გარდა ამ გამოკვლევებისა, არსებობს კიდევ სხვა ნაშრომებიც, მაგრამ უმრავლესობა ჟურნალ-გაზეთებში გამოქვეყნებული სტატიებია, რომლებიც ქართული კულტურის ამა თუ იმ ასპექტებს ეძღვნება. მათ შორის აღსანიშნავია გ.ნიჟარაძის, კ. კაციტაძის, ე.ჯგერენაიას და სხვა ქართველი ავტორების პუბლიკაციები.

წარმოდგენილი ნაშრომი დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების კუთხით შუა საუკუნეების ქართული საისტორიო ტექსტების გააზრების პირველი ცდაა. მანამდე, ქართულ კულტურაში დროისა და ისტორიის გაგება, როგორც კულტურული მახასიათებელი, ქართველი (და უცხოელი) მკვლევრების საგანგებო შესწავლის საგანი არ ყოფილა.

საერთოდ, შუა საუკუნეების ქართული საისტორიო მწერლობის, “ქართლის ცხოვრების” კრებულში შემავალი ტექსტების წყაროთმცოდნეობით შესწავლას ჩვენში დიდი ტრადიცია აქვს. მაგრამ საწყის სტადიაზე ამ ძეგლების შესწავლა კვლევის ახალი მეთოდების მოშველიებით. იმ მცირერიცხოვან

მკვლევართა შორის, რომლებიც ცდილობენ, განსხვავებულად შეხედონ შუა საუკუნეების ქართულ ისტორიულ ტექსტებს, პირველ რიგში დავასახელებდით კახა კაციტაძეს. სტატიაში “სნორი სტურლუსონის “ქვეყნიერების წრე” და არქაული ტექსტების ტიპოლოგია” იგი აღნიშნავს, რომ “ქართული ჰუმანიტარული მეცნიერებების ერთ-ერთ პრიორიტეტულ მიმართულებას უნდა წარმოადგენდეს დასავლეთში აპრობირებული მეთოდების და ნოუ-ჰაუების მიყენება ქართული კულტურის ძეგლებისადმი... ახალი მიდგომების შუქზე თვისებრივად განახლებული წარდგებიან ქართული ტექსტები, მათ შორის ისეთებიც, რომლებშიც შესასწავლი თითქოს აღარც არაფერი იყო” (კაციტაძე 2001: 64). ამ მოსაზრებას მთლიანად ვეთანხმებით. კ. კაციტაძის თქმით, საინტერესო იქნებოდა სკანდინავისტების და კელტოლოგების მიერ აპრობირებული პარადიგმების გამოყენება ქართული ტექსტების კვლევის დროს. კერძოდ, ახალი ტიპოლოგიური მეთოდების გამოყენება გულისხმობს გარკვეული პარამეტრების გამოყოფას. მაგალითად, აქტანტები, დრო, სივრცე, ტექსტის ხასიათი, ტექსტის გაერთიანების პრინციპი და ა.შ.

“ქართლის ცხოვრების” ტექსტებში ტიპოლოგიური საკითხების გარშემო საინტერესო კვლევები აქვთ სხვა ქართველ მკვლევრებსაც. მაგალითად, მარიამ ჩხარტიშვილი ეხება იდენტობის პრობლემებს ძველ ქართულ ტექსტებში; ლ. პატარიძეს ეკუთვნის მეფობის იდეის კვლევა “ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში” და სხვ.

დასავლეთში დროის აღქმისა და ისტორიის კონცეფციის შესწავლის მდიდარი გამოცდილება დაგროვდა. ნაშრომის საკვლევი საკითხიდან გამომდინარე, ძირითადად, განვიხილავთ კულტურული ანთროპოლოგიის და საისტორიო მეცნიერების ფარგლებში შემუშავებულ პარადიგმებს.

ანთროპოლოგიურ კვლევებში დიდი ყურადღება ეთმობოდა ამა თუ იმ საზოგადოებაში დროსთან დამოკიდებულების საკითხს. ამ დისციპლინის ფარგლები შემქნილი “მოდერნული” და “ტრადიციული” საზოგადოებების დიქტომიის ერთ-ერთ მსაზღვრელად სწორედ დროისა და ისტორიის აღქმა გვევლინება. ამ დიქტომიის თანახმად, “ტრადიციულ” კულტურებში დროის აღქმა განიხილება, როგორც დასავლური დროის ოპოზიცია. ეს დრო უფრო “ციკლურია, ვიდრე ხაზოვანი, რაოდენობრივი, ვიდრე ხარისხობრივი, შექცევადი, ვიდრე შეუქცევადი, შემოფარგლულია ტრადიციით და თავად არ წარმოადგენს ისტორიის მამოძრავებელს; იგი ორგანიზებულია უფრო ყოველდღიური წესრიგით და პრაქტიკული ამოცანებით, ვიდრე საათით, ორიენტირებულია

უფრო სტაბილურობაზე, ვიდრე ცვლილებებზე, უფრო ბუნებაზეა დამოკიდებული, ვიდრე კალენდრის რიტმზე, აღირიცხება უფრო ბუნებრივი რიტმის, ვიდრე აბსტრაქტული სქემების საფუძველზე. დასავლური დროის განცდა დახასიათებულია როგორც ერთმიმართულებიანი, უწყვეტი მდინარეა, მოვლენათა რიგი, რომლებიც წარსულიდან მომავლისკენ მიმართულ ხაზზეა გამწვრივებული. დროის დასავლური გაგება დახასიათებულია როგორც აბსტრაქტული, სწორხაზოვანი და მოძრაობასთან დაკავშირებული” (აღამი 2005: 99-101).

ეს დიქტომია წითელ ზოლად გასდევს ე. ევანს-პრიჩარდის (E. Evans-Pritchard) ბ. უორფის (B. Whorf), კ. ლევი სტროსის (C. Levi-Strauss) და სხვა ცნობილი ანთროპოლოგების შრომებს.

ზემოთ აღნიშნული ანთროპოლოგები, ძირითადად, მათ თანამედროვე კულტურებს იკვლევდნენ. წარსულის საზოგადოებების ანთროპოლოგიური კვლევა კი დაკავშირებულია “ანალების” საისტორიო სკოლის წამომადგენლების მ. ბლოკის (M. Bloch), ლ. ფევრის (L. Febvre), ფ. ბროდელის (F. Braudel), ჟ. ლე გოფის (J. Le Gof) და სხვების სახელებთან. “ანალების” სკოლამ წარსულის შეწავლის პროცესში მთავარ მიზნად დაისახა მაშინდელი ადამიანის და საზოგადოების მენტალიტეტის კვლევა.

“ანალების” სკოლის წარმომადგენლებმა არაერთი მნიშვნელოვანი და ნოვატორული კვლევა მიუძღვნეს შუა საუკუნეებში დროის აღქმისა და ისტორიის გაგების პრობლემატიკას. ფ. ბროდელს ეკუთვნის “დიდი ხანგრძლივობის დროის” ანუ ისტორიის სამი რიტმის კონცეფცია; მ. ბლოკი და ჟ. ლე გოფი საგანგებოდ იკვლევდნენ შუა საუკუნეების საზოგადოებაში დროისა და ისტორიის აღქმის სხვადასხვა ასპექტს. ჟ. ლე გოფმა ღრმა კვლევები მიუძღვნა შუა საუკუნეების “დროთა მრავალგვარობის”, ანუ სხვადასხვა სოციალური ჯგუფის დროის გაგებას, მაგალითად, ეკლესიურ, ვაჭრების, გლეხების, ფეოდალების და სხვა დროებს.

დროისა და ისტორიის აღქმის კვლევის დროს გვერდს ვერ ავუვლით კოლექტიური მემსიერების საკითხს. დასავლურ სამეცნიერო ტრადიციაში ამ პრობლემის შესწავლის მდიდარი ტრადიცია ჩამოყალიბდა. ამ საკითხს იკვლევდნენ ცნობილი ინტელექტუალები მ. ჰალბვაქსი (M. Halbwachs), პ. ნორა (P. Nora), ე. ზერუბაველი (E. Zerubavel) და სხვ.

როგორც ამ მოკლე განხილვიდან ვხედავთ, დასავლეთში კულტურის ტიპოლოგიური მახასიათებლების კვლევასა და ანალიზს არაერთი

მნიშვნელოვანი ნაშრომი მიეძღვნა. ეს ჩანს, თუნდაც, დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების პრობლემაზე რეფლექსიის მდიდარი გამოცდილებიდან. ამიტომ, დასავლეთში შექმნილი კვლევის თეორიული და მეთოდოლოგიური მოდელების ქართულ სამეცნიერო სინამდვილეში გადმოტანა ბევრად წასწევდა წინ ქართული კულტურის ტიპოლოგიური რაობის კვლევის საქმეს, რომელიც ჯერ კიდევ საწყის სტადიაზეა.

საკითხთან დაკავშირებული წყაროებისა და ლიტერატურის მიმოხილვა

ა) წყაროები

შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში დროის აღქმისა და ისტორიის კონცეფციის საკითხს იმდროინდელი ქართული საისტორიო ტრადიციის, “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით განვიხილავთ. მკვლევართა აზრით, “ქართლის ცხოვრება” შედგება ორი ციკლის თხზულებებისგან. ძველი ციკლი მოიცავს XIV საუკუნემდე პერიოდის ტექსტებს, ახალი ციკლი კი XIV-XVII საუკუნეების ამსახველ თხზულებებს. ჩვენს მიერ არჩეული ტექსტები “ქართლის ცხოვრების” ე.წ. ძველ ციკლში შედის.

კერძოდ, ნაშრომში გამოყენებულია კრებულში შესული შემდეგი ტექსტები:

XI საუკუნის ავტორის ლეონტი მროველის ნაწარმოებად მიჩნეული “ცხოვრება ქართველთა მეფეთა”, რომლითაც იხსნება “ქართლის ცხოვრების” კრებული. მისი ძირითადი ნაწილი საქართველოს ისტორიის უძველეს პერიოდს ეხება, მასში თხრობა V საუკუნემდე მოდის.

XI საუკუნის ავტორის ჯუანშერის საისტორიო თხზულება “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა”. იგი აგრძელებს ლეონტი მროველის “მეფეთა ცხოვრებას” და მოგვითხრობს საქართველოს ისტორიას V საუკუნის შუა წლებიდან VIII საუკუნის 40-50-იან წლებამდე. აქ უნდა აღინიშნოს, რომ “ქართლის ცხოვრების” ამ ნაწილის ავტორის ვინაობის და საკუთრივ ტექსტის დათარიღების საკითხებზე ქართველ მეცნიერებს შორის ერთგვაროვანი მოსაზრება არ არსებობს. თუმცა, უმთავრესად, მიღებულია თვალსაზრისი, რომ ჯუანშერის სახელით ცნობილი ავტორი XI საუკუნეში ცხოვრობდა.

უცნობი ავტორის “მატიანე ქართლისა”, რომელიც ჯუანშერის თხზულების გაგრძელებად გვევლინება. მასში მოთხრობილია საქართველოს ისტორიის ამბები VIII საუკუნის შუა წლებიდან XI საუკუნის 70-იან წლებამდე.

ანონიმი ავტორის “ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი”. ეს ტექსტი “მატიანე ქართლისას” გაგრელებათ. მკვლევართა აზრით, ავტორი დავით აღმაშენებლის თანამედროვე და მასთან დაახლოებული პირი იყო.

XI საუკუნის ისტორიკოსის, ბაგრატიონების საგვარეულო მემატიანის სუმბატ დავითისძის თხზულება “ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა”. ეს ტექსტი ცალკე თხზულების სახით “ქართლის ცხოვრების” მხოლოდ ზოგ ნუსხაშია შესული (მაგალითად, XVIII საუკუნით დათარიღებულ მარიამისეულ ნუსხაში). “ქართლის ცხოვრების” დანარჩენ რედაქციებში კი იგი სხვა ტექსტებთანაა შერწყმული. სუმბატის ქრონიკა ბაგრატიონების საგვარეულოს გენეალოგიას ეხება. ტექსტში თხრობა ადამიდან იწყება და XI საუკუნის 30-იან წლებამდე მოდის.

ლაშა გიორგის დროინდელი მემატიანის ტექსტი, რომელიც XII საუკუნისა და XIII საუკუნის პირველ მეოთხედის მოვლენებს აღწერს.

უცნობი ავტორის “ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი” და ბასილი ეზოსმოდვრის თხზულებად მიჩნეული “ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი”. ორივე ტექსტი თამარ მეფის თანამედროვე ისტორიკოსთა თხზულებებია.

ჩვენი ინტერესის სფეროში არ შედის “ქართლის ცხოვრების” კრებულის შედგენილობის, ავტორთა ვინაობის, ტექსტების დათარიღების და სხვა, წყაროთმცოდნეობისთვის ტიპური საკითხების კვლევა. შუა საუკუნეების ქართული ისტორიული ტექსტებისგან გვინდა გავიგოთ პასუხები იმ კითხვაზე, რომელიც მათთვის ჯერ არავის დაუსვამს. კითხვა მდგომარეობს იმაში, თუ როგორ აღიქვამდა დროსა და ისტორიას შუა საუკუნეების ავტორი და მისი თანამედროვე საზოგადოება.

ბ) ლიტერატურა

თანამედროვე ეტაპზე წარსულის კვლევაში, ტრადიციულთან ერთად, ახალი პარადიგმები გამოიყენება. ერთ-ერთ ასეთ პარადიგმას წარმოადგენს ისტორიის კვლევის ანთროპოლოგიური პერსპექტივა, რომელიც წარსულში ადამიანური ყოფის და კულტურული რეალობის ყველა ასპექტის რეკონსტრუირებას გულისხმობს. ანთროპოლოგიური კვლევის მიდგომების და ხერხების, მათ საფუძველზე დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების კვლევის პრინციპების განხილვის დროს ვეყრდნობით ბ. ადამის (B. Adam), ა. ბარნარდის (A. Barnard), ჯ. გუდმენის (J. Goodman), პ. მემოტის (P. Memmott), პ. ბერკის (P. Burke), ა. გურევიჩისა და სხვ. შრომებს.

ისტორიისა და ანთროპოლოგიის ურთიერთმიმართების, ისტორიულ კვლევებში კულტურის ცნების მნიშვნელობის ზრდაზე საუბრობს პ. ბერკი თავის წიგნში “რა არის კულტურის ისტორია?”. იგი დეტალურად განიხილავს პოზიტივისტური ისტორიოგრაფიის კვლევის არეალის სივიწროვეს, რომელიც, ძირითადად, პოლიტიკის სფეროს მოიცავდა. ბერკი მნიშვნელოვან მიჯნად მიიჩნევს იმ ფაქტს, რომ ტრადიციული ისტორიისათვის დამახასიათებელი ხედვა “ზემოდან” ქვემოთ შეიცვალა ახალი ისტორიული პარადიგმების დანერგვით. აქ უკვე “ქვემოდან”, მასების თვალეებით დანახულ ისტორიას ენიჭება უპირატესობა.

სხვა ნაშრომში “უვერტიურა: ახალი ისტორია, მისი წარსული და მომავალი” ბერკი ეხება იმ ფაქტს, რომ XX საუკუნის ისტორიკოსებმა კულტურის ცნების ფართო, ანთროპოლოგიური მნიშვნელობით გამოყენება დაიწყეს. თანამედროვე მკვლევრების მიერ ისტორიული მოვლენების ახსნასა და გააზრებაში სულ უფრო და უფრო დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმ ფასეულობათა სისტემას, რომელიც კონკრეტული ჯგუფების ცხოვრებას განსაზღვრავდა კონკრეტულ დროსა და ადგილას.

ისტორიული ანთროპოლოგიის განვითარებაში “ანალების” ფრანგული საისტორიო სკოლის მნიშვნელობაზე წერს ა. გურევიჩი თავის ნაშრომში “ისტორიის როგორც ადამიანის შესახებ მეცნიერების გაგება. ისტორიული მეცნიერება საუკუნეების გასაყარზე”. სწორედ ამ სკოლის წარმომადგენლები იყვნენ პირველები, ვინც ანთროპოლოგიური პრობლემატიკით დაინტერესდა და სათავე დაუდო წარსულის კვლევის ახალ გზებს. ყურადღების ცენტში მოექცა წარსული პერიოდის ადამიანი და საზოგადოება, ნაცვლად მხოლოდ პოლიტიკური ფაქტებისა და პროცესებისა.

იგივე საკითხებს ეხება ჯ. გულმენი წიგნში “ისტორია და ანთროპოლოგია”. ავტორი აღწერს, თუ როგორ გახდა “ანალების” სკოლის პირველი წარმომადგენლების შემდეგ “ისტორიული მეცნიერება უფრო ისტორიული – ანთროპოლოგიად გარდაქმნის პროცესში, ანთროპოლოგია კი უფრო ანთროპოლოგიური – ისტორიად გარდაქმნის დროს”.

ბ. ადამი თავის “დროის აღქმაში” ყურადღებას ამახვილებს დროის განცდის მრავლგვარობაზე. დრო ადამიანური არსებობის განუყოფელი ნაწილია, რომელიც მოცემულია ფიზიკურ პროცესებში, სოციალურ ტრადიციებში, ადამიანურ ურთიერთობებში, მათემატიკის აბსტრაქტულ გათვლებსა და,

საერთოდ, ყველა ასპექტში. დრო არის ჩარჩო, რომლის ფარგლებში ადამიანები არეგულირებენ თავიანთ ცხოვრებას.

პ. მემოტი ნაშრომში “ტანგეიკის დროის წესრიგი: დროის შეწავლის ანთროპოლოგიური პერსპექტივა” განიხილავს დროის აღქმაზე ბუნებრივი გარემოს გავლენას. მაგალითად, ზღვასთან მცხოვრები ავსტრალიელი აბორიგენების დროის გაგება ზღვის მიქცევით და მოქცევით და მასთან დაკავშირებული სხვა მოვლენებით არის განსაზღვრული. საზოგადოებაში დროის გაგებაზე ბუნების გავლენა უნივერსალური მოვლენაა და ყველა კულტურაში, მათ შორის დასავლურშიც, ვლინდება.

ანტიკური პერიოდის საისტორიო მწერლობაში დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების საკითხზე მსჯელობისას ვეყრდნობოდით გ. ვითროუს ნაშრომს (G. Whitrow) “დრო და ისტორია. დროსთან დამოკიდებულება პრეისტორიიდან თამედროვეობამდე”, ჰ. ბატერფილდის (H.Butterfield) “ისტორიის წარმოშობას”, მ. კომბერის (M. Comber) “რომაელი ისტორიკოსების გადაკითხვას” და სხვ.

ამ ავტორების კვლევებში ანტიკური ხანის ბერძნების მიერ დროის აღქმა დახასიათებულია, როგორც ციკლური წრებრუნვა. ამ დროს არ აქვს შეუქცევადობის თვისება. გარკვეული გაგებით, არსებობს მხოლოდ აწმყო და სწორედ ამ აწმყოში იგულისხმება წარსულიც და მომავალიც. ანტიკური გაგებით, სამყარო იყო წესრიგი, კოსმოსი, და დროც კი სივრცით კატეგორიაში მოაზრებოდა. ეს იყო მატერიალური რამ, რომელიც შეიძლება გაიზომოს, დაიჭრას, მოწესრიგდეს და კლასიფიცირდეს. დროის ამგვარი გაგება განსაზღვრავდა წარსულის პერსპექტივის სიმოკლეს და ისტორიული მესსიერების დეფინიციტს. თანამედროვე მკვლევრების აზრით, ბერძნებმა ვერ მიაღწიეს ისტორიული ცნობიერებას, რადგან მცდარი შეხედულება ჰქონდათ დროზე და დროის დინებაზე.

შუა საუკუნეებში ქრისტიანობამ დროისა და ისტორიის ახალი, იუდეურ-ქრისტიანული კონცეფცია დაამკვიდრა. შუა საუკუნეების ქრისტიანი ავტორების შემოქმედება განსაზღვრული იყო პროვიდენციალისტური ისტორიისა და ხაზოვანი დროის შეგნებით. მაშინდელი გაგებით, ისტორია ღმერთისგან არის წინასწარგანსაზღვრული. კაცობრიობის ხსნის ღვთაებრივი გეგმის განხორციელების პროცესი მაცხოვრის მოვლინებით დაიწყო და ამ მიზნის მიღწევის შემდეგ ისტორია თავის სასრულ წერტილს მიაღწევდა. ისტორიის

პროვიდენციალისტური იდეა მიუთითებს, რომ დროის პერსპექტივა გაიზარდა და იგი სწორხაზოვანი და შეუქცევადი გახდა.

ნაშრომში შუა საუკუნეების საისტორიო მწერლობის ჟანრობრივი კლასიფიკაციის პრობლემას ვეხებით. ჩვენი აზრით, დროისა და ისტორიის აღქმასა და საისტორიო მწერლობის ჟანრობრივ თავისებურებებს შორის მჭიდრო კავშირია. ჩვენ ცალ-ცალკე ვიხილავთ შუა საუკუნეების ევროპული, ბიზანტიური და ქართული ისტოიოგრაფიის მაგალითებს.

შუა საუკუნეების ევროპაში საისტორიო მწერლობაზე და, მასთან ერთად, მის ჟანრობრივ თავისებურებებზე ძალიან საინტერესო გამოკვლევები აქვთ ბ. გენეს (B. Guenée), ჟ. ლე გოფს, მ. ბლოკს, ფ. ბროდელს და სხვა ცნობილ ევროპელ მედიევისტებს. ბ. გენეს წიგნში “შუა საუკუნეების დასავლეთის ისტორია და ისტორიული კულტურა” საუბარია, რომ შუა საუკუნეების ისტორიკოსის ძირითადი მიზანი მოვლენების დროში წარმოჩენა იყო. შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფია, ანტიკურისგან განსხვავებით, ცუდად ახერხებდა სივრცეში ორიენტირებას. სამაგიეროდ, ის თავის არსს დროში ხედავდა და მას ქრონოლოგიის “ტირანიის” ქვეშ უხდებოდა არსებობა. ეს ვლინდება შუა საუკუნეების ევროპაში “ქრონიკის” და “ანალების” ჟანრების პოპულარობაში, რომლებშიც თხრობის წამყვანი ფაქტორია დრო. მაგალითად, ქრონიკაში თხრობა ადამის დროიდან იწყებოდა და ისტორიკოსის თანამედროვე პერიოდამდე მოდიოდა.

ბიზანტიური საისტორიო მწერლობის ჟანრებზე და თითოეულ მათგანში დროსთან დამოკიდებულებაზე საინტერესო კვლევები აქვთ ა. ლებედევს (А. Лебедев.), ბ. დოსტალოვას (Б. Досталова), ზ. უდალცოვას (З. Удальцова), ი. ლუბარსკის (Я. Любарский) და სხვ. ამ ავტორთა ნაშრომებში ხაზგასმულია ჟანრობრივი განხვავება “ისტორიებს”, “საეკლესიო ისტორიებსა” და “ქრონოგრაფიებს” შორის. ეს განსხვავებები, ხშირ შემთხვევაში, წარმოშობს სხვაობას დროსთან დამოკიდებულების თვალსაზრისითაც. ბიზანტიურ “ისტორიებში” სწორხაზოვანი დროის გაგება არ ჩანს. ადრეული პერიოდის საერო ისტორიკოსებთან და ასევე მოგვიანო ხანის ავტორებთანაც ციკლური დროის გავლენა იგრძნობა. ბიზანტიელი ისტორიკოსებიც, ანტიკური ეპოქის ავტორთა მსგავსად, ქრონოლოგიური საკითხებისადმი ინდიფერენტულად არიან განწყობილი და მათ ტექსტებში წინ იწვევს ტერიტორიული, თემატური და პრობლემური ფაქტორები. “ქრონოგრაფიებში” და “საეკლესიო ისტორიებში” კი დროის ქრისტიანული კონცეფციის პრიმატია.

შუა საუკუნეების ქართული საისტორიო მწერლობის ჟანრობრივი კუთვნილების საკითხი ჯერ კიდევ შესასწავლ პრობლემებთან რიგს განეკუთვნება. ამ საკითხისადმი მიძღვნილ მცირერიცხოვან ნაშრომთაგან ჩვენი ყურადღება მიიქცია გ. ალასანიას, გ. ახვლედიანის, ლ. პატარიძის, ე. კვაჭანტირაძის და სხვების გამოკვლევებმა.

გ. ალასანია ნაშრომში “ქართული წერილობითი წყაროების კლასიფიკაცია” საგანგებოდ ეხება შუა საუკუნეების საქართველოში საისტორიო მწერლობის ჟანრობრივი კლასიფიკაციის პრობლემებს. იგი აჩვენებს, თუ როგორ გადაფარავენ ერთმანეთს ისტორიული, ლიტურგიული, აგიოგრაფიული ჟანრები შუა საუკუნეების ქართულ მწერლობაში, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ჟანრობრივი საზღვრები მკაფიოდ გამოკვეთილი არ იყო. ავტორი განიხილავს ტერმინებს, რომლებიც აღნიშნავდნენ მწერლობის ამა თუ იმ სახეს. მაგალითად, “ცხოვრება”, “მატიანე”, “ქებანი” და ა.შ. გ. ალასანია ასევე საგანგებო ყურადღებას უთმობს ფოლკლორული და ეპიკური მოტივების გავლენას “ქართლის ცხოვრების” ტექსტებზე.

საისტორიო მწერლობაში არსებულ ფოლკლორულ მახასიათებლებს ეძღვნება გ. ახვლედიანის სადოქტორო დისერტაცია “ქართული საისტორიო მწერლობა და ფოლკლორი (XI-XIX სს)”. მკვლევარი გამოყოფს მთელ რიგ მომენტებს, რომლებიც მკაფიოდ აკავშირებს “ქართლის ცხოვრების” ტექსტებს ფოლკლორულ და ეპიკურ ტრადიციებთან. ეს ეხება უშუალოდ ფოლკლორული და ეპიკური სიუჟეტების (იგავები, ორთაბრძოლების სცენები და სხვ.) ჩართვას და სპეციფიკური სტილური ხერხების არსებობას ტექსტებში.

ლ. პატარიძე და ე. კვაჭანტირაძე სტატიაში “ქართლის ცხოვრების” შედარებითი ტიპოლოგია (საკითხის დასმისათვის)” ცდილობენ, შუა საუკუნეების ბიზანტიურ და სომხურ ისტორიოგრაფიასთან შედარებითი ანალიზის საფუძველზე, გამოყონ “ქართლის ცხოვრებისთვის” დამახასიათებელი ტიპური ნიშნები. მაგალითად ის, რომ ძველი ქართული საისტორიო ტრადიცია არ მიყვება მაშინდელ ქრისტიანულ სამყაროში არსებულ ჟანრობრივ პარამეტრებს და გარკვეული თავისებურებით გამოირჩევა. ჩვენი აზრით, ქართული საისტორიო მწერლობის ჟანრობრივი არაერთგვაროვნებიდან გამომდინარეობს ის, რომ ტექსტების ნაწილში თხრობის ძირითადი მათარგანიზებელი ძალაა დრო. მეორე ნაწილში კი დროის ფაქტორი შედარებით ნეიტრალიზებულია და ტექსტში წინა პლანზე სხვა ფაქტორები გამოდიან.

შუა საუკუნეებში განსაკუთრებული დამოკიდებულება ჰქონდათ წარსულთან. ისტორია, როგორც უკვე აღინიშნა, იუდეურ-ქრისტიანული კონცეფციის კონტექსტში გიაზრებოდა. ამ კონცეფციას შეესაბამებოდა შუა საუკუნეებში არსებული სხვადასხვა სახის პერიოდიზაციის სქემები და ქრონოლოგიის წესი. დროის მოწესრიგების ამ ხერხებს საგანგებო ყურადღებას უთმობენ თავიანთ კვლევებში ჟ. ლე-გოფი, ბ. გენე, ა. ლებედევი და სხვები. შუა საუკუნეების საქართველოში ქრონოლოგიის საკითხებს ეხება გ. მჭედლიძის ნაშრომი “ქრონოლოგიის ძირითადი საკითხები” და მისივე სტატია “ქრონოლოგია ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში”.

შუა საუკუნეებში განსაკუთრებული დამოკიდებულება ჰქონდათ მეხსიერების ფენომენტანაც. მ. კარუტერსი (M. Carruthers) თავის ძალიან საინტერესო ნაშრომში “მეხსიერების წიგნი. მეხსიერების კვლევა მედიევალურ კულტურაში” აღნიშნავს, რომ შუა საუკუნეების ადამიანებისთვის მთავარი ავტორიტეტები იყვნენ განსაკუთრებული მეხსიერებით გამორჩეული პიროვნებები. მეხსიერება ყველაზე მაღალი მორალური თვისებების, ისევე როგორც ინტელექტის, ნიშნად მიაჩნდათ.

ამ გარემოების გათვალისწინებით, სადისერტაციო ნაშრომში განსაკუთრებული ყურადღება გაგამახვილეთ შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში კოლექტიური მეხსიერების ფორმირებისა და ამ პროცესში ისტორიკოსის როლთან დაკავშირებულ პრობლემებზე. კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბების, მისი ინდივიდუალურ მეხსიერებასთან მიმართების, წარსულიდან ინფორმაციის შერჩევის და დამახსოვრების, დამახსოვრების ხერხების/მნემოტექნიკის, მეხსიერების გადაცემის ფორმებისა და საშუალებების, კოლექტიური მეხსიერების ფორმირებაში ისტორიკოსის წვლილის და სხვა საკითხებზე დასავლურ სამეცნიერო ტრადიციაში კვლევის ხანგრძლივი და მდიდარი ტრადიცია არსებობს. ნაშრომში გამოთქმული მოსაზრებები ეყრდნობა ამ სფეროში ისეთი აღიარებული მკვლევრების ნაშრომებს, როგორებიცაა მ. ჰალბვაქსი, პ. ნორა, ე. ზერუბაველი, კ. უაიკემი (C. Wickham), ჯ. ფენტრესი (J. Fentress), პ. ბერკი და სხვ.

შუა საუკუნეების ქართულ საისტორიო მწერლობაში აისახა მაშინდელ ქართულ საზოგადოებაში მიღებული ისტორიული ნარატივების სახეები. ამ ნარატივების დადგენის თვალსაზრისით, ძირითადად, ვეყრდნობით ე. ზერუბაველის მიერ თავის ნაშრომში “დროის რუქები: კოლექტიური მეხსიერება და წარსულის სოციალური სახე” აგებულ მოდელებს.

ზერუბაველი გამოყოფს ისტორიულ ნარატივების ძირითად სახეებს, რომელთა საშუალებით მნემონიკური ერთობა ახდენს წარსულის ორგანიზებას. “ადმასვლის/პროგრესის”, “დადმასვლის” და “ზიგზაგის” ნარატივები ისტორიული პროცესის მიმართულებას გამოხატავენ. ეს ნარატივები ასევე ასახავს იმას, თუ როგორ აფასებს წარსულს საზოგადოება – დადებითად თუ უარყოფითად. ზერუბაველი ხაზს უსვამს იმ გარემოებასაც, რომ მნემონიკური ერთობა ერთმანეთისაგან განარჩევს მოვლენებით დატვირთულ და მოვლენებით ღარიბ ისტორიულ პერიოდებს. ამით, დროის თანაბარი მონაკვეთები, სოციალური თვალსაზრისით, არათანაბარი ხარისხით აღიქმება.

ისტორია, ხშირ შემთხვევაში, უწყვეტ ან წყვეტილ პროცესად მოიაზრება. ზერუბაველი ამ ორ ხედვას “ლეგატო” და “სტაკატო” ნარატივებს უწოდებს. წარსულთან აწმყოს დასაკავშირებლად და მის უწყვეტ პროცესად წარმოსადგენად სხვადასხვა საშუალებას იყენებენ. მაგალითად, ტერიტორიას. გარდა ამისა, ამ მიზნით, მნემონიკური ერთობები ხაზს უსვამენ წარსულში არსებულ ჯგუფთან პირდაპირი გენეალოგიური კავშირების არსებობას და ა.შ.

ისევე როგორც უწყვეტი ისტორიული ნარატივის, ისტორიული წყვეტილობის დასანახადაც ხდება სხვადასხვა ხერხების გამოყენება. მაგალითად, სხვადასხვა “პერიოდები” ერთმანეთისაგან გამიჯნულია წყალგამყოფი, საეტაპო მოვლენებით. ეს ცალკე პერიოდები ერთმანეთის საპირისპიროდ აღიქმება, რადგან საეტაპო მოვლენიდან იწყება ახალი ისტორია. უნდა აღინიშნოს, რომ “ქართლის ცხოვრების” ტექსტების კვლევაში ამ მოდელის საფუძველზე საინტერესო კუთხით დაგვანახა შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოება.

დროისა და ისტორიის იუდეურ-ქრისტიანულ კონცეფციაში, წარსულთან ერთად, ძირითადი იყო მომავლის გაგება. ქრისტიანული ისტორია, წარსულთან ერთად, თავის თავში მოიაზრებდა მომავალი განკითხვის დღის მოლოდინს. ყოველგვარი ისტორიის საბოლოო მიზანი მაინც ეს მომავალი იყო. თუმცა მკვლევართა ნაწილი შუა საუკუნეების ევროპასა და ბიზანტიას შორის მომავლის გააზრებაში ტიპოლოგიურ სხვაობას ხედავს. ს. ავერინცევი თავის წიგნში “ადრებიზანტიური ლიტერატურის პოეტიკა” ასაბუთებს, რომ ევროპისგან განსხვავებით, ბიზანტიაში, გარკვეულწილად, მოხსნილი იყო ექსატოლოგიური მომავლის მოლოდინი ან, ყოველ შემთხვევაში, იმდენად მძაფრად არ განიცდებოდა, როგორც ევროპაში. ამის მიზეზად ის ასახელებს იმ ფაქტს, რომ კონსტანტინეს იმპერია, ფაქტობრივად, “ციური იერუსალიმის” განსახიერებად

ადიქმებოდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბიზანტიაში უკვე აწმყოში ჰქონდათ “აღთქმული ქვეყანა”.

შუა საუკუნეების საქართველოშიც, როგორც ქრისტიანულ კულტურაში, უცხო არ იყო მომავლის ესქატოლოგიური მოლოდინი. ქართულ სინამდვილეში მომავლის ესქატოლოგიურ განცდას ეძღვნება რ. ლაბაძის ნაშრომი “ცოდვა და შიში შუა საუკუნეებში (ქართული მენტალური მოდელის ორი ასპექტი)”.

შუა საუკუნეებში ქრისტიანული დროის კონცეფცია ერთადერთი და საყოველთაო არ იყო. ამ პერიოდისთვის დამახასიათებელია სხვადასხვა ტემპორალური მოდელის არსებობა. ნაშრომის ფარგლებში განვიხილავთ შუა საუკუნეების ქართულ ტექსტებში დაფიქსირებულ წინარექრისტიანულ, მითოსურ პლასტებს; ბუნების დროის და სხვა, კონკრეტულ, ლოკალურ კონტექსტზე დამოკიდებული დროის გაგებებს; ადამიანის მიერ დროზე ზემოქმედების მცდელობებს. ყველა ეს მომენტი შუა საუკუნეების ქართულ საზოგადოებაში არსებული “დროთა მრავალგვარობაზე” გარკვეულ მინიშნებებს გვაძლევს. ამ კუთხით, საინტერესო მოსაზრებებს ვხვდებით მ. ხიდაშელის ნაშრომში “სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში”, სადაც განხილულია ჯუანშერის ტექსტში ასახულ მითოსური სიუჟეტი; ჟ. ლე გოფი წიგნში “სხვა შუა საუკუნეები” საუბრობს ბუნების დროზე, აგრარულ და სოფლის დროზე, სენიორულ დროზე და სხვა ლოკალური მნიშვნელობის დროის გაგებებზე. ადამიანის მიერ დროზე ზემოქმედების მცდელობებზე ისლანდიური საგების მაგალითზე საინტერესო დაკვირვებები აქვს ა. გურევიჩის წიგნში “ისტორია და საგა”.

ზემოთ გახილული ავტორების კვლევებმა მნიშვნელოვანი გზამკვლევის როლი შეასრულეს ჩვენს ნაშრომზე მუშაობის პროცესში. მათ მიერ მოწოდებულმა თეორიულმა, მეთოდოლოგიურმა და პრაქტიკულმა ინფორმაციამ დიდი დახმარება გაგვიწია იმაში, რომ დაგვენახა საქართველოს, როგორც ლე გოფი უწოდებს, “სხვა შუა საუკუნეები”.

თავი I

შუა საუკუნეების ქართული კულტურა: დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების ანთროპოლოგიური კვლევის პერსპექტივები

თანამედროვე ეტაპზე საისტორიო მეცნიერების კვლევის მიზანი წარსულის სურათის რაც შეიძლება სრული რეკონსტრუირებაა, რაც ადამიანური ყოფის, საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და, საერთოდ, კულტურული რეალობის ყველა მხარეს მოიცავს. ეს კი ისტორიას, როგორც სამეცნიერო დისციპლინას, ანთროპოლოგიურ განზომილებას სძენს.

ტრადიციული, პოზიტივისტური პარადიგმის მიხედვით, ისტორიის ინტერესის უმთავრესი საგანი პოლიტიკა იყო და ამიტომ ისტორიკოსები ძირითადად წარსულში მომხდარ პოლიტიკურ მოვლენათა თანმიდევრულ გადმოცემით და მათ შორის პირდაპირი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ძიებით იყვნენ დაკავებული. პ. ბერკის თქმით, პოლიტიკა უმთავრესად სახელმწიფოსთან იყო ასოცირებული, ანუ ის უფრო ნაციონალური და ინტერნაციონალური იყო, ვიდრე ლოკალური. მართალია, ტრადიციული ისტორია შეიცავდა ეკლესიის, ასევე სამხედრო ისტორიას, მაგრამ ისტორიის სხვა მიმართულებები, როგორცაა, მაგალითად, ხელოვნების ან მეცნიერების ისტორია, მარგინალიზებული იყვნენ და “ჭეშმარიტი” ისტორიკოსის ინტერესების პერიფერიაზე მოიაზრებოდნენ (ბერკი 2004: 2).

პირველები, ვინც დაინტერესდნენ ანთროპოლოგიური პრობლემატიკით და სათავე დაუდეს ისტორიული კვლევის ახალ გზებს, ე.წ. “ახალი საისტორიო მიმდინარეობის”, “ანალების” ფრანგული სკოლის წარმომადგენლები იყვნენ. ამ სკოლის დამაარსებლებმა, მარკ ბლოკმა და ლუსიენ ფევრმა პირველებმა სცადეს გაერღვიათ ტრადიციული, პოზიტივისტური ისტორიოგრაფიის კვლევის მკაცრად შემოფარგლული არეალი, რომელიც, როგორც აღინიშნა, ძირითადად, პოლიტიკურ ისტორიას მოიცავდა. მაგალითად, ბლოკმა შუა საუკუნეების საფრანგეთში და ინგლისში არსებული ცრურწმენის კვლევის დროს, რომელიც ეხებოდა მეფის უნარს, შეხებით განეკურნა კანის ზოგიერთი დაავადება, აღმოაჩინა კავშირი, ერთი მხრივ, პრიმიტიულ რწმენებსა და მაგიურ რიტუალებს და, მეორე მხრივ, მონარქიული იდეოლოგიის განვითარებას შორის (“მეფე მკურნალები”). იმ მიზნით, რომ უფრო ღრმად შეესწავლა ფეოდალური საზოგადოების ფუნქციონების სისტემა, ბლოკმა აუცილებლად მიიჩნია, განეხილა

შუა საუკუნეების ადამიანის მსოფლმხედველობის ისეთი მხარეები, როგორცაა დამოკიდებულება დროის მიმართ, ისტორიის გააზრება, ურთიერთობა ბუნებასთან და სხვა საკითხები (გურევიჩი 2001: 171-72).

ბლოკის და ფევრის შემდეგ ისტორიისა და ანთროპოლოგიის ურთერთმიმართების საკითხი კიდევ უფრო აქტუალური გახდა. ბ. კოენის (B. Cohn) თქმით, ისტორიული მეცნიერება უფრო ისტორიული ხდება ანთროპოლოგიად გარდაქმნის პროცესში, ანთროპოლოგია კი უფრო ანთროპოლოგიური ისტორიად გარდაქმნის დროს (გუდმენი 2006: 784).

დ. რუტმანი (D. Rutman) ისტორიისა და ანთროპოლოგიის ურთერთმიმართების შესახებ საინტერესო მეტაფორას გვთავაზობს: კლიო – ეს არის საყვარელი, რომელიც ერთდროულად აჯადოებს თაყვანისმცემლებს – სხვადასხვა დისციპლინას – და თვითონაც იხიბლება მათით. ანთროპოლოგია კი ყველაზე გვიან გახდა მისი სიყვარულის საგანი. ეს ზუსტი მეტაფორაა, რომელსაც სიცხადე შეაქვს საკითხში.

ამ მეტაფორის საშუალებით, რომ კლიო ქარაფშუტა ფიგურაა, რომელიც ფლირტით ერთობა, მკვლევართა ნაწილი მნიშვნელოვან დასკვნამდე მიდის. მათი აზრით, ისტორიკოსებმა, რომელთაც სურთ, გამოიჯენისა და დაპირისპირების ნაცვლად, დაკავდნენ ანთროპოლოგიით, უნდა შეისწავლონ ამ სფეროს საფუძვლები. ეს ყველაფერი კი უნდა აისახოს ისტორიულ კვლევაზე (გუდმენი 2006: 787-88).

XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების, პოლიტიკის მეცნიერების, ეკონომიკის, გეოგრაფიის, ფსიქოლოგიისა და სხვა სამეცნიერო სფეროებში გაიზარდა ინტერესი კულტურის ფენომენის და, შესაბამისად, კულტურის ანთროპოლოგიის მიმართ. მკვეთრად გამოხატული ინტერესი თვალსაჩინო გახდა საისტორიო მეცნიერების სფეროშიც. ისტორიკოსები კულტურის ცნებას ფართო ანთროპოლოგიური მნიშვნელობით იყენებდნენ, ისტორიული მოვლენების ახსნასა და გააზრებაში სულ უფრო და უფრო დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა იმ ფასეულობათა კომპლექსს, რომელიც კონკრეტული ჯგუფების ცხოვრებას განსაზღვრავდა კონკრეტულ დროსა და ადგილას. ისტორიკოსთა ნაწილი, განსაკუთრებით საფრანგეთში, ბრიტანეთსა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში, კულტურანთროპოლოგებისაგან სესხულობდა კონცეფციებსა და იდეებს. მათ შეიმუშავეს მიდგომა, რომელიც ცნობილი გახდა როგორც “ისტორიული ანთროპოლოგია”, თუმცა, ბრიტანელი კულტურის ისტორიკოსის პიტერ ბერკის

აზრით, “ანთროპოლოგიური ისტორია” უფრო შესაბამისი სახელწოდება იქნებოდა (ბერკი 1992: 30).

კულტურული ანთროპოლოგიის თეორიული მოდელები და კვლევის მეთოდები, რომლებიც არადასავლურ, ე.წ. პრიმიტიულ საზოგადოებებში საველე მუშაობის დროს იქმნებოდა, საინტერესო იყო საკუთრივ დასავლური კულტურების კვლევაში გამოსაყენებლად. რასაკვირველია, არ შეიძლებოდა ამ მეთოდების მექანიკურად გადმოტანა, მაგალითად, შუა საუკუნეების ევროპის ისტორიის შესწავლისთვის; საჭირო იყო მათი ახლებურად გააზრება.

ანალების სკოლით დაწყებული, განსაკუთრებით, უკანასკნელი ათწლეულების მანძილზე აქტიურად დაიწყო არატრადიციული მეთოდების გამოყენება საისტორიო მეცნიერების ისეთი ახალი, ტრადიციული ისტორიოგრაფიისთვის უცხო პრობლემების და საკითხების კვლევაში, რომელთაც, როგორც აღრე მიიჩნეოდა, არ ჰქონდა ისტორია. ახლა უკვე მტკიცება არ სჭირდება იმ ფაქტს, რომ “ყველაფერს აქვს ისტორია, ყველაფერს აქვს წარსული, რომელიც შეიძლება აღდგეს და დაუკავშირდეს წარსულის სხვა სფეროებს” (ბერკი 2004: 2). ისტორიკოსების კვლევის სფეროში მოექცა ისეთი საკითხები, როგორებიცაა ბუნებასთან დამოკიდებულება; დროისა და სივრცის გაგება; საიქიოსა და სიკვდილის აღქმა; ბავშვობა და სიბერე; შეშლილობა; ადამიანის სხეულის და მისი ფუნქციის, ავადმყოფობის მიმართ დამოკიდებულება; ყოველდღიური ყოფის, საცხოვრისისა და კვების ორგანიზება; ხელისუფლების, სამართლის, თავისუფლების და დამოკიდებულების შეფასება; სიღარიბისა და სიმდიდრის გაგება; კლიმატი, სიბინძურე და სისუფთავე, ექსტეზი, სხეული, კითხვა, ლაპარაკი, სიჩუმე და ა.შ.

ეს და სხვა საკითხები ავლენს ადამიანის თუ საზოგადოების მენტალობას. საერთოდ, “მენტალობის ისტორია ისტორიული ანთროპოლოგიის განუყოფელი ნაწილია და ყურადღებას ამახვილებს აფექტური ცხოვრების სფეროზე. ის შეისწავლის გრძნობებს – შიშსა და იუმორს, სიმკაცრეს და გულსხმიერებას, სიძუნწეს და სიუხვეს, პირადი ღირსების, სამართლიანობის განცდას და სხვ. (გურევიჩი 2001: 174).

ბერკის აზრით, “რაც აღრე უცვლელად მიიჩნეოდა, ახალი ისტორიის ფარგლებში განიხილება როგორც “კულტურული კონსტრუქცია”, რომელიც დროსა და სივრცეში განიცდის ცვლილებას. ასეთი მიდგომისათვის დამახასიათებელია კულტურული რელატივიზმი. ახალი ისტორიის ფილოსოფიური საფუძველია იდეა, რომ რეალობა სოციალურად და

კულტურულად არის განსაზღვრული. ისტორიკოსებისა და კულტურული ანთროპოლოგების მიერ ამ იდეის გაზიარებამ განაპირობა ამ ორი დისციპლინის დაახლოება და მათი ინტერესების გადაკვეთა. რელატივისტურმა მიდგომამ ასევე გააფერმკრთალა ტრადიციულად არსებული ზღვარი ისტორიის ცენტრალურ და პერიფერიულ პრობლემებს შორის.

ტრადიციული ისტორიისათვის დამახასიათებელია ხედვა “ზემოდან ქვემოთ”. ის ფოკუსირებულია დიდი ადამიანების დიდ საქმეებზე. კაცობრიობის დანარჩენ ნაწილს გაცილებით უმნიშვნელო როლი ჰქონდა მინიჭებული. ახალი ისტორიის წარმომადგენლები კი “ქვემოდან” დანახულ ისტორიას ანიჭებენ უპირატესობას. მათთვის საინტერესოა ჩვეულებრივი, რიგითი ადამიანები და მათი სოციალური გამოცდილება. პოპულარული კულტურის ისტორიას უდიდესი მნიშვნელობა მიენიჭა” (ბერკი 2004: 2).

ისტორიული წარსულის კვლევის ამ ახალ პარადიგმებზე გადასვლას ხშირად კოპერნიკისეულ გადატრიალებას ადარებენ. გაჩნდა ახალი კითხვები, რომლებსაც ისტორიკოსები უსვამდნენ წყაროებს. დაიწყო ძველი წყაროების ახლებურად გააზრება. შეიცვალა საკუთრივ ისტორიული წყაროს გაგება. პოზიტივისტური ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი დიდი მიღწევა იყო ისტორიის საფუძვლად დოკუმენტების, წერილობითი წყაროების გამოცხადება. მაგრამ ამ მიღწევის საფასური აღმოჩნდა ის, რომ სხვა სახის წყაროები სრულიად იგნორირებული იყო. შემდეგში ისტორიკოსის კვლევის სფეროს გამრავალფეროვნებამ წყაროების გამრავალფეროვნების საკითხიც აქტუალური გახადა; წერილობითი წყაროების გვერდით, დიდი მნიშვნელობა მიენიჭა ვიზუალურ, ზეპირ წყაროებს, სტატისტიკურ მონაცემებს, ყოველდღიური მოხმარების საგნებს და ა.შ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ,, წყაროდ განიხილებოდა არა მარტო წერილობით დოკუმენტები, არამედ ყველაფერი ის, რასაც ადამიანის ხელი ეტყობოდა და, რასაც, პირდაპირ თუ ირიბად, შეეძლო წარსულის შესახებ ინფორმაციის მოწოდება.

დროის განცდა ადამიანური არსებობის განუყოფელი ნაწილია. დრო მრავალასპექტიანია, მოცემულია ფიზიკურ პროცესებსა და სოციალურ ტრადიციებში, მათემატიკის აბსტრაქტულ გათვლებსა და ადამიანებს შორის ურთიერთობებში. მას ზომავენ საათის ერთეულების, ციური სხეულების მოძრაობის, განმეორებადი მოვლენების და საკუთარი სხეულის ცვლილებების საფუძველზე. დრო გამოიყენება როგორც საქონლის გაცვლის და მომსახურების საშუალება, ან როგორც გადახდის ფორმა; დრო აღიქმება როგორც ბუნების,

საზოგადოების, ადამიანების და მათი ინსტიტუტების ორგანიზების რესურსი. წუთი, საათი, კვირა, დღე, მთვარის ფაზა, წელი, შობისა და აღდგომის დღესასწაულები, საწარმოო ციკლი და ზრდის პერიოდი, თაობები და ადამიანის სიცოცხლის ხანგრძლივობა – ყველაფერი ეს ქმნის დროით ჩარჩოებს. მათ ფარგლებში ადამიანები არეგულირებენ ყოველდღიურ ცხოვრებას. დროის სტანდარტიზირებული სისტემა არ გამორიცხავს დროის ლოკალურ, კონტექსტზე დამოკიდებულ გაგებათა არსებობას (ადამი 2006: 103-114).

დროის აღქმის ცალკეულ გამოვლინებას, ზოგ შემთხვევაში, უნივერსალური ფაქტორი უდევს საფუძვლად, სხვა შემთხვევაში – კულტურული თვალსაზრისით უნიკალური პირობა. შესაძლოა, ე.წ. არქაული საზოგადოებების” დროისადმი დამოკიდებულება უნივერსალურ კულტურულ მახასიათებლებს ეფუძნებოდეს. მაგალითად, ავსტრალიელი აბორიგენების რწმენა-წარმოდგენები უკავშირდება ზღვისა და მასთან დაკავშირებული გარემოს ცოდნას. ეს გარემოება, თავის მხრივ, დროის გაგებაზეც მოქმედებს (მემოტი). მაგრამ მზის და მთვარის მოძრაობის, დღისა და ღამის, სეზონური ციკლების, კლიმატის, ფლორის, ფაუნის, ზღვის მიქცევისა და მოქცევის და სხვა გარემო პირობების ცვლილებების აღქმას მხოლოდ ავსტრალიელ აბორიგენების დროის გაგება არ უკავშირდება. ეს ე.წ. “ბუნებრივი დრო”, გარემო პირობებთან დამოკიდებულება დამახასიათებელია ნებისმიერი საზოგადოებისთვის. დროის აღქმის ასეთი მრავალგვარობა ყველა კულტურაში სოციალური ცხოვრების კატეგორიებს და რიტმებს ასახავს.

ანთროპოლოგები ამა თუ იმ საზოგადოებაში დროის ასეთ გაგებათა დაფიქსირებას უშუალო დაკვირვების საშუალებით ახერხებენ. “ჩართული დაკვირვების” მეთოდი კულტურულ ანთროპოლოგიაში “დამყარებულია იმ მარტივ იდეაზე, რომ ამა თუ იმ ხალხის გამოსაკვლევად, საუკეთესო გზაა ამ ხალხის წარმომადგენლებზე ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში დაკვირვება, მათთან უშუალო ურთიერთობის გზით” (მონაჰანი 2000: 13). ჩართული დაკვირვების მეთოდის გამოყენება შუა საუკუნეების საზოგადოების კვლევის დროს შეუძლებელია, მაგრამ ანთროპოლოგიური პერსპექტივა შეიძლება წარსულის კვლევაშიც გამოვიყენოთ. ამ ნაშრომისთვის ძირითადი წყარო “ქართლის ცხოვრების” კრებულში შემავალი ტექსტებია, რომლებიც, თავისთავად, გამოხატავენ მაშინდელი საზოგადოების მსოფლმხედველობას. მთავარია, ამ წყაროებს გარკვეული კუთხით შევხედოთ და კითხვები დავუსვათ.

ამ შემთხვევაში, საუბარია შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში დროსთან დამოკიდებულების ნებისმიერ გამოვლინებებზე.

წარმოდგენილ ნაშრომში მთავარ საკვლევ პრობლემასთან დაკავშირებით ჩვენს მიერ ფორმულირებული სხვადასხვა საკითხი, ვფიქრობთ, შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოების ანთოპოლოგიურ ჭრილში განხილვის საშუალებას მოგვცემს. ეს, პირველ რიგში, ეხება კოლექტიური მესხიერების ჩამოყალიბების, წარსულის დამახსოვრების ხერხების/მნემოტექნიკის, ისტორიული ნარატივების ტიპების, დროთა მრავალგვარობის და სხვ. საკითხებს. ჩვენი აზრით, ეს არის ის საკითხები, რომლებიც შეიძლება სოციალურ ასპექტში განვიხილოთ. სხვა, უფრო სპეციფიკური პრობლემები, როგორცაა, მაგალითად, შუა საუკუნეების საისტორიო მწერლობის ჟანრობრივი თავისებურებები და მისი მიმართება დროის და ისტორიის გაგებასთან, პირდაპირ არ გამოხატავს სოციალურ ტენდენციებს, მაგრამ გარკვეულ ინფორმაციას იძლევა ამის შესახებ.

§ 1. ძირითადი ცნებები და ტერმინები

კულტურის მეცნიერებების სფეროში მოღვაწე მკვლევართათვის საკვლევ საკითხთან დაკავშირებული ცნებების და ტერმინების განსაზღვრა ერთ-ერთი ყველაზე რთული პრობლემაა. ამ დისციპლინის კვლევის არეალში შემაჯავალი უადრესად მრავალფეროვანი და კომპლექსური პრობლემატიკის გამო, ძნელია მის ფარგლებში ცნებების და ტერმინების ამომწურავი და ზუსტი განსაზღვრებების მოცემა. ეს, პირველ რიგში, ეხება კულტურის მეცნიერებებისთვის ისეთ ფუნდამენტურ ცნებებს, როგორცაა კულტურა და ცივილიზაცია. მათი მკაფიოდ განსაზღვრის სირთულე ამ ფენომენების კომპლექსურობით და მრავალმხრივობით არის გამოწვეული. კულტურაც და ცივილიზაციაც მრავალი დისციპლინის ინტერესის სფეროში შედის და ყველა მათგანი საკუთარი რაკურსით უდგება ამ ცნებებს.

წარმოდგენილი ნაშრომიც არ არის გამონაკლისი; ჩვენც აუცილებლად ჩავთვალეთ კულტურისა და ცივილიზაციის, ისევე როგორც სხვა მნიშვნელოვანი ცნებების სამუშაო დეფინიციების შემოთავაზება, რომლებიც ორიენტირის როლს შეასრულებენ ნაშრომში დასმული საკვლევ პრობლემის ადეკვატურად აღსაქმელად. ეს განსაზღვრებები შეესაბამება იმ თეორიულ-მეთოდოლოგიურ საფუძველს, რომელსაც კვლევის პროცესში ვეყრდნობოდით.

“კულტურა” ერთ-ერთ ყველაზე გავრცელებული სიტყვაა, რომელიც მრავალი მნიშვნელობის მატარებელია და უამრავი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას გვაძლევს. მისი “უნივერსალურობა და ყოველსმომცველობა საშუალებას იძლევა, განვიხილოთ იგი მრავალ ასპექტში: როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების სფერო; სოციალური ინსტიტუტი; პიროვნების განვითარების დონის მახასიათებელი; საზოგადოების მარეგულირებელი ნორმების სისტემა; სოციალური გამოცდილების გადაცემის მექანიზმი; თვითიდენტიფიკაციის ფენომენი და ა.შ. (ჩიქოვანი 2005: 23-24). ფართო მნიშვნელობით, კულტურის ცნება აღნიშნავს ადამიანის განსხვავებას ყველა ბიოლოგიური არსებისგან, მის მეორე ბუნებას. სხვაგვარად, როგორც ბრიტანელი სამხედრო მოღვაწე ლორდ რაგლანი (Lord Raglan) აღნიშნავს, კულტურა არის ყველაფერი ის, რასაც ჩვენ ვაკეთებთ, და რასაც მაიმუნები არ აკეთებენ.

თითოეული სამეცნიერო დისციპლინა თავისი სპეციფიკიდან უდგება ამ ცნებას. ჩვენს შემთხვევაში, კულტურას ლოკალურ-ცივილიზაციური მიდგომის ფარგლებში განვიხილავთ. ამ გაგებით, მსოფლიო შედგება მრავალი, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი კულტურისგან/საზოგადოებისგან, რომლებსაც აქვთ წარმოშობისა და განვითარების საკუთარი, უნიკალური გზა. კულტურა – ეს არის თვითკმარი ერთობა, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ფასეულობებით და ტრადიციებით, თვითრეგულაციის და კვლავწარმოების მექანიზმებით და სხვა ტიპოლოგიური მახასიათებლებით, რომლებიც ქმნიან მის სახეს. კულტურა არ არის მარტო ის, რაც განარჩევს ადამიანს სხვა ბიოლოგიური არსებებისგან, არამედ ის, რაც განარჩევს ადამიანთა საზოგადოებებს ერთმანეთისგან. კულტურათა ლოკალური ხედვა მას შემდეგ გაჩნდა, რაც დასავლელი ანთროპოლოგების ხელში დიდძალი ინფორმაცია დაგროვდა სხვადასხვა ხალხების შესახებ. ამან კი კულტურული მრავალფეროვნების აღიარებამდე მიიყვანა დასავლეთის სამეცნიერო წრეები. რეალურად, კაცობრიობის ისტორიის ერთიან, ევოლუციონისტურ ხედვას სერიოზული ალტერნატივა გამოუჩნდა. ამის შემდეგ, საუბარი დაიწყო არა ერთიან საკაცობრიო კულტურაზე, არამედ კულტურებზე და საზოგადოებებზე.

ნაშრომში “კულტურას” და “საზოგადოებას” სინონიმური მნიშვნელობით ვიყენებთ. თავისთავად, ეს ორი ცნება იდენტური არ არის, მაგრამ, ხშირ შემთხვევაში, გადაფარავს ერთმანეთს, რადგან ძნელია თავის მახასიათებლებით კულტურა და საზოგადოება ერთმანეთისგან გავმიჯნოთ.

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ კულტურისა და საზოგადოების ცნებების თავისებური ინტერპრეტაცია დამახასიათებელი იყო ანთროპოლოგიური სკოლებისთვის. მაგალითად, სოციალური ანთროპოლოგიის ბრიტანული და კულტურული ანთროპოლოგიის ამერიკული სკოლების წარმომადგენლები სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავენ თანაფარდობას ტერმინებს *კულტურა* და *საზოგადოება* შორის. ამერიკელი კულტურანთროპოლოგები კულტურას უფრო ფართო ცნებად მიიხსენებენ, ხოლო სოციუმს განიხილავენ როგორც მის ქვესისტემას. ბრიტანული სკოლისათვის "საზოგადოება" ყოველსმომცველი ტერმინია, კულტურა კი განიხილება როგორც სოციუმის ერთ-ერთი ფუნქცია.

ჩვენი ნაშრომის ამოცანა არ არის ბრიტანული და ამერიკული ანთროპოლოგიის ფარგლებში კულტურისა და საზოგადოების ცნებათა შორის აქცენტების გადანაწილების მიზეზების კვლევა. ის, რასაც ეყრდნობა ჩვენი ხედვა, ამ ორი ცნების ერთი მნიშვნელობით გამოყენების შესაძლებლობას იძლევა. კულტურისა და საზოგადოების ცნებები, ხშირ შემთხვევაში, იდენტურ ფენომენებს აღნიშნავენ. საზოგადოება, სოციუმი, რომელიც სოციოლოგიის ძირითადი ცნებაა, კულტურის ცნების მსგავსად, მრავალგვარი ინტერპრეტაციის საგანია. ამ ცნების ქვეშ შეიძლება ვიგულისხმოთ იმ ადამიანების ერთობა, რომლებიც დაკავშირებული არიან საერთო წამოშობით, თანაარსებობის გამოცდილებით, მდგომარეობით, ინტერესებით და მიზნებით. საზოგადოების შიგნით ინდივიდები თუ სხვადასხვა ტიპის ჯგუფები ერთმანეთთან არიან დაკავშირებული, ერთმანეთზე დამოკიდებული და ურთიერთქმედებენ სოციალური რეალობის ყველა ასპექტში (ეკონომიკურ, პოლიტიკურ, მსოფლმეხედველობრივ და ა.შ.), რაც საზოგადოებას რთულ სისტემად აქცევს. საზოგადოება წარმოდგენელია კულტურული მახასიათებლების გარეშე, კულტურა კი არ არსებობს მისი მატარებელი საზოგადოების გარეშე.

ნაშრომში გამოყენებული "ცივილიზაციის" ცნების ქვეშ იგულისხმება გარკვეული ნიშნით ერთმანეთის მსგავს კულტურათა ერთობლიობა. ესაა კულტურული იდენტობის ყველაზე ფართო დონე. ცივილიზაციის ამგვარი ინტერპრეტაცია, როგორც თავიდანვე ითქვა, ლოკალურ-ცივილიზაციური მიდგომიდან გამომდინარეობს. ამ მიდგომის წარმომადგენლები (ნ. დანილევსკი (Н. Данилевский), ო. შპენგლერი, ა.ჯ. ტოინბი (A.J. Toynbee), ს. ჰანთინგტონი (S. Huntington) სხვადასხვა რაოდენობისა და სახელწოდების ცივილიზაციებს

ასახელებდნენ და მათ შორის ურთიერთობაც განსხვავებულად წარმოედგინათ, მაგრამ მათ აერთიანებთ ცივილიზაციის ერთგვაროვანი გაგება.

დროის აღქმა და ისტორიის გაგება, როგორც აღინიშნა, კულტურის ფუნდამენტური მახასიათებელია, რომელიც მისი რაობისა და ცივილიზაციური კუთვნილების შესახებ მსჯელობის საშუალებას იძლევა. ხაზი უნდა გავეუსვათ იმ გარემოებას, რომ ნაშრომის მიზანია დროის როგორც არა დამოუკიდებელი კატეგორიის, არამედ როგორც ადამიანის და მთლიანად საზოგადოების მიერ აღქმული ფენომენის კვლევა. ამ შემთხვევაში, დრო არსებობს იმდენად, რამდენადაც მას განიცდის, სახელს არქმევს და აწესრიგებს ადამიანი და საზოგადოება. ჩვენი მთავარი მიზანი სწორედ დროისა და ისტორიის აღქმის ანთროპოლოგიურ ასპექტში განხილვაა.

შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში დროისა და ისტორიის გაგებას იუდეურ-ქრისტიანული, ხაზოვანი დროის კონცეფციას უკავშირებენ. ეს კონცეფცია, ძირითადად, წინაქრისტიანული ციკლური დროის ალტერნატივად განიხილება. ციკლურ და ხაზოვან დროზე ნაშრომის შესავალ ნაწილში უკვე იყო საუბარი და ამიტომ მასზე საგანგებოდ არ შევჩერდებით. თუმცა დროის და ისტორიის აღქმასთან დაკავშირებული ისეთი ტერმინი, როგორიცაა “კოლექტიური მეხსიერება”, აუცილებლად მოითხოვს განმარტებას.

კოლექტიური მეხსიერება უზარმაზარი პრობლემაა, რომელსაც იკვლევს ფსიქოლოგია და სოციოლოგია. ეს პრობლემა ასევე მნიშვნელოვანია საისტორიო მეცნიერების, კულტურული ანთროპოლოგიის, და საერთოდ, კულტურის მეცნიერებებისთვის, რადგან იგი უკავშირდება კულტურის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ მახასიათებელს – დროისა და ისტორიის/წარსულის აღქმას.

ტერმინი *კოლექტიური მეხსიერება*, რომელიც ფრანგ სოციოლოგ მორის ჰალბვაქსს ეკუთვნის, აღნიშნავს მეხსიერებას, რომელიც საერთოა, გადაიცემა და ყალიბდება კონკრეტული ჯგუფის მიერ მიკრო თუ მაკრო დონეზე (სოციალური, ჯგუფი, ეთნოსი, ნაცია, კულტურა). კოლექტიური მეხსიერების მატარებელ ჯგუფს თუ საზოგადოებას “მნემონიკურ ერთობასაც” უწოდებენ. “მნემონიკა” წარსულის დამახსოვრებისა ტექნიკაა. მნემონიკური ერთობა კი – ის ერთობა, რომელიც სპეციფიკური, მისთვის დამახასიათებელი ხერხებით იმახსოვრებს და აწესრიგებს წარსულს.

კოლექტიურ მეხსიერებასთან და წარსულის აღქმასთან არის დაკავშირებული ტერმინი *ნარატივიც*. არსებობს ამ ტერმინის უამრავი განმარტება, მაგრამ ჩვენ ისევ და ისევ ანთროპოლოგიური პერსპექტივით

გუდგებით მას. ნარატივში ვგულისხმობთ საზოგადოებაში წარსულის შესახებ არსებულ სქემატურ თხრობით მოდელებს, რომლებიც გარკვეული თანმიმდევრობით და კანონზომიერებით ასახავენ წარსულს. წარსულის ეს მოდელები ყველაზე მკაფიოდ ვლინდება ისტორიულ ტექსტებში.

თავი II

დროისადმი დამოკიდებულება და ისტორიის გააზრება ანტიკურ ეპოქაში

შუა საუკუნეებამდელი პერიოდის საისტორიო მწერლობაში დროის აღქმაზე საუბარი, უმთავრესად, ანტიკური ავტორების შემოქმედების საფუძველზე შეგვიძლია. სწორედ ძველი ბერძენი და რომაელი ავტორების მიერ შემუშავებული ხერხები, თხრობის სტილი და სხვა მახასიათებლები, ბევრ შემთვევაში, სახელმძღვანელო იყო შუა საუკუნეების ქრისტიანული სამყაროს ავტორებისთვის.

ანტიკური ხანის ბერძნების დროის აღქმა ციკლური, მითოსური იყო. ციკლური დრო წარმოდგინებოდა მარადიული წრებრუნვის სახით. ციკლურ და მუდმივად განმეორებად დროს წართმეული აქვს შეუქცევადობის თვისება (თანამედროვე გაგებით), რაც განაპირობებს იმას, რომ არსებობს მხოლოდ აწმყო და სწორედ ამ აწმყოში იგულისხმება წარსულიც და მომავალიც. ქრისტიანული, სწორხაზოვანი, ისტორიული დროის პერსპექტივა წარსულისაკენ და მომავლისაკენ აბსოლუტურად გაუგებარი იყო ძველი ბერძენისათვის.

დროის ამგვარი გაგება შეესაბამებოდა მაშინდელ მსოფლმხედველს. სამყარო იყო წესრიგი, კოსმოსი, გარკვეული სიმეტრიული, სივრცითი სტრუქტურა, რომელშიც დროც კი სივრცით მოდუსშია მოცემული. როგორც გ. ვითროუ აღნიშნავს, ჰომეროსის ეპოსში, ილიადას ოლიმპიურ თეოლოგიასა და მორალში განმსაზღვრელი იყო უფრო სივრცესთან, ვიდრე დროსთან დაკავშირებული ცნებები. ყველაზე დიდ ცოდვაში – “ქედმაღლობაში” – იგულისხმებოდა დადგენილი სივრციდან გასვლა. ყველაფერს აქვს თავისი საზღვრები, რომლებიც არ უნდა დაირღვეს. ჰომეროსს არ აინტერესებდა საგნების წარმოშობის პრობლემა და არაფერი დაუწერია კოსმოგონიაზე. მასთან მხოლოდ ის იდეა ჩანს, რომ წყალი არის ყველაფრის საწყისი. ეს გამოხატულია მითოლოგიურად, როცა ოკეანუსი, მდინარე, რომელიც გარს ერტყმის სამყაროს სფეროს და ყველაფრის საწყისად არის დასახელებული. როგორც აღნიშნავენ, ყველაფრის საწყისად წყლის მიჩნევა იონური იდეაა, რადგან ის ჩანს იონურ ფილოსოფიაში და, ასევე, აღმოსავლეთის იმ ხალხებში, რომელთა გავლენა ადრეული პერიოდის იონიაზე აშკარაა. თაღესი, პირველი ბერძენი ფილოზოფი, იონიელი

იყო, რომელიც მიიჩნევდა, რომ ყველა საგნის პირველი პრინციპი (არქე) არის წყალი (ვითროუ 1988: 37-38).

დროის სივრცით კატეგორიად გააზრებაზე ყურადღებას ამახვილებს ჰ. ბატერფილდი. მას მოჰყავს ამონარიდი თ. დრაივერის (T. Driver) წიგნიდან “ისტორიის გაგება ბერძნულ და შექსპირის დრამაში”, სადაც საუბარია დროსთან და ისტორიასთან ანტიკური დრამის რთულ მიმართებაზე. დრაივერის აზრით, ჰომეროსთან დრო, უბრალოდ, ლიტერატურული ხერხია... აქ მოვლენები არ ვითარდება წარსულიდან მომავლისაკენ. ესქილეს ისტორიულ დრამაში “სპარსელები” დრო გაყინულია. აქ არ არის გადმოცემული დროში ცხოვრების გამოცდილება. ბერძნული ტრაგედიის მიზანია დროის ფაქტორის მინიმიზაცია და კოსმიური კანონისა და ძალების მოქმედების გამოვლენა. ბერძნებთან დრო კოსმოსის ნაწილია და ის უფრო კოსმიური სივრცის ფუნქციაა, ვიდრე რეალობის განსხვავებული წესრიგი. სივრცე ელინური აზროვნებისთვის დამახასიათებელი ფორმაა, როგორც, მაგალითად, დრო ებრაელებისთვის. ბერძნული სინტაქსი გამოხატავს მენტალობას, რომელიც დროს გაიაზრებს არა როგორც გამოცდილების ფორმას, არამედ როგორც მატერიალურ მოცემულობას, რომელიც შეიძლება გაიზომოს, დაიჭრას, მოწესრიგდეს, კლასიფიცირდეს. პლატონი და არისტოტელე დროზე ამდენს იმიტომ ფიქრობდნენ, რომ ამ პრობლემისადმი ინტერესი დამახასიათებელი იყო სივრცეზე ორიენტირებული ცნობიერებისთვის (ბატერფილდი 1981: 119).

ანტიკური ხანის ბერძნები წარსულსაც სხვანაირად გაიაზრებდნენ, ვიდრე ეს თანამედროვე გაგებით გვესმის. “წარსული იყო ის მომენტი, როდესაც განხორციელდა კოსმოგონიის აქტი, როცა უფორმო ქაოსისგან შეიქმნა მოწესრიგებული კოსმოსი, ადამიანების სამყარო. მითი ყველაზე ძლიერ იყო დაკავშირებული სწორედ ამ პირველსაგნებისა და პირველქმნადობის ეპოქასთან. ამ დროს აღსრულებული მოვლენები ქმნიდნენ იმ მუდმივ სტრუქტურებს, რომლებიც აწმყოშიც მოქმედებდნენ და მომავალზეც ვრცელდებოდნენ. ამიტომ დრო დიაქრონიულიცაა და სინქრონიულიც, შეუქცევადიც და შექცევადიც. ეს კარგად ჩანს პერიოდული დღესასწაულების რიტუალებში. მათში მონაწილეობით ადამიანს შეეძლო გადაეღახა პროფანული დრო და გადასულიყო საკრალურ დროში, იმ წარსულში, როდესაც შეიქმნა სამყარო. რიტუალურ პროცესში ადამიანი პერიოდულად აცოცხლებდა საკრალურ დროს და ახერხებდა კოსმოგონიური აქტის განხორციელებას, რომლის უშუალო მონაწილე თვითონ იყო. ეს მარადიული განმეორებადობა, დროის ციკლურობა განსაზღვრავდა

ადამიანის შეხედულებას სამყაროზე. სწორედ დროის ციკლურობა უდევს საფუძვლად კალენდარულ დღესასწაულებსა და მითებს, რწმენას მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების შესახებ” (ხიდაშელი 2001: 28-30).

ჰომეროსის ეპოქის ბერძნები ადიდებდნენ და მოკრძალებით ეკიდებოდნენ მათ ღმერთებს, წინაპრებსა და წარსული დროების გმირებს, რომლებიც ეპოსში იყვნენ აღწერილი. ბატერფილდის აზრით, იმის გამო, რომ ეპოსი ისტორიის ფუნქციას ასრულებდა და, ნაწილობრივ, იმიტომ, რომ ადამიანები ასე ძლიერ იყვნენ მასზე დამოკიდებული, ისტორიის და ისტორიული ცნობიერების განვითარება ჰომეროსის ეპოქის ბერძნებში შეფერხებული იყო (ბატერფილდი 1981: 119-125).

ილიადასა და ოდისეას გარდა, არსებობდა სხვა ეპოსები, რომლებიც ეხებოდა ტროას ომთან დაკავშირებულ რიგ საკითხებს. მათი შექმნის პროცესი ჰომეროსის მერეც გრძელდებოდა, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ტროას ომის მიმართ ინტერესი ძალიან დიდი იყო. მაგალითად, ტრაგიკოსები უხვად იყენებდნენ თემებს ამ ეპოსებიდან. მათთან არის დაკავშირებული გენეალოგიის საკითხის აქტუალიზაცია ძველ საბერძნეთში. არისტოკრატიული ოჯახები ცდილობდნენ, თავინთი გენეალოგიური ხაზი დაეკავშირებინათ ჰომეროსის გმირებთან და ღმერთებთან და ქმნიდნენ საკუთარ ეპოსებს ამ კუთხით. ამ სურვილში, როგორც ბატერფილდი აღნიშნავს, შეიძლება დავაფიქსიროთ ლეგენდისა და ისტორიის თანხვედრის მომენტი (ბატერფილდი 1981: 128-129).

ჰესიოდე თავის “სამუშაონი და დღენში” საუბრობს ადამიანების დეგრადირებაზე ოქროს საუკუნის მერე. მისი პოემა იმპლიციტურად დროის გაგებაზეა დაფუძნებული, მაგრამ სიტყვა *დრო* იქ არ მოიხსენიება. პოემის მთავარი მიზანია რჩევების მიცემა წლის განმავლობაში შესასრულებელი საქმიანობის რეგულირების კუთხით, მაგალითად, რომელი დღეა კარგი თუ ცუდი, შესაბამისი თუ შეუსაბამო ამა თუ იმ საქმიანობისათვის. მოკლედ, ჰესიოდესთან დრო სამყაროს მორალური წესრიგის ასპექტია (ვითროუ 1988: 37-38).

მთელი მისი არსებობის მანძილზე, ძველი ბერძნული კულტურისთვის, დამახასიათებელი ერთ-ერთი ძალზე მნიშვნელოვანი მომენტი წარსულის პერსპექტივის სიმოკლე და, ხშირ შემთხვევაში, ისტორიული მეხსიერების დეფიციტი. ეს, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ბერძენი ისტორიკოსების ტექსტებშიც კარგად ვლინდება.

ახ.წ.ად. I საუკუნეში, ებრაელი ისტორიკოსი იოსებ ფლავიუსი მწვავედ აკრიტიკებდა ბერძნებს სწორედ ისტორიისადმი მათი ინდიფერენტული დამოკიდებულების გამო. მისი აზრით, ძველი დროის ისტორიის მომავალი თაობისთვის გადაცემის წესი უკეთ იყო დაცული იმ ხალხებში, რომლებსაც ბარბაროსებს უწოდებდნენ, ვიდრე საკუთრივ ბერძნებში. ის აღწერდა, თუ როგორ ინახავდნენ უძველესი და ხანგრძლივი ტრადიციების ხსოვნას ეგვიპტელები, ბაბილონელები და ფინიკიელები. როგორც იგი აღნიშნავს, ეს ხალხები ცხოვრობდნენ ტერიტორიაზე, რომელიც არაჩვეულებრივად იყო დაცული დამანგრეველი კატაკლიზმებისაგან. გარდა ამისა, ისინი იწერდნენ ყველაფერს. მათი ისტორია, როგორც საკრალური და ყველაზე ბრძენი ადამიანების მიერ დაწერილი, ასახული იყო სახალხო ადგილას დაფებზე. ასეთი ხალხების რიგში განიხილავდა იგი ებრაელებსაც და წერდა: “ჩვენ ვიცით ჩვენი დიდი მღვდელმსახურების სახელები, რომლებიც ორი ათასი წლის განმავლობაში მამიდან შვილზე თანმიმდევრობით გადადიოდა და იწერებოდა”.

ბერძნებთან მიმართებაში კი ის აღნიშნავდა: “ყველაფერი, რაც თავს გადახდათ ბერძნებს, არ მომხდარა დიდი ხნის წინათ, უფრო მეტიც, ეს მოხდა გუშინ”. მისი აზრით, იმ ადგილებში, სადაც ბერძნები ცხოვრობენ, ათი ათასი კატასტროფა მოხდა, რამაც წაშალა წარსული მოვლენების მახსოვრობა; ამგვარად, ისინი ყოველთვის თავიდან იწყებდნენ ცხოვრებას და ეგონათ, რომ ისინი იყვნენ ახალი სახელმწიფოს დამაარსებლები (ბატერფილდი 1981: 119).

ჰომეროსამდე, კლასიკურ საბერძნეთამდე ამ ტერიტორიაზე არსებობდა სხვა – მიკენის ცივილიზაცია, რომლის შესახებ ბერძნებმა, ფაქტობრივად, არაფერი იცოდნენ. მათ არ შეეძლოთ “ხ ხაზოვანი” ტექსტების კითხვა, რომლითაც მოფენილი იყო ეს ადგილები. თითქოს რკინის ფარდა იყო ჩამოფარებული კლასიკურ საბერძნეთსა და მიკენურ ცივილიზაციას შორის. ბნელ საუკუნეებად წოდებული შუა საუკუნეებისგან განსხვავებით, რომელიც, მნიშვნელოვანწილად, საზრდოობდა ანტიკური ტრადიციით, კლასიკურ საბერძნეთს, პრაქტიკულად, წარმოდგენა არ ჰქონდა რკინის ფარდის მიღმა არსებულ ცივილიზაციაზე. ეს კარგად მიუთითებს ისტორიული მეხსიერების არქონაზე.

ამ გარემოებთ აიხსნება ის არაორდინარული სიტუაცია, რომელიც იყო ძვ.წ. მე-5 საუკუნის საბერძნეთში. ამ დროს ბერძნებმა მხოლოდ შედარებით მოკლე წარსულის შესახებ იცოდნენ. ისინი ფიქრობდნენ, რომ ისტორიული წარსული მხოლოდ რამდენიმე საუკუნეს მოიცავდა, მანამდე კი იყო დრო, როცა

ღმერთები დადიოდნენ დედამიწაზე. ამ საუკუნის დასაწყისში ჰეკატეოს მილეტელი იმყოფებოდა ეგვიპტეში და მოუყვა ეგვიპტელებს, თუ როგორ შეეძლო მას ჩამოეთვალა წინაპრების 16 თაობა, რომლის სათავეში რომელიმე ღმერთი იდგა. ეგვიპტელმა კი მას მიუთითა იმ მღვდელმსახურთა ქანდაკებებზე, რომლებიც ერთმანეთს ცვლიდნენ ათასწლეულების მანძილზე. ეს იყო დროის ძალიან დიდი მონაკვეთი, რომელიც შეიძლება ისტორიულ დროდ მიჩნეულიყო.

უფრო მოგვიანებით, ჰეროდოტეც საუბრობდა მსგავს სიტუაციაზე, რომელმაც მასზე ძალიან დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა. ყველაფერი ამის შედეგი ის იყო, რომ ბერძნებს მოწიწებისა და პატივისცემის გრძნობა ჩამოუყალიბდათ ეგვიპტელებისა და მათი მღვდელმსახურების ნათქვამის მიმართ. ეგვიპტე იყო ის ადგილი, სადაც ბერძნები ეძებდნენ პასუხებს ყველაზე რთული ისტორიული პრობლემების ასახსნელად. მაგალითად, ეს საკითხები ეხებოდა ელენეს, პარისს, ტროას ომს, ჰერაკლეს და ადრეულ ღმერთებს. ძველი ბერძნები ნელ-ნელა აცნობიერებდნენ, რომ რაღაც კატასტროფულმა მოვლენამ ისინი ასე ძლიერად მოკვეთა საკუთარ წარსულს (ბატერფილდი 1981: 120-123).

იოსებ ფლავიუსის, ჰეკატეოს მილეტელის და ჰეროდოტეს გამოცდილების გამოდახილია პლატონის “ტიმეოსში” მოთხრობილი ამბავი, რომელიც ეგვიპტეში სოლონის მოგზაურობას ეხება. სოლონი ეგვიპტელ ქურუმს ისტორიაზე ესაუბრება და აღმოაჩენს, რომ ის და დანარჩენი ბერძნები სრულად უვიცნი არიან ამ საკითხებში:

“ერთხელაც სოლონს განუზრახავს ძველ თქმულებებზე ჩამოეგლო სიტყვა და უცდია მათთვის მოეთხრო ის მითები, რომლებიც უძველესადაა მიჩნეული... თანაც მოუწადინებია გამოეყვანა მათ შთამომავალთა მეგვარტომეობის ნუსხა და გარდასულ თაობათა რიცხვის მიხედვით გამოეანგარიშებინა მათ შემდეგ განვლილი დრო. მაშინ ერთ მსცოვან ქურუმს წამოუძახია: “ო, სოლონ, სოლონ, თქვენ ბერძნები, მარადიული ბავშვები ხართ, და არ არის მოხუცი ბერძენთა შორის... თქვენ ყველანი ყრმები ხართ სულით... ვინაიდან არც ერთის სული არ იმარხავს ოდითგანვე მომდინარე ძველისძველ გადმოცემებს და არც დროით გაჭაღარავებულ რაიმე სწავლას”.

ეგვიპტელი ქურუმიც ამის მიზეზად ბერძნების თავს მრავალჯერ დატეხილ ბუნებრივ კატაკლიზმებს ასახელებს (პლატონი 1994: 282).

პლატონი სხვა მსგავს მინიშნებებს აკეთებს თავის “კანონებში”. ის საუბრობს ძველ თქმულებაზე, რომლის მიხედვით, ადამიანთა მოდგმას წარღვნის, ავადმყოფობების და სხვა სახის ბევრი კატასტოფა დაატყდა თავს.

შედგებად, მხოლოდ კაცთა მოდგმის მცირედი ნაწილი გადარჩა. ესენი იყვნენ მთიან ადგილებს შეფარებული მწემსები რამოდენიმე თხისა და ხარის ამარა, ყოველგვარი სამუშაო იარაღისა ან საშუალებების გარეშე. არისტოტელე თავის “მეტაფიზიკაში” აცხადებს, რომ, ყველა შემთხვევაში, სხვადასხვა სახის ხელოვნებისა და ფილოსოფიის აღმოჩენა პერიოდულად თავიდან ხდება, მაგრამ ასევე პერიოდულად ქრება ამ განმეორებადი კატასტროფების გამო (ბატერფილდი 1981: 125).

დროისა და ისტორიული წარსულისადმი ასეთი დამოკიდებულება განაპირობებდა ძველი ბერძნული ისტორიოგრაფიის ხასიათს, რომელიც წარმოიშვა იონიაში -- მცირე აზიის დასავლეთ სანაპიროზე და მახლობელ კუნძულებზე, სადაც ბერძენი კოლონისტები დამკვიდრდნენ. იონიაში ეპოსმა განვითარების მწვერვალებს მიაღწია; აქ გაჩნდა პროზაული მწერლობა; აქედან იყვნენ პირველი ფილოსოფოსები და ელადის ამ ნაწილში გადაიდგა პირველი ნაბიჯები მეცნიერული კვლევის განვითარებისაკენ. საყოველთაო შეხედულების თანახმად, “ისტორიის მამად” ბერძენი ავტორი ჰეროდოტეა მიჩნეული და ბერძენები იყვნენ პირველები, რომლებიც წარსულის მოვლენებს მეცნიერული მეთოდებით მიუდგნენ. მიუხედავად ამისა, არსებობს ასევე მყარი მოსაზრება, რომ ბერძნებმა ვერ მიაღწიეს ისტორიულ ცნობიერებას და ვერც ვერასდროს მიაღწევდნენ, რადგან მცდარი შეხედულება ჰქონდათ დროსა და დროის დინებაზე. რ. კოლინგუდი (R. Collingwood) საუბრობდა ბერძნული აზროვნების ანტიისტორიულ ტენდენციაზე. მ. ფინლი (M. Finley) წერდა, რომ ინტელექტუალურ დონეზე ყველაფერი ისტორიის იდეის წინააღმდეგ იყო. საერთოდ, თვლიან, რომ ყველა იმ გამოკვლევას შორის, რომელიც ბერძნებმა დაიწყეს, ისტორია ყველაზე წარუმატებელი იყო (ბატერფილდი 1981: 118). შეიძლება ითქვას, რომ ძველ ბერძნულ “ისტორიას” განაზღვრავდა არა ისტორიზმის, დროის პრიციპი, არამედ სხვადასხვა ხალხის გამოკვლევის, აღწერის ინტერესი. ერთ-ერთი მოსაზრების მიხედვით, ეს ინტერესი უძველეს ეგვიპტურ და შუამდინარულ ცივილიზაციებთან არსებულმა კონტაქტებმა და სპარსელების მიერ მცირე აზიის დაპყრობამ განაპირობა.

ძველ ბერძნულ ისტორიოგრაფიაში, სივრცესთან შედარებით, დროის ფაქტორის მინიმალურ მნიშვნელობაზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ ტექსტებში ქრონოლოგიური მონაცემები და შორეულ წარსულთან დაკავშირებული ფაქტები მწირად მოიპოვება. რაც უფრო შორია დროითი დისტანცია, ანტიკურ ავტორებთან მით უფრო მეტად იგრძნობა ზეპირი ტრადიციის გავლენა. ო.

შპენგლერის აზრით, იმის გამო, რომ ანტიკური კულტურა არ ფლობდა მესიერებას ისტორიული გაგებით და სამყარო მოცული იყო "წმინდა აქარსობით", რომელიც, ფაქტობრივად, დროის უარყოფას ნიშნავდა, ელინის ცნობიერებაში ყველაფერი, რაც წარსულთან იყო დაკავშირებული, მაშინვე დროის გარეშე, უძრავ, მითითურად გაფორმებულ სინამდვილედ იქცეოდა. ამიტომაც დგას ეჭვქვეშ ანტიკური პერიოდის ავტორების შემოქმედებაში დასახელებული ფაქტების, თარიღების, სახელების რეალურობა. "ანტიკური ისტორია სპარსეთის ომებამდე და გაცილებით გვიანდელი პერიოდების ტრადიციული კონსტრუქციაც კი, არსებითად, მითოსური აზროვნების პროდუქტია" (შპენგლერი 1993: 137).

ბერძნები, რომლებმაც ტოტალურად არ ახსოვდათ არაფერი თავინთ მიკენელ წინამორბედებზე, კიდევ უფრო უსუსურები იყვნენ ტროას ომის შემდგომი 4-5 საუკუნის საკუთარიის დამახსოვრებაში. მკვლევრებს დღესაც უჭირთ მონაცემების მოპოვება ამ პერიოდის შესახებ. არ არის ცნობები იმისათვის, რომ შეივსოს თეთრი ლაქა მეხუთე საუკუნის იმ პერიოდთან დაკავშირებითაც, რომელიც სპარსელებთან ომსა (რომელიც აღწერა ჰეროდოტემ ზეპირი ტრადიციის საფუძველზე) და პელოპონესის ომს შორის მოდის (რომლის შესახებ წერდა თუკიდიდეს მსგავს წყაროებზე დაყრდნობით).

ბერძნული პოლისების არქონტებს, აღმოსავლელი მონარქებისაგან განსხვავებით, არ შეუქმნიათ არაფერი, მსგავსი ანალებისა. საერთოდ ძალიან იშვიათია ბერძნული თარიღები. ყველაზე ცნობილი, ათენის არქონტების სია (რომელიც ძვ.წ. 683/2 წლამდე აღის), სია შეიძლება გამხდარიყო სანდო ინსტრუმენტი ქრონოლოგიის შექმნისათვის, რომელიც აქამდე ბევრად დამოკიდებული იყო გენეალოგიაზე და იმ შეხედულებაზე, რომ სამი თაობა შეადგენს ერთ საუკუნეს. მაგრამ, ამით ვერ მოგვარდა, ზოგადად, ბერძნული ქრონოლოგიის პრობლემა, რადგან სხვა ქალაქები საკუთარი სიით ითვლიდნენ დროს. უფრო გვიან დაიწყეს ინფრომაციის ფიქსირება, საბჭოს გადაწყვეტილებების შენახვა, მაგრამ ათენის კონსტიტუციის რეფორმის შესახებ დოკუმენტები არ ასახავდნენ წარსულისადმი რაიმე დამოკიდებულებას ან ისტორიულ ცნობიერებას. ამ დოკუმენტებით ნაკლებად შესაძლებელია, მაგალითად, კლისთენეს წინარე პერიოდის ამბების გაგება.

მაგრამ "ისტორიაში", რომელიც იონიაში წარმოიშვა, როგორც აღინიშნა, დროის ფაქტორი არ იყო განმსაზღვრელი. მის მათრგანიზებელი ძალად სივრცე გამოდიოდა და ის სხვადასხვა ხალხების გამოკვლევაზე იყო ორიენტირებული.

ბატერფლდის თქმით, სანამ სპარსელები დაიპყრობდნენ იონიის ქალაქებს, მათ კულტურული კონტაქტები ჰქონდათ ეგვიპტესთან და დასავლეთ აზიასთან, რამაც მთელ რიგი სფეროების განვითარებას შეუწყო ხელი. მაშინაც კი, როცა იონიელები სპარსელებს დაემორჩილნენ, მათი ჰორიზონტი გაფართოვდა, რადგან ისინი იმ იმპერიის ნაწილი გახდნენ, რომელიც ინდოეთის საზღვრებამდე იყო გადაჭიმული. ძველადმოსავლურ ცივილიზაციებში საკმაოდ განვითარებული იყო მოვლენათა დაფიქსირების ტრადიცია და ისტორიული წარსულის მიმართ გარკვეული ინტერესიც არსებობდა. შეიძლება გვეფიქრა, რომ ამ ცივილიზაციებმა გავლენა მოახდინეს იონიაში ისტორიული ცნობიერების წარმოშობაზე, თუმცა მათი ფაქტური გავლენა ნაკლების მომცემი იყო იონიელებისთვის მანამ, სანამ მათ ჯერ ლიდია და შემდეგ სპარსეთი დაიპყრობდა. ეს იყო ის გამოცდილება, რომელმაც, საფიქრებელია, რომ ისტორიული შეგნება გააღვიძა. ამის ნათელი მაგალითია ის, რომ იონიელები შეეჩვივნენ ამ ხალხების მეზობლობას და მათ, განსაკუთრებით ეგვიპტელების, მიმართ ინტერესი გამოავლინეს. იონიელებმა გადაწყვიტეს, შეესწავლათ უცხოელთა მანერები, წეს-ჩვეულებები, იდეები და, აგრეთვე, გაეგოთ მათი ტერიტორიების შესახებ. ამიტომ, იონიაში ისტორია გეოგრაფიისა და ეთნოგრაფიის პროდუქტი უნდა ყოფილიყო. ბერძნული ისტორიის ერთი დამახასიათებელი ნიშანი იყო ის, რომ საწყის ეტაპზე იონელები სხვა ხალხების წარსულით უფრო იყვნენ დაკავებულები, ვიდრე საკუთარით.

ახალმა ტენდენციებმა არ გააქრო იონიელთა ინტერესი საკუთრივ ბერძნების მიმართ. მეშვიდე საუკუნემდე ეპოსის მუდმივი წერა თუ გადახედვა მიუთითებს იმაზე, რომ ისინი გმირების ხანით არიან დაკავებული. მაგრამ ამის მერე მათ შეწყვიტეს მსგავსი ტიპის ლიტერატურის შექმნა. ამ რეგიონის დამპყრობლებს (და ტირანებს) არ ჭირდებოდათ ისეთი მწერლობა, რომელიც გააღვივებდა ბერძნულ სულს და შეახსენებდა იონიელებს მათ წარსულ დიდებას და თავისუფლებას. პოლიტიკურმა და ეკონომიკურმა განვითარებამ სოციალური ცვლილებები გამოიწვია, რამაც გავლენა მოახდინა განათლებული ადამიანების აუდიტორიაზე. პოეზია უფრო ლირიკული და პირადული გახდა. ახლა გაცილებით მეტი ინტერესი იყო ინფორმაციის მიმართ და, ალბათ, ამასთან დაკავშირებით, გაჩნდა პროზაული მწერლობა. არსებობს მოსაზრება, რომ, ისტორიოგრაფიამ ამ თვალსაზრისით ჩაანაცვლა ეპოსი. ეს აზრი შეიძლება იმითაც იყოს გამყარებული, რომ ისტორიოგრაფიამ გადმოიღო ეპოსისთვის ნიშანდობლივი და ჰომეროსთან ასე აშკარა პან-ელენური კონცეფცია, ის

სპეციფიკური ფუნქცია, რომელიც ჰქონდა ჰომეროსის შემდგომ შექმნილ ეპოსს. სხვაგვარად, მან აიღო გენეალოგიების სისტემატიზაციის დასრულების, მითების გასწორებისა და ქრონოლოგიური პრობლემების მოგვარების ფუნქცია.

მცდელობა, რომ წესრიგში მოეყვანათ ღმერთების რიგი, განემარტათ მათი დამოკიდებულება გმირებთან და სხვადასხვა გვარებთან იმაზე მიანიშნებს, რომ ბერძნებისათვის “ისტორია” თავიდანვე წამოდგენილი იყო, როგორც ერთგვარი “გამოკვლევა”. იმან, რომ წარსულის აღდგენა პოეტების ხელში იყო, რომლებმაც უამრავი გაურკვეველი მომენტი და პასუხგაუცემელი კითხვა დატოვეს, სტიმული მისცა ისტორიისადმი კრიტიკული მიდგომის ჩამოყალიბებას. კრიტიკა, პირველ რიგში, მიმართული იყო პოემების მიმართ. ისტორიკოსები – პროზის მწერლები – ისტორიას ხედავდნენ, როგორც გამოკვლევას. მათ უნდა გამოეკვლიათ სხვა ქვეყნების წარსული და ამისთვის ჰომეროსი არ გამოადგებოდათ. უცხო ქვეყნებში ისინი ეძებდნენ პრობლემების გადაჭრის გზებს და ამით განავითარეს ისტორიული კვლევის მეთოდები. კერძოდ, საუბარია ადგილობრივი ხალხების გამოკითხვაზე და მონაცემთა შედარებაზე. იონიელები უცხო ხალხებს საკუთარ თავს ადარებდნენ. ის, რომ ამ შედარებების შედეგად მათ შეეძლოთ დაენახათ მსგავსებები და განსხვავებები, ზრდიდა მათი აზროვნების შესაძლებლობებს. მაგალითად, ასეთი შედარებების შედეგად მათ დაასკვნეს, რომ სწორედ ეგვიპტელები ფლობდნენ სიძველის სიბრძნეს.

ძვ.წ. მე-5 საუკუნის იონიელი ავტორებისთვის, ეპიკური პოემებისაგან განსხვავებით, დამახასიათებელი იყო ბევრად უფრო თანამედროვე ისტორიით დაინტერესება. იონიელ ისტორიკოსებს აინტერესებდათ უახლოესი წარსული. რაღაცამ – შესაძლოა, საერთაშორისო სიტუაციის შეგრძნებამ და საკუთარი თავის სხვასთან მიმართებაში გააზრების საჭიროებამ – განაპირობა იმ წარსული მოვლენების შესწავლა, რომლებიც უშუალოდ უკავშირდებოდნენ თანამედროვე სიტუაციას. მეზობელ ხალხებზე ცოდნის დაგროვების სურვილი ნაკარნახევი იყო რეალური მოთხოვნებით. სწორედ უახლოესი წარსული იყო ის, რაც გამოიყენებოდა თანამედროვე პრობლემების გადაწყვეტისთვის. ძვ.წ. აღ. მე-5 საუკუნეში ისტორიის წერა, თითქოს, კავშირში იყო მაშინ მიმდინარე დიდ მოვლენებთან. საუკუნის დასაწყისში მოხდა იონიელთა წარუმატებელი აჯანყება სპარსელების წინააღმდეგ. შემდეგ მოდის სპარსელების დიდი შეტევა საბერძნეთზე, ქსერქსეს მეთაურობით, როცა ათენმა წამყვანი როლი შეასრულა დამყრობლების წინააღმდეგ ბრძოლაში და გაბატონებული პოზიცია დაიმკვიდრა ბერძნულ ქალაქებს შორის. ჰეკატეოს მიღეცეტი ამ მოვლენებიდან პირველის

უშუალო მომსწრე იყო. პეროდოტემ კი იონიელთა აჯანყება თავისი ისტორიის ერთ-ერთ თემად გახადა იმისათვის, რომ ბერძენ-სპარსელთა ომი აღეწერა (ბატერფილდი 1981: 131-136).

ანტიკური ისტორიოგრაფია, როგორც უცხო, “ბარბაროსი” ხალხების გამოკლევება, დროის გაგებაზე სხვა თვალსაზრსითაც ახდენდა გავლენას. ბერძენი ავტორების კვლევის სფეროში შემავალი ხალხები არ განიხილებოდნენ საერთო ისტორიულ კონტექსტში. ერთი საზოგადოების დრო არ მიესადაგებოდა მეორის დროს. ეს ავტონომიური და გახლეჩილი პერიოდები იყო (გავიხსენოთ ისიც, რომ თითოეულ ბერძნულ პოლისში საკუთარი საზომით ითვლიდნენ დროს). სხვა ვითარება იყო შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში. ქრისტიანული გაგებით, მთელი კაცობრიობა ერთიან ისტორიულ პროცესში მიაზრებოდა.

ბერძნული ისტორიოგრაფია, რომელიც რეალურად სათავეს ძვ.წ.ად. მე-5 საუკუნეში იღებს, უეცრად წყდება მე-4 საუკუნეში. ეს ხდება მაშინ, როცა ფილოსოფიამ თავის სიმაღლეებს მიაღწია და არაფრად აგდებდა ისტორიკოსთა ნაშრომებს. მ. ფინლი აღნიშნავს, რომ ყველა ბერძენი ფილოსოფოსი, ნეოპლატონიკოსების ჩათვლით, ერთნაირად ინდიფერენტულად იყო განწყობილი ისტორიის მიმართ. ფილოსოფიისთვის მთავარია არა ცვალებადობა და წარმავლობა, არამედ უცვლელობა და მარადიულობა (ბატერფილდი 1981: 118).

რომაული ისტორია, ძირითადად, პოლიტიკური და სამხედრო ისტორია იყო და ყველაზე მეტად ახლო წარსულის მოვლენებს ასახავდა. ხშირ შემთხვევაში, ამ მოვლენებში თავად ავტორები მონაწილეობდნენ. ამგვარად, აქცენტი კეთდებოდა თანამედროვეობასა და მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებზე. თითქოს, ასეთივე დამოკიდებულება შეიმჩნევა პოლიბიოსთან, მაგრამ ის არ იწონებდა იმ გაყალბებებს, რომლებსაც ჩადიდნენ ვალერიუს ანტიასი (Valerius Antias) და ლიცინიუს მაცერი (Licinius Macer) საკუთარი gentes-ის ისტორიის განდიდების მიზნით. არც თუკიდრე მიჩნევდა, რომ ისტორიკოსს შეეძლო რამენაირი გავლენა მოეხდინა აწმყოზე. თუკიდრეც და პეროდოტეც წერდნენ მომავალი, ისევე როგორც საკუთარი თაობებისთვის და ამას ისინი ხაზგასმით აღნიშნავდნენ. მსგავსი რამ, საერთოდ, ძალიან იშვიათია რომაულ ისტორიაში. რომაელი ისტორიკოსებს სურვილი ჰქონდათ მოვლენებზე გავლენა მოეხდინათ სწორე ახლა, მათ თანამედროვე დროს (კომბერი 2006: 47).

თუმცა, ამასთან ერთად, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ რომაელები წარსულს საკმაოდ გრძელ პერსპექტივაში აღიქვამდნენ. მათთვის ისტორია

რომის დაარსების ლეგენდარული თარიღიდან იწყებოდა. მაგრამ, ქრისტიანული დროის გაგებისგან განსხვავებით, რომაელებისთვის დროს დასასრული არ ჰქონდა. ეს არ იყო ესქატოლოგიური დრო.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ისტორიის წერის დროს რომაელი ავტორებისათვის შთაგონების წყარო იყო წინაპრების კულტი და არისტოკრატიული ოჯახების სურვილი, დავიწყებას არ მისცემოდა მათი საგმირო საქმეები. ბერძენი ისტორიკოსებისაგან განსხვავებით, მათ, როგორც პატრიოტებმა, ამოცანად დაისახეს საკუთარი ქვეყნის წარსულის ყოველმხრივი კვლევა (ვიტროუ 1988: 58).

ამგვარად, არსებული შეხედულების თანახმად, ანტიკურ ხანაში, უმთავრესად ძველ ბერძნულ კულტურაში, დროის ციკლური აღქმა დომინირებდა, რაც განაპირობებდა ისტორიისადმი ინდიფერენტულ დამოკიდებულებას. თუმცა იტალიელი მკვლევრის ა. მომილიანოს (A. Momigliano) აზრით, გავრცელებული შეხედულება, რომ ბერძნული დროის ციკლური გაგება განსხვავდება ებრაული და ქრისტიანული არაციკლური და არასივრცობრივი გაგებისაგან, ავგუსტინეს მიერ არის დამკვიდრებული. მისი მტკიცებით, ავგუსტინეს ამ შეხედულების გავრცობა მთელ ბერძნულ და ებრაულ-ქრისტიანულ ისტორიოგრაფიაზე მიზანშეწონილი არ არის. ჩვეულებრივი ებრაელი ისევე იცნობდა ციკლურ დროს, როგორც რიგითი ბერძენი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს უნივერსალური ფენომენია. სხვა საკითხია, თუ რა წამოდგენა ჰქონდათ დროის შესახებ ბერძენ ფილოსოფოსებს. პლატონის აზრი დროზე საყოველთაო არ იყო. ფილოსოფოსები უნდა შევადართო ფილოსოფოსებს. თუ ვინმეს სურს, რომ რაიმე გაიგოს ბერძენი ისტორიკოსების შესახებ, პირველ რიგში, მან თავი უნდა დაადწიოს დროის ციკლურ გაგებაზე საუბარს (მომილიანო 1977: 184-186).

შესაძლოა, ანტიკური ხანის ციკლური და შუა საუკუნეების ქრისტიანული, ხაზოვანი დროის დიქტომიის მართებულობაში ეჭვი შევიტანოთ, მაგრამ, ჩვენი აზრით, არ შეიძლება იმ მნიშვნელოვანი განსხვავებების უგულებელყოფა, რომელიც არსებობდა დროის ამ ორ გაგებას შორის. ეს განსხვავებები მკაფიოდ ვლინდება ანტიკურ და შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ისტორიოგრაფიაში. შეიძლება ითქვას, რომ ანტიკური ისტორია, დროსთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით, კარდინალურად განსხვავდება შუა საუკუნეების ქრისტიანული ისტორიისგან. ანტიკური პერიოდის ისტორიოგრაფიისთვის დამახასიათებელია წარსულის პერსპექტივის სიმოკლე, ქრონოლოგიური მონაცემების სიმწირე;

ამასთან, ძირითადი აქცენტი კეთდება აწმყოზე და მომავალის გაგებაზე ნაკლებად მნიშვნელოვანია; თხრობის მათგანიზებული ძალაა სივრცე. მთავარია სხვადასხვა ხალხების გამოკვლევა; თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ძველ ბერძნები დროისა და ისტორიის მიმართ აბსოლუტურად ინდიფერენტულები იყვნენ. მაგალითად, ბატერფილდის თქმით, წარსულის დიდი ადამიანების თაყვანისცემა ელინი ხალხის რელიგიური შეხედულებების ნაწილი იყო. წინაპრების (ტომის, კლანის ან ოჯახის დამფუძნებლების) თაყვანისცემის ზოგიერთი ფორმა საბერძნეთში უძველეს პერიოდში შეიძლებოდა გაჩენილიყო. ბერძნები თაყვანს სცემდნენ ეპიკურ გმირებს, რომლებიც, მათი ღრა რწმენით, ოდესღაც რეალურად ცხოვრობდნენ. ისინი აღმერთებდნენ განსაკუთრებული დამახურების მქონე წინაპრებს. მაგალითად, ახალი ქალაქის დამაარსებელი სიკვდილის შემდეგ თაყვანისცემის ობიექტი ხდებოდა (ბატერფილდი 1981: 119). თუმცა ეს მაინც არ უნდა გავათანაბროთ დროისა და ისტორიის ისეთ შეგრძნებასთან, როგორც იყო, მაგალითად, შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში. ძველი ბერძნების რწმენით, ის ადამიანი, რომელსაც თაყვანს სცემდნენ, კვლავ აქტიურად განაგრძობდა აწმყოში არსებობას. თანაც, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, წარსულთან დამოკიდებულება ეპოსით იყო გაშუქებული. ამიტომაც საბერძნეთში ისტორიზმის პრინციპი, ძირითადად, უკანა პლანზე იყო გადაწეული და ისტორიული მესხიერებაც დროის მოკლე პერსპექტივას მოიცავდა.

ამის საპირისპიროდ, შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ისტორიოგრაფიაში ისტორიზმის პრინციპი ძირითადია. წარსულისკენ პერსპექტივა უკიდურესად გაზრდილია და სამყაროს შექმნის მომენტამდე აღწევს; განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ქრონოლოგიურ მონაცემებს. გაზრდილია მომავალის პერსპექტივა, რომელიც მეორედ მოსვლამდე გრელდება; თხრობაში დომინანტი ფაქტორია დრო და არა სივრცე.

რა თქმა უნდა, არც ანტიკურ ხანაში და არც შუა საუკუნეებში დრო არ იყო უნიფიცირებული და არსებობდა მრავალ “ლოკალურ კონტექსტზე” დამოკიდებული დროის გაგებები. მაშინდელ საზოგადოებებში არსებული დროის გაგებათა მრავალგვარობა ისტორიულ მწერლობაშიც აისახა (ამ პრობლემას უფრო დაწვრილებით შუა საუკუნეების ტექსტების საფუძველზე განვიხილავთ). მაგრამ აქ უნდა აღინიშნოს ერთი გარემოება: ანტიკური და შუა საუკუნეების ისტორიული ტექსტები, ძირითადად, გამოხატავენ იმ მსოფლმხედველობრივ ტენდენციებს, რომლებიც მათი შექმნის პერიოდში არსებობდა. ეს ეხება დროის

ადქმისა და ისტორიის გააზრების პრობლემასაც. ანტიკურ ისტორიოგრაფიაში დროის გაგება მითოსური მსოფლმხედველობით იყო განსაზღვრული, შუა საუკუნეებში კი – ქრისტიანული რელიგიით.

თავი III

დროისა და ისტორიის გაგება შუა საუკუნეებში: ქართული კულტურა ქრისტიანული სამყაროს კონტექსტში

დროისა და ისტორიის გაგება, კულტურული მრავალგვარობისა და ეპოქების შესაბამისად, განსხვავებულად ვლინდება. შუა საუკუნეები სწორედ ის ეპოქაა, როდესაც, ქრისტიანობის შემოსვლასთან ერთად, მკვიდრდება დროისა და ისტორიის ახალი იუდეურ-ქრისტიანული კონცეფცია. დროის ამ გაგებაზე საუბრობს ს. ავერინცევი თავის წიგნში “ადრებიზანტიური ლიტერატურის პოეტიკა”. მისი თქმით, დრო აბსოლუტურად სხვანაირად გაიზრება ბიბლიურ სამყაროში, ვიდრე ანტიკურ-მითოსურ რეალობაში. აქ სამყარო არის არა “კოსმოსი”, არამედ “ოლამი”, ანუ სამყარო როგორც ისტორია, რადგან ოლამის შიგნით სივრცეც კი დროის დინამიკის მოდუსშია მოცემული. ის არის ადგილი, სადაც მოვლენები თანმიმდევრობით ენაცვლება ერთმანეთს; ბერძნული ღმერთი ზევსი სივრცის მეუფეა და “რეზიდენციაც” სივრცის გარკვეულ ლოკალურ არეალში – ოლიმპზე აქვს. ბიბლიურმა ღმერთმა კი შექმნა ცა და მიწა, ე.ი. ის არის უფალი იმ მომენტისა, საიდანაც დაიწყო კაცობრიობის ისტორია. იგი ღმერთია წარსულის და აწმყოსი, მაგრამ მისი ნაფიქრი განხორციელება მომავალში, იმ დათქმულ დღეს, რომელზეც მიუთითებენ ბიბლიური წინასწარმეტყველები. შესაბამისად, ბიბლიაში დრო არის არა ციკლური, არამედ სწორხაზოვანი, ისტორიული. დროის პერსპექტივა წარსულისაკენ გრძელდება სამყაროს დასაბამამდე, ხოლო მომავლის ისტორია ღმერთის ჩანაფიქრში უკვე მოცემულია და ის საბოლოო მიზანს აუცილებლად მიაღწევს (ავერინცევი 1977: 90).

წმინდა წერილში ებრაელი ხალხის ისტორიის ლეგენდარული პერიოდის მოვლენებიც კი ხდება არა მითოლოგიურ, არამედ კონკრეტულ-ისტორიულ დროსა და სივრცეში. საკუთრივ ღვთის გამოცხადება ისტორიის სახით არის მოცემული. ადამიანი ნაბიჯ-ნაბიჯ მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ღმერთი თავის თავს დროის და მოვლენების თანმიმდევრობაში ავლენს. თორას რელიგიაში შეუძლებელია ისტორიიდან გაქცევის წარმოდგენაც კი. ის ღიაა ისტორიისადმი, ბოლომდე გამსჭვალულია და სავსეა ისტორიით (ხაზანოვი 2002: 121).

შუა საუკუნეების ქრისტიანული სამყაროს მსოფლმხედველობა ემყარებოდა დროისა და ისტორიის ბიბლიურ გაგებას. ქრისტიანი ავტორების

შემოქმედება ნაკარნახევი იყო ღვთიური წინასწარგანსაზღვრულობისა და სწორხაზოვანი დროის შეგნებით. მათ მიერ ისტორია გაიზარებოდა, როგორც კაცობრიობის ხსნის ღვთაებრივი გეგმის განხორციელების პროცესი, რომელიც ამ მიზნის მიღწევისთანავე დასრულდებოდა. ისტორიის, როგორც დროში განგების ნების განხორციელების პროვიდენციალისტური იდეა მიუთითებს, რომ დროის პერსპექტივა გაიზარდა და იგი სწორხაზოვანი და შეუქცევადი გახდა. ისტორია უწყვეტად მიემართება დასაწყისიდან დასასრულისკენ. ხაზოვანი დროის სტრუქტურაში თითოეული მოვლენა უნიკალურია. ღვთიური გეგმის დროში განხორციელების შესახებ წარმოდგენამ, თავის მხრივ, განვითარების იდეა წარმოშვა. ამ იდეის თანახმად, თითოეული ეპოქა წინა ეპოქისაგან თავისი მიზნებითა და ამოცანებით განსხვავდება, მაგრამ დაკავშირებულია მასთან, რადგან ახალი პერიოდი მხოლოდ წინა პერიოდის დასრულების შემდეგ შეიძლება დაიწყოს.

თუ ბერძნებისთვის და რომაელებისთვის, დროის ციკლურობისადმი დამოკიდებულების მიუხედავად, დროის დომინანტური ასპექტი აწმყო და წარსული იყო, ქრისტიანობამ ადამიანის ყურადღება მომავლისაკენ მიმართა. დროის ამგვარი ქრისტიანული გაგება, როგორც ავგუსტინესთან ფიქსირდება, განსხვავდებოდა ანტიკური ხანის დროის გაგებისგან იმით, რომ ის არ იყო არც ციკლური და არც განუსაზღვრელად, სიახლის მოტანის გარეშე, მდინარი (ვიტროუ 1988: 65).

I. დროისა და ისტორიის გაგება და შუა საუკუნეების საისტორიო მწერლობის ჯანრობრივი თავისებურებები

§ 1. შუა საუკუნეების ევროპა

შუა საუკუნეებში მიღებული შეხედულებით, დრო ისტორია იყო, რომელსაც განსაზღვრული მიმართულება ჰქონდა. ანტიკური პერიოდის ისტორიკოსისთვის მთავარ მიზანს კარგად დაწერილი მწყობრი მოთხრობის შექმნა წარმოადგენდა, რომელშიც მოვლენებს შორის მიზეზობრივი კავშირი იქნებოდა დანახული, შუა საუკუნეების ისტორიკოსის ძირითადი მიზანი კი მოვლენების დროში წარმოჩენა იყო (გენე 2002: 174).

ჰიპონის ეპისკოპოსი ნეტარი ავგუსტინე (354-430 წწ.), რომელმაც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა შუასაუკუნეების ევროპის ისტორიული აზროვნების განვითარება, მიჩნევდა, რომ სამყარო, უპირველეს ყოვლისა, ისტორიაა, საკუთრივ ისტორია კი – ღმერთის მიერ წინასწარგანზრახული, ერთი საფეხურიდან მეორეზე ამავეალი, სწორხაზოვანი, შეუქცევადი პროცესი, რომელიც მაცხოვრის მეორედ მოვლინებით და კაცობრიობის ხსნით დასრულდება. იგი ისტორიის არსს “ღვთის ქალაქის” და “მიწიერი ქალაქის” ბრძოლაში ხედავდა. “ღვთის ქალაქის” გამარჯვება კაცობრიობის საბოლოო მიზანია. ამქვეყნად კი მისი გამოვლინებაა ეკლესია, ემპირიული სინამდვილის ერთადერთი ნათელი წერტილი. ავგუსტინესთვის ამქვეყნად ყოველივე წარმავალია, მათ შორის, სახელმწიფოც, განსხვავებით ევსევი კესარიელისაგან, რომლისთვისაც კონსტანტინე დიდის იმპერია ღმერთის ნების გამოვლინება იყო. ამიტომ ავგუსტინესთან უკიდურესად გამძაფრებულია დროის წარმავლობის განცდა და მომავლის ესქატოლოგიური მოლოდინი.

ავგუსტინეს შეხედულება ისტორიულ პროცესზე კარგად ჩანს მის ტრაქტატში “ღვთის ქალაქისათვის”. მასში კაცობრიობის ისტორია წარმოდგენილია, როგორც ორი ურთიერთსაპირისპირო საწყისის – სიკეთის და ბოროტების – ბრძოლა. პირველ საწყისს შეესაბამება “ღვთის ქალაქი”, მეორეს – “მიწიერი ქალაქი”. ღვთის ქალაქი, მიწიერისაგან განსხვავებით, ფიზიკურად არ არსებობს. ის უფრო იდეალია, კაცობრიობის საბოლოო მიზანი, რომელიც ამქვეყნიური სამყაროს აღსასრულის შემდეგ გახდება რეალური. ამქვეყნად მისი გამოვლინებაა ეკლესია, ქრისტიანული საზოგადოება, ემპირიული სინამდვილის

ერთადერთი ნათელი წერტილი. მართალია, ამ მოხეტიალე და დევნილი ზეციური ქალაქის პირველსახედ ჯერ კიდევ აბელი შეიქმნა, მაგრამ ის მიწაზე მხოლოდ ქრისტიანული ეკლესიის სახით არსებობს. ღვთის ქალაქი დაფუძნებულია ღმერთის სიყვარულსა და საკუთარი თავის უარყოფაზე და ამიტომ მისთვის დამახასიათებელია სიკეთე, სამართლიანობა, თავმდაბლობა, მორჩილება; მიწიერი ქალაქი – ეს არის ამქვეყნიური სამყარო, ცოდვილთა სამეფო. იგი ამის მკვლელმა კაენმა დააარსა. მას რომის დამფუძნებელი – რომულუსი შეესაბამება. მიწიერი ქალაქი ყველაზე უკეთ, შეიძლება, სწორედ სახელმწიფოს სახით წარმოვიდგინოთ, რომელიც სისხლზე, დანაშაულზე, ღმერთის უარყოფასა და საკუთარი თავის სიყვარულზეა დამკვიდრებული. ადამიანები ფიზიკურად მიწაზე ცხოვრობენ, მაგრამ ისინი ან ღვთის ქალაქს, ან მიწის ქალაქს ეკუთვნიან. ავგუსტინესთვის, ევსევი კესარიელისაგან განსხვავებით, ამქვეყნიურ სამყაროში პროგრესი არ არსებობს. ყოველივე წარმავალია, მათ შორის, სახელმწიფოც. ვერც ერთი სახელმწიფო ვერ შეედრება ღვთის ქალაქს, აცხადებს იგი. აქ მისი და ევსევის გზა იყრება, რადგან ეს უკანასკნელი სულ სხვა ფუნქციას აკისრებდა სახელმწიფოს. იგი კონსტანტინეს იმპერიას რომის მემკვიდრედ აღიარებდა, ავგუსტინე კი რომის მარადიულობას გადაჭრით უარყოფდა. მისი აზრით, თუ საბოლოოდ ცა და მიწა ჩამოიქცევა, მაშინ რატომ არ უნდა დამდგარიყო რომის აღსასრული? ასეთი შეხედულება უკიდურესად ამძაფრებს დროის წარმავლობის განცდას და მომავლის ესქატოლოგიურ მოლოდინს.

ისტორიული პროცესის ამგვარი ხედვა, რა თქმა უნდა, ვერ იგუებდა ანტიკური აზროვნებისათვის ტიპური ციკლური დროის გაგებას. ამიტომ ავგუსტინემ, პირველ რიგში, დროის ციკლურობა უარყო. მისი აზრით, პლატონი ცდებოდა, როცა თავის მოწაფეებს უმტკიცებდა, რომ უხსოვარ წარსულში და, ასევე, განუსაზღვრელ მომავალში, კვლავ იქნებიან იგივე პლატონი, იგივე აკადემია, იგივე მისი მოწაფეები, იგივე ათენი. ქრისტე ერთხელ მოკვდა და ერთხელ აღდგა... ამდენად, წრეში ტრიალებენ მხოლოდ ეშმაკისეულნი. დროის განმეორებადობა ეწინააღმდეგება ქრისტიანობას, რადგან ამით გამოირიცხება უფლის ერთხელ მოვლინება, მიაჩნდა მას. ავგუსტინეს ისტორიის ფილოსოფიამ დიდი ხნით განსაზღვრა შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფიის პრინციპები.

ამგვარად, ქრისტეს მოვლინება, წინასწარმეტყველების აღსრულება ისტორიულ მასშტაბს, ან, უკეთ რომ ვთქვათ, ცენტრს სძენს დროს. ამიერიდან სამყაროს შექმნიდან ქრისტემდე ძველ აღთქმაში აღწერილი წარსულის მთელი

ისტორია ხსნის ისტორიის ნაწილს წარმოადგენს. ამდენად, ისტორიას თავისი მიზანი აქვს.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შუა საუკუნეების ევროპაში ისტორიულ პროცესსა და დროის მდინარეებზე მხოლოდ ერთი თვალსაზრისი არ არსებობდა. ლე გოფის თქმით, ქრისტიანი მოაზროვნეების ნაწილი ისტორიზმის საწინააღმდეგო მოსაზრებებსაც ავითარებდა. მათი აზრით, ისტორიულობა მოჩვენებითია და საშიში, ჭეშმარიტად ღირებული კი დროის მიღმა არსებული მარადისობაა. XI საუკუნეში ერთმანეთს ორი პოზიცია დაუპირისპირდა. პირველის თანახმად, ჭეშმარიტება თანდათანობით ვლინდება დროში (ბერნარ შარტრელის აზრით, ჭეშმარიტება დროის შვილია); მეორე პოზიციის მომხრეები უცვლელი ჭეშმარიტების არსებობის იდეას იცავდნენ. ჰუგო სენ-ვიქტორელი აბელიარის წინააღმდეგ გამოდიოდა, რომელიც ქრისტეს მოვლინებაზე უტყუარ ცოდნას ძველი აღთქმის წმინდანებთანაც ეძებდა. ის ამტკიცებდა, რომ ისტორია ღვთის განგების დროში გამოვლინებაა. თუმცა თომა აქვინელი საუკუნეების მერე იტყვის, რომ ამაოა მოძღვრების ისტორიით დაკავება, მნიშვნელოვანია მხოლოდ ჭეშმარიტება, რომელსაც შეიძლება ეს მოძღვრება შეიცავდეს. საქმე გვაქვს უცვლელი ჭეშმარიტების ძიების და ისტორიული დროის უარყოფის მისწრაფებასთან (ლე გოფი 2005: 211)

დროის ქრისტიანული კონცეფცია აისახა შუა საუკუნეების ისტორიულ მწერლობაში, თუმცა, კონკრეტული ჟანრის სპეციფიკიდან გამომდინარე, განსხვავებული ხარისხით გამოვლინდა. ზოგიერთ ჟანრში, მაგალითად, “ქრონიკაში” წამყვანი ფაქტორია დრო და მოვლენები დანახულია ხანგრძლივ დროით პერსპექტივაში, რომელიც, ჩვეულებრივ, ბიბლიური “დაბადების” პერსონაჟებს წვდება. ხოლო “ისტორიაში” (მაშინდელი გაგებით) წინა პლანზე სხვა ფაქტორებიც გამოდის და დროის პრინციპი თხრობაში შედარებით ნეიტრალიზებულია.

შუა საუკუნეების ევროპაში ისტორიული მწერლობის არსი, მიზანი და ჟანრობრივი კუთვნილება ხშირად იქცეოდა განსჯის საგნად. ბერნარ გენეს თქმით, აქ ძალიან მწვავედ აღიქვამდნენ წარსული დროის ერთიანობას. მაშინ მიღებული შეხედულებით, ისტორიკოსის მოვალეობა იყო: ამ წარსულის არდავიწყება (*memoria temporum*); მასთან დაკავშირებული ფაქტების მოყოლა (*gesta temporum*); ამ დროის აღწერა (*temporum descriptio*); დროთა თანმიმდევრობის ზუსტად წარმოჩენა (*series temporum*); მოვლენების ქრონოლოგიის ზუსტად დადგენა (*temporum certitudo*). შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფია ცუდად

ახერხებდა სივრცეში ორიენტირებას, ის თავის არსს დროში ხედავდა. მას ქრონოლოგიის ტირანიის ქვეშ უხდებოდა არსებობა (გენე 2002: 25).

ჰუგო სენ-ვიქტორელის მიხედვით, ისტორიული ცოდნა სამ მნიშვნელოვან მომენტამდე დაიყვანება. ეს მომენტებია: ადამიანები, რომელთა წყალობით მოვლენები ხდება; ადგილი, სადაც ეს მოვლენები ვითარდება და დრო, როდესაც ეს მოვლენები ხდება (ლე გოფი 2005: 202).

შუა საუკუნეებში ევროპული ისტორიოგრაფია წარმოდგენილი იყო “ანალებით”, “ქრონიკებითა” და “ისტორიებით”. მათ ხშირად სინონიმური მნიშვნელობა ჰქონდა, თუმცა ერთმანეთისგან მაინც განსხვავებოდნენ. როგორც ზემოთ აღინიშნა, დროის პრინციპის გამოყენების ხარისხი ყველა ქანრში ერთნაირი არ იყო. დასავლეთ ევროპის შემთხვევაში, ანალებში და ქრონიკებში დროითი პრინციპის პრიმატი აშკარაა, ისტორიებში კი სხვა ფაქტორებიც გამოდის წინა პლანზე.

ანალებს უწოდებდნენ მოკლე და მშრალ წლიურ ჩანაწერებს, სადაც მოვლენათა თარიღები იყო მოცემული. თავიდან ანალები საადღეომო ტაბულების მინდვრებზე წლიდან წლამდე გაკეთებული მნიშვნელოვანი მოვლენების აღმნიშვნელი ჩანაწერები იყო. თანდათანობით ამ ჩანაწერების მოცულობა გაიზარდა. მათი აღნიშვნა ცალკე ფურცელზე დაიწყო და ანალებმა დამოუკიდებელი ტექსტის სახე მიიღო. ქრონიკაში თხრობა უფრო გავრცობილი და თანმიმდევრული იყო. მასში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქრონოლოგიას, დროის ათვლა სამყაროს შექმნიდან ან ადამიდან იწყებოდა. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ორ ქანრს შორის ზღვარი მკაცრად გამიჯნული არ იყო. ხშირად ისტორიკოსი საკუთარ ნაშრომში თავს უყრიდა ერთდროულად ანალების ცნობებს და თან უფრო შორეულ წარსულშიც იხედებოდა. ამით ანალები ქრონიკის სახეს იღებდა. ზოგჯერ ისტორიკოსი ჯერ შორეული წარსულის რეკონსტრუირებას იწყებდა, ხოლო შემდეგ უბრუნდებოდა ახლო წარსულს (ანალების სფეროს). სხვაგვარად, ქრონიკა ანალების სახით გრძელდებოდა. ანალებს და ქრონიკას აერთიანებს ის, რომ ორივე ქანრში მოვლენები თანმიმდევრობით, წლების მიხედვით არის გადმოცემული. უკვე გერვასი კენტერბერიელის (დაახლ. 1200 ახ.წ.ად.) თქმით, ქრონიკა ანალების მეორე სახელწოდებაა.

ისტორიაში, მოვლენებს შორის ქრონოლოგიური კავშირების გარდა, ნაჩვენები და ახსნილი იყო მათი მიზეზები და შედეგები. აქ პრიორიტეტი თხრობას ენიჭებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიკოსიც ცდილობდა

ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის დაცვას, მისგან ზუსტი თარიღების დასახელებას არავინ ელოდა და, პრაქტიკულად, ის ამგვარ ცნობებს არ იძლეოდა. სამაგიეროდ, ისტორიკოსის თხრობა რიტორიკის ყველა წესის დაცვით ვითარდებოდა. ისტორია აუცილებლად “გრძელი” მოთხრობა უნდა ყოფილიყო, განსხვავებით ქრონიკისაგან, რომლის აუცილებელი მახასიათებელი იყო სიმოკლე.

ოტონ ფრაიზინგელი ზუსტი თარიღების დასახელებით ცდილობდა, დროის მდინარებას მიჰყოლოდა. ამიტომ მისი ნაშრომი, პირველ რიგში, ქრონიკა იყო. ამავე დროს, იგი ნაშრომის აგებულებაზეც ზრუნავდა, ე. ი. ეს თხზულება ისტორიადაც იყო ჩაფიქრებული. ამაზე ნაშრომის სათაურიც მიუთითებს: “ქრონიკა, ანუ ისტორია ორი ქალაქისა” (*Chronica cive historia de duabus civitatibus*); იოანე სენ-ვიქტორელი აღნიშნავდა, რომ მისი სურვილი იყო შერეული ჟანრის (ისტორიისა და ქრონიკის) არჩევა (ლე გოფი 2002: 236-39). გარდა ამისა, ბევრი თხზულება ამგვარად არის დასათაურებული: “ქრონიკა, ანუ ისტორია”, “ქრონიკა, ანუ ანალები”, “ანალები, ანუ ისტორია”.

§ 2. ბიზანტია

ბიზანტია შუა საუკუნეების ქრისტიანული სივრცის ნაწილი იყო. თუმცა მეცნიერები ხაზს უსვამენ მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ თავისებურებებს, რაც განასხვავებდა მას შუა საუკუნეების ქრისტიანული ევროპისაგან. ესენია: ანტიკური ტრადიციის ხანგრძლივად შენარჩუნება; აღმოსავლური კულტურების ინტენსიური ზემოქმედება; ქრისტიანული მოძღვრების განსაკუთრებული ფორმის – მართლმადიდებლობის არსებობა; ბიზანტიურ საზოგადოებაში იმპერიული დოქტრინის პრიმატი (უდალცოვა 1982ა: 4).

როგორც ა. გურევიჩი აღნიშნავს, ქრისტეს ცხოვრების სცენების აღწერისას ბიზანტიელები არასოდეს იცავდნენ ისტორიულ თანმიმდევრობას და მათ, უპირველესად, სიმბოლურ დატვირთვას აძლევდნენ. ეს მაშინ, როცა დასავლეთში თანმიმდევრობის პრინციპი ყოველთვის დაცული იყო (გურევიჩი 1972: 54)

ისტორიული პროცესი და, მასთან ერთად, დროითი პერსპექტივა განსხვავებულად ჩანდა ბიზანტიურ საისტორიო ტრადიციაში. საეკლესიო ისტორიკოს ევსევი კესარიელის (265-340 წწ.). თხზულებებშიც კი, რომელიც

ისტორიულ პროცესს, პრინციპში, ბიბლიური პერსპექტივით განიხილავენ, დროის და ისტორიის კონცეფცია განსხვავებულად ჩანს, ვიდრე დასავლეთში. ევსევი კესარიელმა, აგუსტინეს მსგავსად, ისტორიაში სამი ძირითადი მომენტი გამოყო. თუმცა მასთან, ფაქტობრივად, ქრისტიანულ-აპოკალიფსური დრო ნეიტრალიზდება, რისი მიზეზიც გახლავთ ევსევის პოლიტიკური დოქტრინა ეკლესიასა და იმპერიას შორის ჰარამონიული ურთიერთობის შესახებ, რომელსაც მაშინდელ ბიზანტიაში შექმნილი რეალობა უდევს საფუძვლად. ბიზანტიელებისთვის უცხო იყო აგუსტინესეული ანტინომია *civitas terrena*-სა და *civitas Dei*-ს შორის, რადგან მათთვის სწორედ ბიზანტიის იმპერია იყო ციური იერუსალიმის განსახიერება (დოსტალოვა 1982: 31)

კონკრეტულად ბიზანტიურ საისტორიო მწერლობაში, დროის აღქმის თვალსაზრისით, სხვადასხვა ტენდენცია შეინიშნება, რაც ჟანრობრივი თავისებურებებით აიხსნება. საერთოდ, ბიზანტიურ საისტორიო მწერლობაში სამი ჟანრი არსებობდა: “ისტორიები”, “საეკლესიო ისტორია” და “ქრონოგრაფია” (ქრონიკა). დროსთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით, ჟანრებს შორის მნიშვნელოვანი სხვაობაა.

ბიზანტიურ “ისტორიებში” სწორხაზოვანი დროის გაგება არ ჩანს (სამყაროს შექმნა, ქრისტეს დაბადება, მეორედ მოსვლა და კაცობრიობის ხსნა). ადრეული პერიოდის საერო ისტორიკოსებთან (ამიანე მარცელინე, ენაპი, პრისკე პანიონელი, პროკოფი კესარიელი, აგათია სქოლასტიკოსი, თეოფილაქტე სიმოკატა), მოგვიანო ხანის ავტორებთანაც (მაგალითად, იმ ისტორიკოსებთან, რომლებიც ბიზანტიის იმპერიის დაცემას აღწერდნენ) ციკლური დროის გავლენა იგრძნობა. ბიზანტიელი ისტორიკოსებიც, ანტიკური ეპოქის ავტორთა მსგავსად, ქრონოლოგიური საკითხებისადმი ინდიფერენტულად არიან განწყობილი. მათი აზრით, რადგან ყველაფერი მეორდება, აზრი არა აქვს იმის ცოდნას, თუ როდის მოხდა ესა თუ ის მოვლენა. ამიტომ არაზუსტია თარიღები პროკოფისთან, საერთოდ არ გვხვდება ქრონოლოგიური მონაცემები ლაონიკე ქალკედონელთან და ა.შ. ბიზანტიელი საერო ისტორიკოსები, ისევე როგორც ძველი ბერძენი ავტორები, დროის შედარებით მოკლე პერიოდს აშუქებდნენ. ისინი აღწერდნენ ან უშუალოდ საკუთარი თვალთ ნანახ მოვლენებს, ან უახლოეს წარსულში მომხდარ ფაქტებს. წარსულისკენ პერსპექტივა საშუალოდ 63 წელიწადს იქით არ მიდიოდა. ეს ისტორიკოსები, თითქოს, მოკლებული არიან იმ აუცილებელ დროით დისტანციას, რომელიც მათ საშუალებას მისცემს, ამადლდნენ თანამედროვე კონიუნქტურაზე, რომელიმე პარტიის პოლიტიკურ ინტერესებზე,

სასახლის ინტრიგებზე და მოვლენებს ობიექტური შეფასება მისცენ. ამიტომაც ფიქსირდება ბიზანტიურ ისტორიოგრაფიაში ავტორის პოზიცია ასე მკაფიოდ.

ბიზანტიელი ისტორიკოსების თხზულებებში თხრობა მიმდინარეობს უფრო ტერიტორიული, თემატური და პრობლემური ფაქტორების გათვალისწინებით, ვიდრე ქრონოლოგიური პრინციპის მიხედვით. ხშირია გეოგრაფიული, მითოლოგიური, ეთნოგრაფიული ექსკურსები. პროკოპი კესარიელის “ომების ისტორიაში” მოვლენების აღწერა ხდება ხან ისტორიული პერსონაჟების გადაადგილების კვალდაკვალ, ხან ომების თეატრების შეცვლის მიხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ აქ ქრონოლოგიური პრინციპი უკანა პლანზე გადადის (დოსტალოვა 1982: 22-31).

ქრონოგრაფიებში, დასავლური ქრონიკების მსგავსად, თხრობა სამყაროს შექმნის ან ადამის დროიდან იწყება და დროც ქრისტიანულ ესქატოლოგიასთან კავშირში გაიგება. ისტორიული მოვლენები ჩამოთვლილია ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით და ხშირად მექანიკურადაა ერთმანეთთან დაკავშირებული.

საკუთრივ ბიზანტიელი ავტორები აფიქსირებდნენ განსხვავებას ისტორიასა და ქრონოგრაფიას შორის. მაგალითად, ისტორიკოსებს აკრიტიკებდნენ სწორედ იმის გამო, რომ ისინი მოვლენებს ძალიან დაწვრილებით აღწერდნენ და მხოლოდ მათი თანამედროვე დროისა და უახლოესი წარსულის მოვლენებს ეხებოდნენ.

ისტორია იმითაც განსხვავდებოდა ქრონოგრაფიისგან, რომ იგი უშუალოდ ანტიკური ტრადიციით საზრდოობდა. თუ ქრონიკები ეყრდნობოდა ქრისტიანულ ტრადიციას, ბიზანტიური ისტორიოგრაფია თავიდანვე ჰეროდოტესა და თუკიდიდეს მიხედვით ვითარდებოდა.

ისტორიის თეორიას სპეციალისტები პოლიბიოსისგან სწავლობდნენ, რომელიც ისტორიოგრაფიის დიდაქტიკურ მნიშვნელობაზე ამახვილებდა ყურადღებას და სიმართლის წერის აუცილებლობაზე საუბრობდა. ასევე, სახელმძღვანელოდ იყენებდნენ დიონისე ჰალიკარნასელის პრინციპებს, რომელთა მიხედვით, ისტორიკოსმა ერთი პერიოდი და ერთი თემა უნდა აირჩიოს. მან უნდა წეროს მხოლოდ უშუალოდ ნანახ და განცდილ მოვლენებზე, აუტოფსიის ან თვითმხილველთა ცნობების საფუძველზე (დოსტალოვა 1982: 22-24).

ქრისტიანობის დამკვიდრებამ და აზროვნების თეოკრატიზაციამ, თავის მხრივ, ეკლესიის ისტორიისადმი საზოგადოების ყურადღება გამოიწვია. ამგვარად, ჩამოყალიბდა ცალკე ჟანრი – საეკლესიო ისტორია. საეკლესიო

ისტორიებში (ევსევი კესარიელი, სოკრატე სქოლასტიკოსი, სოზომენე, თეოდორიტე კვირელი, ევაგრე) და ქრონოგრაფიებში მკაფიოდ ფიქსირდება დროის ქრისტიანული კონცეფციის პრიმატი. ევსევი კესარიელმა ერთ-ერთმა პირველმა წარმოაჩინა მსოფლიო ისტორია ბიბლიური ქრონოლოგიური პრინციპის საფუძველზე. იგი თავის “ქრონიკაში” ცდილობს, კაცობრიობის ისტორია აჩვენოს სამყაროს შექმნიდან 325 წლის ნიკეის საეკლესიო კრებამდე. ევსევის კონცეფციის მიხედვით, ყველაფერი, რაც იყო მაცხოვრის მოვლინებამდე, სახარების შემამზადებელ პერიოდს წარმოადგენდა. ქრისტეს შემდგომი ეპოქა კი ახალი აღთქმის ისტორიაა, რომელიც, თავის მხრივ, მეორედ მოსვლამდე გრძელდება (დოსტალოვა 1982: 31). საეკლესიო ისტორიაში, ისევე როგორც ქრონიკაში, დრო იუდეურ-ქრისტიანული გაგებით გაიზრება. თუმცა ევსევი კესარიელთან დროის მდინარება და ისტორიული პროცესი თვისობრივად სხვაგვარად არის გაგებული, ვიდრე დასავლეთში, ნეტარი ავგუსტინეს შესხედულებებში.

საეკლესიო ისტორიებში ავტორები, საერო ისტორიკოსებისაგან განსხვავებით, პრიორიტეტს ანიჭებდნენ ისეთი მოვლენების აღწერას, როგორცაა საეკლესიო კრებები, წარმართებთან და ერეტიკოსებთან დოგმატური კამათი და ა.შ. ამიტომ, ეკლესიის ისტორია არ ერწყმის საერო ისტორიოგრაფიას. პირიქით, ფაქტები ბიზანტიის იმპერიის საერო ცხოვრებიდან ეკლესიის ინტერესების შესაბამისად არის წარმოჩენილი. უარყოფდნენ რა წარმართულ იდეოლოგიას, საეკლესიო ისტორიკოსები ცდილობდნენ, უკუეგდოთ ანტიკური ისტორიოგრაფიის ტრადიცია და მინიმუმამდე შეემცირებინათ საერო ხასიათის მოვლენების აღწერა (უდალცოვა 182ბ: 4). ევსევის “საეკლესიო ისტორია” გამიზნული იყო როგორც, მხოლოდ, ეკლესიის ისტორია. ევსევის გამგრძელებელმა სოკრატე სქოლასტიკოსმა კი შეიმუშავა ეკლესიისა და იმპერიის პოლიტიკური ისტორიის თხრობის პრინციპი, ანუ შერეული ნარატივი, როცა ერთდროულად არის მოცემული საეკლესიო და საერო-პოლიტიკური საკითხები (პატარიძე, კვაჭანტირაძე 2005: 22).

საერთოდ, უანრობრივი დიფერენცია ბიზანტიაშიც პირობითია. მაგალითად, ამაზე მიუთითებს მიქაელ პსელოსის თხზულება, თითქოს უპრეტენზიო “მოკლე ისტორია”, რომელიც ადამიდან თუ არა, რომულუსიდან მაინც იწყება, ავტორის აზრით, ისტორიაა; ხოლო ვრცელი და მდიდარი “ქრონოგრაფია”, რომელიც, ძირითადად, მწერლის თანამედროვე მოვლენებს ეხება, ქრონოგრაფიაა. ავტორისთვის ასევე უცხოა ტერმინოლოგიური სიმკაცრე

საკუთრივ “ქრონოგრაფიაში”, რომელსაც ის ხან “ქრონოგრაფიას”, ხან “ისტორიას” უწოდებს (ლუბარსკი 1978: 185).

§ 3. შუა საუკუნეების საქართველო

შუა საუკუნეების ქართული კულტურაშიც, რომელიც ქრისტიანული სამყაროს ორგანული ნაწილი იყო, და ქართულ საისტორიო მწერლობაში ისტორიულ პროცესს, დროისა და ისტორიის კონცეფცია, მნიშვნელოვანწილად, ქრისტიანული რელიგიით იყო განსაზღვრული. თუმცა, ამ შემთხვევაშიც, დროის გაგება, ან, თუ შეიძლება ასე ითქვას, დროისადმი მიდგომა განსხვავდება “ქართლის ცხოვრებაში” შემავალ ტექსტებში, რაც, გარკვეულწილად, ამ ტექსტების ჟანრობრივი თავისებურებით შეიძლება აიხსნას. ამის საილუსტრაციოდ კარგი იქნებოდა, ერთი მხრივ, ლეონტი მროველის “ცხოვრება ქართველთა მეფეთა”-ს, ჯუანშერის “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა”-ს და, მეორე მხრივ, სუმბატ დავითის ძის “ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა”-ს ერთმანეთთან შედარება. მართალია, ნაშრომის ფარგლებში მხოლოდ ამ ტექსტებს არ ვეხებით და სხვა ავტორების თხზულებებსაც განვიხილავთ, მაგრამ მიგვაჩნია, რომ, ძირითადად, მროველის, ჯუანშერის და სუმბატის თხზულებების შედარებითი განხილვა კარგად წარმოაჩენს “ქართლის ცხოვრების” კრებულში შემავალი ტექსტების ჟანრობრივი არაერთგვაროვნებისა და მათში დროის აღქმის თავისებურებების ზოგად სურათს. მროველის და ჯუანშერის ტექსტებში დროის პრინციპი მთლიანად არ განსაზღვრავს თხრობას და სხვა მომენტების გაეღენა მძლავრად იგრძნობა. მაგალითად, ტერიტორიული თუ თემატური ფაქტორები ხშირად გადაფარავს თხრობაში დროის ფაქტორს. სუმბატ დავითის ძის თხზულებაში კი, პირიქით, თხრობის მათგანიზებული ერთადერთი და წამყვანი ძალა დროა – მისი ქრისტიანული გაგებით.

შუა საუკუნეების საქართველოში ჟანრობრივი დიფერენციაცია მკაფიო არ იყო, ხშირად ერთი ტერმინით სხვადასხვა სახის, შინაარსისა და სტრუქტურის მქონე ტექსტები აღინიშნებოდა. აღსანიშნავია ისიც, რომ, მკვლევართა ნაწილის აზრით, ქართული საისტორიო მწერლობა არ გავს სხვა ქრისტიანული კულტურების ისტორიოგრაფიულ ტრადიციას. არგუმენტად სახელდება ის, რომ “ქართლის ცხოვრება” პრინციპულად საერო თხზულებაა და საეკლესიო ისტორიის ამსახველი ჩანართები მასში ვახტანგ VI დროს იქნა შეტანილი.

ბიზანტიური და სომხური ისტორიოგრაფიისგან განსხვავებით, “ქართლის ცხოვრებაში” არ არის შესავალი, თემატური თავები და ქვეთავები. ასევე, გაცილებით ნაკლებია ავტორისეული “ჩარევის” კვალი “ქართლის ცხოვრების” ტექსტში, ის ანონიმური ისტორიაა. ამაზე მიუთითებს თუნდაც ის, რომ “ქართლის ცხოვრების” ავტორთა ვინაობის გარშემო დავა დღესაც მიმდინარეობს. ამ მოსაზრების ავტორები თვლიან, რომ “ქართლის ცხოვრების” სახით, შესაძლოა, საქმე გვქონდეს თავისებურ და ერთიან ისტორიოგრაფიულ ტრადიციასთან, მიუხედავად იმისა, რომ მასში შემავალი ტექსტების ტიპოლოგიურ არაერთგვაროვნებაზე ბევრი მოსაზრება არსებობს. როგორც მიიჩნევენ, უფრო ადვილია, მაგალითად, სომხური ისტორიოგრაფიის უანრობრივ თავისებურებებზე საუბარი. აღნიშნავენ, რომ სომხური საისტორიო მწერლობის ჩამოყალიბებაზე გავლენა იქონია მსოფლიო ქრონიკისა და საეკლესიო ისტორიის უანრებმა. მაგალითად, სოკრატეს თხზულების მსგავსად, აგათანგელოსის და ფავსტოს ბუზანდის ტექსტებში საერო-პოლიტიკური და საეკლესიო ამბების თხრობა ერთმანეთის პარალელურად მიმდინარეობს. სომხურ ტექსტებში, ისევე როგორც ბიზანტიურ საეკლესიო ისტორიებში, თხრობა იწყება შესავლით, სადაც ავტორი თავის მიზნებსა და ამოცანებზე ლაპარაკობს. ასეთი შესავალი აქვს წამდგარებული მოვსეს ხორენაცის, ლაზარ ფარპეცის თხზულებებს; სომხურ ისტორიოგრაფიაში ავტორის პოზიციის გამოვლენის ნიშანია ის, რომ ტექსტში ხდება თავების გამოყოფა და მათი დასათაურება; რაც შეეხება სომხურ ქრონოლოგიურ თხზულებებს, აქაც თხრობაში მოვლენები დალაგებულია ქრონოლოგიური პრინციპის მიხედვით და არა თემატური ან ლოგიკური კავშირების საფუძველზე; ტექსტს არა აქვს შესავალი და ცალკე თავები. თხრობა იწყება ბიბლიური შესაქმით. ბიზანტიელების მსგავსად, სომეხი ავტორები (მათეოს ურჰაეცი, სამუელ ანეცი, მხითარ ანეცი, მხითარ აირივანეცი) საკუთარი ნაშრომების უანრს სათაურშივე ასახელებენ. ეს არის ქრონოგრაფია (პატარიძე, კვაჭანტირაძე 2005: 21-25).

ძირითადი ტერმინი, რომელიც შუა საუკუნეების საქართველოში ისტორიული უანრის ტექსტების აღსანიშნავად გამოიყენებოდა, იყო “ცხოვრება”. მიუხედავად იმისა, რომ არსებობდა მცირე მასშტაბის “ცხოვრებებიც” (კონკრეტული პირების შესახებ), როგორც წესი, ეს ტერმინი უფრო ქვეყნების ისტორიას აღნიშნავდა (“ცხოვრება სპარსთა”, “ცხოვრება სომეხთა”). თუმცა, ტერმინი “ცხოვრება” უფრო ფართო მნიშვნელობის მატარებელი იყო და სხვა

სახის ტექსტების მიმართაც გამოიყენებოდა. მაგალითად, ჩვეულებრივ, “ცხოვრება” ერქვა აგიოგრაფიულ ტექსტებსაც.

საისტორიო ხასიათის ტექსტის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა აგრეთვე ტერმინი “მატიანე”. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, “მატიანე” ერქვა თხზულებას, სადაც მოკლედ და ქრონოლოგიურად იყო გადმოცემული მოვლენები. ამგვარ ლაკონურ და მოკლე თხრობად მიიჩნეოდა “მატიანეს” კ. კეკელიძეც. თუმცა თ. უორდანიას თვლიდა, რომ “მატიანე” ფაქტების უბრალო ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით გადმოცემა არ არის, ის უფრო დაწვრილებითი და ინფორმაციით მდიდარი თხრობაა; აღსანიშნავია, რომ “მატიანის” ქვეშ მხოლოდ საისტორიო თხზულება არ იგულისხმებოდა. “მატიანეს” უწოდებდნენ ასევე გარკვეული სახის დოკუმენტურ წყაროებსაც, მაგალითად, მოსახსენიებელ წიგნებს და სინოდიკებს.

“ქართლის ცხოვრებაში” მხოლოდ თამარის ისტორიკოსთან გვხვდება საკუთრივ ტერმინი “ისტორია”. თუმცა, მისი მნიშვნელობა მკაფიოდ განსაზღვრული არ არის. როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, ეს ტექსტი ახლოს დგას ლიტურგიულ ჟანრებთან, კერძოდ, ჰიმნოგრაფიასა და აგიოგრაფიასთან (ალასანია 1986: 75-76).

სხვა სახის და დანიშნულების მქონე ტექსტებთან ბევრი საერთო ტიპოლოგიური ნიშნის ქონის გამო, შუა საუკუნეების საქართველოში საისტორიო მწერლობის ჟანრობრივი საზღვრები მკაფიოდ გამოკვეთილი არ იყო. მაგალითად, “ქებანი”-ს სტილში დაწერილ ნაწარმოებთა ჯგუფში მეცნიერები აერთიანებენ სხვადასხვა სახისა და სტრუქტურის მქონე ტექსტებს. კერძოდ, ტერმინი “ქებანი”, გარკვეული გაგებით, შეიძლება მიესადაგოს, ერთი მხრივ, ჰიმნებს – როგორც არალიტურგიულს, ასევე ლიტურგიულს და, მეორე მხრივ, “ქართლის ცხოვრებაში” შემავალ ისეთი ტექსტებს, როგორებიცაა დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის, გიორგი IV დროინდელი მემატანის, თამარის ისტორიკოსების თხზულებები. კ. კეკელიძის აზრით, ეს თხზულებები, თავისი ფორმით, წარმოადგენენ მსურვალე ოდას, ნადვილ ქებას, რომელიც მხატვრული ლიტერატურის სფეროში გადადის. მოქმედი პირები ძალიან იდეალიზებულად და შელამაზებულად გამოიყურებიან. ამ ტექსტების მიზანი კონკრეტული პირის სამაგალითო სახის შექმნა იყო. “ქების” სინონიმად გამოდიოდა აგრეთვე “შესხმა” და “ხოტბა”, თუმცა მათ საკუთარი ნიუანსები ახასიათებდა, მაგალითად ის, რომ ხოტბა გადამეტებული ქებაა (ალასანია 1986: 52-56).

მროველის “ცხოვრება ქართველთა მეფეთა”, ჯუანშერის “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა” და სუმბატ დავითის ძის “ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონიანთა”-ს ერთი სახელი – “ცხოვრება” აერთიანებს. თუმცა, როგორც ითქვა, პირველ ორ ტექსტსა და სუმბატის თხზულებას შორის, უანრობრივი კუთვნილებისა და დროსთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით, პრიციპული განსხვავება არსებობს.

მეცნიერთა ნაწილი ლეონტი მროველის და ჯუანშერის თხზულებებს, უმთავრესად, ლიტერატურულ ძეგლებად განიხილავდა. ხაზი ესმებოდა ამ ტექსტების მხატვრულ ღირებულებას და ხალხურ ტრადიციასთან კავშირს. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა” “ისეთი კილოთი არის განმსჭვალული და იმგვარი დაუჯერებელი ცნობებით არის აღსავსე, რომ ზღაპარს უფრო მიაგავს, ვიდრე ნამდვილ ისტორიას” (ჯავახიშვილი 1977: 19). იგი ამ წყაროს სრულიად გამოუსადეგარად თვლიდა იმდროინდელი ისტორიის სურათის აღდგენისათვის.

პ. ინგოროყვამ ამ ტექსტებს ისტორიულ-ეპიკური ნაწარმოები უწოდა და შეეცადა, მათი სახით გამოეყო ცალკე ისტორიული უანრი – ე. წ. “ჰამბავი”. ამის საფუძვლად აღებულია ტექსტების დასახელების ერთ-ერთი ვარიანტი: “ჰამბავი ქართველთა მეფეთა და პირველითგანთა მამათა და ნათესავთა; “ჰამბავი ვახტანგ გორგასალისა მშობელთა და შემდგომად თვით მისი, დიდისა მეფის, რომელი უმეტესად სხვათა განთქმულად გამოჩნდა ყოველთა მეფეთა ქართლისათა” (ინგოროყვა 1978: 409-410). თუმცა ეს თხზულებები, ძირითადად, სხვა სათაურებითაა ცნობილი და თან ტერმინი “ჰამბავიც” ზოგადი მნიშვნელობის მატარებელია შუა საუკუნეების საქართველოში.

გ. ახვლედიანის აზრით, მროველის ტექსტის პირველი თავის სახელწოდებაა “ამბავი”, რომელიც ფოლკლორული უანრის აღმნიშვნელია. “ამბავი” სპეციფიკური ლიტერატურული ტერმინია და ის თქმულების მნიშვნელობით იხმარება. თუმცა ძველ ქართულ მწელობაში იგი ეპიკური ნაწარმოების ცალკეულ თავს, კარსაც აღნიშნავდა (ახვლედიანი 1992: 33-34).

მკვლევრები ხაზს უსვამენ იმ გარემოებას, რომ “ცხოვრება ქართველთა მეფეთა” და “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა”-ში ბევრი ისეთი მახასიათებელია, რომელიც მას ხალხურ ეპოსთან აკავშირებს. მაგალითად, ავიღოთ მროველის ტექსტში მოთხრობილი ფარნავაზის სიზმარი (ფარნავაზის სიზმარს ჩვენ ქვემოთაც შევხვებით, როცა საუბარი იქნება ქართულ ტექსტებში მითოსური დროის გაგებაზე). ახვლედიანი აღნიშნავს, რომ მროველთან

ფარნავაზის სიზმარი თხზულებაში ჩართული გარკვეული სიუჟეტის მქონე ერთი მთლიანი, დამოუკიდებელი მოთხრობაა. იგი ორი ნაწილისგან შედგება: 1. ფარნავაზის სიზმარი. 2. ფარნავაზის ნადირობა. ორივე ნაწილს ხალხური სიტყვიერებისა და უძველეს მითოსურ რწმენათა აშკარა კვალი აქვს.

ფოლკლორული მოტივები, როგორებიცაა სიზმრის ნახვა მოსალოდნელი დიდი მოვლენის წინ, სასწაულებრივი მზის სხივის გამოჩენა, მზის პირისნაბანით – ცვრით – მოკვდავის დაპყრება, ნადირის გადევნება, ღამით გამოქვაბულში დარჩენა და განძის აღმოჩენა მთავარი სიუჟეტებია და სხვა ხალხების ზეპირსიტყვიერებაშიც გვხვდება.

მეცნიერის აზრით, ფარნავაზის თავგადასავლის გადმოცემისას მროველის წყარო უშუალოდ ზეპირსიტყვიერებაა, რადგან, როგორც ითქვა, სიზმრის, ნადირობის და განძის პოვნის ეპიზოდები ფოლკლორული ხასიათისაა. ფარნავაზის თავგადასავალი მთლიან თხრობაში შესულია, როგორც ერთ-ერთი კომპონენტი, ელემენტი.

გარდა ამისა, მროველის თხზულების ბევრი ეპიზოდი დაწერილია ხალხური ეპოსისთვის დამახასიათებელი სტილური ხერხებით (ტიპური განმეორებანი, არქაულობით აღბეჭდილი რითმული წყობა, სახეების პარალელიზმი და სხვ.) (ახვლედიანი 1992: 58-74).

მგავსი ვითარებაა ჯუანერის თხზულებაში “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა”. მაგალითად, როგორც იგივე ავტორი მიიჩნევს, ინდოეთზე ღაშქრობის ამსახველ ეპიზოდში ავტორმა ჩართო ფოლკლორული წამოშობის უცხოური იგავები “ყვავისა და ქორის” და “მთხუნველი თავის” შესახებ. ფოლკლორული წარმოშობისაა აგრეთვე სინდთა სახელწიფოში ვახტანგის ღაშქრობის ეპიზოდები და ომის წინ ვახტანგისა და სინდთა მეფის ვრცელი იგავური საუბრის მოტივები.

ჯუანშერის თხრობის სტილსაც ახასიათებს ხალხური სიტყვიერებისათვის ნიშანდობლივი ჰიპერბოლურობა, მემატინის მიერ დახატული სურათები, პასაჟები და გმირთა სახეები ფანტასტიკური იერის მქონეა. მოტივებს და შედარებებს იგი უქვევლად ხალხური ეპოსიდან იღებს (ახვლედიანი 1992: 127-137).

კიდევ ერთი ნიშანი, რომელიც მროველის და ჯუანშერის თხზულებების ეპოსთან კავშირზე მიუთითებს, არის ორთაბრძოლების და, საერთოდ, ბატალური სცენების სიჭარბე. მგავსი სცენები ძველი ქართული ხალხური ეპიკური ტრადიციებიდან მომდინარეობს. გ. ალასანიას თქმით, ამ ტექსტებში აისახა ფოლკლორის ის ადრეული მახასიათებელი, რომელიც შემდეგში მკვიდრდება

მხატვრულ ლიტერატურაშიც – ესაა გმირის ფიზიკური ძალის გაიდვალეზა (აღასანია 1986: 141).

“მეფეთა ცხოვრება” გაჯერებულია ამგვარი ჰეროიკული ტიპის სცენებით, ესაა მეფეთა გმირობები, ბუმბერაზთა შერკინება და ა.შ. აღსანიშნავია, რომ რამდენიმე ასეთ ბატალურ სცენაში კონკრეტულად დროზე კეთდება მინიშნება, თუმცა, ჩვენი აზრით, აქ დროის, როგორც დამოუკიდებელი კატეგორიის, ნეიტრალიზება ხდება. პრიორიტეტი მინიჭებული აქვს ბრძოლის ამსახველ სიუჟეტს და არა დროს, ის ნაკლებად მნიშვნელოვანია ავტორისათვის. მაგალითად, ერთგან ავტორი წერს:

“წარმოემართა ძალითა თვისითა ყოველითა არტაშან, მეფე სომეხთა და სპასპეტი მისი სუმბატ ბივრიტიანი. ხოლო ქართველთა განამაგრეს ციხენი და ქალაქნი... და მოვიდეს სომეხნი და დადგეს მცხეთას, და ბრძოდეს ხუთ თუე და დღეთა ყოველთა იყვის ბრძოლა ბუმბერაზთა” (ლეონტი მროველი 1955: 48);

მეორე ადგილას მოთხრობილია, რომ

“მირდატ გამოიყვანა სპარსნი, სპანი ძლიერნი და მომართა ფარსმანს, ხოლო ფარსმან შემოკრიბნა სპანი ქართლისანი, და მოირთო ძალი სომხითით, და მიეგება იწროთა რკინის ჳევისათა. და იწყეს ბრძოლად ბუმბერაზთა დღეთა მრავალთა...

და წელსა მეორესა... მოვიდა მირდატ და დადგა ჯაჭუს, და ეგრეთ ყოველთა დღეთა იბრძოდიან ბუმბერაზნი” (ლეონტი მროველი 1955: 51-52).

ამ სცენებში დრო, თითქოს, დიაქრონულია (ხუთი თუე, დღეთა მრავალთა, წელსა მეორესა) და მოვლენებიც თანმიმდევრულად ვითარდება, მაგრამ ეს უფრო სიუჟეტის ქრონოლოგიაა, ვიდრე რეალური. ამგვარი ქრონოლოგია ავტორს იმისთვის ჳირდება, რომ ტექსტის თანმიმდევრულობას მიაღწიოს. აქ უფრო მნიშვნელოვანია, რამდენი ბუმბერაზი მოკლეს ფარსმანმა და მისმა სპასპეტმა ფარნავაზმა, ვიდრე ის, თუ როდის მოხდა კონკრეტული შემთხვევა. დღეების და თვეების აღნიშვნაც სწორედ ამ ჰეროიკული მომენტის გამძაფრებას ისახავს მიზნად და არა კონკრეტული ისტორიული პერიოდის ლოკალიზებას.

“ვახტანგ გორგასალის ცხოვრებაც” გამსჭვალულია ამგვარი მომენტებით. ეს თხზულება, ერთი შეხედვით, უფრო მეტად არის დატვირთული მითოსური აზროვნებისთვის დამახასიათებელი ფანტასტიკური თუ ჰეროიკული მომენტებით. მართლაც, ჳუანშერი დიდ დროს უთმობს საბრძოლო სცენების აღწერას და ასეთი სურათებით ტექსტი უხვად არის გაჯერებული. მეფე ვახტანგ

გორგასალიც ნახევრად მითიურ პიროვნებადაა გამოყვანილი. მისი სახე და, საერთოდ, ნაწარმოებიც ზღაპრული ელემენტებით არის შეფერადებული. მაგალითად, ტექსტის იმ თავში, რომელსაც “ლაშქრობის გაპირვა ოვსეთზედ” ჰქვია, სადაც, როგორც მეცნიერები ფიქრობენ, აისახა ვახტანგ მეფის მიერ ჩრდილოკავკასიელი მომთაბარეების დამარცხება და დარიალის გადმოსასვლელის გამაგრება, ერთ ადგილას ჯუანშერი წერს, რომ ვახტანგ მეფისა და ბაყათარ ოსის შერკინების დროს

“იზახდეს უმითა აღწვენულითა სპანი ორნივე, ქართველნი და ოვსნი, რომლითა იძვროდეს მთანი და ბორცუნი” (ჯუანშერი 1955: 155);

ხოლო ოცდაოთხი წლის ვახტანგი

“ჭურვილი ქუეითი ირემსა მიეწიის, უპყრის რქა და დაიჭირის, და ცხენი ჭურვილი აღიდის მუართა ზედა და მცხეთით აღვიდის ციხესა არმაზისასა” (ჯუანშერი 1955: 159).

აქაც, საბრძოლო სცენების აღწერისას, წინ იწვევს ტერიტორიულ-სივრცითი მომენტი, ხოლო ქრონოლოგიური პრინციპი შედარებით მიჩქმალულია; ხშირია ქრონოლოგიური აღრევები, თხრობაც ნახევრად ზღაპრულ ტონში მიმდინარეობს. ავტორისთვის უფრო მნიშვნელოვანია ის, თუ სად მოხდა ბრძოლა, ვიდრე როდის. ამიტომ ჯუანშერისთვის პრიორიტეტულია იმის აღნიშვნა, რომ ვახტანგი იბრძვის ჰინდოთა, სინდელთა, აბაშთა, ჯორჯანთა და სხვათა ზედა.

საერთოდ, “ლეგენდებით და თქმულებებით ხანდახან ფაქტობრივი მასალის სიმწირე იფარება. ორივე ტექსტი მწირია თარიღებით და ეს, გარკვეულწილად, განპირობებულია “დროის მითოლოგიზმით”. რაც უფრო შორს არის მოვლენა, მით უფრო ფანტასტიურია ის” (აღასანია 1986: 129).

ჯუანშერის ტექსტის ზემოაღნიშნული თავისებურებები შეიძლება აიხსნას სწორედ იმით, რომ ის მკაფიოდ არ თავსდება ერთი რომელიმე უნარის ფარგლებში. მასში მრავლად მოიპოვება ეპოსისთვის და, ზოგადად, შუა საუკუნეების მხატვრული ლიტერატურისათვის დამახასიათებელი პასაჟები (ჰეროიკული, ეპიკური და სხვა ტიპის). ჯუანშერის ტექსტშიც (იმ მონაკვეთებში, სადაც მსგავსი მომენტები ჩნდება), როგორც ცნობილია, ეპოსის და, საერთოდ, შუა საუკუნეების მხატვრული ლიტერატურის მაორგანიზებელი ძალა სივრცეა და არა დრო, უპირატესია “სად”, ვიდრე “როდის”. ფაქტობრივად, დრო სივრცობრივად გაიაზრება. სხვადასხვა დროის პერსონაჟები, ცალკეული ეპიზოდები თუ ხდომილებები არ აღიქმება ერთიანი დროითი თანმიმდევრობით

და ასახულია გვერდიგვერდ, სივრცით პერსპექტივაში, როგორც ერთი სურათის ნაწილები. შეიძლება ითქვას, რომ დრო სივრცით მოდუსშია მოცემული.

თუ ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის ტექსტები მკაფიო ჟანრობრივი კლასიფიკაციის საშუალებას არ იძლევა, სრულიად სხვა ვითარებაა სუმბატ დავითის ძის “ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონიანთა”-ს შემთხვევაში. ის კარგად ჯდება ქრონიკის ჟანრის მოთხოვნებში. ჩვენი აზრით, აქ მკაფიოდ ფიქსირდება სწორხაზოვანი დროის კონცეფციის შეგნება. არის ისტორიზმის განცდაც (დროის პერსპექტივა ძალზე დიდია), უხვადაა თარიღები და ქრონოლოგიური მონაცემები. ე.ი. ავტორისთვის უპირველესი ამოცანაა, დროში წარმოაჩინოს ბაგრატიონების გვარის ისტორია და იგი ამას შესანიშნავად ახერხებს.

მიუხედავად ყველაფრისა, ზემოთქმული არ იძლევა იმის მტკიცების საშუალებას, რომ მროველის და ჯუანშერის ტექსტები მთლიანად აისტორიულია. მროველის და ჯუანშერის თხზულებებში, ისევე როგორც “ქართლის ცხოვრებაში” შემავალ სხვა ტექსტებში, საგრძნობია ხაზოვანი დროის შეგნება (მართალია, განსხვავებული ხარისხით). ავტორები ისტორიულ პროცესს ბიბლიურ პერსპექტივაში გაიაზრებდნენ და ეს ჩანს მთელ რიგ მომენტებში (ამ საკითხზე დაწვრილებით სხვა თავში იქნება საუბარი).

გარდა ამისა, როგორც ე.ხომტარია-ბროსე აღნიშნავდა, ხაზი უნდა გაესვას არა მარტო იმას, რაც ამსგავსებს საისტორიო ძეგლებს ხალხურ ეპოსთან, არამედ იმასაც, რაც მისგან განასხვავებს. მაგალითად, საისტორიო თხზულებაში მოვლენათა თანმიმდევრულ თხრობაში, ახალი სიუჟეტის წინასთან დასაკავშირებლად, გამოყენებულია საგანგებო სიტყვები თუ მეტყველების ნაწილაკები, რომლებიც გვაძლევენ “მატიანისებურ” თხრობას. ესენია “ხოლო”, “მაშინ” და “და” ნაწილაკები. თხრობის ეს მანერა განსხვავდება საგმირო ეპოსის (ზეპირის თუ წერილობითის) თავისუფალი თხრობისაგან (ხომტარია-ბროსე 1996: 17-21).

საერთოდ, “ქართლის ცხოვრების” ყველა ტექსტში ავტორები ცდილობენ დროითი თანმიმდევრობის დაცვას. ამ მხრივ გამონაკლისს არ წარმოადგენენ მროველი და ჯუანშერი.

მროველისთვის თხრობის თანმიმდევრობის დაცვა ძალზე მნიშვნელოვანია. ის მუდმივად აფიქსირებს პერიოდთა და დროთა ცვლილებებს და იყენებს შემდეგ ფრაზებს: “ხოლო ქუეყანა იგი”, “ხოლო წელსა მეორესა”, “მაშინ”, “მას უამსა შინა,” “და შემდგომად ამისა”, “და შემდგომად ამისა მრავალთა წელიწადთა,” “შემდგომად ამისა მცირედთა წელთა”, “და

გარდახდეს მას შინა ჟამნი მრავალნი” და ა.შ. იგივეს თქმა შეიძლება “ვახტანგ გორგასალის ცხოვრებაზეც”. თხრობის ასეთ მანერას საფუძველი ეძებნება ქრისტიანული ხანის მწერლობაში, ანტიკური ხანის ლიტერატურასა თუ ბიბლიურ ტექტებში, და არა იმდენად ფოლკლორსა და ხალხურ საგმირო ეპოსში (ხოშტარია-ბროსე 1996: 17-21).

მსგავსი ვითარებაა სხვა ტექსტებშიც. “მატიანე ქართლისა”-შიც თხრობა, რომელიც, ძირითადად, ეხება სახელმწიფოს პოლიტიკურ ამბებს, თავიდან ბოლომდე (VIII–XI სს.) უწყვეტ ნაკადად მიდის, დაცულია თანმიმდევრობის პრინციპი, რაც, მთლიანობაში, შეკრულ ტექსტს ქმნის. როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, ავტორი “მეტად თავდაჭერილი და მოკლედ მოუბარი მწერალია. ამის გამო მისი თხზულება ისეა ნაწერი, რომ თითოეულ სიტყვას თავისი მნიშვნელობა აქვს და არც ერთის გამოტოვება არ შეიძლება. ამ მხრივ მას ქართულ საისტორიო მწერლობაში ტოლი არ ჰყავს” (ჯავახიშვილი 1977: 206). ავტორი ხმარობს ისეთ სიტყვებს, როგორცაა: “შემდგომას ამისა”, “ვითარ წარხდეს ჟამნი რაოდენიმე” და ა.შ. მაგალითად,

“დაიპყრა აშოტ კლარჯეთიდან ვიდრე ქსანამდე, შემდგომად ამისსა მოვიდა ხალილ იზიდის ძე არაბიელი და დაიპყრა სომხითი, ქართლი და ჰერეთი (მატიანე ქართლისა 1955: 253).

“ვითარ წარხდეს ამას შინა ჟამნი რაოდენიმე, იწყეს კუალად მედგრობად ზაკულებით, ვითარცა არს ჩვეულება ქართლისა აზნაურთა” და ა.შ. (მატიანე ქართლისა 1955: 274).

სუმბატ დავითის-ძეც თავის თხზულებაში ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით წარმოაჩენს მეფე-მთავრების ზეობის პერიოდებს:

“და შემდგომად ამის გუარამისა ერისთაობდა ძე მისი სტეფანოზ და ძმა დემეტრესი...

შემდგომად მისსა მთავრობდა ადარნასე ... და ამას შემდგომად მოკუდა ადარნასე მთავარი და მის წილ დაჯდა სტეფანოზ, ძე მისი.

და ამის სტეფანოზისა შემდგომად ერისთაობდა ძე მისი გუარამ კურაპალატი ... და შემდგომად მისსა ვარაზ-ბაკურ” და ა.შ. (სუმბატ დავითის-ძე 1955: 374-76).

დავითის ისტორიკოსიც დეტალურად წარმოაჩენს დროთა თანმიმდევრობას. ამ ტექსტში გვხვდება მონაკვეთები, რომლებიც ძალიან მკაცრი თანმიმდევრობით ასახვენ, მაგალითად, დავით მეფის მიერ ჩატარებულ ლაშქრობათა თუ სხვა ქმედებების სერიას. ჩვენი ყურადღება განასაკუთრებით

იმან მიიქცია, რომ ავტორი, თითქოს საგანგებოდ, გვაწვდის ამ თუ იმ მოვლენათა ნამდვილ ქრონომეტრას. ერთგან ავტორი წერს:

“რამეთუ ტაოს ჩამოდგეს დიდნი თურქნი... **თუესა თებერვალსა** აცნობა ქართველთა და მესხთა, რათა კლარჯეთს დახუდენ პაემანსა... და შეკრბეს ერთად, და უგრძნეულად დაესხნეს... **რამეთუ ქრონიკონი იყო სამას ოცდათექუსმეტი.**

და მასვე წელსა ასული თვისი კატა გაგზავნა საბერძნეთს სძლად ბერძენთა მეფისად...

და მეორესა წელსა დაიპყრნა გრიგოლის ძენი, ასამ და შოთა, და აღიღო ციხე გიში. და გაგზავნა ძე თვისი დემეტრე შარვანს სპითა ძლიერითა ლაშქრად... **ხოლო მეორესა წელსა** ბზობად წარმოემართა მეფე დანუჯით წარსვლად რაჭვის პირსა, და ზატიკი გარდაიკადა ნაჯიდურს. მუნ მოართუეს ამბავი ბეშქენ ჯაყელისა ჯავახეთს თურქთაგან მოკვლისა... დაესხა თურქთა, რაჭვის პირსა მდგომთა, და მოსრა სიმრავლე მათი...

ამასვე წელსა აღიღო სომხითისა ციხე ლორე. **და მასვე წელსა, ივლისსა,** აღიხუნა აგარანი, მეორესა დღესა, ცისკარს... **ხოლო ამასვე წელსა აგვისტოსსა** მოკუდა სულტანი მალიქი, მალიქშას ძე, და ალექსი ბერძენთა მეფე... ქრონიკონი იყო სამას ოცდათურამეტი (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 333-335);

“**და მასვე შუდუელსა პირმარხვასა დღესა** აიღო შარვანს ქალაქი ყაბალა... წარმოვიდა ქართლს და მსწრაფლ შეკრიბა სპა, და ჩავიდა შარვანს, **მაისსა შუდსა...**

თუესა ნოემბერსა წარვიდა მეფე აშორნიას, დაესხა თურქმანთა, მოსრნა და იავარყვნა... დაესხა სევეგელამეჯს თურქმანთავე და არა დაუტევა მოტირალი კარავთა მათთა; **ესე ერთისა წლისა.**

და მასვე ზამთარსა ჩავიდა აფხაზეთს ბიჭვინტამდე და განაგნა საქმენი მანდაურნი... იყო ზამთარი ძნელი და ფრიადი (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 339).

სხვა ნაწილში, ეს დეტალური თანმიმდევრობა კიდევ უფრო საგრძნობი ხდება. ავტორი უკვე თვეების მიხედვით აღწერს მეფის მიერ გადადგმულ პოლიტიკურ ნაბიჯებს. “სასდუნით მეოტი” სულთნის შარვანში დამარცხების შემდეგ,

“**მეორესა თუესა, ივნისსა,** კუალად წარვიდა შარვანს, აიღო გულისტანი... წარმოვიდა ქართლად. **ხოლო სთუელთა** გადავიდა გეგუთს, ინადირა, განისუენა, განაგო მანდაური ყოველი, **და მარტსა** გარდამოვიდა ქართლად, და აღიღო ქალაქი დმანისი. **და აპრილსა** დაესხნეს შაბურანს, დარუბანდელსა...

და მყის აღისრბოლა ვითარცა არწივმან, **და მაისსა** აღიხუნა ციხენი სომხითისანი...

და აგუსტოსსა ოცსა მოვიდეს მწიგნობარნი ანელთა თავადთანი და მოახსენეს მოცემა ქალაქისა.

“და ეგულებოდა გაზაფხულ ქმნა დიდთა საქმეთა და უფროსთა ლაშქრობათა... (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 344-346).

ლაშა გიორგის მემატიანეც ხშირად გვაწვდის მსგავს ცნობებს:

დემეტრე **“წარვლო ცხოვრება, და მიიწია სრულ-ქმნილი სიბერესა. შეიმოსა ჩოკა და იკურთხა სქემითა. დაყო წელიწადი ერთი და მოკუდა.**

და დასუეს მეფედ ძე მისი დავით. **იმეფა ექუს თუე და მოკუდა.**

შემდგომად მისსა დაჯდა ძე მისივე გიორგი ქრონიკონსა სამას სამოცდათხუთმეტსა.

ამასვე წელსა დემეტრე მეფე მოკუდა, და დად დემეტრესი თამარ, თიღუსა აღმაშენებელი, იგიცა შემონაზონებული გარდაიცვალა (ლაშა გიორგის მემატიანე 1955: 366).

“ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანში” ავტორი თვითონ აღნიშნავს, რომ ლუკა მახარობლის მგავსად უნდა აღწეროს თამარის მეფობა. ლუკა მახარობელი ქრისტეს გენეალოგიას აღმავლობითი წესით იწყებს, იოსებიდან ადამამდე და ღმერთამდე. ქართველი ისტორიკოსი წერს:

“აწ მე, რომელი გინა თუ მიხილავს, გინა თუ ბრძენთა და გონიერთა კაცთაგან მასმიან, გარდავსცე ისტორიასა და ვასილოდრაფსა, რომელ არს “მითხრობა მეფეთა”. ვინათგან ლუკა აღმავლობასა სიტყუსასა იქმს “სეთისა, ადამისა და ღმრთისა”, მეცა ესრეთ ვიწყო ამის თამარისა, სამგზის სანატრელისა და სამებისაგან ოთხად თანააღზევებულისა, რომელი ეთეროიან იქმნა კვლამწიფეთა შორის, რომლისა სახე და სახელი თუსსა ადგილსა სიტყუამან საცნაურ ყოს (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 2-3).

საერთოდ, ამ ტექსტშიც კარგად ჩანს თანმიმდევრობის პრინციპი. ავტორი აუცილებლად მიიჩნევს “ზუსტი” (მაშინდელი გაგებით) თანმიმდევრობის დაცვას. ტექსტის თხრობა სწორედ ასეთ ქარგაზეა აგებული. მაგალითად, ავტორის თქმით, ოსების მეფეთა შვილების მოსვლისა და მას შემდეგ, რაც

“ერთსა მათგანსა შეემთხვა მოუთმენელი სურვილი და სიყუარული თამარისი. რომლისათვის ვერ გამძღე, მივრდომილი საგებლად ბნედასა შინა, მიიწია აღსასრულად ნიქოზს საყდარსა შინა წმიდისა რაქდენისასა, რომელი მუნვე დაკრძალეს...”

ამისდა შემდგომად კელ-ყვეს გალაშქრებად... **პირველ ილაშქრეს** ქუეყანასა კარისა და კარნიფორისა, და მოარბიეს ვიდრე ბასიანამდის...

ამისგან უწინ მოვიდეს ლაშქარნი არანისა და გელაქუნისა თურქთანი ქუეყანასა პალაკაციოს და ძაღლის-კეკად წოდებულსა... და სუსაგან თამარ უძლეველისა მცირეთეთაგან დიდნი იძლივნეს...

და მასვე ჟამსა მოვიდეს კარნუქალაქელნი, შამელნი და თურქნი გარმიანისანი... და აივსო შავშეთისა და კლარჯეთის ქუეყანა... ბედმან და სუემან თამარისმან სძლია, გააცივნეს მუნცა და დაკოცნეს.

ამისდა შემდგომად წარვიდეს მხარგრძელნი, ძენი სარგისისნი და ვარამისნი... უხუცესნი ზაქარია და ზაქარია დალოცვილნი, ივანე და სარგის დაულოცველნი, და ილაშქრეს ქუეყანასა დვინისასა...

შემდგომად ამისა გამოსვლასა ხანისასა ლაშქრობდეს ქუემონი ქუემოთ, და ზემონი ზემოთ, და შუანი შუათ, და ყოველგან ძლევა-შემოსით და გამუარჯვებით (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 38-39).

როგორც ვხედავთ, შუა საუკუნეების ქართველი ავტორებისთვის ძალზე მნიშვნელოვანია თხრობაში თანმიმდევრობის დაცვა. ამ შემთხვევაში, ჩვენი აზრით, მთავარია არა ცნობათა სანდოობა, არამედ თვით მოვლენათა განვითარების ხედვისა და დაფიქსირების პრინციპი.

ამრიგად, “ქართლის ცხოვრებაში” შემავალი ტექსტები არაერთგვაროვანია ჟანრობრივად, დროსთან დამოკიდებულებისა და ისტორიული პროცესის გააზრების თვალსაზრისით. ლეონტი მროველის “ცხოვრება ქართველთა მეფეთა” და ჯუანშერის “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა” ცალსახად არ თავსდება ერთი რომელიმე ჟანრის ფარგლებში. ამ თხზულებებში ფიქსირდება ხალხური ტრადიციის და ეპოსისთვის დამახასიათებელი პასაჟები. ეს ჩანს დროსთან დამოკიდებულების კუთხითაც. თუმცა მროველისა და ჯუანშერის ტექსტებშიც, გარკვეულ მომენტებში, ჩანს ქრისტიანული სწორხაზოვანი დროის შეგნება. მაგალითად, ეს ჩანს წარსულის ხედვის, მოვლენების დაფიქსირების და გადმოცემის წესში. გარკვეულწილად, ტექსტის “ჟანრობრივი ეკლექტიზმი” შეიძლება განაპირობებდეს იმას, რომ თხრობაში დროის ფაქტორს არაერთგვაროვანი ფუნქცია ენიჭება და მასთან ერთად თხრობაში სხვა მომენტებიც (ტერიტორიულ-თემატური და ა.შ.) გამოდის წინ; სუმბატ დავითისძის “ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა”-ში საპირისპირო სურათს ვხედავთ. აქ მთავარი ფუნქცია სწორედ დროის ფაქტორს აქვს და ისტორიული პროცესი წარმოჩენილია სწორხაზოვანი, ბიბლიური სქემის შესაბამისად. ტექსტი გაჯერებულია ქრონოლოგიური მონაცემებით და თარიღებით. ბერნარ გენეს სიტყვებს თუ მოვიშველიებთ, ეს ტექსტი დროის ტირანიის ქვეშ შეიქმნა.

ზოგადად, “ქართლის ცხოვრების” ტექსტების ჟანრობრივი მიკუთვნებულობის შესახებ ბევრი აზრია გამოთქმული. საუბრობენ, რომ გარკვეულ ტექსტებს ახასიათებს ლიტურგიული, “ქების” თუ სხვა ჟანრისთვის დამახასიათებელი ნიშნები. თუმცა მათ აქვთ ისეთი საერთო მახასიათებელი, როგორცაა ტექსტში მოვლენათა თანმიმდევრულად გადმოცემის პრინციპი, რაც სწორედ დროის იუდეურ-ქრისტიანული გაგებისთვის არის ნიშანდობლივი.

II. წარსულის აღქმის, მოწესრიგებისა და რეპრეზენტაციის ფორმები ისტორიულ ტექსტებში

§ 1. ქრონოლოგია და პერიოდიზაცია

წარსულის აღქმასთან დაკავშირებულია ქრონოლოგიის, პერიოდიზაციის, და, საერთოდ, წარსულის ორგანიზების პრობლემები. ვფიქრობთ, საჭიროა საგანგებოდ შევხერდეთ შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში პერიოდიზაციის და ქრონოლოგიის ხერხებზე. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ნაშრომის მიზანი არაა კონკრეტული ქრონოლოგიური სისტემების და პერიოდიზაციის წესის კვლევა. ძირითადად, საუბარი იქნება იმაზე, თუ რამდენად გამოხატავდა ეს სქემები იუდეურ-ქრისტიანული, ხაზოვანი დროის კონცეფციას.

იაპონელი ისტორიკოსის მასაიუკი სატოს თქმით, წარსულის ქაოსის მოსაწესრიგებლად მნიშვნელოვანია დროის გარკვეული გაგების არსებობა. დრო “ადამიანის გამოგონებაა”, რომელიც ამ ქაოსს აწესრიგებს და მისაწვდომად ხდის მას, და არა თავისთავად არსებული რამ. დროის სხვადასხვა გაგებებს შორის “წელიწადის” გაგება ყველაზე მეტად გამოიყენება წარსულის ქაოსში წესრიგის შესატანად. ასეთი კონცეპტუალური გამოგონების გარეშე წარმოუდგენელია ჩვენი წარსულის და ისტორიის ორგანიზება.

სხვადასხვა ხალხებმა და კულტურებმა წლების გამოთვლის სხვადასხვა ხერხი შექმნეს: ქრისტიანული წელთაღრიცხვა, ეპოქათა სახელებისა და სამოცობითი ციკლების აღმოსავლეთ აზიური კომბინირებული სისტემა, ებრაული კალენდარი, ისლამური კალენდარი და სხვა. წელთაღრიცხვის ყველა ეს სხვადასხვა სისტემა პოლიტიკურ, სოციალურ და კულტურულ განსხვავებებზე მიუთითებს (სატო 2000: 1).

აღმოსავლეთ აზიის წელთაღრიცხვა მიესადაგება ადგილობრივ კულტურული რეალობას, მის “სინოცენტრულ” ხასიათს. “აღმოსავლეთ აზია”, როგორც ისტორიულ-კულტურული სივრცე, მოიცავს ჩინეთს, იაპონიას, კორეას და ვიეტნამს. ამ სივრცეში ისტორიულად წამყვან ფუნქციას ჩინეთი ასრულებდა და ხშირად მას “ჩინურ მსოფლიო წესრიგად” მოიხსენიებენ, ანუ საერთაშორისო ურთიერთობების იმ სისტემად, რომლის ცენტრში ჩინეთი დგას.

სინოცენტრული სისტემა დომინირებს აღმოსავლეთ აზიის საერთო კულტურულ მემკვიდრეობაში: ვერტიკალური დამწერლობა ჩინურ იეროგლიფებთან ერთად; კონფუციური სოციალური და საოჯახო სისტემა; ბუდიზმი ჩინური ინტერპრეტაციით; ადმინისტრაციული და სასამართლო სისტემა და ა.შ.

აღმოსავლეთ აზიური ქრონოლოგიის იდეაც მჭიდროდ უკავშირდება ჩინურ იეროგლიფურ დამწერლობას. ეპოქათა სახელების სისტემის (შემოდებულ იქნა ხანის დინასტიის იმპერატორ ვუს (Wu) მიერ ძვ.წ. 114 წელს) მიხედვით, წლების გარკვეულ ერთობლიობას განსაკუთრებულ სახელს არქმევდნენ. მაგალითად, წლების გარკვეულ ჯგუფს ერქვა “პირველი ნათელი” – კომეტის გამოჩენის აღსანიშნავად, მეორეს – “პირველი ნადირობა” და სხვ.

უფრო მოგვიანებით, სახელს არქმევდნენ უკვე იმპერატორების ზეობის მთლიან პერიოდს. იმპერატორმა ჩუ იუან-ჩენგმა (Chu Yuan-Cang) (1328-1398) მთელ მის 31 წლიან ზეობას ჰანგ-ვუ (Hang-Wu) – დიდი სამხედრო გამარჯვებები – უწოდა.

ეპოქათა სახელებთან ერთად, ჩინეთში ასევე გამოიყენებოდა სამოცობითი ციკლური სისტემა. წელთაღრიცხვის ამ სისტემის თავისებურება ორი ჩინური იეროგლიფის კომბინაციაში ვლინდება (სატო 2000: 3).

შეიძლება ითქვას, რომ ეპოქათა სახელების სისტემის იდეოგრაფიული ხასიათით არის განპირობებული აღმოსავლეთ აზიური ქრონოლოგიის წესი. ამ წესით, წელიწადი რიგობითი რიცხვებით კი არ გამოითვლება, არამედ მას რაღაც მნიშვნელობის მატარებელი სახელი ერქმევა. არააღმოსავლელს აზრადაც არ მოუვა ასეთი რამ.

აღმოსავლეთ აზიაში გავრცელებული ოთხი რელიგიიდან არც ერთი აღიარებს ყოვლისშემძლე ღმერთს. არც ბუდიზმი, არც კონფუციელობა, არც დაოსიზმი და არც იაპონური შინტოიზმი არ არის “გამოცხადების რელიგია”. გამოცხადების რელიგიის იდეა სამყაროს არსებობის დასაწყისის და, შესაბამისად, მისი დასასრულის გაგებას გამოხატავს. აღმოსავლეთ აზიურ რელიგიებში კი სამყაროს დასასრულის გაგება არ არსებობს. “მომავალი ქვეყანა” მხოლოდ სხვა განზომილებაშია. სატოს თქმით, აღმოსავლეთ აზიურმა რელიგიებმა შექმნეს ცივილიზაცია ღმერთის გარეშე. წელთაღრიცხვის ეს სისტემებიც ამ ცივილიზაციის ადამიანების მენტალიტეტს მიესადაგება (სატო 2000: 4-5).

სხვა, უფრო მრავლისმეტყველ, მაგალითად შეიძლება განვიხილოთ ძველი ინდური წარმოდგენა დროზე და მისი ქრონოლოგიის და პერიოდიზაციის წესი. ინდოელების წარმოდგენაში ისტორიას “დასაწყისი” არ ჰქონდა. ისტორია იყო დროის მარადიული წრებრუნვა. ამასთან, დრო ისეთი სიდიდით იზომებოდა, რომ ისტორია თავისთავად იყო უკუგდებული კოსმოგონიის მიერ. ინდუიზმში ასეთი კოსმოლოგიური ერთეულია “კალპა”, ანუ “ბრაჰმას დღე”, რომელიც “ბრაჰმას დამის” ტოლია. ის 4 320 მილიონ მიწიერ წელიწადს უდრის. მაგრამ ინდური წელთაღრიცხვა ამით არ შემოიფარგლება (ხაზანოვი 2002: 121).

“ბრაჰმას წელი” 360 ასეთ “დღეს” და “ღამეს” უდრიდა. ასევე “ბრაჰმას საუკუნე” – 100 “წელიწადს”. საუკუნის დასრულების შემდეგ სამყარო ქრება, უფრო ზუსტად, ის უბრუნდება საწყის, აბსოლუტურად შეუცნობელ და არახილულ მსოფლიო სულს. ხდება ე.წ. მაჰაპრალია – დიდი განადგურება. ამის მერე გადის ზუსტად იმდენი დრო, რამდენიცაა “ბრაჰმას საუკუნე” და იბადება ახალი ბრაჰმა, ჩნდება მოწესრიგებული სამყარო, იწყება ახალი კალპა. ცხადია, რომ დროის ამგვარი აღიცხვის ფონზე ადამიანების ისტორია ყოველგვარ აზრს კარგავს. უამრავ ძველ ინდურ ტექსტში არც ერთი ისტორიული ხასიათის თხზულება არ ურევია. ინდოეთის ისტორიას წერდნენ ბერძნები, ჩინელები, რუსები და, ბოლოს, ინგლისელები, მაგრამ არა თვითონ ინდოელები (ამ ტიპის წელთაღრიცხვის დროს პატარა დროით მონაკვეთში შეიძლება მოვლით კაცობრიობის ისტორია ჩატეულიყო) (ხაზანოვი 2002: 121-123).

შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში შემუშავებული ქრონოლოგიური ტაბულები თუ პერიოდიზაციის სქემები დროის იუდაურ-ქრისტიანული კონცეფციის შესაბამისად მუშავდებოდა და ისტორიაც ამ სქემების მიხედვით იწერებოდა.

ქრისტიანობის პირველ ხანებში ეკლესიის მამებმა, წმინდა წერილის და ძველებრავლი ტრადიციის საფუძველზე, პერიოდიზაციის რთული სქემები შემუშავეს.

წმინდა პავლემ შემდეგი სახის სქემა შეადგინა: ბუნების დრო, მოსეს დრო, დაწერილი კანონის დრო, ქრისტეს მოვლინებით დამდგარი ღვთიური მადლის დრო.

მათეს კომენტირებისას ორიგენემ პარალელი გაავლო მსოფლიო ისტორიასა და დღის თორმეტ საათს შორის და ქრისტეს დაბადებამდე ხანა ოთხ დროდ დაყო. ამ სქემის მიხედვით, ნოეს დრო მესამე საათს და პირველი

დროის დასასრულს ემთხვევა; აბრაამის დრო – მეექვსე საათს და მეორე დროის დასასრულს; მოსეს დრო – მეცხრე საათს და მესამე დროის დასასრულს; ამ სქემის მიხედვით, ქრისტე მეთერთმეტე საათზე დაიბადა (გენე 2002: 175).

ქრისტიანული ქრონოგრაფიული ლიტერატურის მამად მიიჩნევენ ახ.წ. II ს. მეორე ნახევრისა და III ს. პირველი ნახევრის მოღვაწეს იულიუს აფრიკელს. მანამდე ქრისტიანი აპოლოგეტი მწერლების მიერ შემუშავებული იყო მოკლე სინქრონული ტაბულები, რომლებითაც ცდილობდნენ გაერკვიათ ბიბლიური და საერთო-ისტორიული მოვლენების დროში თანხედომის პრობლემა. თუმცა, როგორც მიიჩნევენ, მათ მცდელობებს რაიმე მნიშვნელოვანი შედეგი არ მოუტანია; იულიუს აფრიკელს ხელთ ჰქონდა როგორც იუდეველი, ასევე, წარმართი ისტორიკოსების შრომები, მაგრამ ისინი სრულიად განხვავებული გეგმებით და მიზნებით წერდნენ, ამიტომ რთული იყო მათი ტექსტების ერთობლიობაში წარმოდგენა (ლუბედევი 2000: 45). მან ნაშრომს საფუძვლად ბიბლიური სქემა დაუდო და შეეცადა, ამ გზით წარმოეჩინა ისტორიის მიმდინარეობა. იულიუს აფრიკელი თავის ქრონიკას ადამიდან იწყებს და ისტორიის პერიოდიზაციასაც ამ მომენტიდან გეთავაზობს. სხვათა შორის, ისტორიისადმი ამგვარი მიდგომით, როდესაც ათვლის წერტილად აღიარებული არ არის ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის მომენტი (ავტორის აზრით, ეს ძვ.წ. 5500 წ. მოხდა), ნათლადაა ნაჩვენები, რომ იულიუს აფრიკელი ისტორიაში მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანების ისტორიას გულისხმობდა. მასთან კოსმოგონია მიჩნეულია არა წმინდა ისტორიულ, არამედ პრეისტორიულ ფაქტად (ლუბედევი 2000: 46).

ავტორი ისტორიის პერიოდიზაციის დროს საფუძვლად იღებს ბიბლიურ მოთხრობას ექვს დღეში სამყაროს შექმნის შესახებ. მან მთელი ისტორია დაყო ექვს ათასწლეულად. მისი აზრით, მეექვსე ათასწლეულის დასრულების შემდეგ დადგება სამყაროს აღსასრული და დედამიწაზე დამყარდება ქრისტეს ათასწლოვანი მეუფება. ყოველივე ზემოთქმულიდან ჩანს, რომ იულიუს აფრიკელი ცდილობს წარმოაჩინოს ისტორია ახალი, იუდეურ-ქრისტიანული კონცეფციის მიხედვით.

ისტორიული პროცესის პერიოდიზაციის საქმეში დიდი წვლილი მიუძღვის ევსევი კესარიელს. მას ხშირად უნივერსალური მსოფლიო ქრონოლოგიის პირველ შემქმნელად მიიჩნევენ. ევსევი კესარიელის “ქრონიკა” ორი ნაწილისგან შედგებოდა: პირველი მოიცავდა მსოფლიო ისტორიას, მასში ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით იყო განხილული სხვადასხვა ხალხის ისტორია. იგი იწყებოდა

აზიური მონარქიებით (ებრაელების ჩათვლით) და მთავრდებოდა რომის სახელმწიფოს აღწერით; მეორე ნაწილი, უმთავრესად, მოიცავდა ყველა სახელმწიფოსათვის საერთო სინქრონულ ქრონოლოგიურ ტაბულებს (ღებუდევნი 2000: 47). მასში ერთმანეთთან შედარებული და, ამასთან, ბიბლიურთან შეჯერებული იყო წელთაღრიცხვის სხვადასხვა სისტემა (ბაბილონური, ბერძნული, რომაული და სხვ.). მაგალითად, ბიბლიური სამსონის პერიოდი შეესაბამება ტროას ომის ხანას, ქრისტეს ქადაგებების დრო – ტიბერიუსის ზეობის მე-15 წლისთავს და 201-ე ოლიმპიადის მე-4 წელს (ვაინშტეინი 1964: 39). ეგვიპტი კესარიელის ქრონიკაში ცალკეულ საუკუნეებზე საუბარი არ არის, მაგრამ საუბარია მსოფლიო ისტორიის ძირითად დროებზე. ესენია: ნოესა და კიდობნის, აბრაამის, მოსეს, სოლომონის და ტაძრის აშენების დროები. ქრისტეს დაბადებამდე ბოლო მნიშვნელოვანი მომენტებია ბაბილონის ტყვეობა და დარიოსის მეფობის პერიოდში ტაძრის აღდგენა (გენე 2002: 175-176). იერონიმეს მიერ ლათინურ ენაზე “ქრონოლოგიური კანონის” თარგმნის შემდეგ ეგვიპტის ქრონოლოგიური სქემა დასავლეთშიც დამკვიდრდა.

ამგვარად, ქრისტესშობამდე პერიოდი ექვს, ხოლო მთლიანად ისტორია კი შვიდ საუკუნედ დაიყო. ეს სქემები უგულვებელყოფდნენ ძველებრალ თქმულებებში დაცულ წარმოდგენას იმის შესახებ, რომ სამყარო შვიდ დღეში შეიქმნა. მისი არსებობა ექვსი დღე უნდა გაგრძელებულიყო და მეშვიდე დღის დილით დასრულდებოდა, ე.ი. მსოფლიო ისტორია ექვს დღეში დამთავრდებოდა. აქედან ხუთი დღე ადამიდან ქრისტესშობამდე პერიოდზე მოდის. როგორც ვხედავთ, აგუსტინემდე უკვე იყო ისტორიის ექვს საუკუნედ დაყოფის მცდელობები (გენე 2002: 176).

აგუსტინემ, ადამიანის ექვსი ასაკის მიხედვით, პერიოდიზაციის ახალი სქემა ჩამოაყალიბა (ყრმობა, ბავშვობა, ყმაწვილობა და ა.შ), რომელიც იუდეურ ტრადიციას ეყრდნობა. თუმცა ის, გარკვეულწილად, იზიარებდა ოთხი მონარქიის შესაბამისად ისტორიის პერიოდიზაციასაც. ამის მანიშნებელია ის ფაქტი, რომ მისმა მოწაფემ პავლე ორიზიუსმა აგუსტინეს დავალებით შექმნილ თავის ისტორიულ ნაშრომს პერიოდიზაციის სწორედ ეს პრინციპი დაუდო საფუძვლად. მიუხედავად ამისა, აგუსტინე არ კმაყოფილდებოდა ოთხი მონარქიის სქემით. მისი აზრით, ეს სქემა ისტორიული პროცესის მიმართულების შესახებ პასუხს არ იძლეოდა. აგუსტინეს მიაჩნდა, რომ მისი სქემა ისტორიის მიმართულების საკითხსაც პასუხობდა და თითოეული ეტაპის ხასიათსაც წარმოაჩენდა. იგი აგებული იყო სამმაგი პარალელიზმის პრინციპის

საფუძველზე: “შესაქმეს” ექვსი დღე, ადამიანის სიცოცხლის ექვსი ასაკობრივი მდგომარეობა და ექვსი ისტორიული ეპოქა. ავგუსტინემ თავისი წინამორბედების მიერ შემუშავებული სქემების გარკვეული მომენტები გამოიყენა. თავისი სქემიდან მან მოსეს ეპოქა (წინა სქემების ერთ-ერთი ძირითადი რგოლი) ამოაგდო და პირველ საუკუნეს ადგილი ნოემდღე მიუჩინა, მეორეს – აბრაამამდღე, მესამეს – დავითამდღე, მეოთხეს – ბაბილონის ტყვეობამდღე, მესუთეს – ქრისტესშობამდღე. ქრისტეს დაბადებით მეექვსე, ანუ უკანასკელი საუკუნე დგებოდა. ქრისტეს მოვლინება ისტორიის ცენტრალური მომენტია (გენე 2002: 176). ავგუსტინეს აზრით, მის დროს კაცობრიობა მეექვსე ეპოქაში, ანუ სიბერეში ცხოვრობდა. სწორედ ამ ეტაპზე იქნება ქრისტეს მეორედ მოსვლა, რომლის შედეგადაც დადგება მეშვიდე, მარადიული შაბათი დღე. ლე გოფის თქმით, ავგუსტინეს, ისიდორე სევილიელის და ბედა პატივდებულის მეშვეობით ეს სქემა მიღებულ იქნა ქრისტიანულ დასავლეთში აზროვნების ყველა დონეზე, დაწყებული ჰონორიუს ავგუსტოდუნელის სამეცნიერო-პოპულარული შემოქმედებით და დამთავრებული თომა აქვინელის მაღალი თეოლოგიით (ლე გოფი 2005: 202-203). გენეც აღნიშნავს, რომ ეკლესიის მამების მიერ შემუშავებული პერიოდიზაციის სქემები შუა საუკუნეებში ყოველთვის ახსოვდათ, მაგრამ ავგუსტინეს ექვსი საუკუნის სქემა ყველაზე გავრცელებული იყო (გენე 2002: 176). ამ სქემას იყენებდა მაგალითად, ფრანგი ბერი ჰუგო ფლორელი. თავის “საეკლესიო ისტორიაში” იგი განიხილავდა “შესაქმეს” ექვს დღეს, როგორც ექვსი ისტორიული ეპოქის პირველსახეს. თითოეული დღე კაცობრიობის ისტორიის ათასწლოვანი პერიოდის ტოლფასია. მე-6 ათასწლეულის დასრულების შემდეგ დადგება მე-7 მარადიული შაბათი დღე (ვაინშტეინი 1964: 79-81).

პირველი უნივერსალური ქრისტიანული ისტორიის ავტორი, ავგუსტინეს მოსწავლე პავლე ოროზიუსი (380-420) იყო. მას მიაჩნდა, რომ ყველა დიდი იმპერია განადგურებისათვის იყო განწირული, რადგან ისინი ჭეშმარიტი რწმენის დამკვიდრებას არ ემსახურებოდნენ. ისიც, ავგუსტინეს მსგავსად, ერთმანეთს უპირისპირებდა საეროს – წარმავალს – და სასულიეროს – მარადიულს. მისი აზრით, რომის დაცემა ღვთის განაჩენი იყო (რეპინა და სხვები 2004: 83).

ისტორიის პერიოდიზაციის კუთხით, მნიშვნელოვანი სამუშაო გასწია ინგლისელმა ისტორიკოსმა ბედა პატივდებულმა (673-735). მან “35 ნაშრომი დაწერა. აქედან 6 ქრონოლოგიის საკითხებს ეთმობა. ბედას *De temporum ratione* 35 თავი არის “ადამიანის ასაკების” გაგების *Locus classicus*. ძველი და შუა

საუკუნეების ავტორების უმრავლესობა მიიჩნევდა, რომ ადამიანის სიცოცხლე არ არის უწყვეტი განვითარება, არამედ მთელი რიგი უცაბედი ცვლილებებით განპირობებული, ერთი “ასაკიდან” მომდევნოში გარდამავალი წყვეტილი პროცესი. ბედა იყო პირველი ინგლისელი, რომელმაც აღწერა ადამიანის *ოთხი ასაკი*. ციფრი “ოთხი” მნიშვნელოვანი იყო პითაგორელების კოსმოლოგიურ შეხედულებებში. გარდა ამისა, ის კავშირშია მთელ რიგ ბუნებრივ ფენომენებთან. მაგალითად, ოთხი სეზონი, ოთხი ძირითადი მიმართულება და ოთხი ელემენტის გაგება ნივთიერებათა ბერძნულ თეორიაში ემპედოკლედან არისტოტელემდე.

მიუხედავად იმისა, რომ ბედა საუბრობს “ოთხ ასაკზე” და ალტერნატიულ “ექვსი ასაკის” გაგებასაც ეხება, ის საერთოდ არ ახსენებს “შვიდ ასაკს”. ამის მიზეზად მიიჩნევენ იმას, რომ XII საუკუნემდე ლათინურ დასავლეთში შვიდი ასაკის იდეა ცნობილი არ იყო. შვიდი ასაკის გაგება, ოთხი ასაკისაგან განსხვავებით, ასტროლოგიაში იღებს სათავეს. კერძოდ, პტოლემოს ალექსანდრიელი (ახ.წ.ად II საუკუნე) თავის ნაშრომში “ტეტრაბიბლოსი” საუბრობს “შვიდ პლანეტაზე, მზისა და მთავარის ჩათვლით” (ვითროუ 1988:74-75).

სხვა ქრონოლოგიურ სქემებთან ერთად, შუა საუკუნეების ქრისტიანული სამყაროს ისტორიული კონცეფციების ჩამოყალიბებაში დიდი როლი შეასრულა დანიელის წინასწარმეტყველების იერონიმესეულმა კომენტარებმა. დანიელის წიგნებში მოცემულია წინასწარმეტყველება ოთხი მსოფლიო მონარქიის შესახებ, რომლის მიხედვით, კაცობრიობის ისტორიაში ოთხი მონარქია თანმიმდევრობით შეცვლის ერთმანეთს, ხოლო მეოთხე მონარქიის შემდეგ ამქვეყნიური სამეფოები არსებობას შეწყვეტენ. დანიელმა ოთხიდან მხოლოდ პირველი მონარქია – ბაბილონი დაასახელა. მოგვიანებით დანარჩენ სამად განიხილებოდა სპარსეთის, ბერძნულ-მაკედონური და რომის იმპერიები; იერონიმეს აზრით, უკანასკნელი მონარქია – რომის სახელმწიფო – სამყაროს დასასრულამდე იარსებებდა. ოთხი მონარქიის საფუძველზე მსოფლიო ისტორიის პერიოდიზაციის სქემა, ძირითადად, პოპულარული იყო რომში და მის დაცემასთან ერთად ხმარებიდან გამოვიდა (გენე 2002: 174). თუმცა შუა საუკუნეების დასავლეთში და ბიზანტიაში ამ სქემას განსხვავებულად უყურებდნენ.

ავგუსტინესთვის, როგორც აღინიშნა, ეს სქემა ნაკლებად მისაღები იყო, მისთვის ყოველივე ამქვეყნიური უფასური და წარმავალი იყო. ამიტომ, მისი აზრით, ქრისტიანმა, უპირველესად, მთელი თავისი არსება უფალს უნდა მიანდოს და იმედი ამქვეყნიურ წარმავლობაში კი არ ეძებოს, არამედ ღმერთის

მიერ აღთქმულ მომავალში. აგუსტინესთან ესქატოლოგიური განცდა უკიდურესად გამძაფრებულია და, მასთან ერთად, დროის პერსპექტივაც გაზრდილია. მისი ამგვარი დამოკიდებულება დასავლეთეუროპული ისტორიოგრაფიისთვისაც, შეიძლება ითქვას, განმსაზღვრელი ხდება. დასავლეთ ეუროპაში, როგორც წესი, ოთხი მონარქიის სქემას იყენებდნენ მხოლოდ მაშინ, თუ ამას პოლიტიკური ინტერესები მოითხოვდა. მაგალითად, ეს სქემა აღორძინდა მხოლოდ XI საუკუნეში გერმანელ და იტალიელ ქრონისტებთან, ერთი მხრივ, გერმანელი მეფეების და, მეორე მხრივ, პაპების ინტერესებიდან გამომდინარე, შემუშავებულ იქნა ე.წ. “იმპერიის გადატანის” თეორია. პაპობის დამცველები ამტკიცებდნენ, რომ “იმპერიის გადატანა” რომაელებიდან გერმანელებში მოხდა 800 წელს, როცა პაპმა იმპერატორად აკურთხა კარლოს დიდი. XII საუკუნეში ამ მოსაზრებას ავითარებდა “საღვთო რომის იმპერიის” იდეოლოგი ოტონ ფრაიზინგელი. ვინაიდან რომის იმპერიის დაცემა დასავლეთისთვის ფაქტი იყო, მას არ შეეძლო, უბრალოდ, ეთქვა, რომ გრძელდებოდა რომის არსებობა. მისი აზრით, ღმერთმა რომის იმპერატორების ძალაუფლება თავდაპირველად, კარლოს დიდის ზეობის დროს, დასავლეთის ფრანკებში გადაიტანა, შემდეგ, ოტონ I მეფობისას – გერმანელებში. ამ ფიქციის გარეშე ოთხი მონარქიის სქემა, მიუხედავად წმინდა იერონიმეს ავტორიტეტისა, მნიშვნელობას დაკარგავდა. შუა საუკუნეების საწყისი ეტაპის ქრონისტებმა (გრიგოლ ტურელი, ისიდორე სევილიელი, ბედა პატივდებული), კაროლინგების პერიოდის ისტორიკოსების მსგავსად, ჯერ არაფერი იცოდნენ “გადატანაზე”. ისინი უგულვებელყოფდნენ ოთხი მონარქიის კონცეფციას და მიიჩნევდნენ, რომ დიდი მონარქიების ერა ქრისტიანობის გაჩენასთან ერთად დასრულდა.

მიუხედავად იმისა, რომ ეს სქემა მოგვიანებით აქტუალური გახდა, მას მაინც გამოუჩნდნენ მოწინააღმდეგეები, რადგან იგი, ფაქტობრივად, გერმანიის ჰეგემონიის მტკიცებისათვის გამოიყენებოდა, ეს კი მიუღებელი იყო ახლადშექმნილი მონარქიებისთვის. უკვე XII საუკუნეში ორდერიკ ვიტალიუსი და იოანე სოლსბერიელი მწვავედ აკრიტიკებდნენ ოთხი მსოფლიო მონარქიის სქემას. ყველა – ფრანგი, ინგლისელი და სხვა არაგერმანელი ქრონისტი – უპირატესობას ანიჭებდა აგუსტინეს მიერ შემოთავაზებულ პერიოდიზაციის სქემას, ექვსი ასაკობრივი მდგომარეობის მიხედვით. XVI საუკუნეში, 1530 წლის მერე, კარლოს V მმართველობის პერიოდში და თურქული საფრთხის დროს, ეს სქემა კვლავ აქტუალური გახდა. და მაინც, ის ზედმეტად მჭიდროდ იყო დაკავშირებული პოლიტიკურ რეალობასთან. იგი შეიძლებოდა პოლიტიკური

იდეოლოგიის ნაწილი გამხდარიყო, მაგრამ მსოფლიო ისტორიის პერიოდიზაციის საფუძველად ვერ გამოდგებოდა (გენე 2002: 174).

ბიზანტიაში ყველაფერი პირიქით მოხდა. იქ რომის მემკვიდრეობის საკითხი იმპერიის იდეოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენდა. ეს კი, თავის მხრივ, დროის გაგებაზეც ახდენდა გავლენას (ბიზანტიაში ოთხი მონარქიის სქემის მიმართ დამოკიდებულების შესახებ საუბარი სხვა თავში იქნება).

შუა საუკუნეების ევროპაში აგრეთვე მიღებული იყო ისტორიის პერიოდიზაცია სამ მსოფლიო ეპოქად. თითოეული ეპოქა – “მამა ღმერთის”, “ძე ღმერთის” და “სულიწმინდის” – დაბალი საფეხურიდან მაღალ საფეხურზე აღმავალ პროცესს გამოხატავდა. ამ სქემას IX საუკუნეში იყენებდა იოანე სკოტ ერიუგენა. იოანეს სახარების კომენტირებისას, იგი პირველ ეპოქას ძველი აღთქმის ხანად განიხილავს, მეორეს – ახალი აღთქმის პერიოდად, ხოლო მესამე – სულიწმინდის ეპოქას ღვთის სამეფოს არსებობა შეესაბამება. მისი აზრით, ახალი აღთქმის ეპოქის ქრისტიანული ეკლესია “მარადიული ეკლესიის” მხოლოდ სიმბოლურ პირველსახეს წარმოადგენს. ერიუგენას ნაშრომი მოგვიანებით აკრძალულ იქნა პაპ ჰონორიუს III-ის სპეციალური ბულით (1225 წ.), რადგან იგი მწვალებლურად მიიჩნის.

ეს სქემა XII საუკუნეში გადაასხვაფერა სიმბოლისტმა და მისტიკოსმა ჰუგო სენ-ვიქტორელმა (1097-1114 წწ.). იგი ჰონორიუს III-მდე დიდი ხნით ადრე მიხვდა, რომ ისტორიის ამგვარად წარმოჩენა ეწინააღმდეგებოდა ოფიციალურ დოქტრინას. ამიტომ მან პირველ ეპოქას “ბუნებითი კანონების” ეპოქა უწოდა, ქრისტეს პერიოდამდელი ბიბლიური ისტორია დაახასიათა, როგორც მოსეს კანონის ხანა, ხოლო მესამე ეპოქა, მისი აზრით, მოიცავდა ქრისტიანული ეკლესიის არსებობის პერიოდს. ამ უკანასკნელი ეპოქის დასასრულზე ჰუგო სენ-ვიქტორელი ღუმილს არჩევდა.

ოტონ ფრაიზინგელიც იყენებდა ისტორიის სამ პერიოდად დაყოფის პრინციპს. მანაც, რა თქმა უნდა, ისტორიის ცენტრალურ მომენტად, როგორც შუა საუკუნეებში იყო მიღებული, მაცხოვრის მოვლინება მიიჩნია და ეს ფაქტი კაცობრიობაზე ღვთის მაღლის გამომჟღავნებად შეაფასა. მან ისტორია დაყო “მაღლის წინარე” პერიოდად, “მაღლის ანუ მაცხოვრის მოვლენის ხანად”, ხოლო მესამე ეტაპი დაუკავშირა სამყაროს აღსასრულის შემდგომ მდგომარეობას (ვაინშტეინი 1964: 82-83).

შუა საუკუნეებში განსაკუთრებით აქტუალური იყო აგრეთვე ისტორიულ მოვლენათა დათარიღების საკითხი. ლე გოფი აღნიშნავს, რომ ქრისტეს

მოვლინება დათარიღების აუცილებლობას აყენებდა. ამ მოვლენაზე იყო დამყარებული ქრისტიანული რელიგია და ქრონოლოგიისადმი ძალიან ძლიერი მიდრეკილება აქედან გამომდინარეობდა. მაგრამ იმ პერიოდში ქრონოლოგიის საფუძველი არ იყო, თანამედროვე გაგებით, ობიექტური დრო, რომელიც თანაბარ მონაკვეთებად იყოფა და შეიძლება ზუსტად გაზომო. მიუხედავად იმისა, რომ შუა საუკუნეებშიც, თანამედროვეობის მსგავსად, დათარიღებისადმი მისწრაფებით გამოირჩევა, მაშინ მოვლენების დათარიღება სხვა წესებით, სხვადასხვა ქრონოლოგიური სისტემის საფუძველზე და სხვა მიზნებიდან გამომდინარე ხდებოდა. შუა საუკუნეების ადამიანი არ იცნობდა არც უნიფიცირებულ დროს და არც ერთგვაროვან ქრონოლოგიას. ის, რაც შუა საუკუნეებში დათარიღების ღირსი იყო, განსხვავდებოდა იმისაგან, რაც დათარიღების ღირსია ჩვენთვის. თუ ამ მნიშვნელოვან განსხვავებას გავიაზრებთ, მივხვდებით, რომ შუა საუკუნეების ადამიანი დროის მიმართ გულგრილი არ იყო. პირიქით, ის დროისადმი განსაკუთრებით მგრძობიარე გახლდათ. თუ ის ზუსტი არ იყო, ეს, უბრალოდ, იმიტომ, რომ ამის მოთხოვნილება არ ჰქონდა, რადგან საკუთრივ მოვლენა არ განიხილებოდა განსაზღვრულ თარიღთან, რიცხვთან კავშირში. მიუხედავად ამისა, იშვიათია შემთხვევა, როცა დროზე მითითება არ ხდება.

ყველა მოვლენა, რომელიც ქრისტესთან იყო დაკავშირებული, დროში ლოკალიზებას მოითხოვდა. მაგალითად, რატომ იყო იგი ღვთისმშობლის მუცელში ცხრა თვე? რომელ საათზე დაიბადა? რატომ არ გამოავლინა თავის ღვთაებრივი ბუნება ოცდაათი წლის გამავლობაში? რამდენი საათი იყო მიცვალებულის მდგომარეობაში?

შესაქმეს ექვსი დღე და პირველი ცოდვის ისტორია ასევე მკაცრ ქრონოლოგიას მოითხოვდა: “რამდენი ხანი დაჰყვეს ადამმა და ევამ სამოთხეში – რატომ უფრო მეტი არა? შექმნიდან მესამე საათს ადამმა ცხოველებს სახელი დაარქვა, მეექვსე საათს კი ევამ აკრძალული ხილი იგემა და ადამსაც შესთავაზა მისი გასინჯვა. ადამმა, ცოლისადმი სიყვარულის გამო, ამ შეთავაზებაზე უარი არ თქვა და მალე, მეცხრე საათს, ღმერთმა ორივე განდევნა სამოთხიდან (ღე გოფი 2005: 214-215).

დროის გამძაფრებული განცდა და ქრონოლოგიური მონაცემებისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულება შუა საუკუნეების ევროპული ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი მთავარი დამახასიათებელი ნიშანია. ანტიკური პერიოდის ისტორიოგრაფიისგან განსხვავებით, რომლისთვისაც მთავარი იყო

კვლევა-ძიება, მოვლენებს შორის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის დანახვა და სანდო ცნობების მოპოვება, შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფია ცუდად ახერხებდა სივრცეში ორიენტირებას. მას, როგორც ბერნარ გენე აღნიშნავს, ქრონოლოგიის ტირანიის ქვეშ უხდებოდა არსებობა და, პირველ რიგში, დათარიღებისაკენ მისწრაფებით გამოირჩეოდა. შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფიის მთავარი დამსახურება სწორედ დროის “დამორჩილებაა” (გენე 2002: 23-25).

წარსულით შემოფარგლული ისტორიკოსი ცდილობს, ის მაინც ბოლომდე მოიცვას, სამყაროს შექმნით დაწყებული, მისი დროით დამთავრებული. ამ უწყვეტ პროცესში, რომელსაც წარსული დრო წარმოადგენს, ერთადერთი გადამწყვეტი მომენტი თვითონ ისტორიკოსის სიკვდილია. სანამ ის ცოცხალია, თხრობის გაგრძელებაში ხელს არაფერი უშლის. ამ პროცესს მხოლოდ სიკვდილი უღებს ბოლოს. აი აქ, – ამბობს გვიბერტ ნოჟანელი, როცა ასახელებს თარიღს – 1113 წელს, – სიგებერტმა ჟამბლუდან გარდაცვალების წინ ბოლო წერტილი დასვა თავის ქრონიკაში (გენე 2002: 24-25).

რომის იმპერიის ისტორიკოსები მოვლენების დათარიღებას რომის დაარსებიდან იწყებდნენ. დათარიღება ხდებოდა აგრეთვე მმართველების ზეობის წლების საფუძველზე. შუა საუკუნეებში დათარიღებისათვის პაპის, იმპერატორების, მეფის, მთავრის ან ეპისკოპოსის მმართველობის წლებს იყენებდნენ. გავრცელებული იყო აგრეთვე ინდიქტიონების სისტემა. ქრონიკის ავტორები ცდილობდნენ, დროში შეეთავსებინათ ერთმანეთისათვის მეფეების და პონტიფიკების ზეობის პერიოდი. შეიქმნა ბევრი ნაშრომი ისტორიული პერიოდების გამოსაანგარიშებლად (ისიდორე სევილიელი, ბედა პატივდებული).

ცხადია, ახლო წარსულის მოვლენების დათარიღება უფრო ადვილი იყო, მაგრამ, დროის დისტანციის ზრდასთან ერთად, დათარიღება ძნელდებოდა. ამიტომ შუა საუკუნეების ისტორიკოსები დროის ხანგრძლივ მონაკვეთს მათთვის მნიშვნელოვანი მოვლენებით ინიშნავდნენ. გრიგორი ტურელის გამოთვლით, “ქრისტეს წამებიდან წმინდა მარტინის სიკვდილამდე 412 წელი გავიდა; წმინდა მარტინის სიკვდილიდან მეფე ჰლოდვიგის გარდაცვალებამდე – 112 წელი; ჰლოდვიგის სიკვდილიდან თეუდებერტის გარდაცვალებამდე – 37 წელი; თეუდებერტის სიკვდილიდან სიგებერტის გარდაცვალებამდე – 29 წელი (გენე 2002: 181).

დათარიღებისას მოვლენა-ორიენტირების არჩევა სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ქვეყანაში განსხვავებულად ხდებოდა. მაგრამ საერთო იყო ერთი

ორიენტირი – ქრისტეს დაბადება და “მეექვსე საუკუნის” დასაწყისი. VII საუკუნის ბოლოს ინგლისში, იორკის ეპისკოპოსის უილფრიდის გავლენით, მიიღეს დიონისეს მიერ შექმნილი წელთაღრიცხვის სისტემა – ქრისტესშობიდან ათვლა. 731 წელს ბედა პატივდებულმაც აღიარა ეს სისტემა. ამას მთელი ევროპისათვის საეტაპო მნიშვნელობა ჰქონდა. დიონისესეული ციკლი იწყებოდა 25 მარტს, ღვთისმშობლის ხარების დღეს. ბედას დროიდან ქრისტიანული წელთაღრიცხვის გამოყენება დაიწყო ქარტიების და სიგელების დასათარიღებლად. 742 წელს ოფიციალურ დოკუმენტში პირველად აღინიშნა წელი ქრისტესშობიდან, თუმცა თავდაპირველად ეს მხოლოდ ინგლისში ხდებოდა. რ. ფულის (R. Poole) აზრით, ევროპის კონტინენტზე ეს წელთაღრიცხვა ანგლო-საქსი მისიონერების და სწავლულების მეშვეობით გავრცელდა. წმინდა ბონიფაციუსმა ის ფრანკების სამეფოში დაამკვიდრა. მაგრამ ეს წელთაღრიცხვა მეცხრე საუკუნის ბოლომდე რეგულარულად არ გამოიყენებოდა. სწორედ ამ დროიდან ფიქსირდება ის სამეფო კანცელარიის ოფიციალურ დოკუმენტებში. პაპ იოანე XIII დროიდან, რომელიც არჩეულ იქნა 965 წელს, პაპობამ დაიწყო წელთაღრიცხვა ქრისტესშობიდან. თუმცა ქრისტესშობიდან დათარიღების პრაქტიკა საყოველთაო მხოლოდ პაპ ლეო IX დროიდან გახდა, რომელიც 1048 წელს იქნა არჩეული (ვითროუ 1988:74-75).

მიუხედავად ზემოთქმულისა, წერილობით წყაროებში იშვიათად გვხვდება ქრისტესშობიდან მოვლენების დათარიღების ფაქტები. ყველაზე ხშირად დათარიღება ინდიკტიონის, მეფობის დაწყების წელზე ან სხვა მნიშვნელოვან მოვლენაზე მითითებთ ხდებოდა. ისტორიკოსისათვის ძნელი იყო იმის ზუსტად განსაზღვრა, ქრისტესშობიდან რომელ წელს მოხდა ესა თუ ის მოვლენა. დათარიღების დროს მას შეეძლო დოკუმენტებში მოცემული მმართველების სია გამოეყენებინა, რომელთა ზეობის წლებით თარიღდებოდა წერილობითი წყაროები.

სიებში მხოლოდ სახელები იყო თანმიმდევრობით მოცემული. მაგრამ სწორი თანმიმდევრობით ამ სახელების დალაგება ადვილი არ იყო. მაგალითად, მეროვინგების დინასტიის სიის შედგენის დროს ისტორიკოსები ერთმანეთში ურევდნენ მეფე-სეხნიებს და მეფეებს, რომლებიც ერთდროულად მეფობდნენ, აგრეთვე ისეთებს, რომლებზეც ძალიან ცოტა რამ არის ცნობილი.

მმართველების სიაში თავიდანვე უთითებდნენ მათი ზეობის ხანგრძლივობასაც. ამ ტიპის მონაცემებში, შეიძლება, გარკვეულ უზუსტობებს

ჰქონდა ადგილი, მაგრამ ეს მასალა აუცილებელი იყო იმისათვის, რომ მოვლენები დროში დალაგებულიყო.

იმ მომენტიდან, როცა დიონისეს წელთაღრიცხვა დამკვიდრდა, ისტორიკოსის მიზანი იმის განსაზღვრა იყო, თუ ქრისტესშობიდან როდის დაიწყო ან დასრულდა ამა თუ იმ პაპის თუ მეფის ზეობა. ცნობილი იყო მხოლოდ ზეობის ხანგრძლივობა. მაგრამ ამ მიზნის მიღწევა ძნელი იყო, რადგან პონტიფიკობა თუ მეფობა სრული წლების განმავლობაში არ გრძელდებოდა. გარდა ამისა, დოკუმენტებში ერთი მმართველობის დასასრულსა და მეორის დასაწყისს შორის არსებული დროის შუალედი აღნიშნული არ იყო.

იმ მიზნით, რომ მეფე-სეხნიების წყალობით სიაში აღრევიები აეცილებინათ, მათთვის ზედმეტსახელების დარქმევა გადაწყვიტეს (მაგალითად, Karolus Martellus, Karolus Magnus...). XI საუკუნიდან მეფე-სეხნიების რიცხვებით აღნიშვნა დაიწყო, რათა მათ შორის თანმიმდევრობა დაეცვათ. თუმცა, ზოგჯერ, სხვადასხვა ავტორი ერთსა და იმავე მეფეს სხვადასხვა ნუმერაციით აღნიშნავდა (გენე 2002: 181-187).

ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში და წყაროებში ვხვდებით რამდენიმე ერას. ესენია: საკუთრივ ქართული, 5604 წლიანი “დასაბამითგანი”, მასთან თანხმობაში მოყვანილი 532 წლიანი “ქორონიკონი”, 5508 წლიანი ბიზანტიური ერა, ჰიჯრა (“წელნი ისმაიტელთა”) და “ქრისტესით”, ანუ ახალი წელთაღრიცხვა. იშვიათ შემთხვევაში თარიღი შეიძლება დასახელებული იყოს იულიუს აფრიკანელის 5500 წლიანი და პანადორე ალექსანდრიელის 5492 წლიანი ერებითაც. საბოლოოდ ყალიბდება წელთაღრიცხვის სამი ერა: “დასაბამითგანი ქვეყნისა”, “ქორონიკონი” და “ქრისტესით”.

5604 წლიანი ქართული ეროვნული “დასაბამითგანი” შესაბამისობაში იყო მოყვანილი 532 წლიან მოქცევასთან, ანუ ე.წ. “დიდ ინდიქტიონთან”.

ქორონიკონი ანუ ქრონიკონი ემყარებოდა მზე-მთვარის 532 წლიან მოქცევას. ამ 532 წლიან პერიოდს ქართველები ქორონიკონს, მოქცევას ან დიდ ინდიქტიონს უწოდებდნენ.

“ერა ქრისტესით” – ასე უწოდებდნენ ჩვენს ერას შუა საუკუნეების საქართველოში. მას სამი ვარიანტი ჰქონდა – “დაბადებიდან”, “ჯუარცმიდან” ან “ამაღლებიდან” (მჭედლიძე 1978: 78-87).

ნაშრომში საგანგებოდ გაგამახვილეთ ყურადღება “ქართლის ცხოვრების” ტექსტებში არსებულ ქრონოლოგიის წესზე და თავისებურებებზე. აღმოჩნდა, რომ ქრონოლოგიური მონაცემების მოწოდების სიხშირით ისინი რადიკალურად გასხვავდებიან ერთმანეთისგან. მაგალითად, თარიღებით მწირია ლეონტი

მროველის და ჯუანშერის ტექსტები. როგორც ნაშრომის სხვა ნაწილში აღვნიშნეთ, ეს გარემოება, შეიძლება, ჟანრობრივი თავისებურებით იყოს გამოწვეული. ამის თქმის საფუძველს ის იძლევა, რომ თითქმის იმავე პერიოდის სხვა ქართული ტექსტები, რომლებიც ასევე “ქართლის ცხოვრების” კრებულში შედის, გაცილებით მდიდარია ქრონოლოგიური მონაცემებით. შეიძლება, მროველის და ჯუანშერის თხზულებების ქრონოლოგიური მონაცემების სიმწირე ამ ტექსტების წყაროების სპეციფიკაში (ეპოსი, ფოლკლორი) ვეძებოთ, მაგრამ, ჩვენი აზრით, მიზეზი მხოლოდ ეს არ უნდა იყოს. ამ შემთხვევაში, ალბათ, ერთ-ერთი განმსაზღვრელი მომენტი საკუთრივ ავტორთა მიზანი და მოტივაცია. როგორც ჩანს, მროველისთვის და ჯუანშერისთვის პირველხარისხოვანი იყო “ამბავის” (ამბავი – ფოლკორული ჟანრი) მოყოლა, ვიდრე “ქრონოსზე” აქცენტის გადატანა და მოვლენების დალაგება დროის პერსპექტივაში. ამიტომაც მათ ტექსტებში, ანტიკური “ისტორიების” მსგავსად, თხრობას განსაზღვრავს “ტოპოსის” ფაქტორი, დროის პრინციპი კი უკანა პლანზეა გადაწეული.

თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ჯუანშერისთვის მთაღად უცხო არ არის წლების გამოთვლის პრაქტიკა. ის ერთგან ერთი მოვლენიდან მეორემდე წლების გამოთვლას ცდილობს:

“მირიან მეფითგან ვიდრე ვახტანგ მეფისამდე გარდაცვალებულ იყო ნათესავი რვა და მეფენი ათნი, და წელიწადი ას ორმოცდაჩუდმეტი” (ჯუანშერი 1955: 159).

როგორც ვხედავთ, ის ასახელებს წლებს და ასევე აღნიშნავს, თუ რამდენი მეფე გამოიცვალა მირიანის შემდეგ; ამგვარ ცნობას ვხვდებით სხვა ადგილასაც:

“და მეფობითგან მირიან მეფისათა ვიდრე მეორისა ფარსმანისა გარდაკდეს წელი ორას ორმოცდათნი და მეფენი გარდაიცვალნეს ი-დ” (ჯუანშერი 1955: 215).

“მატიანე ქართლისა”-დან დაწყებული, მოვლენათა დათარიღების ფაქტები ხშირია. ივ. ჯავახიშვილი “მატიანე ქართლისა”-ზე წერდა, “როცა მის მოთხრობილ ამბებს სხვა ქართველსა და უცხოქვეყნელ ისტორიკოსთა ცნობებს შევადარებთ ხოლმე, უმეტეს შემთხვევაში ჩვენი ავტორის სიმართლე მტკიცდება, ხოლო იმ შემთხვევაში, როცა ცნობათა შორის განსხვავებაა, ჯერ კიდევ დაწერილებითი განხილვაა საჭირო და შესაძლებელია აქაც გამარჯვება ჩვენს ისტორიკოსს დარჩესო” (ჯავახიშვილი 1977: 209).

“მატიანე ქართლისას” ავტორს თარიღი დასახელებული აქვს იმ დროის აღსანიშნავად, როდესაც ბაგრატ IV, “საპატიო” ტყვეობის შემდეგ, კონსტანტინეპოლიდან საქართველოში ბრუნდებოდა:

“ვითარ უკუე მოიწია წინაშე მამისა თვისისა გიორგი მეფისა, სახლად მათდა ქუთათისს, იხილეს მშობელთა მისთა შვილი... განიხარეს სიხარულითა მიუთხრობელითა და შეწირეს მადლობა ღმრთისა მიმართ... იყო ქრონიკონი მას ჟამსა ორას ორმოცდახუთი” (მატიანე ქართლისა 1955: 290).

ასევე დათარიღებულია ბაგრატ IV მეფობის დროს მომხდარი ფაქტი, როდესაც

“აღსართან მიერთო სულტანსა... დაუტევა სჯული, დაიცვითა წინა, აღუთქვა ხარაჯა; და მისცა ყოველნი ციხენი დაყრილნი სულტანმან მასვე... და შემდგომად... წარმოემართა აფხაზთა მეფესა ზედა... და სამწუხროდ აღივსო ყოველი ქართლი”- და ეს მოხდა -“თუესა დეკემბერსა ათსა, დღესა სამშაბათსა, ხოლო ქორონიკონი იყო ორას ოთხოცდარვა” (მატიანე ქართლისა 1955: 309)

“მატიანე ქართლისას” ავტორი აგრეთვე საუბრობს, თუ რამდენი წელიწადი გავიდა ამა თუ იმ შემთხვევიდან. მაგალითად, არჩილის წამებიდან შემდგომ სამისა წლისა; ბაგრატ III გამეფებიდან სამი წელი; გიორგი I მეფობიდან მეშვიდე წელი და ა.შ.

სუმბატ დავითის-ძის თხზულება “ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონიანთა” “ქართლის ცხოვრების” სხვა ტექსტებისგან იმით განსხვავდება, რომ აქ ყველაზე ჭარბად სწორედ თარიღებია დასახელებული. ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ “არსად სხვაგან, სხვა ქართულ ძველი დროის რომელსამე საისტორიო წყაროში ამდენი ქრონოლოგიური ცნობები არ მოიპოვება. ამ მხრივ მას სწორი არ ჰყავს. პირიქით, ქართველ ისტორიკოსებს ქრონოლოგიური ცნობებისათვის, მაინც და მაინც, თავი არ შეუწუხებიათ. სუმბატის თხზულებას, სწორედ ამის გამო, საქართველოს ისტორიის მკვლევარისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს და მუდამაც ექნება. სუმბატის შრომას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ის გარემოება ანიჭებს, რომ მისი ცნობების სიმართლეს ქართველ და უცხოელ ისტორიკოსთა ნაშრომები და წყაროები საუცხოოდ ამტკიცებს” (ჯავახიშვილი 1977: 196). აქ ავტორის მიზანი გასაგებია. მას უნდა, რომ ადამიდან დაიწყო მოყოლა და ბაგრატიონების გენეალოგია ბიბლიურ დავითთან დააკავშიროს. ეს

მიზანი მთლიანად შეესაბამება “ქრონიკის” ჟანრის პრინციპებს, რომელიც “დროის ტირანიაში” მდგომარეობს.

უკვე აშოტ კურაპალატის პერიოდის ამსახველი მონაკვეთიდან მოყოლებული, სუმბატის ტექსტში მეფე-მთავრების ზეობის დათარიღება იწყება:

“მოიკლა ესე აშოტ კურაპალატი დასაბამითგან წელთა ხ-ჯ- ლ, ქრონიკონსა მეთცამეტელ მოქცეულსა შინა მ-გ, თუესა იანვარსა ოცდაცხრასა” (სუმბატ დავითის-ძე 1955: 377).

ამის შემდეგ, პრაქტიკულად, ყოველ ფეხის ნაბიჯზეა მოცემული თარიღი. უფრო მეტიც, არის გვერდები, სადაც მხოლოდ თარიღების ჩამონათვალია:

“შემდგომად გურგენ მამისა თვისისა კურაპალატისა გარდაიცვალა [ადარნასე] ქრონიკონსა რ-ი-ფ, და დაუტევნა ორნი ძენი მცირენი... და გარდაიცვალა ბაგრატ მამფალი არტანუჯელი, ძე სუმბატისი, ქრონიკონსა რ-კ-თ, თუესა აპრილსა...

გარდაიცვალა დავით ერისთავი, ძე ადარნასესი, ძისა გურგენ კურაპალატისა, ძმა დიდისა გურგენისა, ქრონიკონსა რ-კ-ჭ (სუმბატ დავითის-ძე 1955: 380).

უხვად მოიპოვება თარიღები დავითის ისტორიკოსთანაც. თუმცა მისი ტექსტი არ არის მშრალი ქრონიკა, რომლის მიზანი მხოლოდ მოვლენათა დროის დაფიქსირებაა. როგორც შუა საუკუნეების ევროპული “ისტორიების” ავტორები, დავითის ისტორიკოსიც ახერხებს ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის დაცვას, თარიღების მოტანას. მაგრამ, ამასთან ერთად, მის ტექსტში თხრობა, როგორც მიიხნევენ, ე.წ. “ქებანის” ჟანრის სტილში ვითარდება. და მაინც, თუ მროველი და ჯუანშერი, ძირითადად, უფრო “ამბავის” მოყოლისკენ იხრებიან, ამ ტექსტის მორგანიზებელი ფაქტორი, ჩვენი აზრით, უმთავრესად დროა. დავითის ისტორიკოსის ტექსტში მოტანილი თარიღები რეალურ მოვლენებში ორიენტირების საშუალებას იძლევა. ტექსტში დათარიღებულია, ფაქტობრივად, ყველა მნიშვნელოვანი მოვლენა, რომელიც დავითის მოღვაწეობასთან არის დაკავშირებული:

“მას ჟამსა იყო ჰასაკითა თექუსმეტისა წლისა, ხოლო ქრონიკონი სამას და ცხრა. ამას მარტოდ შობილსა გიორგისაგან თუთ მამამან დაადგა გურგუნი მეფობისა და... “თუთ მამამან ზეცათამან პოვა დავით, მონა თვისი, და საცხებელი მისი წმიდა სცხო მას. რამეთუ ჳელი მისი შეეწეოდა მას, და მკლავმან მისმან განაძლიერა იგი”.

“მოსცა ჟამი ღმერთმან მეფესა დავითს და წარუღო კურიკეს ციხე ზედაზენი. ქრონიკონი იყო სამას ოცდასამი... მოკუდა რატი, ძე ლიპარიტისი, კაცი ორგული და

ნანდვლე ნაშობი იქედნესი. ესრეთ დასრულდა სახლი ბაღვივაშთა (ცხოვრება მეფეთ მეფისა და ვითისი 1955: 324-326).

“ოდეს სამშუღდე და ძერნა აიდეს, **ქრონიკონი იყო სამას ოცდაათი**. მას წელსა მოვიდა ძალი სულტანისა და ყოველი თურქობა... ხოლო მეფე დგა ნაჭარმაგვეს ტაძრეულითა. ცნა რა მიმწუხრი მოსვლა მათი თრიალეთს, ღამე ყოველ წარვიდა მასლათა კაციოთა ათას ხუთასითა, რამეთუ ესეოდენნი დახუდეს მას წინაშე. ცისკარს მოვიდეს თურქნი და იქმნა ბრძოლა ფიცხელი მას დღესა, და შეწვევითა ღმრთისათა იძლია ბანაკი მათი. და მიდრეკასა დღისასა მიდრეკეს სივლტოლად... და წარიღო გიორგი ჭყონდიდელმან რუსთავიცა, მეფისა მუხნარს ყოფასა **ქრონიკონი იყო სამას ოცდა თხუთმეტი**.

რამეთუ ტაოს ჩამოდგეს დიდნი თურქნი... **თუესა თებერვალსა** აცნობა ქართველთა და მესხთა, რათა კლარჯეთს დახუდენ პაემანსა... და შეკრბეს ერთად, და უგრძნეულად დაესხნეს. **რამეთუ ქრონიკონი იყო სამას ოცდათექუსმეტი** (ცხოვრება მეფეთ მეფისა და ვითისი 1955:332-333).

“რამეთუ იყო მაშინ თუე იანვარი ოცდაოთხი და დღე შაბათი, ოდეს ქრონიკონი იყო სამას ორმოცდახუთი, ხოლო წელიწადნი მისნი შობითგანნი ორმოცდაცამეტნი. ხოლო მეფობდა ოცდათექუსმეტ წელ და, ვითარცა პირველმან დავით სოლომონი, ამანცა თვისითა კელითა დასუა საყდართა თვისთა ძე თვისი დიმიტრი... და ესრეთ განცვალა ქუენა მოქალაქობა ზენად სუფევად (ცხოვრება მეფეთ მეფისა და ვითისი 1955: 362).

ლაშა გიორგის მემატინესთანაც ხშირად ხვდებით ქრონოლოგიურ მონაცემებს:

“სრულ ყო რა დავით სრბა მეფობრივი **ქრონიკონსა სამას ორმოცდახუთსა**, და მივიდა დაუსრულებელსა სუფევასა საუკუნოდ, სიცოცხლესავე შინა მისსა დასუა მეფედ ძე მისი დიმიტრი”.

დემეტრემ ილაშქრა შარვანში და “ოდეს სუქმანეთნი გააქცივნა დემეტრე, **ქრონიკონი იყო სამას ორმოცდაათი**”.

გიორგი მეფემ “აიღო ანისი, ადრითგან წანაღები თურქთა, **ქრონიკონსა სამას ოთხმოცსა**”...

ოდეს ორბელნი გადგეს, **ქრონიკონი იყო სამას ოთხმოცდაჩვდმეტი** (ლაშა გიორგის მემატინე 1955: 365-367).

“და რომელ მისა მეფობასა შინა სულტანნი გააქცივნეს, ქალაქნი და ციხენი აიხუნნეს, ესე არს: ათაბაგი განძისა გააქციეს, ქრონიკონი იყო [ოთხ]ას და რ[ვა] ... მხარგრძელმან ზაქარია მანდატურთ-უხუცესმან და სპასალარმან, მისმან ძმამან ივანე ათაბაგმან აიღეს დვინი მეცხრესა წელსა მეფობისა მისისასა, ქრონიკონი იყო [ოთხ]ას ოცდაცამეტი”.

“მოვიდა რუქნადინი, და თანა ჰყვა ლაშქარი... მიეგებნეს ბასიანის ქუეყანასა, გაიქციეს, ხოცეს და ამოსწყვდეს... ქრონიკონი იყო [ოთხ]ას ოცდათხუტმეტი”

თამარმა “მეფობასა შინა დაყო ოცდასამი წელიწადი და აღვიდა წინაშე ღმრთისა, სადა იგი მკვდრობენ წინასწარმეტყუელნი და მამათ-მთავარნი და მეფენი, თუესა იანვარსა თორმეტსა, დღესა ოთხშაბათსა, აგარათა სომხითისათა, ქრონიკონსა ოთხას ოცდაშვიდსა. დამარხეს ახალსა მონასტერსა გელათს (ლაშა გიორგის მემკვიდრე 1955: 368-69).

ხშირია თარიღები, აგრეთვე, ბასილი ეზოსმოძღვარის თხზულებაშიც:

“დაჯდა მეფედ გიორგი, ძე დემეტრესი, დავითის შვილისა, ქრონიკონსა სამას სამოცდათხუტმეტსა. ამან დაყვნა მორჭმასა შინა ყოველნი ჟამნი და დღენი მისნი და იმეფა კეთილითა მეფობითა... გარდაჰდეს ამას შინა წელი რაოდენნიმე, და გარდაიცვალა მეფე გიორგი..

დაჯდა ნებითა ღმრთისათა თამარ მეფედ დასაბამითგანთა წელთა ექუსიათას ექუსას ოთხმოცდაექუსსა, ქრონიკონსა ოთხას და სამსა, შვილი მეფეთ-მეფისა გიორგისი, დიდისა დავითის ძისა დემეტრეს ძისაგან, ცოლისაგან ბურდუხან ოვსთა მეფისა ასულისა, რომელი ჰმატდა სიკეთესა დედათასა სხვთა ყოველითა, გარნა თამარის დედობითა, სძალი სხუა მისებრი მაშინ არა ეხილვა ქართლისა თემსა. და შემდგომითი-შემდგომად აქონ” (ბასილი ეზოსმოძღვარი 1959: 115-116).

“თამარ დაიძინა ძილი იგი მართალთა თუესა იანვარსა ი-მ (ბასილი ეზოსმოძღვარი 1959: 146).

უშუალოდ თარიღების სიხშირით “ქართლის ცხოვრების” ტექსტები, როგორ ითქვა, ერთამეთისგან განხვავდებიან, მაგრამ მათ აერთიანებთ მოვლენათა დროში ლოკალიზების გარკვეული ხერხები. ჩვენ დავაფიქსირეთ ქრონოლოგიის რამდენიმე ასეთი ხერხი, რაც, ვფიქრობთ, მიუთითებს, რომ ქართველი ავტორების თხზულებებში მოვლენები, ძირითადად მაინც, ხაზოვანი დროის პერსპექტივაშია დანახული. მაგალითად, ქართველი ისტორიკოსები წარსულის მოვლენების აღწერისას აჩვენებენ მათ თანადროულ ბიბლიურ და მსოფლიო ისტორიის ამბებს. ისტორიული სინქრონიზმის ამ მეთოდს იყენებდა

ვესევი კესარიელი თავისი “ქრონიკაში”, სადაც მოცემული იყო ყველა სახელმწიფოსათვის საერთო, სინქრონული ქრონოლოგიური ტაბულები; ერთმანეთის პარალელურად მეფეებისა და კათალიკოსების მოღვაწეობის წლების დაფიქსირება ქართულ ტექსტებში მოვლენათა დროის განსაზღვრის კიდევ ერთი საშუალება იყო; გარდა ამისა, მოვლენების დროის განსაზღვრის მიზნით, მათ მეფეების ზეობის კონკრეტულ წლებს და ასაკს უკავშირებდნენ.

ლეონტი მროველის თხზულება ღარიბია თარიღებით, მაგრამ საქართველოში მიმდინარე პროცესების თანადროული მსოფლიო და ბიბლიური ისტორიის მოვლენებთან პარალელის გავლება ქრონოლოგიის ერთ-ერთ სახედ გვევლინება. ამის საშუალებით, მეტნაკლებად ხერხდება საქართველოს ისტორიის იმ პერიოდის წარმოდგენა, რომელსაც ავტორი გულისხმობს, რადგან, მისი აზრით, სწორედ ამ დროს განვითარდა საყოველთაოდ ცნობილი მსოფლიო მნიშვნელობის მოვლენები; ამ თვალსაზრისით, საინტერესო მომენტები გამოვეყავით მროველის თხზულებიდან. უკვე ტექსტის დასაწყისში ავტორი წერს, რომ სპარსთა მეფემ

“ქეკაპოს კუალად მოხარკე ყვნა ქართველნი და წარვიდა”. შემდგომად ამისსა რაოდენთამე წელიწადთა მოვიდა ამბავი, ვითარმედ მოსე განვლო ზღუა ისრაელთა, და იზრდებიან ივინი უდაბნოს მანანათა” (ლეონტი მროველი 1955: 14).

ანუ, ავტორის აზრით, სპარსელებმა ქართველები დაიმორჩილეს დაახლოებით იმ დროს, როცა მოსე ცხოვრობდა.

მროველი ასევე მიიჩნევს, რომ ქართლოსიანთა ენა სომხური იყო მანამ, სანამ

“ნაბუქოდონოსორ მეფემან წარმოსტყუენა იერუსალემი, და მუნით ოტებულნი ურიანი მოვიდეს ქართლს, და მოითხოვეს მცხეთელთა მამასახლისისაგან ქუეყანა ხარკითა” (ლეონტი მროველი 1955: 16).

ხოლო ქართლის მეფე ადერკის

“პირველსავე წელსა მეფობისა მისისასა იშვა უფალი ჩუენი იესო ქრისტე ბეთლემს ურიასტანისასა... და შემდგომად ამისასა, ვითარ გარდაცდეს წელნი ოცდათნი, მოვიდეს მოციქულნი ურიათა იერუსალიმით ურიათა თანა მცხეთელთა, ვითარმედ: “რომლისათვის იგი მოვიდეს მოგუნი და შეწირეს ძღუენი, აღზრდილ არს იგი და იტყვს თვისსა ძედ ღრმთისა” (ლეონტი მროველი 1955: 35-36);

როგორც ვხედავთ, ავტორი მეფე ადერკის ზეობის პერიოდს და ქრისტეს ცხოვრების წლებს ერთ ქრონოლოგიურ ჩარჩოში ათავსებს. ამის შემდეგ, როდესაც ბარტამი და ქართამი ერთად მეფობდნენ, ავტორის აზრით,

“ამათსა მეფობასა უესპასიანოს ჰრომთა კეისარმან წარმოტყუენა იერუსალემი და მუნით ოტებულნი ურიანი მოვიდეს მცხეთას და დასხდეს ძუელთავე ურიათა თანა” (ლეონტი მროველი 1955: 44).

როგორც აღინიშნა, მროველი, ბიბლიურის გარდა, მსოფლიო ისტორიის მოვლენებთან ავლებს პარალელს. მაგალითად, ის წერს, რომ ადერკის მეფობის დროს

“გამოჩნდა კუალად მეფობა სპარსეთისა, რამეთუ რათგან შესრულ იყო აღექსანდრე და განერყუნა სპარსეთი, აქა ჟამადმდე არღარა დაჯდომილ იყო მეფე სპარსეთს ...” (ლეონტი მროველი 1955: 43).

ჯუანშერიც, ისევე როგორც მროველი, ეხება საქართველოში მიმდინარე მოვლენათა თანადროულ მსოფლიო ისტორიის ამბებს. მაგალითად, ის ამტკიცებს, რომ ქართლის ერისმთავარ სტეფანოზის დროს

“იქმნა შფოთი დიდი საბერძნეთს: რამეთუ მაგრიკ კეისარსა განუდგა ფოკას მკედარი, და მოკლა მაგრიკ კეისარი და შეილნი მისნი... სპარსთა მეფემან ქასრე წარმოტყუენა იერუსალემი და წარიყვანა ძელი ცხოვრებისა; და შემდგომად ამისსა აღიღო ღმერთმან ხელი წყალობისა ქასრესაგან; შეიპყრა იგი ძემან თუსმან, შესუა იგი საპყრობილესა და მოკუდა სენითა ბოროტითა” (ჯუანშერი 1955: 223).

ხოლო ადარნასეს ძის სტეფანოზის

“ზეობის ჟამთა გამოჩენილ იყო მოჰამად, ნათესავი ისმაელისი, მოძღუარი სარკინოზთა სჯულისა, და ყოველი არაბთა და იამანეთი დაიპყრა” (ჯუანშერი 1955: 229).

“მატიანე ქართლისა”-ს ავტორიც იგივე მეთოდს მიმართავს. მაგალითად, იოვანეს და ჯუანშერის მოღვაწეობის პერიოდს ის უკავშირებს არაბების გაძლიერებას:

“ხოლო ამიერთგან იწყო შემცირებად მეფობამან დიდთა მეფეთა ხუასროანთამან. პირველად, უფლება სარკინოზთა განდიდნა და მიეითგან მიეცა ყოველი ესე ქუეყანა ჟამითი-ჟამად რბევასა და ოჭრებასა...

“შემდგომად სიკუდილისა ადარნასესისა განადიდა უფალმან მეფობა აშოტ კუროპალატისა... მათვე ჟამთა შესრულ იყო მასლამა საბერძნეთად...” (მატიანე ქართლისა 1955: 252).

დავითის ისტორიკოსი აღწერს საქართველოს რთულ მდგომარეობას და მერე აღნიშნავს:

“ხოლო ამა ვითარებასა შინა გარდაცდა წელიწადი ოთხი, მოკუდა სულტანი მალიქ-შა და ლიპარიტ ამირამან იწყო მათვე მამულ-პაპურთა კუალთა სლვა ... დადგა ყოველსა გზასა არაკეთილსა” (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 325).

მეამბოხე ფეოდალის, ლიპარიტის დასჯის

“ამას ჟამსა გამოვიდეს ფრანგნი, აღიღეს იერუსალემი და ანტიოქია, და შეწვენითა ღვთისათა მოეშენა ქუეყანა ქართლისა, განძლიერდა დავით და განამრავლნა სპანი. და არღარა მისცა სულტანსა ხარაჯა” (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 226).

ზოგიერთ ქართულ ტექსტში ერთმანეთის პარალელურად ხდება მეფეებისა და კათალიკოსების მოღვაწეობის წლები დაფიქსირება. მაგალითად, ჯუანშერი ცდილობს დროში ერთმანეთს შეუთანხმოს მეფეების ზეობისა და კათალიკოსთა მოღვაწეობის წლები; როდესაც ის მეფეებზე საუბრობს, აგრეთვე საგაღდებულოდ თვლის მათი თანამედროვე კათალიკოსების დასახელებასაც. კონკრეტულად, ეს ეხება ვახტანგ გორგასლის შემდგომ მეფეებს. ეს ბუნებრივია, რადგან მიჩნეულია, რომ ვახტანგის დროს ქართლის ეკლესიამ ავტოკეფალია მოიპოვა. რაც შეეხება კონკრეტულ მაგალითებს, უკვე ვახტანგ გორგასლის ჩამომავალ ფარსმანზე საუბრისას, ავტორი წერს:

“და დაჯდა მეფედ ფარსმან, და მოკუდა კათალიკოსი სამოელ, და დაჯდა კათალიკოსად თავფეჩაგ. და მოკუდა თავფეჩაგ, და დაჯდა კათალიკოსად ჩერმაგ” (ჯუანშერი 1955: 206).

ამ მომენტიდან ეს ტრადიცია ყოველთვის დაცულია. ავტორის თქმით, ბაკურ ფარსმანის ძის მეფობის დროს

“მოკუდა კათალიკოსი ევლავიოზ, და მანვე დასუა კათალიკოსი მაკარი” (ჯუანშერი 1955: 215).

გუარამ კურაპალატის დროს

“მოკუდა კათალიკოსი სუმონ და დაჯდა სამოელ. და მოკუდა კათალიკოსი სამოელ. და დასუეს სამოელვე” (ჯუანშერი 1955: 222).

სუმბატ დავითის ძის ტექსტისთვისაც ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია ის, რომ მეფე-მთავრებზე საუბრის დროს, პარალელურად მათი თანამედროვე კათალიკოსები სახელდება.

როდესაც გუარამი ქართლის ერისთავად განაჩინეს, ავტორის ცნობით,

“მას ჟამსა კათალიკოსი იყო მცხეთას სამოელი” (სუმბატი დავითის-ძე 1955: 347).

ხოლო როდესაც

“მთავრობდა ქართლს იგივე სტეფანოზ დიდი, კათალიკოსი იყო მეორე ბართლომე.

მის ზედა და შემდგომაც მისსა მთავრობდა ადარნასე, ძე მის სტეფანოზისი. და მის ზედა სამნი კათალიკოსნი იცვალნეს: იოვანე, ბაბილა და თაბორ” (სუმბატ დავითის-ზე 1955: 275).

მოვლენების ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით დალაგების მიზნით, ქართველი ავტორები ყვებიან მეფეების ცხოვრების კონკრეტული წლების და ასაკის თანადროული პროცესების შესახებ. ამით ისინი კონკრეტული ფაქტების დროში ლოკალიზებას ახერხებენ. მაგალითად, ჯუანშერი წერს, რომ

“**ვითარ იქმნა ვახტანგ წლისა ათისა**, გარდამოვიდეს ოვსნი სპანი ურიცხუნი და მოტყუენეს ქართლი თავითგან მტკურისათ ვიდრე ხუნანამდე, და მოაოკრნეს ველნი, არამედ ციხე-ქალაქნი დაურჩეს, თვნიერ კასპისა. ხოლო კასპი შემუსრეს და ტყუე ყვეს, და წარიყვანეს დაჲ ვახტანგისი მირანდუხტ, სამის წლის ქალი...

მასვე ჟამსა გამოვიდეს ბერძენნი აფხაზეთით, რამეთუ ბერძენთა ჰქონდა ეგრისწყალს ქუემოთი კერძი ყოველი, და დაიპყრეს ეგრის-წყლითგან ვიდრე ციხე-გოჯადმდე” (ჯუანშერი 1955: 145-146).

ე.ი. ეს ყველაფერი ვახტანგის მცირეწლოვნობის დროს მოხდა. ასეთი პარალელები საკმაოდ ბევრია ჯუანშერთან და ესეც მიუთითებს იმაზე, რომ ავტორი ცდილობს, დააკონკრეტოს ის დრო, როცა ესა თუ ის ფაქტი მოხდა.

“მატიანე ქართლისა”-შიც ხშირია შემთხვევა, როცა ავტორი რომელიმე მეფის ზეობის პერიოდს უკავშირებს კონკრეტულ მოვლენას. მაგალითად, ავტორი თქმით, როდესაც

“მოვიდა აბუ საჯის ძე ტფილისს, და მას ჟამსა ამირა იყო ჯაფარ, ძე აღისი”
(მატიანე ქართლისა 1955: 263).

ბევრი ასეთი მაგალითის მოყვანა შეიძლება:

“და ვითარ გარდაჰდა ამას შინა წელიწადი სამი, და მეფობდა აფხაზეთს თეოდოსი მწუხარე განირყუნა ქუეყანა იგი და შეიცვალა ყოველი წესი და განგება, პირველთა მეფეთგან განწესებული” (მატიანე ქართლისა 1955: 275).

ხოლო როდესაც ბაგრატმა ძე მისი გიორგი

“დაუტევა ქუთათისს მეფედ სამეფოსა ზედა აფხაზეთისასა და წარვიდა საბერძნეთს. მას ჟამსა იყო ბერძენთა მეფე კონსტანტინე მონომახი და (შემდგომად) მისაელ” (მატიანე ქართლისა 1955: 303).

ლაშა გიორგის მემკვიდრეობის ფიქსირდება მსგავსი მომენტი:

“დემეტრე მეფე ბელტის ციხეს მიიცვალა და გელათს წარიყვანეს მისგანვე კურთხეულსა ახალსა მონასტერსა. ქრონიკონი იყო სამას სამოცდათოთხმეტი. დემეტრე აბულეთის ძესა ივანეს თავი მოჰკუეთა ჩხერეს მერეს მეოცესა წელიწადსა მეფობისა მისისასა, და მეტეხთა დადგა ფიცის არ გატეხისათვის (ლაშა გიორგის მემკვიდრეობა 1955: 367).

აქ, კონკრეტული თარიღის გარდა, საუბარია იმაზე, რომ ივანეს დასჯა მოხდა მეფობის მეოცე წელს.

ჩვენს მიერ განხილულმა პერიოდიზაციის სისტემებმა და ქრონოლოგიის ხერხებმა, მთლიანობაში, ქრონოლოგიური სარჩულის როლი შეასრულა შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფიისათვის. კონკრეტული თარიღები თუ მოვლენათა დროში ლოკალიზების სხვა ხერხები, რომლებიც ჩვენ ქართულ ტექსტებში გამოვყავით, ვფიქრობთ, ნათლად მიუთითებს მათში დროისა და ისტორიის იუდეურ-ქრისტიანული გაგების პრიმატზე. ჩვენი აზრით, ამის თქმა მაინც შეიძლება, მიუხედავად ტექსტებს შორის ქრონოლოგიის თვალსაზრისით არსებული მნიშვნელოვანი სხვაობისა.

§ 2. შუა საუკუნეების ქრისტიანული სამყაროს მნემოტექნიკა და ისტორიკოსის როლი საზოგადოების კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბებაში

შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში დროისა და ისტორიის გაგებაზე საუბრის დროს აუცილებელია საგანგებოდ განვიხლოთ საკითხი, თუ როგორ ახდენდა ისტორიის ორგანიზებას და იმახსოვრებდა წარსულს ამ პერიოდის ქართული საზოგადოება, როგორც მნემონიკური ერთობა. ამ შემთხვევაში ისტორიკოსს მოვიაზრებთ იმ ინდივიდად, რომელიც თავისი საზოგადოების კოლექტიური მეხსიერების მატარებელია. წარსულზე თხრობის დროს იგი იყენებდა მის საზოგადოებაში მიღებულ მნემოტექნიკას, ანუ წარსულის დამახსოვრების ხერხებს და ფორმებს. გარდა ამისა, სწორედ მას მიუძღოდა განსაკუთრებული როლი ამ მნემოტექნიკის დანერგვაში და, შესაბამისად, კოლექტიური მეხსიერების ფორმირებაში.

მრავალ სამეცნიერო გამოკვლევაში გაანალიზებულია, ერთი მხრივ, ისტორიის, ისტორიული ტექსტებისა და, მეორე მხრივ, კოლექტიური და ინდივიდუალური მეხსიერების ურთიერთმიმართების საკითხი. მართალია, ეს ავტორები, ძირითადად, ახალი დროის კონტექსტში ეხებიან ამ საკითხებს, მაგრამ მათი თეორიული მიდგომები, ჩვენი აზრით, შუა საუკუნეებისთვისაც გამოდგება.

ტერმინი “კოლექტიური მეხსიერება” ეკუთვნის ფრანგ სოციოლოგ მ. ჰალბვაკს. ის პირველი იყო, ვინც დამახსოვრების პროცესში სოციალური ფაქტორი გაითვალისწინა. მისი განსაზღვრებით, კოლექტიური მეხსიერება საერთო მეხსიერებაა, რომელიც გადაიცემა და კონსტრუირდება ჯგუფის მიერ (ბერკი 1980: 97-98).

ამერიკელი სოციოლოგი ე. ზერუბაველიც მიიჩნევს, რომ კოლექტიური მეხსიერება საერთოა ოჯახებისთვის, ეთნიკური ჯგუფებისთვის, ნაციებისთვის და სხვა მნემონიკური ერთობებისთვის. კოლექტიური მეხსიერება არ არის რომელიმე ერთობის წევრთა პირადი მოგონებების უბრალო ერთობლიობა. ის მოიცავს იმ მოგონებებს, რომლებიც საერთოა ერთობის ყველა წევრისათვის, როგორც ჯგუფისათვის (ზერუბაველი 2003: 4).

რამდენადაც მეხსიერების ფორმირებაში ისტორიკოსების როლზე ვსაუბრობთ, ვითვალისწინებთ ამ საკითხთან დაკავშირებულ კონცეფციებს. მაგალითად, კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბებაში ისტორიკოსების “დამსახურებაზე” საინტერესო მოსაზრებას გვთავაზობს ჯ. ვერნი, რომლის თანახმად, კოლექტიური მეხსიერება არის მეხსიერება, რომელიც

განპირობებულია სხვადასხვა, პირველ რიგში, ისტორიული ხასიათის მოთხოვნებით, ნარატივებით. შესაბამისი ტექსტები (ანალები, ქრონიკები და ა.შ.) განიხილება როგორც კოლექტიურ დამახსოვრების ინსტრუმენტები (კარაგიოზოვი 2005: 59-60).

ფრანგი ისტორიკოსი პ. ნორა ერთმანეთისაგან განასხვავებს კოლექტიურ და ისტორიულ მეხსიერებას. მისი აზრით, “კოლექტიური მეხსიერება არის ყველაფერი ის, რაც წარსულიდან არის შემორჩენილი, როგორც ჯგუფების რეალური გამოცდილება ან ის, რასაც ეს ჯგუფები იღებენ წარსულიდან. კოლექტიური მეხსიერება ჯგუფებთან ერთად ვითარდება და წარმოადგენს იმ უცვლელ ფასეულობებს, რომელიც შეიძლება იყოს მანიპულირების ობიექტი და ძალაუფლების იარაღი.

ისტორიული მეხსიერება მეცნიერული ტრადიციის შედეგია. ის არის სპეციფიკური ჯგუფის – პროფესიონალი ისტორიკოსების – კოლექტიური მეხსიერება. ისტორიული მეხსიერება ანალიტიკური და კრიტიკულია, დეტალური და სპეციფიკური. ისტორიული მეხსიერება იფილტრება, გროვდება, გადაიცემა და წერილობითი სახით ყალიბდება” (ლობერა 1998: 331-332).

ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების ურთიერთმიმართების პრობლემა სამეცნიერო ლიტერატურაში ცალკე ანალიზის საგანია. ფუნდამენტური კითხვა მდგომარეობს შემდეგში: ვის უნდა მივაკუთვნოთ პრიორიტეტი დამახსოვრებაში – ჯგუფს თუ ინდივიდს? ცნობილ მეცნიერებს ამ საკითხთან დაკავშირებით ურთიერთგამომრიცხავი პოზიცია აქვთ. ერთი ტრადიციის თანახმად, მეხსიერება ინდივიდუალური ფენომენია. ეს მოსაზრება ემყარება ჯერ კიდევ არისტოტელეს მიერ შემოთავაზებულ აზრს, რომ ინდივიდი გამოხატავს იმას, რაც იგრძნო, მოისმინა და იფიქრა წარსულში. ამ ხანგრძლივი ტრადიციის თანახმად, რომელსაც მრავალი ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგი უჭერს მხარს, მეხსიერება სუბიექტური გამოცდილებაა და ის ეხმარება ინდივიდს საკუთარი იდენტობის ფორმირებაში, განასხვავებს რა მას დანარჩენებისაგან.

ჰალბვაქსი, რომელიც ე. დიურკჰაიმის (E. Durkheim) ტრადიციის მიმდევარი იყო, ძირითად აქცენტს “კოლექტიურ ცნობიერებაზე” აკეთებდა. ის მიიჩნევდა, რომ ინდივიდის მეხსიერების ფორმირებას ჯგუფური იდენტობები განაპირობებს და მეხსიერება კონსტრუირებულია სოციალური ჯგუფების მიერ. მან მეხსიერება პირდაპირ კოლექტიურ ერთობას მიაკუთვნა და აღნიშნა, რომ მეხსიერება დამოკიდებულია, ერთის მხრივ, საზოგადოებაზე, რომელშიც ინდივიდი

ცხოვრობს, მეორე მხრივ კი სტატუსზე, რომელიც მას ამ საზოგადოებაში აქვს. ინდივიდუალური მეხსიერება არსებობს იმდენად, რამდენადაც ეს ინდივიდი სოციალური ჯგუფების სპეციფიკური ურთიერთგადაკვეთის უნიკალური პროდუქტია.

იმისათვის, რომ დაიმახსოვროს, ინდივიდი ჩართული უნდა იყოს კოლექტიური აზროვნების ნაკადში. აქედან გამომდინარე, ჰალბვაქსი ასკვნის, რომ არ არსებობს წმინდა ინდივიდუალური მეხსიერება, ანუ მეხსიერება, რომელიც მხოლოდ ინდივიდს ეკუთვნის და რომლის წყაროსაც მხოლოდ ინდივიდი წარმოადგენს. ჰალბვაქსის ძირითადი დამსახურება ისაა, რომ მან დაინახა კავშირი სოციალურ ჯგუფებსა და კოლექტიურ მეხსიერებას შორის. კოლექტიური მეხსიერება ყოველთვის სოციალურად არის განსაზღვრული, რადგან სოციალური ჯგუფი განსაზღვრავს, რა არის “დასამხასოვრებელი” და როგორ უნდა დაიმახსოვროს ის. ინდივიდის მეხსიერება და მოგონებებიც განსაზღვრულია სოციალური მეხსიერებით. ჰალბვაქსი მიიჩნევს, რომ არსებობს იმდენი მეხსიერება, რამდენი სოციალური ჯგუფიცაა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როცა არსებობს სოციალური სისტემის პლურალიზმი ან ჯგუფისადმი მიკუთვნებულობის მრავალგვარობა, არსებობს ბევრი მეხსიერებაც. მეხსიერებების პლურალურობა სხვადასხვა კოლექტიურ გარემოსთან ჩვენი დამოკიდებულების ცვლილების შედეგია. ჩემი მეხსიერება იცვლება “ჩემი მდგომარეობის ცვლილებასთან” ერთად და “ეს მდგომარეობა, თავის მხრივ, იცვლება, როცა იცვლება ჩემი დამოკიდებულება სხვადასხვა გარემოსთან” (მისზტალი 2003: 51).

ჰალბვაქსის თანახმად, კოლექტიური მეხსიერება განსაზღვრულია ჯგუფის მიერ, ინდივიდუალური მეხსიერება კი შეიძლება გავიაზროთ იმ სხვადასხვა ჯგუფებთან კავშირში, რომელსაც ის ეკუთვნის. ინდივიდუალური მეხსიერება იცვლება მაშინ, როცა იცვლება ინდივიდის ჯგუფური მიკუთვნებულობა. ანუ, მეხსიერებები ჩვენი აწმყო კავშირების, მიკუთვნებულობის და მდგომარეობის შესაბამისია. ამგვარად, ჩვენ შეგვიძლია ვისაუბროთ საკუთარი მეხსიერების სისწორეზე მხოლოდ მაშინ, თუ ის “სხვების” მეხსიერებებით არის გამტკიცებული.

მიუხედავად იმისა, რომ კოლექტიური მეხსიერება შეიცავს ინდივიდუალურ მეხსიერებებს, ის ყოველთვის განსხვავდება მათგან და საკუთარი წესებით ყალიბდება. მეტიც, გახსენების დროს ჩვენ წარსულის ხატებს აღვიდგენთ არა ისე, როგორც თავიდანვე იყო აღქმული, არამედ ჩვენი აწმყო მდგომარეობის

შესაბამისად, რომელიც, თავის მხრივ, სოციალურად არის განსაზღვრული. ინდივიდუალური მეხსიერების კოლექტიური მეხსიერებისგან ცალკე განხილვა ილუზიაა. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ ჩართული ვართ მოვლენებში, როგორც ინდივიდები, ჩვენი მეხსიერება მაინც რჩება კოლექტიურად, რადგან ჩვენ ყოველთვის ვაზროვნებთ როგორც ჯგუფის წევრები, ჩვენი იდეები ჩნდება ჯგუფის ფარგლებში და ჩვენი აზროვნება გვაკავშირებს ამ ჯგუფთან (მისზტალი 2003: 53).

ე. ზერუბაველიც აღნიშნავს, რომ კოლექტიურ მეხსიერებას განსაზღვრავს დამახსოვრების სოციალური ნორმები, რომლებიც კარნახობს საზოგადოებას, რა უნდა გაიხსენოს და რა დაივიწყოს (ზერუბაველი 2004: 5).

ზოგიერთმა ავტორმა სცადა, უფრო მეტი საერთო ენახა ურთიერთდაპირისპირებულად განსაზღვრულ ინდივიდუალურ და კოლექტიურ მეხსიერებებს შორის. მაგალითად, ფრანგი ფილოსოფოსის პოლ რიკერის თქმით, “მეხსიერება შინაგან სფეროს განეკუთვნება და, ამის გამო, ინდივიდი საკუთარ თავს მეხსიერების ჭეშმარიტ მფლობელად აღიქვამს. მაგრამ, მეხსიერება ასევე მოიცავს “სხვას”, რომელიც დადს ასვამს მას (მეხსიერებას); მეხსიერება იჭრება საზოგადოებრივ სფეროში, რადგან ის ყოველთვის მიეწოდება “სხვას” და მიიღება “სხვის” მიერ. მეტიც, რიკერი, ჰალბვაქსის კვალდაკვალ, ამტკიცებს, რომ ინდივიდს დამახსოვრებაში მისი თანამედროვეები, მისი საზოგადოების სხვა წევრები ეხმარებიან. შესაბამისად, იგი ასკვნის, რომ დამახსოვრების პროცესი მოიცავს როგორც ინდივიდს, ასევე ჯგუფს. ის მეხსიერებაში სამ პოლუსს განასხვავებს და აცხადებს, რომ ინდივიდუალურსა და კოლექტიურ მეხსიერებათა შორის არსებობს შუალედური ზონა, სადაც ურთიერთქმედებს ინდივიდის ცოცხალი მეხსიერება და იმ ერთობის საზოგადოებრივი მეხსიერება, რომელსაც ეს ინდივიდი მიეკუთვნება.

ზოგიერთი მეცნიერი უფრო შორს წავიდა და ხაზი გაუსვა ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერებისათვის დამახასიათებელ ცვალებად და ორმხრივ ხასიათს. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ ეს ორი ფენომენი ურთიერთგავლენას განიცდის. მათი აზრით, კოლექტიური მეხსიერება შეიძლება გაჩნდეს მხოლოდ მაშინ, როდესაც ინდივიდუალური მეხსიერებები ურთიერთქმედებენ. ამ პროცესის გარდაუვალი შედეგია წარსულის რეპრეზენტაციის ნაწილობრივი ჰომოგენიზაცია. ამ თვალსაზრისით, კოლექტიური მეხსიერება შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ინდივიდუალური მეხსიერებების რეგულაციური სტრუქტურა. გარდა ამისა, ა.ჯ. მეიერმა (A.J.

Mayer) და ნ. რუსიომ (N. Roussiau) აღნიშნეს, რომ ინდივიდები იღებენ იმ ჯგუფის მესხიერებას, რომელშიც ცხოვრობენ: ინდივიდის პირადი მოგონებები/მესხიერება ყოველთვის დაკავშირებული იქნება ჯგუფის საერთო/უპიროვნო მესხიერებასთან, რადგან მესხიერება, თავისი არსით, საზიაროა და, ამდენად, სოციალური ხასიათის მქონე. ამგვარად, კოლექტიური მესხიერება არის ის ჩარჩო, სადაც ინდივიდუალური მესხიერება ყალიბდება” (ლავენი 2-3).

XX საუკუნის მეორე ნახევარში ჯ. ფენტრესმა და კ. უაიკემმა წიგნში “სოციალური მესხიერება” ახალი კონცეფცია შეიმუშავეს, რომლის ფარგლებში აღიარებული იყო ინდივიდის ცნობიერი ცხოვრების კოლექტიური მხარის მნიშვნელობა, მაგრამ ინდივიდი არ არის ავტომატი, რომელიც პასიურად ემორჩილება კოლექტიურ ნებას. ის არჩევანის შესაძლებლობის მქონე სუბიექტია. ამ კონცეფციის თანახმად, ინდივიდუალური მესხიერება სოციალურ/კოლექტიურ მესხიერებად გარდაიქმნება კომუნიკაციის, წარსულზე თხრობის შედეგად.

საერთოდ მესხიერება კოლექტიური/სოციალურია იმ შემთხვევაში, როცა ხდება მისი გადაცემა. წარსულზე არსებული წარმოდგენების/ხატების გადაცემა შესაძლებელია მაშინ, როცა ისინი კონვენციონალური და გამარტივებულია; კონვენციონალური იმიტომ, რომ კონკრეტულ წარმოდგენას/ხატს მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს მთელი ჯგუფისთვის. ხოლო გამარტივებული იმიტომ, რომ საერთო მნიშვნელობის ქონისთვის აუცილებელია მისი გადაცემის შესაძლებლობა. ამიტომ ხატის სირთულე მინიმუმამდე უნდა იყოს დაყვანილი (რეპინა 2003:12-13).

მკვლევრები წარსულის დამახსოვრების და მესხიერების გადაცემის სხვადასხვა ფორმას გამოყოფენ. პ. ბერკი საუბრობს ხუთ მედიუმზე, რომელთა საშუალებითაც ხდება მესხიერების გადაცემა. ესენია: 1. ზეპირი ტრადიცია; 2. ისტორიკოსების შემოქმედება; 3. გამოსახულებითი და ფოტოგრაფიული ხატები, სხვადასხვა სახის ძეგლები და სუვენირები (საფლავის ფილები, ქანდაკებები, მედლები და ა.შ.); 4. მოქმედებები, რიტუალები და სხვა. მოქმედებების საშუალებით გადაიცემა ცოდნა და გამოცდილება. მაგალითად, მასწავლებელი გადასცემს გამოცდილებას შეგირდს; რიტუალები მესხიერების აქტია, რომელთა მეშვეობით ხდება წარსულის კვლავწარმოება, ინტერპრეტაცია, მესხიერების ფორმირება; 5. ბოლო მედიუმია სივრცე, სადაც ხდება მესხიერების “ხატების” ლოკალიზაცია (ბერკი 1980: 100-101).

პ. ნორა გამოყოფს ოთხი ტიპის ე.წ. “მეხსიერების არეს” (sites of memory): “სიმბოლური არე” მოიცავს სადღესასწაულო დღეებს და რიტუალებს, პილიგრიმობას, იუბილეებს და ა.შ.; “ფუნქციური არე” – სახელმძღვანელოებს, ავტობიოგრაფიებს და სხვა; “მონუმენტური არე” – საფლავეებს, ნაგებობებს და სხვა სახის ნივთიერ რეალობას; “ტოპოგრაფიული არე” – არქივებს, ბიბლიოთეკებს და მუზეუმებს (ლობერა 1998: 333).

ამ ჩამონათვალთან ისტორიკოსი და მისი შემოქმედება, მის მიერ შექმნილი ნარატივები, ალბათ, ერთ-ერთი მთავარი მედიუმია წარსულსა და აწმყოს შორის. სწორედ ისტორიკოსები არიან ერთ-ერთი მთავარი მსაჯულები იმისა, თუ რა ჩაითვალოს ამა თუ იმ საზოგადოებაში დამახსოვრების ღირსად და რა – არა. მათი მთავარი ფუნქციაა, “იყვნენ “დამმახსოვრებლები”, საზოგადოებრივ მოვლენათა მეხსიერების დარაჯები”. თავის მხრივ, ისტორიკოსები სოციალურ დაკვეთას ასრულებენ (ბერკი 1980: 97-99).

წარსულის მოვლენათა დასამახსოვრებლად აუცილებელია მათი გადმოცემა სხვადასხვა უანრის მოთხრობების/ნარატივების სახით. ამ ნარატივების, როგორც ტიპური მოდელების, მეშვეობით ადამიანები აღიქვამენ წარსულის მოვლენებს და ახდენენ მათ ინტერპრეტაციას. ე. ზერუბაველის აზრით, ადამიანის მეხსიერების თავისებურებაა ის, რომ იგი არსებითად სტრუქტურის არმქონე მოვლენათა სერიას მენტალურად ურთიერთდაკავშირებულ ისტორიულ ნარატივებად გარდაქმნის. ჩვეულებრივ, წარსულის მოვლენები მოთხრობის ეპიზოდებად წარმოიდგინება. სწორედ ეს “მოთხრობები” სძენს ამ მოვლენებს ისტორიულ მნიშვნელობას (ზერუბაველი 2004: 14).

დამახსოვრებული ფაქტების მოთავსებას ამ შაბლონებში, შესაძლოა, თავიდანვე ახლდეს მეხსიერების რადიკალური გარდაქმნა. ამ დროისათვის ფაქტების ნაწილი უკვე დაკარგულია, ამასთან, არა მხოლოდ მეხსიერების ფაქტობრივი კომპონენტის სწავი გაქრობის გამო. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ფაქტები, რომლებიც არ შეესაბამება ჩვენს შეხედულებებს, იფილტრება მოგონებათა გადაცემისას. მეხსიერების ნარატივებად გარდაქმნის დროს თანმხლები კონცეპტუალიზაცია დამოუკიდებელი პროცესია. შემდეგ ცვლილებები უფრო იშვიათად ხდება და იქმნება ერთგვარი სტაბილური ვერსია – “ისტორია”. ფაქტობრივად, წარსული ნარჩუნდება მისი კონტექსტიდან ამოღების, მისი დეკონტექსტუალიზაციის შედეგად. სოციალური მეხსიერების

გადაცემა – ეს არის ცვლილებათა პროცესი, ფაქტების გადარჩევა, მოწესრიგება და შემდეგ ხელახლა დალაგება (რეპინა 2003:14-15).

წარსულის მოწესრიგების და, საერთოდ, დროის აღქმის ფორმები განსხვავდება ერთმანეთისაგან კულტურებისა და პერიოდების მიხედვით. ბერკის თქმით, სხვადასხვა ადგილას და დროს ისტორიკოსები, საკუთარი საზოგადოების ინტერესებიდან გამომდინარე, ახდენდნენ ინფორმაციის სელექციას და ამ საზოგადოებისათვის მისაღები ფორმით წარმოაჩენდნენ წარსულს (ბერკი 1980: 97-99). ზერუბაველი აღნიშნავს, რომ წარსულის თხრობისა და წერის გარკვეული სქემატური ფორმატები/სახეები გაცილებით გავრცელებული და მიღებულია რიგ კულტურულ და ისტორიულ კონტექსტში, ვიდრე სხვაში. ისინი, უეჭველად, დამახსოვრების სოციალური ტრადიციების გამოსატყულებაა (ზერუბაველი 2004: 14).

კონკრეტულად, შუა საუკუნეებში წარსულთან და მეხსიერებასთან დამოკიდებულების შესახებ საინტერესო ნაშრომი აქვს მ. კარუტერს, რომლის სახელწოდებაცაა “მეხსიერების წიგნი. მეხსიერების კვლევა მედიევალურ კულტურაში”. სანამ შუა საუკუნეების ტექსტების განხილვას დაიწყო, ალბათ, საინტერესო იქნება ამ ნაშრომზე საგანგებოდ შეჩერება. აქ ნათლად არის დანახული, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა მეხსიერებას შუა საუკუნეებში. ავტორი საინტერესო შედარებას აკეთებს თანამედროვეობასა და შუა საუკუნეებს შორის: “როდესაც ვფიქრობთ ადამიანისთვის დამახასიათებელ ყველაზე მნიშვნელოვან შემოქმედებით ძალაზე, უეჭველად გვახსენდება წარმოსახვის უნარი. ჩვენ ვამბობთ ხოლმე: “დიდი წარმოსახვა”, “ღრმა წარმოსახვა”. ეს არის ინტელექტუალური მიღწევის ყველაზე მაღალი შეფასება, თვით მეცნიერებაშიც კი. ამის საპირისპიროდ, მეხსიერებას ინტელექტისგან შორს მდგომად განვიხილავთ და ამის მსგავს ფრაზებს ვიყენებთ: “უბრალოდ დამახსოვრება, “ეს არ არის ნამდვილი აზროვნება”, ან “ნამდვილი სწავლა” (კარუტერსი 1993:1).

მ. კარუტერსის თქმით, ამგვარ დასკვნებს იმიტომ ვაკეთებთ, რომ პოსტ-რომანტიულ, პოსტ-ფროიდულ ეპოქაში ჩამოვყალიბდით და ვცხოვრობთ. ეს არის ეპოქა, როცა წარმოსახვა დაკავშირებულია დიდი, ლამის საშიში შემოქმედებითი ძალის მენტალურ არაცნობიერთან. შესაბამისად, თანამედროვე მეცნიერები შუა საუკუნეების კვლევის დროს ხშირად გაწბილებული რჩებიან იმით, რომ შუა საუკუნეების ფსიქოლოგიაში წარმოსახვას აშკარად დაბალი სტატუსი ჰქონდა. ანტიკური და შუა საუკუნეების პერიოდის ადამიანები მოწიწებით ეკიდებოდნენ

მეხსიერებას. მათთვის მთავარი ავტორიტეტები იყვნენ განსაკუთრებული მეხსიერებით გამორჩეული ადამიანები და ეამაყებოდით ამ კუთხით მათი გაწაფულობა. მეხსიერება ყველაზე მაღალი მორალური თვისებების და ინტელექტის ნიშანი იყო.

წარმოსახვისა და მეხსიერების სტატუსის ასეთი კარდინალური ცვლილების გამო, მრავალი თანამედროვე მეცნიერი ასკვნის, რომ შუა საუკუნეების ადამიანები არ აფასებდნენ ორიგინალურობას და შემოქმედებითობას. მაგრამ, ავტორის აზრით, ეს ასე არ იყო. ჩვენ ყურადღება უნდა გავამახვილოთ შუა საუკუნეების ადამიანების ინტელექტუალურ და კულტურულ ცხოვრებაში მეხსიერების როლზე და მნიშვნელობაზე. მხოლოდ ამ შემთხვევაში გავიგებთ, თუ როგორ ესმოდათ მაშინ ის, რასაც ჩვენ შემოქმედებით მოღვაწეობას ვეძახით.

მ. კარუტერსი თანამედროვეობასა და შუა საუკუნეებში მეხსიერებასთან განსხვავებული დამოკიდებულების არსებობის საილუსტრაციოდ მოჰყავს თამედროვეთა მიერ გენიოსად აღიარებული ორი ადამიანის – ალბერტ აინშტაინის და თომა აქვინელის შედარება. თითოეულის დახასიათება გაკეთებულია იმ ადამიანების მიერ, რომლებიც იცნობდნენ და დიდი ხნის განმავლობაში მუშაობდნენ მათთან. პირველი დახასიათება ეკუთვნის ფიზიკოს ლ. ინფიელდს (L Infeld), რომელიც პრინსტონში მუშაობდა აინშტაინთან ერთად:

“აინშტაინის სიდიადე დამყარებულია მის განსაკუთრებულ წარმოსახვის უნარზე. წარმოუდგენელ სიჯიუტეზე, რომლითაც ის უდგება თავის საკვლევ პრობლემებს. სწორედ ინტუიციას მიყვავართ ჯერ კიდევ აუთვისებელ სფეროებამდე.

დიდი მეცნიერული აღმოჩენებისკენ მიმავალ გზაზე წარმოუდგენელია შეცდომების თავიდან აცილება. რაც უფრო შეზღუდულია წარმოსახვა, მით უფრო შემოფარგლულია ჩარჩოებით კვლევის პროცესი. შედეგად ვიღებთ ძველის გადამღერებას და არა ახალ იდეას. რაც უფრო უსაფრთხოა გარემო მით უფრო ნაკლებია შეცდომების დაშვების ალბათობა. არ არსებობს დიდი გამარჯვება შეცდომების გარეშე და არც ერთი დიდი ადამიანი არ იყო ყოველთვის მართალი. აინშტაინის ნაშრომი შეიძლება შეცდომებს შეიცავდეს, მაგრამ ის მაინც დარჩება თანამედროვეობის ყველაზე დიდი მეცნიერად” (კარუტერსი 1993: 2).

შემდეგი დახასიათება ამოღებულია “წმინდა თომა აქვინელის ცხოვრებიდან,” რომელიც მისი სიკვდილიდან მალევე დაიწერა ბერნარდო გუის მიერ.

“მას ძალიან მდიდარი, ბრყინვალე მეხსიერება ჰქონდა. ნებისმიერი რამ, ერთხელ წაკითხვისთანავე ამახსოვრდებოდა და არასოდეს ავიწყდებოდა; თითქოს მისი ცოდნა მუდმივად იზრდებოდა მის სულში, როგორც ფურცელი ემატება ფურცელს წიგნის წერის დროს... ის თავის სენაკში სამ, და ხანდახან ოთხ, ადამიანს სხვადასხვა საკითხის შესახებ ერთდროულად კარნახობდა და აწერინებდა. არავის შეუძლია ასეთი განსხვავებული მასალის ერთდროულად კარნახი განსაკუთრებული უნარის გარეშე. არასოდეს ყოფილა, რომ მას რამე არ ცოდნოდეს და მისი მოძიება დასჭირვებოდეს. თითქოს ის, უბრალოდ, საშუალებას აძლევდა მეხსიერებას მასში დაუნჯებული განძი გამოეკლინა” (კარუტერსი 1993: 3).

როგორც ვხედავთ, კარუტერსი ხაზს უსვამს ორ გარემოებას: აინშტაინის შემთხვევაში, შემოქმედებითი პროცესი დაკავშირებულია ინტუიციასთან და წარმოსახვასთან, რომელიც არ ჯდება ერთ “განსაზღვრული” ჩარჩოში; მეორე შემთხვევაში, ეს პროცესი პირდაპირ კავშირშია “მდიდარ და ბრყინვალე მეხსიერებათა”, რომელიც არადროს არაფერს ივიწყებს და რომელშიც ცოდნა იზრდება, როგორც “ფურცელი ემატება ფურცელს წიგნის წერის დროს”.

ჩვენი აზრით, შუა საუკუნეებში მეხსიერების ასეთი მნიშვნელოვანი სტატუსი გათვალისწინებული უნდა იყოს მაშინდელი ქართული რეალობის განხილვის დროსაც. იყო თუ არა შუა საუკუნეების ქართული კულტურა “მეხსიერების კულტურა? რა დამოკიდებულება ჰქონდა მეხსიერების ფენომენტთან მაშინდელ ქართულ საზოგადოებას? მსგავს კითხვებზე პასუხი ერთ-ერთი მთავარი გასაღები იქნება ქართულ კულტურაში დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების თავისებურების გასაგებად.

ეფიქრობთ, ამ მიმართულებით რამდენიმე საკითხს უნდა შევეხეთ. პირველ რიგში, საინტერესო იქნებოდა შუა საუკუნეების საქართველოში ისტორიკოსის სტატუსის, კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბებაში მისი როლის გარკვევა. გარდა ამისა, საგანგებოდ უნდა შევეხეთ ქართული ისტორიული ტექსტებისთვის დამახასიათებელ წარსულის/ისტორიის ნარატივების სპეციფიკას. ეს ნარატივები გარკვეული მნემოტექნიკური კონსტრუქციები იყო, რომლებიც ხელს უწყობდნენ წარსულის დამახსოვრებას კონკრეტული სქემატური მოდელების სახით.

შუა საუკუნეების ისტორიკოსს წარსულის გადმოცემის დროს სხვადასხვა ამოცანები და მიზნები ამოძრავებდა, თუმცა მისი ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქცია “მეხსიერების დარაჯობა” იყო. მაშინდელ ისტორიკოსსაც უზარმაზარი წვლილი მიუძღოდა კოლექტიური მეხსიერების ფორმირებაში. მაგალითად, შუა საუკუნეების ზოგიერთი ქართველი ავტორი საინტერესო აზრს ავითარებს

კოლექტიური მესხიერების ჩამოყალიბებაში ისტორიკოსის როლზე და ფუნქციაზე. ამ თვალსაზრისით, ჩვენ ყურადღება მიიქცია დავითის ისტორიკოსის თხზულების ერთმა მონაკვეთმა, სადაც ავტორი წერს:

“ხოლო ამად რა თხრობად მოვიწიე, ვაებისა ღირსად შევრაცხენ ღიღნი იგი და სახელოვანნი გამომეტყუელნი, ვიტყვ უკუე უმიროსსა და არისტოვლის ელინთა, ხოლო იოსიპოს ებრაელსა, რომელთაგანმან ერთმან ტროადელთა და აქვეელთანი შეამკვნა თხრობანი, თუ ვითარ აღამემნონ და პრიამოს, ანუ აქილევი და ეკტორი, მერმეცა ოდისეოს და ორესტი ეკუეთნეს, და ვინ ვის მძლე ექმნა: და მეორემან ალექსანდრესნი წარმოთქუნა მძლეობანი, სიმკნენი და ძლევა-შემოსილობანი; ხოლო მესამემან ვესპასიანე ტიტოდს-მიერნი მეტომეთა თუსთა-ზედანი ჭირნი მისცნა აღწერასა. და ვინათგან ამათ ნივთნი საქმეთანი არა აქუნდეს ხმად მისათხრობელად, ამისთვისცა მის კვლოვნებითა რიტორობისათა განავრცელნეს, ვითარცა იტყვს თუთ სადამე ალექსანდრე: “არა დიდ იყავ აქილევი, არამედ დიდსა მიემთხვე მაქებელსა უმიროსს”. რამეთუ ოცდარვა წელ განგრძობასა ტროადელთა ბრძოლისასა ვერ-რა ღირსი ქებისა იქმნა. ხოლო მეფისა დავითისი ესეოდენტა მიმართ წინაგანწყობა სამ უამადმდე იყო, და ვერცა პირველსა კუეთებასა შეუძლეს წინადადგომად. **ჰქონებოდესცა ამათ ბრძენთა თხრობათა ნივთად საქმენი დავითისნი, და მათმცა აღწერნეს ჯეროვნად მათისაებრ რიტორობისა, და მაშინდამცა ღირს ქმნილ იყვნეს ჯეროვანსა ქებასა** (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 342).

ჩვენი აზრით, დავითის ისტორიკოსის ტექსტის ეს ნაწილი უაღრესად მნიშვნელოვან და, რაც მთავარია, პირდაპირ ცნობებს შეიცავს ისტორიკოსის როლზე და ფუნქციაზე მესხიერების ფორმირების საქმეში. ვიქრობთ, მხოლოდ ამ კონკრეტული პასაჟის მიხედვით შეიძლება იმის მტკიცება, რომ მაშინდელ საზოგადოებას, პირველ რიგში კი ისტორიკოსს, გაცნობიერებული ჰქონდა ისტორიკოსის “მაქებლობის” ძალა და მნიშვნელობა მომავალი თაობისთვის წარსულის გმირების სახელის “შემონახვის” საქმეში. ავტორი პირდაპირ წერს, რომ აქილევის იმიტომ გახდა ასე ცნობილი, რომ მის შესახებ ჰომეროსმა დაწერა. მისი აზრით, დავით აღმაშენებელი არა თუ გაუტოლდებოდა, არამედ აღემატებოდა მას თავისი სიმამაცითა და უნარით. ავტორის მტკიცებით, თუ ბერძნებმა ოცდარვა წელი მოანდომეს ტროას აღებას, დავით მეფე გაცილებით ნაკლებ დროში, “სამ უამადმდე” ახერხებდა მტრის დამარცხებას. ერთადერთ მიზეზად, რის გამოც დავითის სახელი არ არის აქილევისვით ცნობილი და ფართოდ გავრცელებული, არის ის, რომ მის საქმეებს ჯეროვანი “მაქებელი” არ ჰყავდა.

ბასილი ეზოსმოდღარიც იგივე საკითხზე აკეთებს აქცენტს. ისიც მიიჩნევს რომ, თამარ მეფის “საქმეთა” ადეკვატურად წარმოჩენა მხოლოდ “მაქებლის”, ანუ ისტორიკოსის უნარზეა დამოკიდებული:

“განიგემნე ყოველნი მატინენი, ძუელთა გინა ახალთა მეფეთა მაქებელნი, რამეთუ გარდაემატა თამარის საქმეთა ჭეშმარიტებით საქებელობა სიტყვსაებრ პირველთასა...

აკურთხა ღმერთმან ცხოვრება მისი, და განამრავლა ნაყოფი მისი, და თავ-წარსხმულ ყო მსგავსად წერილისა: “ნათელი აღმოუბრწყინდა მართალსა” განთიადისა თანა, და მეუღლე მისი სიხარული შუადღე, და მწუხრი მშვედობით დაიძინა სარცეელსა ზედა თვსსა (ბასილი ეზოსმოდღარი 1959: 149-150)..

ავტორი აღნიშნავს, რომ თამარ მეფის მოღვაწეობის სრულფასოვნად წარმოჩენას თვითონ ვერ შეძლებს და ამიტომ ეს საქმე მომავალი თაობისთვის მიუნიდა:

“აქა დაკვში სიტვსა წყობა, მომავალთათვის ყოველთაგან აწინდელთა სხუათა ძლევისა მიცემითა ყოველთა, და უმჯობესად შესატყვის შესაძლებლად სახის-მეტყუელებასა უადრესისა სიტყვსასა პოვნით, და ამისთვის ჩუენ მიერ დუმილით პატივ-ცემით დავიდუმით” (ბასილი ეზოსმოდღარი 1959: 149-150).

შუა საუკუნეების ქართულ ისტორიულ ტექსტებში აისახა მაშინდელ ქრისტიანულ სამყაროში მიღებული მნემოტექნიკა. კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბებაში მაშინდელი ისტორიკოსის როლი ამ ხერხების გამოყენებაშიც მდგომარეობდა. აღსანიშნავია, რომ ამ მნემოტექნიკას სხვა სფეროს წამომადგენლებიც მიმართავდნენ, მაგალითად, სასულიერო, პირები, აგიოგრაფიული ტექსტების ავტორები და ა.შ.

შუა საუკუნეების მნემოტექნიკის შესწავლის დროს, მკვლევრები დიდ ყურადღებას უთმობენ ანტიკურ მემკვიდრეობას. და მაინც, შუა საუკუნეებში ინფორმაციის დამახსოვრებისა და კვლავწარმოების წესი სპეციფიკური იყო. ეს, პირველ რიგში, დაკავშირებულია აუდიტორიის თავისებურებასთან. მხოლოდ, განათლებული ბერების ვიწრო წრეს შეეძლო ინფორმაციის ფიქსირების ანტიკური სისტემით უშუალო სარგებლობა. ამასთან ერთად, აუცილებელი იყო საკმაოდ მრავალრიცხოვანი, უმთავრესად, წერა-კითხვის უცოდინარი თუ ნაკლებად განათლებული ადამიანების კოლექტიური მეხსიერების ფორმირება. შუა საუკუნეების ისტორიული მეხსიერება თავისებური სახით ყალიბდებოდა. წარსულზე შეხედულების დოგმატიზაციის გამო, გადმოცემების ძველი ფორმები

არ გამოდგებოდა. საჭირო იყო საკუთარი საშუალებების გამომუშავება. გარდა იმისა, რომ ძირითადი ჭეშმარიტებები უნდა დაემახსოვრებინათ, აუცილებელი იყო აუდიტორიისთვის მყარი ღირებულებითი ნორმების შემუშავება. იმდენად მყარი, რომ ისინი ავტომატურად უნდა რეალიზებულიყვნენ ყოველდღიურ ყოფაში. მხოლოდ შესწავლა საკმარისად არ მიაჩნდათ.

ცხადია, წარსულზე კოლექტიური შეხედულებების მთავარი წყარო ბიბლიური ისტორია იყო. ბიბლიურ იგავებს არა მარტო უნდა ესწავლებინათ სწორი ცხოვრება, არამედ მათ მიბაძვის სურვილი უნდა გამოეწვიათ. შესაბამისად, უნდა გამოემუშავებინათ საზოგადოებაზე ზემოქმედების ადეკვატური ფორმები. ძირითადი, თუმცა არა ერთადერთი, ფორმა იყო ქადაგება. მისი საშუალებით ცდილობდნენ, ჩამოეყალიბებინათ და გასაგები ენით მიეწოდებინათ სწორი შეხედულება მნიშვნელოვან მოვლენებზე. ცნობილია, რომ წარსულს მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ქადაგებებში. მაგრამ ერთია – აუხსნა და გააგებინო, და მეორე – დაამახსოვრებინო იმ ადამიანებს, რომლებსაც არც შესაბამისი განათლება ჰქონდათ და არც გავარჯიშებული მეხსიერება (თანაც, დაამახსოვრებინო დამახინჯების გარეშე, რადგან საქმე დოგმატიკას ეხება). ამის მიღწევის საშუალება იყო ემოციური ზემოქმედება. ამიტომაც, შუა საუკუნეების მქადაგებლები განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდნენ ამ საკითხს. ცხადია, რომ ღირებულებითი სისტემა მჭიდრო კავშირშია ემოციებთან. ამიტომ ემოციებზე ზემოქმედება კარგი საშუალებაა იმისათვის, რომ ადამიანს აიძულო ინფორმაციის დამახსოვრება და გამოყენება. კოლექტიური ისტორიული მეხსიერების ფორმირებას ავტომატურად თან ახლდა ღირებულებითი სისტემის ჩამოყალიბება (სუპრიანოვიჩი 2003: 156).

იგივე წყაროთი, ანუ ბიბლიით, ოპერირებდა ისტორიკოსიც. ისიც ისეთი თემებით ცდილობდა ემოციური ზეგავლენის მოხდენას თავის აუდიტორიზე, როგორცაა ხილვები, სასწაულები, ბუნებრივი კატაკლიზმები, რომლებიც დასამახსოვრებელ, ღვთიური ნების გამომხატველ ნიშნებად და ფაქტებად (მაშინდელი გაგებით) განიხილებოდა. თუმცა ისტორიკოსი ამას აკეთებდა არა ქადაგებით, არამედ მის მიერ შექმნილი ისტორიული ნარატივების მეშვეობით. ეს ნარატივები თავის თავში მოიცავდა საზოგადოებაზე ემოციური ზემოქმედების ამ საშუალებებს. ისტორიკოსი თავისი ტექსტის ფარგლებში ეწეოდა ქადაგებას, მოჰყავდა “დასამახსოვრებელი” მაგალითები და მოუწოდებდა ადამიანებს ღვთისმოშიშობისკენ. გარდა ამისა, კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ, რომ შუა საუკუნეებში ლიტურგია, აგიოგრაფია, ისტორია, ქრონიკა არ იყო

ერთამეთისგან მკაფიოდ გამიჯნული. ეს განსაკუთრებით ქართულ რეალობაზე ითქმის. შესაბამისად, შეიძლება ითქვას, რომ შუა საუკუნეების ქართული საისტორიო მწერლობა ასახავს მაშინდელ საზოგადოებაში არსებულ დამოკიდებულებას მეხსიერების ფენომენტთან და იმ პერიოდის მნემოტექნიკის თავისებურებებს.

ე. ზერუბაველი გარკვეულ უნივერსალურ ნარატივებს ჩამოთვლის, რომელიც, ჩვენი აზრით, შუა საუკუნეების საზოგადოების კოლექტიური მეხსიერების ფორმირების დასახასიათებლადც გამოდგება. ამ ისტორიული ნარატივების საფუძველზე, მნემონიკური ერთობა ახდენს წარსულის ორგანიზებას. თუმცა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროს თავის სპეციფიკა აქვს, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ეს უნივერსალური ნარატივები ქრისტიანული შინაარსით და პროვიდენციალიზმით არის გამსჭვალული და, ძირითადად, დროისა და ისტორიის იუდეურ-ქრისტიანულ კონცეფციას შეესაბამება.

ე. ზერუბაველის მიერ შემოთავაზებული მოდელების ფარგლებში “ქართლის ცხოვრების” ტექსტები ძალიან საინტერესო კუთხით გამოჩნდა. ამით შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოების კოლექტიური მეხსიერებისა და იმდროინდელი მნემოტექნიკის საკითხებზე გარკვეული დასკვნების გაკეთების საშუალება მოგვეცა. თუმცა, სანამ რაიმე დასკვნებზე ვილპარაკებთ, აუცილებელია ქართულ ტექსტების საფუძველზე თითოეული ნარატივის მაგალითების განხილვა.

ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული “აღმასვლის/პროგრესის” ნარატივი მნემონიკური ერთობების ზოგადი ისტორიული ხედვის ნაწილია, რომელიც გამოხატავს პროგრესის, განვითარების, სრულყოფის პროცესს. სხვადასხვა კულტურისა და პერიოდის კონტექსტში პროგრესის, ისევე როგორც სხვა ნარატივი ლოკალური შინაარსით არის დატვირთული. ქართულ ტექსტებში ეს ნარატივი გამსჭვალულია პროვიდენცილიასტური იდეით, რომლის თანახმად, ყველაფერი, რაც ხდება, ღვთის ნების გამოხატულებაა.

“აღმასვლის” ნარტივის მაგალითები “ქართლის ცხოვრების” ტექსტებში საკმაოდ მოიპოვება. მაგალითად, დავითის ისტორიკოსი დავითის მეფობას უკავშირებს ქვეყნის წინსვლას და განვითარებას. მაგალითად, ასე აფასებს ის მეფის მიერ ეკლესიაში გატარებულ ღონისძიებებს:

“რამეთუ წმიდანი ეკლესიანი, სახლნი ღმრთისანი, ქუაბ ავაზაკთა ქმნილ იყვნეს, და უღირსთა და უწესოთა მამულობით უფროს ვიდრე ღირსებით დაეპყრნეს უფროსნი

საეპისკოპოსონი, ვითარცა ავაზაკთა... სამეფისა თუხისა კათალიკოსი, მღვდელთ-მთვარნი, მეუდაბნოენი, მოძღუარნი და მეცნიერნი შემოკრიბნა... კეთილად გამოიძიეს და ყოველი ცთობა განმართეს, კეთილი და სათნო ღმრთისა წესი ყოველი დაამტკიცეს, უღირსად გამოჩინებულნი განკუთვნეს, და შეაჩუენნეს... და ესეცა მიმსგავსებულად დიდისა კოსტანტინესა აღასრულა მეფემან დავით უწინარეს ყოველთა კეთილთა (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 327-28).

საერთოდ, დავითის მოღვაწეობა ავტორის მიერ მოლიანად ასეთი ნარატივის კონტექსტშია აღწერილი. ის ხაზს უსვამს, რომ მისი წარმატებები განპირობებულია ღმერთისა და წმინდანების მხარდაჭერით. სულთანმა მოუწოდა ყველა მაჰმადიანს ქართველების წინააღმდეგ საბრძოლველად და ამ ომში

“აჩინა სპასალარად ელდაზი... ქრონიკონი იყო სამას ორმოცდაერთი... იოტა ბანაკი მათი... რამეთუ ჳელი მადლისა შეეწოდა, და ძალი ზეგარდმო ფარვიდა მას, და წმიდა მოწამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინაუძღოდა მას და მკლავითა თუსითა მოსრვიდა ზედამოწვენულითა უსჯულოთა მათ წარმართთა (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 341).

“ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი”-ს ავტორის თქმით, თამარის დროს

“გააზნაურდეს ქუეყანისა მოქმედნი, და გადიდებულდეს აზნაურნი, და გაკვლმწიფდეს დიდებულნი მეფობისა შინა ამისსა, რომელი აწ ჩანს დაწერასა შინა ამისსა ათერთმეტთა მოქცევათა უამთა თამარ სამგზის სანატრელისათა, რომელმან სიმშუდითა დავითიანითა, სიბრძნითა სოლომონიანითა, სიმხნითა და საურავთა დღესისთა ხვალისა არ-მიგდებითა აღექსანდრიანითა, იპყრნა ზღუთ პონტოსით ზღუადმდე გურგანისად და სპერითგან დარუბანდამდის და ყოველნი კავკასიისა იმერელნი და ამერელნი ხაზარეთამდის და სკვითთამდის” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 34).

ასევე აფასებს ავტორი თამარის დროს ქვეყნაში ქრისტიანული რწმენის მდგომარეობას და ხაზს უსვამს ამ პერიოდის მშვიდობიანობას:

“საეკლესიო ღოცვად წესი ღოცვისა დაუკლებლად აღესრულებოდის, ვითარცა ტიბიკონი მოასწავებდა და განწესება პალესტინისა მონასტრისა მოგუთხრობს, ყოველი სრულიად. დარბაზის კარს მყოფი წირვად ვერვინ დააკლდებოდა: მწუხრი, დილეულ, სამხრი, ვითარცა თქმულ არს... უამთა მისთა არა იყო მიმძღავრებული, არცა მტაცებელი, არცა მეკობრე და მპარავი (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 81).

“დაღმასვლის” ნარატივში წარსული, პირიქით, იმ დიდებულ რეალობად არის წარმოჩენილი, რომელიც, “საუბედუროდ, სამუდამოდ გავიდა”. დაღმასვლის ნარატივის მიხედვით, დროთა განმავლობაში მდგომარეობა უარესობისაკენ მიდის. ისტორიული პროცესის ამგვარი ხედვის დროს ადგილი აქვს აწ უკვე გასული “ოქროს საუკუნის” ღრმა ნოსტალგიას. ეს იმაში მუდგანდება, რომ ადამიანები წინაპრებს გაზვიადებულად, თითქმის ზეადამიანებად წარმოაჩენენ (ზერუბაველი 2004: 15-17).

ქართული ტექსტებისთვის ასევე ორგანულია დაღმასვლის ნარატივიც, რომელიც გამსჭვალულია დვთის სასჯელის განცდით. ქართველი ავტორების მიერ ქვეყანაში გარეშე მტრის შემოსევის, ბუნებრივი კატაკლიზმების და, საერთოდ, ძნელბედობის უამის აღწერა სწორედ ამ ნარატივის ფარგლებში შეიძლება მოვიპოვოთ. მაგალითად, დავითის ისტორიკოსი თურქ-სელჩუკების შემოსევას დაღმასვლის ნარატივის ბნელ ტონებში ასახავს:

“ვინათგან მეზობლობით მოეახლნეს საზღვართა ჩუენთა, განმრავლდა შიში და ჭირი მათგან ჩუენ ზედა. რამეთუ იწყეს მიერთგან რბევად, ტყუენვად და მოღვრებად, წუად, სრვად და ტყუეობად ჩუენ ქრისტიანეთა...”

და დღესა ივანობისასა ასისფორნი და კლარჯეთი ზღვის პირამდის, შავშეთი, აჭარა, სამცხე, ქართლი, არგუეთი, სამოქალაქო ადივსო თურქითა... და მასვე ერთსა დღესა დაწუეს ქუთათისი, და არტანუჯი, და უდაბნონი კლარჯეთისანი. და დაყვეს ამათ ქუეყანათა შინა თურქთა ვიდრე მოსლვადმდე თოვლისა... და ესე იყო პირველი დიდი თურქობა: რამეთუ ქრონიკონი იყო სამასი.

და განგრძელდა ესევეთარი ჭირი ქრისტიანეთა ზედა; რამეთუ არესა გაზაფხულისასა მოვიდიან თურქნი და მათვე პირველთა საქმეთაებრ იქმოდინან, და ზამთრის წარვიდიან... რათა თვთ მათ იერემიასთა ვიტყოდით, რამეთუ ამან ოდენ კეთილად უწყოდა უამისა ამის ჯეროვანი გოდება, ვითარმედ: “ძენი სიონისანი, პატიოსანნი და ბოროტისა გამოუცდენნი, უცხოთა გზათა ტყუეობისათა მათ ზედა მედღესასწაულეთასა” (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 319-20).

ავტორი აგრძელებს ამავე ტონში წერას და ქვეყნის უბედურებას ქრისტიანობისაგან განდგომას მიაწერს. მისი აზრით, ყველა განსაცდელი, რაც ქართველებს თავს დაატყდათ, მათი ცოდვების საზღაურია. იმ დროს, როცა აღსართან კახთა მეფე მალიქ შაჰს ეახლა და ქრისტიანობა უარყო,

“ამათ ესევეთართა უამთა არავე დამშვიდნა ქუეყანა... რამეთუ ყოველმან ასაკმან და ყოველმან პატივმან ყოველითურთ შესცოდეს ღმერთსა და მიიქცეს გზათაგან წრფელთა ყოვლისა მიმართ უკეთურებისა, და ბუნებით მოწყალე და სახიერი ღმერთი

ესოდენ განარისხეს, ვიდრემდის თვით მოხადეს განჩინება რისხვისა, ქადებული უსჯულოთათვის ესაიას მიერ მეტყუელისა ესრეთ: “ვაჲ ნათესავსა ცოდვილსა, ერი რომელი სავსე არს უსჯულოებითა, კუალითგან ფერკთათ ვიდრე თავადმდე, არა არს მას შინა სიცოცხლე, არცა ბრძულ, არცა შესახუეველ” და შემდგომნი: “ამისთვის ქუეყანა თქუენი ოკერ, ქალაქნი ცეცხლითა მომწუარ, სოფელთა თქუენთა უცხოთესლნი მოსჭამდენ, და მოოხრებულ და დაქცეულ არს ერისაგან უცხოტომთასა” (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 319-322).

ე. ზერუბაველი საუბრობს “ზიგზაგის” ნარატივზე, რომელიც პროგრესს და დადმასვლას ერთად გამოხატავს. ამ კონტექსტში მოიაზრება “ადმასვლისა-და-დადმასვლის”, და “დადმასვლისა-და-ადმასვლის” ნარატივები. ეს ნარატივები ისტორიული პროცესის დრამატულ ცვლილებას, მისი მიმართულების კრიტიკულ შემობრუნებას ზემოთ ან ქვემოთ, ხშირად მთლიანად უკუმიქცევასაც გულისხმობს. ეს ხდება გარდატეხის, შემობრუნების მომენტიდან (ზერუბაველი 2004: 15-19). მაგალითად, ასეთ “დადმასვლისა და ადმასვლის ნარატივად” მივიჩნიეთ იგივე დავითის ისტორიკოსის მიერ იმის აღნიშვნა, რომ ხანგრძლივი ძნელბედობის უამის შემდეგ სამეფო ტახტზე დავით მეფე ავიდა და აქედან მოყოლებული, ყველაფერი უკეთესობისკენ შეიცვალა. სწორედ დავითის გამეფებასთან არის დაკავშირებული, მის აზრით, კარდინალური შემობრუნება ისტორიაში.

“ესე ყოველი მოიწია, და თუალითა ჩუენითა ვიხილეთ და ფრიად უფროს ამათ წამოთქმულთასა... ამას ყოველსა ზედა არავე დასცხრა გულის-წყრომა უფლისა ჩუენ ზედა, რამეთუ არა შევინანიეთ... ამისთვისცა ქუეყანით მაგალთა ბოროტთა ზედა სსუანიცა საშინელებანი ზეგარდამონი, ღმრთისა მიერ მოვლინებულნი გუემანი მოიწივნეს ქუეყანასა ჩვენსა ზედა...

ამისთვისცა დღესა აღვსებასა, თუთ მას აღდგომასა უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესსა, რომელსა შინა სიხარული და განსუენება ჯერ იყო, მოხედნა უფალმან რისხვითა და შეძრა ქუეყანა საფუძველითურთ... და განგრძელდა ესევეითარი ძვრა ქუეყანისა საშინელი ვიდრე წელიწადამდის, რომელსა შინა მოსწყდა სიმრავლე ურიცხვ (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 322-23).

ავტორის თანახმად, ეს იყო საშინელი მიწისძვრა, დაინგრა სოფლები და ქალაქები, დაინგრა თმოგვი. მაგრამ ამ ხანგრძლივი ნეგატიური პერიოდის შემდეგ:

მაშინ რისხვასა შინა მოივსენა წყალობა მან, რომელი “სწავლის ყოველსა შვილსა, რომელი უყუარს, მოაკუდინებს და აცხოვნებს”, რომელი მზა არს წყალობად, უფროს მამისა მოწყალისა, რამეთუ წერილისაებრ: “არათუმცა უფალმან დამიტევა ჩუენ თესლი, ვითარცა სოდომნიმცა შევიქმნენით და გომორელთამცა მივემსგავსენით”. რამეთუ ამიერითგან იწყეს ნიავთა ცხოვრებისათა მობერვად და ღრუბელთა მაცხოვრებისათა აღმოჭვრობად, ვინათგან ათორმეტ წელ ამათ თეთოსახეთა ჭირთა განგრძობითა ბნელსა უკუნსა შინა იწყო აღმოცისკრებად მზემან ყოველთა მეფობათამან, დიდმან სახელითა და უდიდესმან საქმითა, სახელ-მოდგამმან დავით, ღმრთისა მამისამან, და თვთ სამეოცდამეათურამეტემან შვილმან ამის დავითისამან, დავით (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 323-24).

ისტორიული ნარატივები განსხვავდებიან იმის მიხედვითაც, თუ რა სისავსით გამოხატავენ ისინი წარსულს. “მნემონიკური სისავსე” გულისხმობს იმას, თუ რა ინტენსივობით იმასსოვრებს საზოგადოება სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდს.

დრო თავისთავად ჰომოგენურია, თუმცა მის სხვადასხვა მონაკვეთს სხვადასხვა ხარისხს ანიჭებენ. ამიტომაც, დროის თანაბარი მონაკვეთი, სოციალური თვალსაზრისით, არათანაბარი ხდება. ისტორიაში ერთმანეთისაგან განირჩევა ექსტორდინალური (გამორჩეული) და ორდინარული (არაფრით გამორჩეული) დროები. დროისადმი ამგვარი ხარისხობრივი მიდგომის შედეგად ისტორია იყოფა მოვლენებით დატვირთულ და მოვლენებით ღარიბ ისტორიულ პერიოდებად. წარსულის ასეთი “ოპტიკური” ხედვა ისტორიული ფოკუსირების გარკვეული ნორმების პროდუქტია, რომელიც გეკარნახობს, რა დავიმახსოვროთ და რა – არა. მაგალითად, საერთო ტენდენციის მიხედვით, ომიანობა ყოველთვის “მოვლენებით სავსე” პერიოდად არის მიჩნეული (ზერუბაველი 2004: 25-28).

ქართველი ავტორებიც განარჩევენ ერთმანეთისგან ასეთ პერიოდებს. მაგალითად, “ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი”-ს ავტორს ლაშა გიორგის დაბადება ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მოვლენად მიაჩნია და აღნიშნავს, რომ ამ მოვლენას დაამთხვიეს ქართველებმა სამხედრო ლაშქრობა:

“იხარებდეს, იშუებდეს, იმოთხვიდეს სამოთხესა შინა ამის საწუთოსასა, განმათავისუფლებლნი ტყუეთანი, შემწირველნი ეკლესიათანი, მწირველებლნი მღვდელთანი და მიმცემელნი მონაზონთანი, მოწყალენი გლახაკთანი... ესევეთარი იქმნა გალაშქრება, რომელი არაოდეს ვისგან ქმნილ იყო ბაგრატიანისა (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 57-59).

ზერუბაველი საუბრობს აგრეთვე წარსულის რეტროსპექტული სტრუქტურის ორ ფორმაზე: პირველის მიხედვით, ისტორია არის უწყვეტი პროცესი. ისტორიის ამგვარი ხედვის აღსანიშნავად ავტორი იყენებს ლეგატოს¹ მეტაფორას; მეორე ფორმის მიხედვით, ისტორიაში არის წყვეტილები, რომლებითაც ერთმანეთისაგან გამოყოფილია სხავდასხვა ისტორიული პერიოდები. ეს ხედვა გამოხატულია სტაკატოს მეტაფორით².

“ლეგატო” ნარატივი აუცილებელია ისტორიული თანმიმდევრობის, “სტაკატო” ნარატივი კი, პირიქით, ისტორიული პროცესის წყვეტის დასანახად. წარსულის ორგანიზებისათვის ორივე ნარატივი ხშირად გამოიყენება (ზერუბაველი 2004: 36).

“ქართლის ცხოვრების” ტექსტებში მრავალი მაგალითია, რომლებიც ისტორიის ამ ორივე ხედვას მიესადაგება. შუა საუკუნეების ქართველებიც ისტორიის უწყვეტ პროცესად წარმოდგენისთვის, აწმყოსა და წარსულის დასაკავშირებლად სხავდასხვა ხერხს იყენებდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ წარსულთან “ხიდის გადება” მენტალური აქტია, მაშინდელი ადამიანები მის განხორციელებას მყარ საგნობრივ რეალობაზე დაფუძნებით ცდილობდნენ.

ერთ-ერთ ასეთ დამაკავშირებელ ხილად გამოიყენებოდა გარკვეული სივრცე, ტერიტორია. ე. ზერუბაველის თქმით, “კონკრეტული ტერიტორიის, ადგილის უცვლელობა მნიშვნელოვანი საფუძველია “იგივეობის” განცდისთვის. ადამიანებს, ინდივიდუალურად თუ კოლექტიურად, დრამატული ცვლილებების პირობებში უხდებათ არსებობა. ასეთ დროს მათ გარშემო არსებული ფიზიკური რეალობა, ჩვეულებრივ, შედარებით უცვლელი რჩება. ეს კი ხელს უწყობს იმ ილუზიის შექმნას, რომ ძირითადი არაფერი შეცვლილა. მაგალითად, 1236 წელს ფერდინანდ III არ დაანგრია მავრების მეჩეთი და ის კათედრალად გადააკეთა, ამით ესპანეთის მუსლიმური წარსული და ქრისტიანი აწმყო გააერთიანა” (ზერუბაველი 2004: 40-42).

ქართულ ტექსტებშიც ვხვდებით ისეთ მომენტებს, როცა გარკვეული ტერიტორია, მაგალითად ქალაქი, ღამის საკრალური მნიშვნელობის მატარებელია, რადგან ის საზოგადოებას საკუთარ წარსულთან აკავშირებს, ან სიმბოლურად ამ კავშირს განასახიერებს. ეს განსაკუთრებით მაშინ არის საგრძნობი, როცა შუა საუკუნეების ისტორიკოსი აღწერს დიდი ხნით დაკარგული ქალაქის მტრისგან გათავისუფლებას. მაგალითად, დავით

¹ ლეგატო - მუსიკალური ნოტების ერთობლიობა, რომლებიც ლეგატოს ფრაზას ქმნიან.

² სტაკატო - სტაკატოს ფრაზის წარმომქმნელი მუსიკალური ნოტები.

აღმაშენებლის მიერ თბილისის აღება ასეთ მნიშვნელოვან აქტად არის განხილული დავითის ისტორიკოსის მიერ, რომელიც ხაზს უსვამს, რომ ქალაქი დიდი ხნის განმავლობაში სხვას ჰქონდა დაპყრობილი:

“აიღო მეფემან ქალაქი ტფილისი, პირველსავე ომსა, **ოთხას წელ ქონებული სპარსთა...** ქრონიკონი იყო სამას ორმოცდაორი (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 342).

“ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი”-ში აღწერილია ქართველების ბარდავში ლაშქრობის ამბავი. აქ ჩანს, რომ ავტორი ბარდავს ერთ-ერთ იმ ქალაქად გაიაზრებს, რომლის დაარსებაც ქართველთა დიდი წინაპრების სახელებთან არის დაკავშირებული. შესაბამისად, ბარდავი, გარკვეული გაგებით, იმ მყარი ხიდის როლს ასრულებდა, რომელიც აუცილებელი იყო “ქართლის” ისტორიის უწყვეტობის დასანახად:

პირველად შემკრებელთა ბედსა და სუესა ზედა ლაშასა, რომელი განმანათლებლად სოფლისა ითარგმნა [აფსართა ენითა], **მიჰმართეს ბარდავად, დიდად და ძუელად ქალაქად. ამომწყუედელთა არანისათა გამოიღეს დიდძალთა ომთა პირველ ნებროთისა ჰეროსის ძმისა ბარდოსის მამული და შენებული** (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 57-59).

საკუთარი ისტორიის უწყვეტობის წარმოსახენად მნემონიკური ერთობები “წინაპრებთან”, წარსულში არსებულ ჯგუფთან თუ პოლიტიკურ ერთულთან კავშირს ეძებენ და მათ მემკვიდრედ წარმოაჩენენ თავს. ზერუბაველის თქმით, წარსულ თაობებთან “კონტაქტი” ხშირად ბიოლოგიური ტერმინებით გამოიხატება. წარსულში არსებულ ჯგუფთან სისხლით ნათესაობის ხაზგასმა ფუნქციურად იგივე როლს თამაშობს ისტორიის უწყვეტობის დანახვაში, როგორსაც ასრულებს კონკრეტულ გეოგრაფიულ სივრცესთან იდენტიფიცირება. თანმიმდევრობა და მემკვიდრეობითობა გულისხმობს უწყვეტობას ორ დასაკავშირებელ რგოლს შორის. მაგალითად, კაროლინგები რომის ბოლო იმპერატორიდან კარლოს დიდის რომის იმპერატორად კურთხევამდე სამსაუკუნოვან პერიოდს ერთი და იგივე პოლიტიკური ერთობის ცხოვრებაში დროებით პაუზად მიიჩნევენ. გენეალოგიების გამოგონილი თაობებით შევსების მანიპულაციური პრაქტიკის მსგავსად, რომელიც ისტორიულ ქრონიკებში სიცარიელის შევსებას ისახავდა მიზნად, გენეალოგიური ჯაჭვიც

ხშირად უფრო მეტად ერთსახოვანი, თანაბრად მდინარი ჩანს, ვიდრე ის სინამდვილეშია (ზერუბაველი 2004: 56-61).

“ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთან”-ში შამქორის ბრძოლის შესახებ საუბრის დროს ავტორი ხაზს უსვამს იმ გარეობას, რომ თამარი დავით წინასწარმეტყველის შთამომავალია:

“მოახსენებდეს ერთიერთისა სიმხნესა, მარჯუებულობასა პაპათა და მამათასა, თუ ვითარ ძუელ ოდესმე წინაშე დავითისა ოცდაათშედმეტნი გმირნი მბრძოლობდეს და მძლეობდეს უცხოთესლთა და ვითარ სპანი ვახტანგისნი წინაშე ვახტანგისა, და ვითარ სპანი ახლისა დავითისნი წყობათა დავითისთა იერუსალემს ერთობდეს, აწ **შვილისა მის თამარისნი, რომელი დავით წინასწარმეტყველითგან ოთხმოცსა-ერთობს შვილად ცხებულად** (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 68- 69).

წარსულთან და წინაპრებთან ერთიანობის განცდას განმსაზღვრავს საერთო წარმოშობის შეგნება, რადგან საერთო წარსული ასევე საერთო აწმყოს ქონას გულისხმობს. ყველაფერ ამასთან კავშირშია, აგრეთვე, ისტორიის “საწყისი მომენტის” გაება. ის, თუ სად ახდენენ ერთობები საკუთარი წარმოშობის, ისტორიის დასაწყისის ლოკალიზებას, მიუთითებს იმაზე, თუ როგორ აღიქვამენ ისინი საკუთარ თავს. მაგალითად, ახ.წ. 496 წელი ქრისტიანული საფრანგეთის საწყის თარიღად არის მიჩნეული, რადგან ამ დროს მონათლა ხლოდვიგი. საერთო წარმოშობისა და ისტორიის დასაწყისის გაგებასთან ერთად, უნდა განვიხილოთ აგრეთვე ისტორიული სიძველის შეგრძნება. ისტორიული ფესვების რაც შეიძლება შორეულ წარსულში გადატანა ხელს უწყობს ამა თუ იმ მნემონიკური ერთობის იდენტიფიკაციას, ლეგიტიმურობის გამყარებას. ადამიანები და ჯგუფები ხშირად პატივს მიაგებენ თავის “მესაძირკველ” წინაპრებს, რომელთა შთამომავლადაც მიიჩნევენ თავს.

შუა საუკუნეების ქართველი ისტორიკოსებისთვის, როგორც ქრისტიანი ავტორებისთვის, ისტორია, რა თქმა უნდა, ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნით იწყებოდა. ივ. ჯავახიშვილი ლეონტი მროველის შესახებ აღნიშნავდა, რომ მასაც კაცობრიობის ყოფა-ცხოვრების განვითარების მიმდინარეობა ისევე ჰქონდა წარმოდგენილი, როგორც სხვა ქრისტიან ერთა მემკვიდრეებს (ჯავახიშვილი 1977: 186). მროველი კავკასიელთა “მესაძირკველ წინაპრებს”: სწორედ “დაბადების” პერსონაჟებში ხედავს:

“პირველად ვახსენოთ ესე, რამეთუ სომეხთა და ქართველთა, რანთა და მოვაკნელთა, ჰერთა და ლეკთა, მეგრელთა და კავკასიანთა— ამათ თუსთა ერთი იყო

მამა, სახელით თარგამოს. ესე თარგამოს იყომ ძე თარშისი, ძისწული იაფეთისი, ძისა ნოესი. და იყო ესე თარგამოს კაცი გმირი. და შემდგომად განყოფისა ენათასა ოდეს აღაშენეს ბაბილონის გოდოლი, და განეყვნეს მუნ ენანი და განიბნინეს მუნით ყოველსა ქუეყანასა. და წარმოვიდა ესე თარგამოს ნათესავითურთ მისით, და დაემკვდრა ორთა მათ მათა შუა კაცშეუვალთა, არარატსა და მასისსა” (ლეონტი მროველი 1955: 3).

სუმბატ დავითის-ძეც თხრობას ბიბლიური სქემის შესაბამისად იწყებს და ბაგრატიონების წარმომავლობას ბიბლიურ პერსონაჟებს უკავშირებს.

შუა საუკუნეებში წარსულისა და აწმყოს დაკავშირების, მათ შორის “ხიდის გადების” ტიპური მეთოდი წარსულთან ანალოგიების გავლება იყო საერთოდ, ანალოგიებში ვლინდებოდა, მნიშვნელოვანწილად, შუასაუკუნეების საზოგადოების დროის აღქმის თავისებურებები. ანალოგიების მოყვანის პრაქტიკა, რომელსაც “ალეგორიულ ტიპოლოგიასაც” უწოდებენ, ძირითადად, ბიბლიური და, ხშირ შემთხვევაში, ანტიკური ისტორიის მოვლენებსა და შუა საუკუნეების ავტორების თანამედროვე მოვლენათა შორის ტიპოლოგიური მსგავსების დანახვას გულისხმობდა. წარსული მომავალი მოვლენების პირველსახედ გაიაზრებოდა. ძველი აღთქმის პერსონაჟები და მოვლენები ახალი აღთქმის მოვლენების და გმირების პროტოტიპებად განიხილებოდნენ. ძველ და უტყუარ პერსონაჟებთან და მოვლენებთან პარალელების გავლების, ალეგორიული ტიპოლოგიის მეთოდი შუა საუკუნეებში ისტორიული ინტერპრეტაციის ერთ-ერთი მთავარი ხერხი იყო. ერთმანეთს უდარებდნენ არა მარტო ძველი და ახალი აღთქმის პერსონაჟებს, არამედ იგივე მეთოდი რეალურ ადამიანებზეც გამოიყენებოდა. ისტორიულ და ბიოგრაფიულ თხზულებებში შუა საუკუნეების მეფეები, მმართველები, რელიგიური მოღვაწეები შედარებული არიან წმინდა წერილისა და სხვა ავტორიტეტული ტექსტების პერსონაჟებთან (რეპინა და სხვები 2004: 84).

შუა საუკუნეებში ანალოგიების პრაქტიკა რეალობის ყველა სფეროში ვლინდებოდა. ბიბლიური ანალოგია იყო, მაგალითად, გოთური იკონოგრაფიის ერთ-ერთი მთავარი თემა, რომელიც კათედრალური ტაძრების პორტალებზე, ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა და ახალი აღთქმის მოციქულთა ქანდაკებებში აისახა. არ იყო არაფერი, რაც ადამიანებს არ გაახსენებდა რაღაცას ან ვიღაცას, რომელიც ოდესღაც არსებობდა. წარსული წარმოიდგინებოდა, როგორც ცოცხალი რეალობა, პრაქტიკული სახელმძღვანელო სამოქმედოდ. წარსულის ასეთი ყოვლისმომცველობა და იმის

განცდა, რომ ის ლამის ხელის გაწვდენაზე იყო, ხშირად ანაქრონიზმის მიზეზიც ხდებოდა.

ლე გოფის თქმით, შუა საუკუნეების ადამიანი მუდმივ ანაქრონიზმში ცხოვრობდა. ის თანამედროვეობის იგნორირებას ახდენდა და, ამავე დროს, წარსულში მცხოვრებ ადამიანებს შუა საუკუნეების ტანსაცმლით მოსაგდა, მათ საკუთარ გრძნობებს და ქცევის მანერებს მიაწერდა. აქედან გამომდინარეობს მაშინ არსებული შეხედულებები, რომ “ყველა ადამიანი პასუხისმგებელია ადამისა და ევას ცოდვებზე, ყველა ებრაელმა პასუხი უნდა აგოს ქრისტეს ტანჯვის გამო, ხოლო ყველა მუსლიმმა – მუჰამედის ერესის გამო. XI საუკუნეში ჯვაროსნები დარწმუნებული იყვნენ, რომ მიდიოდნენ არა ქრისტეს ჯალათების შთამომავლების, არამედ თვითონ ჯალათების დასასჯელად (ლე გოფი 2005: 209-213).

ჩვენ შუა საუკუნეების ქართული ისტორიულ ტექსტებში ანალოგიების მრავლი მაგალითი დავაფიქსირეთ. მაგალითად, “ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი”-ში ხშირია ისეთი ანალოგიები, რომელთა საშუალებით ავტორი ქვეყნისთვის დადებითი მომენტის დადგომას, დიდ გამარჯვებებს ან ცუდი პერიოდის მოსვლას უსვამს ხაზს. მეფე გიორგი III შესახებ ავტორი წერს:

“და მამამან ძითურთ ძე ტკბილი, შემგუარი მამისა, აღამაღლა თავისა თანა და ძისა სწორად მოსაყდრედ გამოაჩინა – მზე მნათობთა შორის; ალექსანდრე და ქაიხოსრო მპყრობელთა შორის; აქილეუ, სამბსონ და ნებროთ გმირთა შორის; სპანდიარ, თაჰამთა და სიაოშ გოლიათთა შორის; სოლომონ, სოკრატ და პლატონ ბრძენთა შორის (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 3).

გიორგი მეფის გარდაცვალების მიძიმე და შავ ფერებში აღწერის შემდეგ, ავტორი ზეაღმატებულად აფასებს თამარის გამეფების ფაქტს, მის საეტაპო მნიშვნელობას:

“თუ მაშინ ნაბუქოდონოსორ სამთა ყრმათა თანა ოთხებად იხილა ერთი სამებისაგანი, აქა კულა სამებისა თანა იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და აღმატებული” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 25).

მეფედ კურთხევის სცენა ამავე ტონით არის აღწერილი და ავტორი იქამდეც კი მიდის, რომ თამარის გამეფებას შესაქმის ექვს დღეს აღარებს:

“თამარ შუდ-მნათობიერი იდიდა მისგან, რომელმან წარმოაჩინა და აღმოაჩინა ექუსთა შინა დღეთა ყოველნი არს-საჩენნი და განსუენებად სცა მეშუდესა აწ

მხილველმან იხილა და იყო ნათელი უმეტეს ნათლისა მის პირველისა, “და იყო კეთილი და უწოდა ნათელსა მას დღე”. ამას უწოდა ნათელი ულუმპიანთა შორის დიდსუეობისა. და ამან, განმზადებელმან სიბრძნისა შუღთა სუეტამან, აღაშენა მათ ზედა ტაძარი” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 27).

რაც შეეხება ქვეყნისათვის ნეგატიური მომენტის დადგომის ხაზგასმას, ისტორიანი აზმანის ავტორი წერს, რომ თამარის სიკვდილის გამო

“იქმნა ტყემა მსგავსი კალოთა ატადესთა და გოდებანი მსგავსნი მოოვრებისა იერუსალემისანი ერემიამს მგოდებლისა” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 113).

ბასილი ეზოსმოძღვარი შამქორის ბრძოლაზე წერს:

“მცირენი რა დღენი გარდაცდეს, წარმოემართნეს ლაშქარნი დიდად მოხარულნი ულუმპიანსა ამას ზედა ძლევისა, ფრიად უადრესსა საქებელისა მისგან ძლევისა, რომელი ყო აღექსანდროს დარიოს ზედა”... ამისი მოწამე თუთ იგი ღმერთი უტყუელი არს, და რათა არა ტყუილი ვისმე ეგონოს და ზღაპარი გინდეს ესე მომავალთა ჟამთა” (ბასილი ეზოსმოძღვარი 1959: 128).

ქართულ ტექსტებში გვხვდება ასევე სხვა ტიპის ანალოგიებიც, რომელთა მიზანია რომელიმე მეფის დადებითი მხარის დახასიათება. ასეთ “სახასიათო ანალოგიებს” ვხვდებით მაგალითად, დავითის ისტორიკოსთან, რომელიც ამბობს რომ საეკლესიო რეფორმა:

“მიმსგავსებულად დიდისა კოსტანტინესა აღასრულა მეფემან დავით უწინარეს ყოველთა კეთილთა (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: 328).

“ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანში” გიორგი მეფის შესახებ ავტორი წერს:

“მკნედ და მსწრაფლ მავლობისა მისისა რომელთანმე ვინღა თქვს? ნუ უაუე და უმსწრაფლეს ამბაკომისა, დანიელისა ანუ თუ ილიასი, სინასა შინა წვიმისა ერთი ღრუბლითა შემკრებელისა ანუ თუ ელვისა ეტლითა აღმაველისა?

ხოლო აწ ესევეთარნი რა ენამან, ანუ რა გონებამან თუთეულისა ჰელ ყო მოთხრობად, საწყენ სამე იქმნას აღწერილი განგრძობითა სათქმელთათა. ვინათგან დავითიანობა და სოლომონიანობა მოჰგვარობდა ცხებულსა ღმრთისასა, ამასცა სოლომონიანობა ჰმონებდეს ყოველნი მეფენი ქუეყანისანი” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 16).

ბასილი ეზოსმოდგარი თამარის შესახებ წერს:

“ხოლო სჯულთათვის სულითა მეორე კოსტანტინე იქმნებოდა და მისებრვე ჰგროვნებდა დაწეებასა საღმრთოსა საქმეთასა, რამეთუ იწყო აღლესვად ორპირსა მაკველსა მოსასრველად თესლთა ბოროტთა და ინება, რათა იქმნას შეყრა და გამორჩევა დიდთა მათ და მსოფლიოთა კრებათა” (ბასილი ეზოსმოდგარი 1959: 117).

ბიბლიური პერსონაჟების და, საერთოდ, ცნობილ წინაპართა ქმედებებთან პარალელის გავლებას სამაგალითო მნიშვნელობა ჰქონდა. როგორც წესი, ამ კუთხით მეხსიერების მობილიზაცია მიზნად ისახავს წარსული შეცდომების თავიდან აცილებას. “წინაპრების” (როგორც საკუთარი, ასევე ბიბლიური) გამოცდილება ასწავლიდა და შეცდომებისაგან აზღვევდა ადამიანებს. ასეთი “სამაგალითო ანალოგიები” მოყვანილი “ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი”-ში. გიორგი მეფემ ერთ-ერთი ბრძოლის წინ ამგვარად მიმართა მხედრებს:

“გუასმიეს ძუელთა მომთხრობელთაგან, თუ რაოდენნი კუეთებანი თავს ისხნეს საღმრთოთა სჯულთათვის ტომმან ებრაელთამან არტარქსერქსის ზე, ელენთა-ოდეს – იგი იძუანებოდეს თ[ემისტოკლეს მიერ უცთომელისა სპასპეტისაგან სოფლისა მქონებელსა მძლესა არტარქსერქსის ზედა... აწ ფრთოვანო ღომო ჩემნო, ჩემთვის განლახურილისა აღვიხუნეთ ლახუარნი და ოროლნი, და უგმირნეთ ურწმუნოთა ღვთაებისა მისისათა” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 8).

ავტორის თანახმად, ქართველებმა მტერს

“აღინეს ღუარი სისხლისა”... მხედველნი ვითარცა ერნი ისრაელისანი, და მზეცა, ისუ-ნავეთებრ, მდები ვედარა მპურობელი ეტლთა განგებითა მსრბოლობისა[თა], შთაეწურა დევნასა შინა მათსა” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 9).

ბასილის ეზოსმოდგარი წერს, თუ როგორ მიმართა თამარმა მებრძოლეებს შამქორის ბრძოლის წინ:

“მანო, ჩემნო, ყოვლად ნუ შეძრწუნდებიან გულნი თქუენნი სიმრავლისა მათისათვის და სიმცირისა თქუენისა, რამეთუ ღმერთი ჩუენ თანა არს. გასმია გედონისთვის სამასნი და სიმრავლე ურიცხვ მადიამელთა მათ მიერ მოწყუედილი, კუალად ასურასტანელთა ბანაკი ღოცვითა ეზეკიელისითა წამსა შინა ანგელოზისა მიერ დაცემულნი? მოლოდ ღმერთსა ოდენ მიენდევინთ (ბასილი ეზოსმოდგარი 1959: 126).

ტექსტებში გვხვდება ისეთი ტიპის ანალოგიები, როცა ავტორები საქართველოს ისტორიის კონკრეტულ დღეზე საუბრის დროს ქრისტეს ცხოვრების დღეებთან თუ სხვა ბიბლიურ მოვლენებთან ავლებენ პარალელს. ასეთი “დროითი ანალოგიის” მაგალითი მოცემულია “ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი-”ში. ავტორის მიერ შამქორის ბრძოლაში ქართველების გამარჯვება შედარებულია ქრისტეს გამარჯვებასთან. გარდა ამისა, აქ არის ქრისტეს ცხოვრების ამსახველი პერიოდების და დღეების ანალოგია:

“წარსულთა დაიბანაკეს წყალსა ზედა ელეკეცისასა. მუნით აყრილნი მოვიდეს სიახლესა შანქორისასა, თუესა იენის[სა] ა- დღესა ხუთშაბათსა, რომელი განთენდებოდა პარასკევად, რომელსა შინა ქრისტემან დმერთმან ჩუენმან შემუსრა ძლიერება მკდომისა და დათრგუნა ორთავი იგი ვეშაპი (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 68).

ჩვენს მიერ მოყვანილი ამ მაგალითებიდან ჩანს, რომ შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოების ცნობიერებაში ბევრი “მენტალური ხიდი” არსებობდა, რომლებიც მას წარსულთან აკავშირებდა და ისტორიული პროცესის უწყვეტობის განცდას უმყარებდა. მაგრამ, როგორც აღინიშნა, არსებობს ე.წ. “სტაკატო ნარატივები”, რომლებიც ისტორიულ პერიოდებს შორის წყვეტას გამოხატავენ.

“სატაკატო ნარატივის” კონტექსტში, სხვადასხვა “პერიოდი” ერთმანეთისაგან გამიჯნულია ისტორიული მოვლენებით. ამ მოვლენებს ცალკეული მნემონიკური ერთობა თავისი ისტორიის მთავარ “წყალგამყოფ მომენტებად” იმასსოვრებს, რომლებიც ხსნიან ხსნიან ისტორიის ახალ “თავებს” და აჩვენებენ, სად იწყება და სად მთავრდება ეს თავები. ისტორიული მომენტები “წყალგამყოფად” და “საეტაპოდ” მხოლოდ რეტროსპექტულად, აწმყოს გადასახედიდან ჩანს. ჩვეულებრივ, ეს ე.წ. “განმსაზღვრელი” მომენტები ამ გაგებით არ აღიქმებოდა საკუთრივ იმ დროს, როცა ისინი ხდებოდა.

ერთმანეთის მომიჯნავე, მაგრამ პირობითად ცალკეული ისტორიული “პერიოდებისთვის” სხვადასხვა მნიშვნელობის მინიჭება ხშირად გაცხადებულია იმაში, რომ მათ ერთმანეთის საპირისპიროდ აღვიქვამთ. ერთმანეთისგან იმიჯენაბ ისტორია და პრეისტორიის. ორი, ერთმანეთის მოსაზღვრე, მაგრამ პირობითად სხვადასხვა, პერიოდს შორის კონტრასტი და ახალი ერის დასაწყისი წინა პერიოდის სიკვდილს, მასთან ყოველგვარი კავშირის გაწყვეტას გულისხმობს.

ისტორიული წყვეტილობის შეგრძნების არსებობისთვის, აუცილებელია მენტალური “ხიდების” მოსპობა. მაგალითად, რომაელებმა, წარსულთან სრული კავშირის გაწყვეტის მიზნით, მთლიანად დაანგრიეს კართაგენი; გარდა ამისა, წყალგამყოფი მომენტები ხშირად ეფექტური ქრონოლოგიური “ღუზის” როლს თამაშობენ. იესოს დაბადების, მუჰამედის მექადან მედინაში წასვლის წელი ქრონოლოგიური სისტემის მთავარი საფუძველია. ისტორიული “დასაწყისის” გაგება “ამნეზიის” მომენტსაც გულისხმობს. წყვეტა ისტორიაში თავისთავად არაა მოცემული. წარსულის დანაწევრება ცალკეულ “პერიოდებად”, ძირითადად, მენტალური აქტია. ეს, ჩვეულებრივ, სოციალური სკალპელით ხდება. არსებობს არა ერთი, არამედ რამდენიმე წერტილი, როლებმაც შეიძლება შექმნას ცალკეული ისტორიული ნარატივის ფორმალური დასაწყისი (ზერუბაველი 2004: 91-97).

“ქართლის ცხოვრების” ტექსტებისთვის ასევე დამახასიათებელია ისტორიის ტიპიურად განსხვავებული პერიოდების დანაწევრება, ხშირია ისტორიისთვის მნიშვნელოვანი, საეტაპო მიჯნების ფიქსაცია. მაგალითად, “მეფეთა ცხოვრების” ავტორი უკვე დასაწყისშივე მიუთითებს ასეთ მიჯნაზე:

“ხოლო აქათგან ვიწყით და წარმოვთქვათ ამბავი ქართლისა და ნათესავისა მათისა, და ცხოვრება მათი ვიდრე დღეთა ჩუენთამდე, და ვითარ – იგი განუყო ქვეყანათა თარგამოს ნათესავსა მისსა და რვათავე შვილთა მისთა” (ლეონტი მროველი 1955: 8).

ამგვარი მაგალითების მოყვანა საკმაოდ მრავალდ მოიპოვება ამ ტექსტში:

“აქამომდის ქართლოსიანთა ენა სომხური იყო, რომელსა ზრახვიდეს. ხოლო ოდეს შემოკრბეს ესე ურიცხუნი ნათესავნი ქართლსა შინა, მაშინ ქართველთაცა დაუტევეს ენა სომხური და ამათ ყოველთა ნათესავთაგან შეიქმნა ენა ქართული” (ლეონტი მროველი 1955: 163).

ასეთივე მიჯნებს გავლებს შემთხვევასთან გვაქვს საქმე, როდესაც ავტორი ქართლში მეფობასთან დაკავშირებულ ცნობებს გვაწვდის. მროველი ფარნავაზის შესახებ წერს:

“ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი” (ლეონტი მროველი 1955: 26).

ფარნავაზს მიაწერს ავტორი ქართული კულტურისთვის არანაკლებ საეტაპო მნიშვნელობის მოვლენას:

“ამან განაგრძო ენა ქართული და არღარა იზრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა თუნიერ ქართულისა. და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული” (ლეონტი მროველი 1955: 26).

მროველი საუბრობს სხვადასხვა დროს ქართლში მეფობის განსხვავებული წესების არსებობის შესახებ:

“ვიდრე ადერკის მეფობამდე ერთი დაჯდის ქართველთა მეფედ... ამას ადერკის ესხნეს ორნი ძენი, რომელთა ერქვა სახელად ერთსა ბარტომ და მეორესა ქართამ. და ამათ განუყო ყოველი ქვეყანა თუსი” (ლეონტი მროველი 1955: 43).

ე.ი. გარკვეული პერიოდიდან ქართლის სამეფო ტახტზე ერთდროულად ორი მეფე იჯდა; სხვა ადგილას ავტორი წერს, რომ

“აქამომდე ესე მეფენი ყოველნი ორ-ორნი იყვნეს მოყურობასა ზედა” (ლეონტი მროველი 1955: 50).

ხოლო ამის შემდგომ ერთმანეთს გადაემტერნენო. საუბარია ფარსმან ქველსა და მის თანამეტახტე მირდატზე.

მოყვანილი ადგილებიდან ჩანს, რომ მროველს აუცილებლად მიაჩნია ისტორიულ პროცესში გარკვეული თანმიმდევრობით გამოყოს საეტაპო მიჯნები, რაც, თავისთავად, ხელს უწყობს დროის პერსპექტივაში მოვლენების აღქმას.

ჯუანერის ტექსტშიც ხშირად ფიქსირდება საეტაპო მიჯნები. ერთ-ერთ ასეთ საეტაპო მომენტად შეიძლება მივიჩნიოთ ის პერიოდი, როდესაც ქართლში კათალიკოსად ქართველი პირველად იქნა დასმული. ჯუანშერი წერს:

“და მოკუდა კათალიკოსი ჩერმაგ, და ამანვე ფარმან მეფემან დასუა საბა. აქათგან არღარა მოიყვანებდეს კათალიკოსსა საბერძნეთით, არამედ ქართველნი დასხდებოდეს” (ჯუანშერი 1955: 207).

“მატიანე ქართლისას” ავტორისთვის საეტაპო მიჯნა იყო ის პერიოდი, როდესაც არაბობა დაიწყო:

“პირველად, უფლება სარკინოზთა განდიდნა და მიერთგან მიეცა ყოველი ესე ქვეყანა ჟამითი-ჟამად რბევასა და ოჭრებასა. მეორედ იქმნა სიმრავლე მთავართა ქვეყანასა ქართლისასა და შეერია ბრძოლა, იქმნეს მტერ ურთიერთას და უკეთუ ვინმე

გამოჩნდის შვილთა შორის ვახტანგისთა, რომელიცა ღირს იყო მეფედ, იქმნის შემცირებული სარკინოზთაგან. რამეთუ დაიპყრეს ქალაქი ტფილისი აგარიანთა. შექნეს სახლად საყოფლად თუსად; მიიღებდეს ხარკსა ქუეყანასა ამისგან, რომელსა ჰქვან ხარაჯა” (მატიანე ქართლისა 1955: 250).

არაბების გამოჩენით სათავე დაედო მთელ რიგ მოვლენებს: “მეორედ იქმნა სიმრავლე მთავართა” ქართლში, უამითი-უამად ხდებოდა ქვეყნის დარბევა, შემოღებულ იქნა გადასახადები და ა.შ.”

საინტერესოა, აგრეთვე, მომენტი, როდესაც

“მოუძღურდეს ბერძენნი, გადგა მათგან ერისთავი აფხაზთა, სახელით ლეონ, ძმისწული ლეონ ერისთავისა, რომლისად მიეცა სამკვდროდ აფხაზეთი. ესე მეორე ლეონ ასულის წული იყო ხაზართა მეფისა, და ძალითა მათითა გაადგა ბერძენთა, დაიპყრა აფხაზეთი და ეგრისი ვიდრე ლიხამდე, სახელ-იდვა მეფე აფხაზთა (მატიანე ქართლისა 1955: 251).

ეს მომენტი მიჯნაა იმ თვალსაზრისით, რომ ამ დროს დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მნიშვნელოვანი ცვლილებები მოხდა, რომლის შედეგად არსებობა დაიწყო ახალმა პოლიტიკურმა ერთეულმა – აფხაზთა სამეფომ.

ჩვენს მიერ გაანალიზებული მასალიდან ჩანს, თუ რა ტიპის მოვლენები განიხილებოდა შუა საუკუნეების ქართველი ავტორების მიერ ისტორიაში საეტაპო, წყალგამყოფ მიჯნებად. ეს მოვლენები დაკავშირებული იყო პოლიტიკური სახის ცვლილებებთან, კულტურულ სფეროში მომხდარ გარდამტეხ ძვრებთან, მტრის შემოსევებთან და ა.შ. შუა საუკუნეების ქართულ საისტორიო თხზულებებში ამ საეტაპო მიჯნათა გამოკვეთა, მათთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მიჭება ისტორიის ფრაგმენტაციას და მის ტიპურად ერთმანეთისგან დამოუკიდებელ პერიოდთა ერთობლიობად წარმოჩენას განაპირობებდა.

ამრიგად, ჩვენს მიერ “ქართლის ცხოვრების” ტექსტებიდან მოყვანილი მაგალითებიდან საინტერესოდ გამოვლინდა შუა საუკუნეების ქართულ საზოგადოებაში ისტორიის ორგანიზების და წარსულის დამახსოვრების თვისებურებები. სწორედ ეს თავისებურებები განსაზღვრავდა დიდწილად ამ საზოგადოების დამოკიდებულებას დროსთან და ისტორიასთან. ასევე საინტერესოდ გამოჩნდა საკუთრივ ისტორიკოსის როლი ამ პროცესებში. ერთი მხრივ, ისტორიკოსი, როგორც გარკვეული კონკრეტული კულტურის

წარმომადგენელი, იყენებდა მის საზოგადოებაში მიღებულ მნემოტექნიკას და იზიარებდა წარსულზე და ისტორიაზე არსებულ კოლექტიურ შეხედულებებს. შესაბამისად, ისტორიკოსი, გარკვეული თვალსაზრისით, სოციალურ დაკვეთას ასრულებდა; მეორე მხრივ, თვითონ ისტორიკოსი დიდ როლს თამაშობდა ამ მნემოტექნიკის შექმნაში, დანერგვასა და თავისი საზოგადოების კოლექტიური მესხიერების ფორმირებაში. ისტორიკოსი და მის მიერ შექმნილი ნარატივები შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოებისთვის წარსულთან დაკავშირების ერთ-ერთი მთავარი მედიუმი იყო. თუ გავითვალისწინებთ შუა საუკუნეებში მესხიერებასთან დამოკიდებულების ხასიათს, ამ ეპოქის საზოგადოებისთვის ისტორიკოსის, როგორც “მესხიერების დარაჯის” სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა უფრო ცხადი გახდება. ქართულ ტექსტებში მოცემული კონკრეტული ნარატივების (აღმასვლის, დაღმასვლის, ლეგატო, სტაკატო), მათში ასახული მნემოტექნიკის და წარსულის ორგანიზების ფორმების ხასიათი მიუთითებს, რომ შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოება განსაკუთრებით მგრძობიარე იყო ისტორიული წარსულის, მესხიერების და, საერთოდ, ისტორიული პროცესის მიმართ. უფრო მეტიც, თუ ამ საკითხს მ. სატოს თვალსაზრისით მივუდგებით, შეიძლება ითქვას, რომ შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოება “homo historicus”-ების ერთობა იყო.

III. მომავლის აღქმა და ესქატოლოგიური განცდა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში

ჟ. ლე გოფი წერდა, რომ შუა საუკუნეებში აწმყო მომწვედელი იყო წარსულის ყოველმომცველობასა და ესქატოლოგიური მომავლის იმედს შორის; ისტორიის დასაწყის – რომელიც დამძიმებულია პირველი ცოდვით – და სამყაროს დასასრულს შორის. გარკვეული თვალსაზრისით, “წარსულისა და აწმყოს ოპოზიცია არსებითია დროის აღქმის ასახსნელად. ეს ოპოზიცია მნიშვნელოვანია, რამდენადაც მესხიერება და ისტორია ამ განსხვავებას ეფუძნება. ისტორიის დიალექტიკა, საბოლოო ჯამში, წარსულისა და აწმყოს დაპირისპირება ან დიალოგია. ეს ოპოზიცია არ არის ნეიტრალური, ის გულისხმობს და გამოხატავს შეფასებით მომენტს. მაგრამ, პირველ რიგში, უნდა აღინიშნოს, რომ დროის აღქმა და სეგმენტაცია “-მდე” და “შემდეგ” კატეგორიებად, ინდივიდუალურ თუ კოლექტიურ დონეზე, არ შემოისახდვრება წარსული/აწმყოს ოპოზიციით. აქ უნდა დაემატოს მესამე განზომილება: მომავალი (ლე გოფი 1992:1-3).

ასაკის მიხედვით ისტორიის პერიოდიზაცია და სამყაროს დაბერებაზე დასკვნის გაკეთება აწმყოს მომავლის მოლოდინით აღავსებდა. შუა საუკუნეების ადამიანის “აწმყო” განცდა გამოხატა ბერნარ შარტრელმა სიტყვებით: “ჩვენ მხოლოდ გოლიათების მხრებზე აცოცებული ჯუჯები ვართ, მაგრამ ამის წყალობით, მათზე შორს ვიხედებით” (ლე გოფი 2005: 212). ეს შორი კი მომავალია, რომლის მოლოდინი უკიდურესად იყო გამაფრებული შუა საუკუნეებში.

ესქატოლოგიური განცდა ერთ-ერთი განმსაზღვრელია დროისა და ისტორიის იუდეურ-ქრისტიანულ კონცეფციაში. ძველ აღთქმაში მომავლის იდეა, რომელსაც დადებითი კონოტაცია აქვს, მისი უეჭველი დომინანტია. აბრაამისთვის და სხვა პატრიარქებისთვის, ეგვიპტიდან გამოძვარი ისრაელის ხალხისთვის, წინასწარმეტყველებისთვის მესიის მოვლინების შესახებ მიცემული აღთქმა აყალიბებდა ებრაულ რელიგიურ-ისტორიულ ცნობიერებას. ეს აღთქმები ამ ცნობიერებას ოპტიმისტურს ხდიდა და, ამასთან ერთად, მასში მუდმივი განახლების იდეას ამკვიდრებდა.

ძვ.წ.ად. 586 წ. პირველი ტაძრის დანგრევისა და ბაბილონის ტყვეობის დროს პირველად ჩნდება ებრაული დიასპორის ფენომენი. ებრაელები ისევ იწყებენ ისრაელის მიწის გარეთ ცხოვრებას, რითაც არღვევენ ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს აღთქმას, რომელიც სინაის უდაბნოში ხეტიალის დროს მიიღეს. “დაიმკვიდრეთ ქვეყანა და დასახლდით იქ, რამეთუ თქვენთვის მომიცია ეს ქვეყანა, რათა დაიმკვიდროთ იგი” (რიცვხნი, 33:53). ღმერთმა ებრაელები პალესტინაში იმ მიზნით მიიყვანა, რომ მათ ამ მიწაზე შეესრულებინათ თავიანთი მისია: “მოძღვართა სამეფოდ და წმიდა ერად იქნებით ჩემთვის. აი, სიტყვანი, რასაც ეტყვი ისრაელის ძეებს” (გამოსვლა: 19:6).

ბაბილონის ტყვეობის დროს დევნილობის მძაფრმა განცდამ ებრაელებში მესიანური იმედების და საწაულებრივი ხსნის იმედები გააფრცვლა. ამაში, უპირველესად, ისრაელის მიწაზე დაბრუნება იგულისხმებოდა. მეორე ტაძრის ეპოქაში (ძვ.წ.ად. 538-ახ.წ.ად. 70) მესიანური მოლოდინი ებრაული ცნობიერების ერთ-ერთი საფუძველი ხდება. განსაკუთრებული ყურადღება მომავლისკენ იყო მიმართული. ამ მომავალმა თავიდანვე მკაფიო გეოგრაფიული ლოკალიზაცია მიიღო. ყველა მიზნის საბოლოო წერტილად ისრაელის მიწა განიხილებოდა (ხაზანოვი 2002: 126-127).

სწორედ ბაბილონის ტყვეობის პერიოდს უკავშირდება დანიელის წინასწარმეტყველების წიგნის გაჩენა, რაც შემდგომში, ფაქტობრივად, იუდეურ-

ქრისტიანული აპოკალიპტიკის საფუძველი გახდა. დანიელის წინასწარმეტყველებაში ზედმიწევნით აისახა არა მხოლოდ სამყაროს დასასრულისა და მესიის მოსვლის პერიპეტიები, არამედ სამსჯავროც, რომელიც ახალი აღთქმისა და იოანეს გამოცხადების განკითხვის დღის წყაროდ იქცა. (ლაბაძე 2006: 103-104).

საერთოდ, ახალ აღთქმაშიც, ასევე, საუბარია ბიბლიური პატრიარქების ცხოვრებაზე, რომლებიც ღვთის მიერ აღთქმული მომავლის მოლოდინში იყვნენ:

“რწმენით დაემორჩილა აბრაამი ხმობას, წასულიყო იმ ადგილას, რომელიც სამკვიდრებლად უნდა მიეღო და, თუმცა არ იცოდა სად მიდიოდა, რწმენით ცხოვრობდა აღთქმულ მიწაზე, ისე, ვით უცხო ქვეყნად, და მკვიდრობდა კარავში ისააკსა და იაკობთან, იმავე აღთქმის თანამემკვიდრეებთან ერთად... ყველა ისინი რწმენით მოკედნენ, და ვერ მიიღეს აღთქმული, არამედ შორით ხედავდნენ, სწამდით, მოიკითხავდნენ და აღიარებდნენ, რომ სტუმარნი და წარმავალნი არიან ამ ქვეყნად... რწმენით აკურთხა ისააკმა მომავლისათვის იაკობი და ესავი (ებრაელთა მიმართ, XI 8-9-13-20).

ეს ესქატოლოგიური ოპტიმიზმი, ღმერთის მიერ აღთქმული მომავლის მოლოდინი მთავარი მომენტი ბიბლიაში. ღმერთი აღუთქვამს ადამიანს: “რადგან წყალს მიუღდერი ურწყულს და ნაკადულებს გამომშრალ მიწას” (ესაია, 44,3). ეს მომენტი შემდგომ ამოსავალი გახდა ქრისტიანობისთვისაც.

ახალ აღთქმა მჭიდროდაა დაკავშირებული დროის სტიქიასთან და კატეგორიულად მოითხოვს მისადმი ყურადღებას: “თვალთმაქცნო, ცის ფერს არჩევთ, დროის ნიშანთა გარჩევა კი არ შეგიძლიათ” (მათე, XVI, 3), – ეუბნება ქრისტე თავის მოწაფეებს. ქრისტიანიც თავის მხერას, უმთავრესად, მომავლისაკენ მიაპყრობს, რადგან იცის, რომ ხსნას მომავალში მოიპოვებს (ავერინცევი 1977: 92).

ახ.წ. I საუკუნეში ქრისტიანული ესქატოლოგია ახალი იდეებით შეავსო იოანეს გამოცხადებამ, რომელიც სამყაროს დასასრულისა და განკითხვის გარდა, ანტიქრისტეზეც ამახვილებს ყურადღებას. აქედან მოყოლებული ღვთის სამსჯავროს თემა ცენტრალურ ადგილს იკავებს წმინდა მამებისა და შუა საუკუნეების თეოლოგების შემოქმედებაში.

“შუა საუკუნეებში ესქატოლოგიურმა თემებმა უფრო მეტი დატვირთვა შეიძინა. ყოველივე ამას მრავალი მიზეზი ჰქონა. ისტორიული კატაკლიზმები, ეპიდემიები თუ ბუნებრივი მოვლენებით გამოწვეული უიმედო განწყობილებები

შუა საუკუნეების საზოგადოების ემოციურ დაძაბულობას განსაზღვრავდა. ბოლო უამისა და ქრისტეს მეორედ მოსვლის მოლოდინი იმდენად ხელშესახები იყო, რომ საეკლესიო პასქალიები აღდგომასა და სხვა მოძრავ საუფლო დღესასწაულებს სამყაროს შექმნიდან 7 ათასი წლის შემდეგ აღარ ანგარიშობდნენ. ამ დრომდე მიჰყავდა უამთა აღრიცხვა ყველაზე ვრცელ ბერძნულ პასქალიას, რომელიც X-XV სს-ის პერიოდზე იყო გათვლილი. საეკლესიო ლიტერატურაში ფეხმოკიდებული და გაჯერებული აზრების გავლენით, ერთნი, შვიდი ათასი წლის შესრულებისთანავე მოელოდნენ ქვეყნის აღსასრულს, მეორენი კი, ამ კატაკლიზმისა და კონსტანტინოპოლის დაცემას შორის ლოგიკურ კავშირს ჭვრეტდნენ (ლაბაძე 2006: 115-116).

შუა საუკუნეებში, აპოკალიპსის მოლოდინის შესაბამისად, დროის პერსპექტივა მომავლისაკენ უკიდურესად გაიზარდა. ისტორიას აქვს თავისი დასაწყისი და დასასრული. შუა საუკუნეების ნებისმიერი დასავლური ქრონიკა სამყაროს შექმნიდან, ადამიდან იწყებოდა და, მიუხედავად იმისა, რომ თხრობა ავტორის თანამედროვე პერიოდზე ჩერდებოდა, მის ჭეშმარიტ დაბოლოებად ყოველთვის საშინელი სამსჯავრო მოიაზრებოდა. გარკვეული გაგებით, შუა საუკუნეების აზროვნება და განცდა ღრმად პესიმისტური იყო, რადგან, მაშინდელი შეხედულებით, სამყარომ მეექვსე ასაკს, მისრწინილობის ხანას მიაღწია. სამყარო დაღუპვის პირასაა, სამყარო ბერდება (Mundus senescit) – გვიანი რომის იმპერიის ძნელბედობის და ბარბაროსთა შემოტევის დროს წარმოშობილი პირველი ქრისტიანების ეს წარმოდგენა XII საუკუნეშიც ცოცხლობდა. ოტონ ფრაიზინგელი წერდა, რომ სამყარო იხრწნება, ქრება და მზადაა სული განუტევოს (ლე გოფი 2005: 201-203).

უკვე საწყის ეტაპზე ქრისტიანული ისტორიოგრაფიისათვის ქრონოლოგიური გამოანგარიშების აუცილებლობა განპირობებული იყო სწორედ სამყაროს აღსასრულის, “მეორედ მოსვლის” ესქატოლოგიური მოლოდინით. ყოველივე ამან ბიძგი მისცა მთელი რიგი ქრონოლოგიური გამოთვლების ჩატარებას და საშინელი სამსჯავროს თარიღის დადგენით მასობრივ გატაცებას.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ზოგი მკვლევარი ესქატოლოგიის განცდაში გარკვეულ ორაზროვნებას ხედავს. მაგალითად, ამ აზრს ავითარებს ჟ. ლე გოფი, რომლის თანახმად, ქრისტეს მოვლინებას ისტორიაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა. შესაბამისად, მომავალი უკვე აღარ წარმოადგენდა ისეთ მიზანს, რომელიც ისტორიას აზრს სძენს. “ესქატოლოგია სხვა განზომილებაში გადადის და, გარკვეული თვალსაზრისით, ის მეორადი ხდება. რაც არ უნდა

პარადოქსული იყოს, ისიც წარსულის კუთვნილებაა. ქრისტემ თავისი მოსვლით ის მოხსნა. მეორედ მოსვლა არა მარტო ნაწინასწარმეტყველები იყო სამების დღეს, არამედ ის უკვე დაიწყო და უნდა დასრულდეს ეკლესიის, ბერების, საერო ხალხის, მოციქულების, წმინდანების და ცოდვილების მონაწილეობით” (ლეგოფი 2002: 38).

ბიზანტიის რელობათან დაკავშირებით საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს ს. ავერინცევი, რომლის მიხედვით, ბიზანტიაში ესქატოლოგიური მოლოდინი, გარკვეულწილად, უკანა პლანზე იყო გადაწეული მმართველობის სპეციფიკური დოქტრინის არსებობის გამო. ეს დოქტრინა აისახა ევსევი კესარიელის შემოქმედებაში. ევსევის თვალსაზრისით, იმპერატორი კონსტანტინე ქრისტეს ხატია ამ ქვეყანაზე. ის არის სამაგალითო ქრისტიანი მონარქი. ყოველივე ამით ავტორი მიზნად ისახავდა, თეოლოგიური არგუმენტებით დაესაბუთებინა კონსტანტინესა და იმპერიის არსებობის ღვთიურობა. ერთ-ერთი ასეთი არგუმენტის მიხედვით, ბიზანტია ძველი რომის უშუალო მემკვიდრედ განიხილებოდა. კონკრეტულად, საუბარია დანიელის წინასწარმეტყველებაზე ოთხი მსოფლიო მონარქიის შესახებ. მოხდა ისე, რომ სამყაროს აღსასრულის წინარე ბოლო მონარქია – რომი – ბიზანტიელებმა კონსტანტინეს იმპერიასთან გააიგივეს. დასავლეთში, სადაც, ფაქტობრივად, დიდი მასშტაბის მონარქია არ არსებობდა, ოთხი მსოფლიო მონარქიის კონცეფციამ ფეხი ვერ მოიკიდა. ბიზანტიაში კი დიდი იყო იმის ცდუნება, რომ კონსტანტინეს იმპერია ამ მონარქიად განეხილათ.

ევსევი კესარიელის აზრით, წარმართული რომი მართლაც ცოდვის ბუდე იყო, რადგან მისი მმართველები, თავის დროზე, ქრისტიანებს დევნიდნენ. მაგრამ, კონსტანტინეს თაოსნობით რომი ნელ-ნელა განიწმინდა ცოდვებისაგან და ქრისტიანული გახდა. ამით იგი დაღუპვას გადაურჩა და არსებობას განაგრძობს. ევსევი ამტკიცებდა, რომ იმპერიის გაქრისტიანებით შესრულდა ადამიანებისადმი ღვთის აღთქმა. ეს აღთქმული ქვეყანა კონსტანტინეს იმპერიაა, თავისი ღვთიური იმპერატორით. როგორც მიიხსენებენ, ეს ფაქტობრივი ქრისტიანული ხაზოვანი, აპოკალიფსური დროის ნეიტრალიზებას ნიშნავს, რადგან ესქატოლოგიისთვის დამახასიათებელი პერსპექტივა მომავლისკენ ძალზე დამოკლდა. შინაგანად დინამიკური, უწყვეტი დრო სტატიკური ხდება და მომავლისკენ პერსპექტივა მოკლდება, რადგან ისტორიამ თავის საბოლოო მიზანს მიაღწია და მომავლისკენ პერსპექტივაც კონსტანტინეს იმპერიით ჩაიკეტა. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, ესქატოლოგიური მომავალი შეცვლილია პოლიტიკური აწმყოთი.

ს. ავერინცევის თქმით, ევსევი კესარიელი არ არის “სერვილური” და პირფერი ავტორი. თუ ასეთი კონცეფციის საფუძვლის დადგენა ევსევის პირადი თვისებების კვლევით მოხერხდებოდა, მაშინ ბიზანტიური კულტურის რაობა ბევრად ნათელი იქნებოდა, ვიდრე დღეს წარმოუდგენიათ. ყოველივე ამის მიზეზი არის არა ავტორის “მლიქვნელობა”, არამედ ქრისტიანული სახელმწიფოს ოფიციალური იდეოლოგია, რომელიც დინამიკური დროის სტატიკურ დროდ გარდაქმნას ახერხებს. ამიტომაც, ბიზანტიური ესქატოლოგია, დასავლურთან შედარებით, გაცილებით ნაკლებად ესქატოლოგიურია. აბსოლუტური მომავალი მეტისმეტად განსაზღვრულია და ამიტომაც არ არის მომავალი. აპოკალიფსური წინასწარმეტყველება “ათასწლოვან სამეფოზე” ასრულდა, ე.ი. აწემო გაჩერებულია, მომავალი კი გარკვეულ იდეალურ პლანში უკვე მოცემულია (ავერინცევი 1977: 98-99).

აღმოსავლეთ რომის იმპერიის (ბიზანტიის) ღვთისგან რჩეულობის ევსევისეულ იდეას მისი მიმდევრები ავითარებენ. სოკრატე, სოზომენე და შემდეგ თეოდორიტე კვირელი ამტკიცებდნენ, რომ ღმერთი განსაკუთრებულად იფარავს სწორედ აღმოსავლეთ რომის იმპერიას და კონსტანტინეპოლს. ეს კონცეფცია ბიზანტიის უცვლელი დოქტრინა იყო იმპერიის არსებობის მთელი ხნის მანძილზე.

მკვლევართა აზრით, ესქატოლოგიური იდეები არც საქართველოსთვის იყო უცხო. ფინალური კატაკლიზმისა და მისი შემდგომი განკითხვის რწმენა, კ. კეკელიძის ვარაუდით, საქართველოში ლიტერატურული გზით უნდა შემოსულიყო. ესქატოლოგიური შეხედულებების წყარო, ძველი და ახალი აღთქმის გარდა, ძირითადად, ნათარგმნი თეოლოგიური ტექსტები იყო.

კ. კეკელიძის მოსაზრებით, XI-XII საუკუნეებში ლიტერატურული გზით შემოსული ესქატოლოგიური იდეები მეშვიდე ათასწლეულში სამყაროს აღსასრულის შესახებ, XIII საუკუნეში რწმენად იქცა. ეს ჩანს აბუსერიძე ტბელის ასტრონომიულ ტრაქტატში “ქორონიკონი სრული მისითა საუწყებლითა და განგებითა”, რომელიც ქართული და ბერძნული წელთაღრიცხვის და პასქალისტური სისტემის შეჯერება-შეთანხმების ცდას წარმოადგენს. ამ ტრაქტატის მიხედვით ირკვევა, რომ XIII საუკუნის საქართველოში მიღებული შეხედულებით, ბოლო ჟამის დადგომის თარიღად 1396 წელი იყო მიჩნეული. კ. კეკელიძე ამ საუკუნეში ესქატოლოგიური იდეების განსაკუთრებულ გავრცელებას მაშინდელი საქართველოსთვის უმძიმეს პერიოდს უკავშირებდა. მგავსი აზრების დასამკვიდრებლად შესაფერისი ნიადაგი იყო შექმნილი

ჯალალედინისა და მონღოლთა ამოხრებელი შემოსევების შემდეგ. XI-XII საუკუნეებში კი მათი გავრცელება სრულიად წარმოუდგენელი იყო.

გარდა ამისა, როგორც მიიჩნევენ, აბუსერიძე ტბელამდე ესქატოლოგიური იდეა ფიქსირდება VIII საუკუნის აგიოგრაფის იოანე საბანისძის “აბოთბილელის მარტვილობაში”. საბანისძის სიტყვით, მეშვიდე ათასწლეულის სადარი “შემოკრებული ჟამი” დგას, რომელიც, რეალურად, ესქატოლოგიური ბოლო ჟამია. ეს არის არაბობის პერიოდი და, როგორც ჩანს, ამ ძნელბედობის დროს განკითხვის დღის მოახლოების განცდა ძლიერი იყო. როგორც ფიქრობენ, ალბათ, ამით აიხსნება ესქატოლოგიური იდეის არსებობა იოანე საბანისძის თხზულებაში (ლაბაძე 2006: 117-120).

ამგვარად, დროისა და ისტორიის იუდეურ-ქრისტიანულ კონცეფციაში მომავალის გაგებას და განკითხვის დღის ესქატოლოგიურ მოლოდინს ერთ-ერთი მთავარი ადგილი უკავია. ეს ნათლად ვლინდება შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში, თუმცა ბიზანტიაში ამან თავისებური ელფერი შეიძინა იმპერიული დოქტრინის არსებობის გამო. როგორც აღინიშნა, საქართველოში ესქატოლოგიური იდეები ლიტერატურის გზით შემოვიდა და, კონკრეტულად, ქართული საისტორიო მწერლობის საფუძველზე მათ არსებობაზე საუბარი ძნელია. თუმცა, ზოგადად, შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში ესქატოლოგიური განცდის არსებობა ფაქტია, რასაც ადასტურებს აბუსერიძე ტბელის და იოანე საბანისძის თხზულებები.

თავი IV

დროთა მრავალგვარობა შუა საუკუნეებში

შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში და, მათ შორის, საქართველოში “მასათა” დროის გაგება, ძირითადად, ქრისტიანულ ჩარჩოში ჯდება, რადგან სოციალური დროის კონტროლის უფლება მხოლოდ ეკლესიას ჰქონდა. თუმცა, ჟ. ლე გოფის თქმით, შუა საუკუნეებში ქრისტიანული დროის კონცეფცია ერთადერთი და საყოველთაო არ იყო. ამ პერიოდისთვის დამახასიათებელია სხვადასხვა ტემპორალური მოდელების არსებობა (ლე გოფი 2002: 44). შუა საუკუნეების საზოგადოებაში არსებული “დროთა მრავალგვარობა” მაშინდელ ისტორიულ მწერლობაში სხვადასხვა ფორმით იჩენს თავს. ჩვენი აზრით, ქართული ტექსტებისთვის დამახასიათებელი გარკვეული ნიუანსები შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში არსებულ დროთა მრავალგვარობაზე მიანიშნებს. საუბარია ტექსტებში დაფიქსირებულ წინარექრისტიანულ, მითოსურ პლასტებზე; ბუნების დროის და სხვა კონკრეტულ, ლოკალურ კონტექსტზე დამოკიდებულ დროის გაგებებზე; ადამიანის მიერ დროზე ზემოქმედების მცდელობებზე. იქიდან გამომდინარე, რომ შუა საუკუნეების ქართველ ისტორიკოსთა თხზულებები გამსჭვალულია დროის ოფიციალური, ეკლესიური გაგებით, დროსთან დამოკიდებულების ეს სხვადასხვა ფორმა, ძირითადად, ქრისტიანულ კონტექსტს არის მორგებული, თუმცა მასში ყოველთვის ორგანულად არ თავსდება.

წინარექრისტიანული დროის გაგებისთვის დამახასიათებელი გარკვეული ნიშნები შუა საუკუნეებში შენარჩუნდა, თუმცა უკანა პლანზე გადაიწია. წარმართული კალენდარი, რომელიც ბუნების რიტმს გამოხატავდა, ქრისტიანული ლიტურგიის მოთხოვნებს შეერწყა. მაგალითად, არსებული მოსაზრების თანახმად, ციკლური დროის გავლენა ჩანს საეკლესიო დღესასწაულების აღნიშვნის წესში, რომელიც, სიმბოლურად, ყოველწლიურად იმეორებს ქრისტეს ცხოვრების მომენტებს. მარადიული განმეორებადობის მომენტი ჩანს აგრეთვე შუა საუკუნეებში პოპულარული ბედის ბორბლის სახითაც.

რაც შეეხება უშუალოდ შუა საუკუნეების ქართულ რეალობას, მკვლევრებმა ყურადღება მიაქციეს ლეონტი მროველის თხზულებაში არსებულ

ერთ პასაჟს, რომელიც წინარეკრისტიანული მითოსური ცნობიერების გამოდახილი შეიძლება იყოს. ეს არის პასაჟი ფარნავაზის ცხოვრებიდან, როცა

“მას დღესა შინა განვიდა ფარნავაზ და ნადირობდა მარტო, და დევნა უყო ირემთა ველსა დიდომისასა და ივლტოდეს ირემნი დირდალთა შინა ტფილისისათა. მისდევდა ფარნავაზ, სტყორცა ისარი და ჰკრა ირემსა. და მცირედ წარვლო ირემმან და დაეცა ძირს კლდისასა. მივიდა ფარნავაზ ირემსა ზედა; დად ლე იგი, მწუხრი, გარდაჭდა, და დაჯდა ირემსა მის თანა, რათამცა დაყო მუნ ღამე და დილეულმცა წარვიდა. ხოლო კლდის მის ძირსა ქუაბი იყო... დაასხა წვიმა მძაფრი ხოლო ფარნავაზ აღმოიღო ჩუგლუგი და გამოარღვა კარი ქუაბისა მის... შევიდა ქუაბს მას და იხილა მუნ შინა განბი მიუწვდომელი...” (ლეონტი მროველი 1955: 21-22)

მ. ხიდაშელის თქმით, ამ ნაწყვეტში აისახა ირმის სიმბოლოსთან დაკავშირებული, მითოსური აზროვნებისთვის დამახასიათებელი რეალობა. ირმის სიმბოლოს არსი გასაგები იქნება იმ შემთხვევაში, თუ მას მითოსური მსოფლადქმის კონტექსტში განვიხილავთ. მითოსში საკრალურ წარსულს დიდი მნიშვნელობა აქვს, რის გამოც მასთან კონტაქტი აუცილებელი იყო. იგი ხორციელდებოდა სამყაროული ხის, მთის, საკურთხეველის, რიტუალის მეშვეობით. მათი დახმარებით გაცოცხლებული წარსული მიმდინარე ცხოვრების კონკრეტულ მომენტს უთანაბრდებოდა და თავისი უდიდესი მნიშვნელობით და რეალობით, ფაქტობრივად, მუდმივად განაგრძობდა არსებობას. ამიტომაც, ადამიანი სამყაროში მიმდინარე ცვლილებებს ვერ აღიქვამდა, რადგანაც მის მსოფლადქმას განსაზღვრავდა დროის ციკლურობა, მარადიული განმეორებადობა.

საქართველოში უძველესი დროიდანვე სამყაროს ამგვარი ხატის ფუნქციას სამყაროული ხე ასრულებდა, რომლის ტოტები ზესკნელთნ იყო დაკავშირებული, ფესვები ქვესკნელთან, ხოლო ღერო ადამიანებით დასახლებულ კოსმოსს გამოხატავდა. უძველესი პერიოდიდანვე სამყაროული ხის, კოსმოგონიისათვის ამ აუცილებელი სიმბოლოს ფუნქციას სხვადასხვა ცხოველი ასრულებდა, განსაკუთრებით ხშირად კი – ირემი. ირემი ყველაზე სრულყოფილად გადმოსცემდა სამყაროს მთლიანობის იდეას, ამავე დროს, მის გენეზისსაც გამოხატავდა (ხიდაშელი 2001: 110-115).

ამგვარად, მ.ხიდაშელის აზრით, ირმის სიმბოლოსთან დაკავშირებული გარემო ქართულ კულტურაში მნიშვნელოვანი და არქაულია და, გარკვეული გაგებით, კოსმოსურ წესრიგს ასახიერებს. “ფარნავაზის ცხოვრებაში” ირმის

ასეთი “ფუნქცია” ამგვარად შეიძლება აიხსნას: ირემი გადაიქცევა იმ განძად, რომელიც ფარნავაზის მომავალი გამარჯვების საწინდარი ხდება. ფარნავაზმა მისი მეშვეობით დაამარცხა ქაოსის ხანა, “მამასახლისობი პერიოდი” და მას თავის მიერ შექმნილი წესრიგი – სახელმწიფო დაუპირისპირა. თუ შეიძლება ასე ითქვას, განხორციელდა კოსმოგონიის აქტი, რაც ასე მნიშვნელოვანია მითოსში.

შუა საუკუნეებში დრო არ იყო უნიფიცირებული და სტანდარტიზებული მექანიკური საათის მეშვეობით. დროის აღქმა, მისი გაზომვა მჭიდრო კავშირში იყო ბუნების აღქმასთან, მზისა და მთვარის მოძრაობასთან, ბუნების ციკლების ცვლილებებთან და ა.შ. ბუნების დრო იმდენად ღრმად იყო გამჯდარი მაშინდელი ადამიანის მსოფლმხედველობაში, რომ ის ყველა ასპექტში ვლინდებოდა. მაგალითად, შუა საუკუნეების დროითი სტრუქტურების დამოკიდებულება ბუნების დროზე კარგად ჩანს ქრონისტებთან. ისინი ხშირად აღწერდნენ ისეთ მოვლენებს, როგორებიცაა ავღარი, ეპიდემიები, მოუსავლიანობა და ა.შ.

ვინაიდან შუა საუკუნეების საზოგადოება დიდწილად აგრარული ხასიათის იყო, ბუნების დრო მჭიდრო კავშირში იყო სოფლის დროსთან. სოფლის დრო დღედ, ღამედ, წელიწადის დროებად იყოფოდა. როგორც ლე გოფი აღნიშნავს, ის ასაზრდოებდა მანიქეველურ ტენდენციას: სიბნელისა და შუქის, სიცივისა და სითბოს, შრომისა და დასვენების, სიცოცხლისა და სიკვდილის ოპოზიციას.

შუა საუკუნეებში განსაკუთრებული დამოკიდებულება იყო დღისა და ღამის მიმართ. მაშინ, როცა ხელოვნური სინათლე იშვიათობა იყო, ღამე საფრთხის მომასწავებლად მიიჩნეოდა. ამიტომ ღამით კეტავდნენ კარებს ეკლესიებში, ციხეებში. ქალაქებში აყენებდნენ ღამის გუშაგებს. განსაკუთრებით ისჯებოდა ის, ვინც ღამით ჩაიდენდა დანაშაულს. მაგრამ ღამე, უმთავრესად, ზებუნებრივი საფრთხეების, ცდუნების, მოჩვენებების და ეშმაკის დრო იყო. ტიტმარ მერხერბურგელის (XI ს.) აზრით, ღმერთმა დღე ცოცხლებს აჩუქა, ღამე კი მიცვალებულებს. ღამე კუდიანების და დემონების საკუთრება იყო. მეორე მხრივ, ბერებისათვის და მისტიკოსებისათვის ღამეს უპირატესი მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგან ამ დროს მიმდინარეობდა სულიერი ბრძოლა, ამ დროს ფსიზლობდნენ და ლოცულობდნენ. ხშირად ღამე კიდევ ერთ ბნელ სივრცეს – ტყეს უკავშირდებოდა. ღამე და ტყე ერთნაირად სცემდა შიშის ზარს ადამიანებს.

ღამის პერიოდში ეშმაკების მიერ ადამიანების ცდუნების ტიპურ ამბავს ყვება, მაგალითად გრიგორი ტურელი თავის “ფრანკების ისტორიაში”: კლერმონის ეპისკოპოსს, რომელიც ღრმად მორწმუნე და გამორჩეულად ღვთის

მოშიში იყო, ღამე ეკლესია ეშმაკებით სავსე დახვდა. მათგან ყველაზე გამორჩეული, ქალის ტანსაცმელში გამოწყობილი და ეპისკოპოსის ტახტზე მჯდომი ეშმაკი მის ცდუნებას შეეცადა. მაგრამ, ეპისკოპოსმა საბოლოოდ შეძლო მისგან თავის დაღწევა (გრიგორი ტურელი 1987: 33).

ყველაფერი ნათელი კი, პირიქით, მშვენიერი და კეთილი იყო (სიტყვა “ნათელს” შუა საუკუნეების ლიტერატურაში და ესთეტიკაში მთავარი ადგილი ეჭირა). მშვენიერი იყო მზე, რომელიც ბრწყინავდა მეომრების ხმლებსა და ფარებზე, ცისფერი თვალები, ქერა თმა. “მშვენიერია, როგორც დღე” – ეს ფრაზა არასოდეს განიცდებოდა ისე ღრმად, როგორც შუა საუკუნეებში, აღნიშნავს ლე გოფი (ლე გოფი 2005: 215-222).

“ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი”-ში ავტორი თამარის ზეადმატებულობის აღსაწერად, მრავალ ეპითეტთან ერთად, ნათლის სიმბოლოსაც იყენებს. მისი თქმით, თამარი

“აწ მხილველმან იხილა დ აიყო ნათელი უმეტეს ნათლისა მის პირველისა” (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1559: 26)

ამავე ტექტში საუბარია, აგეთვე, ღამის, როგორც ლოცვისა და მღვიძარების დროზე. ისტორიკოსი ხაზს უსვამს, რომ თამარ მეფე ღამეს ლოცვაში და სიფხიზლეში ატარებდა:

“ვერ შეიტყუა საშუებელმან ამის საწუთროსამან, არცა მეფობამან გურგუნისამან და სკიპტრამან, არცა ქვათა პატიოსანთა უხუად ქონებამან, არცა სპათა სიმრავლემან... არა მიდრკა, ვერცა წარიპარა სიმდიდრემან, ვითარ ძუელ-ოდესმე მეფენი მრავალნი და უმეტეს ამის სანატრელისა მამა, ყოველთა ბრძენთა უპირატესი და უმეტესი სოლომონ... ამან ისმინა ვმა იგი უტყუელისა პირისა და შეიტკობ იგი, რამეთუ ღამე ყოველ მღვიძარება, ლოცვა, მუკლთ-დრეკა და ცრემლთა ვედრება ღმრთისა ზედმდგომრობითა განსაკურვებელ აქუნდა, და ღამე ყო კვლსაქმარი, რომელი გლახაკთა მიეცემოდა. ერთი ოდენ ვაკსენოთ” (ისტორიანი და აზმანი 1959: 79).

შუა საუკუნეებში არსებობდა საზოგადოების ამ თუ იმ საქმიანობასთან დაკავშირებული, ლოკალურ კონტექსტზე დამოკიდებული დროის გაგებები. მაგალითად, გლეხების მიერ გადასახადების ჩაბარების დრო; სენიორული დრო, რომელიც, პირველ რიგში, სამხედრო დრო იყო, იგი წლის იმ პერიოდს მოიცავდა, როცა სამხედრო მოქმედებები ახლდებოდა და ვასალები ვალდებულები იყვნენ, სენიორის სამსახურში ჩამდგარიყვნენ და სხვ.

დროთა მრავალგვარობა შეიძლება უამრავი კონკრეტული მაგალითის საფუძველზე იყოს განხილული, რადგან დროსთან დამოკიდებულება ადამიანის ცხოვრების ყველა ასპექტში ვლინდება. დროსთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით, ქართულ ტექსტებში ჩვენი ყურადღება მიიქცია კიდევ ერთმა ნიუანსმა, რომელიც დროის კონტროლის საკითხთან არის დაკავშირებული. ეს საკითხი მით უფრო საინტერესოა შუა საუკუნეების კონტექსტში, როცა დროის კონტროლის და ფლობის უფლება არავის ჰქონდა, რადგან, მაშინდელი გაგებით, მისი მეუფე ღმერთი იყო. მიუხედავად ამისა, ჩვენი აზრით, ქართულ ტექსტებში შეიძლება შეგვხვდეს ისეთი ადგილები, სადაც ადამიანის მიერ დროის მდინარებაზე გავლენის მოხდენაზე, ირიბად მაინც, იქნება საუბარი. ამიტომ ნაშრომში დროის მიმართ დამოკიდებულების მრავალ ფორმათაგან ერთ-ერთად განხილული გვაქვს ადამიანის მიერ დროზე ზემოქმედების მცდელობა.

დროზე ზემოქმედება ხდება მისი შენელების, აჩქარების, წარსულის კვლავწარმოების, მომავლის მოვლენებზე ზეგავლენის მოხდენის მცდელობით და სხვა ფორმით. დროზე ზემოქმედების სახეები შეიძლება კულტურების და ეპოქების მიხედვით ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდეს. მაგალითად, მითოსურ რეალობას დროზე ზემოქმედების თავისებური ხერხები ახასიათებს, ქრისტიანულ ეპოქაში კი დროზე ზემოქმედება სპეციფიკური ფორმით ხდება. ამასთან, სხვადასხვა კულტურაში მითოსური და ქრისტიანული ცნობიერება, დროზე ზემოქმედების თვალსაზრისით, თავისებურად ვლინდება.

დროზე ზემოქმედების საკითხზე მსჯელობა ქართული ტექსტების საფუძველზეც შეიძლება. ამ მხრივ, განსაკუთრებით საინტერესოა ჯუანშერის თხზულება “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა”.

ამასთან, საკითხის უკეთ წამოსაჩენად ამ ტექსტს შევადარებთ ისლანდიელი ავტორის სნორი სტურლუსონის “ჰაიმსკრინგლას”, რომელშიც კარგად ჩანს ადამიანის მიერ დროზე ზემოქმედების მცდელობებია ასახული.

მიუხედავად იმისა, რომ ჯუანშერის ტექსტი და “ჰაიმსკრინგლა” სხვადასხვა ჟანრს განეკუთვნება და სხვადასხვა ეპოქებში შეიქმნა, ჩვენი აზრით, ჯუანშერის და სნორი სტურლუსონის ნაწარმოებების ერთმანეთთან შედარება, გარკვეული მიზეზების გამო, მაინც შესაძლებელია: 1. არც “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა” და არც “ჰაიმსკრინგლა” ერთი კონკრეტული ჟანრის ფარგლებში არ თავსდება, ამიტომ ძნელია რომელიმე ცალსახად შევადაროთ ქრონიკას, მხატვრულ ან სხვა ტიპის ტექსტს; 2. მიუხედავად ამისა, ორივე თხზულება საქართველოს და სკანდინავიის (ნორვეგიის, ისლანდიის, შვედეთის და ა.შ.)

ისტორიის წყაროს წარმოადგენს; 3. ორივე ტექსტი იმ პერიოდს ასახავს, როცა ქრისტიანობა ახალი დამკვიდრებული იყო ან მკვიდრდებოდა.

“ჰაიმსკრინგლა” (საგები ნორვეგიულ კონუნგებზე) XIII საუკუნის სკანდინავიური ლიტერატურის ძეგლია, რომელიც ეკუთვნის ისლანდიელ ავტორს სნორი სტურლუსონს. მასში აღწერილია ნორვეგიისა და ჩრდილოეთ ევროპის სხვა ქვეყნების ისტორია. საგა ფოლკლორისა და ლიტერატურის ზღვარზე არსებული ჟანრია. საგებში ძალიან დიდია ზეპირსიტყვიერების გავლენა, თუმცა ჩაწერის დროს ფოლკორული მასალები აუცილებლად განიცდიდა ტრანსფორმაციას. საგა წარმოიშვა იმ საზოგადოებაში, სადაც ისტორიული და მხატვრული ლიტერატურა მკაფიოდ არ იყო ერთმანეთისაგან გამიჯნული. საგა ერთიც არის და მეორეც, და ამიტომ ის არც ისტორიაა და არც რომანი (გურევიჩი 1972ა: 15-16).

როგორც ვთქვით, ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, დროის მეუფე ღმერთია და ის შეიძლება მხოლოდ განიცადო. დროის დაუფლება, მისი გაზომვა, მისგან სარგებლის ან მოგების ნახვა ცოდვად ითვლებოდა. ნეტარი ავგუსტინე თავის “აღსარებანში” შემდეგი სიტყვებით მიმართავს ღმერთს: “შენი დღევანდელი დღე მარადისობაა... ყველა დრო შენ შეჰქმენი და ყველა დროზე უწინარესი ხარ... არ არსებულა ისეთი დრო, როცა შენ არ შეგექმნას რამე, აკი შენა ხარ თვით დროის შემოქმედი (ნეტარი ავგუსტინე 1995: 232).

სკანდინავიაში ქრისტიანობამ, რა თქმა უნდა შეარყია წარმართული მსოფლმხედველობა, თუმცა ის ძირეულად არ შეუცვლია. მართალია, საგებში ქრისტიანობა ოფიციალურად ძლიერია და წარმართულ ცნობიერებასთან უპირატესობითაა წარმოდგენილი, მაგრამ “სკანდინავიური, და, განსაკუთრებით, ისლანდიური შუა საუკუნეების ქრისტიანობა საკმაოდ თხელ ფენას წარმოადგენდა, რომლის ქვეშ დაფარული იყო სხვადასხვა რწმენა-წარმოდგენა და ცრურწმენა, რომლებიც სათავეს წინაქრისტიანულ ხანაში იღებენ” (გურევიჩი 1972ა: 166).

საქართველოს ტერიტორიაზე, როგორც ჩანს, უკვე ახ.წ. პირველი საუკუნეებიდან ქრისტიანობა მძლავრად იკიდებს ფეხს. უფრო მეტიც, ზოგიერთი ავტორი უკვე მეოთხე საუკუნიდან საქართველოში ჯვაროსნული მსოფლმხედველობის მსგავსი სამხედრო-ქრისტიანული მსოფლმხედველობის არსებობასაც კი ვარაუდობს. ალექსანდრე თვარაძის აზრით, ეს ჯუანშერის ტექსტში მკაფიოდ ჩანს: “სამხედრო-ქრისტიანული მსოფლმხედველობა თავისი დასრულებული სახით საქართველოში ფაქტიურად უკვე ფიქსირდება მეხუთე

საუკუნეში, ხოლო ამის შესახებ ისტორიკოსი წერს მერვე საუკუნეში ან კიდევ მეთერთმეტე საუკუნის შუა ხანებში. შესაბამისად, აღნიშნული მსოფლმხედველობა ამ დროისთვისაც აქტუალურია, რადგან განსაკუთრებით შუა საუკუნეებში შექმნილი ნაწარმოებები ყოველთვის შეესაბამებოდა სახელმწიფოს ან პუბლიკის ინტერესებს (თვარაძე 2004: 19).

“ჰაიმსკრინგლასა” და “ვახტანგ გორგასალის ცხოვრებაში” ქრისტიანობის გაგენის განსხვავებულობა დროზე ზემოქმედების სახეებშიც ჩანს. საგებში ფიქსირდება დროზე ზემოქმედების როგორც ქრისტიანული, ასევე წარმართული ფორმები. ჯუანშერის ტექსტში ჩვენს მიერ დაფიქსირებული დროზე ზემოქმედების ხერხი, უმთავრესად, ქრისტიანული ცნობიერების კონტექსტში ჯდება.

დავიწყოთ “ჰაიმსკრინგლათი”.

როგორც აღვნიშნეთ, შუა საუკუნეებში დროის კონტროლის ფუნქცია ეკლესიას ჰქონდა, თუმცა ადამიანები ზოგჯერ ერეოდნენ მის ფუნქციაში.

“ჰაიმსკრინგლაში” აღწერილი ერთი პასაჟი ამაზე ნათლად მიუთითებს:

კონუნგი ოლაფ ხარალდსონი გადაწყვეტს, სიკვდილით დასაჯოს ერთ-ერთი დიდგვაროვანი, რომელმაც მისი მსახური მოკლა. როგორც ავტორი აღნიშნავს, კონუნგი განსაკუთრებით იმიტომ განრისხდა, რომ მკვლელობა აღდგომის დღესასწაულის დღეებში იყო ჩადენილი. სიკვდილმისჯილის მეგობრები ცდილობენ, განაჩენის სისრულეში მოყვანა როგორმე კვირა დღემდე, ანუ იმ დრომდე გადაადებინონ, როცა სიკვდილით დასჯა აკრძალულია. ამისათვის ისინი კონუნგს ხან იმაში არწმუნებენ, რომ არ შეიძლება ადამიანის სიკვდილით დასჯა ღამით, ხან იმაში, რომ ჯერ სათანადო დრო არ დამდგარა.

შაბათს სიკვდილმისჯილის მეგობრები მღვდელს მოისყიდიან და ავალევენ, რომ როცა კონუნგი ტრაპეზს დაამთავრებდა, ზუსტად იმ დროს ზარისთვის ჩამოეკრა, რათა ემცნო ჰეგლარ-ის, ანუ იმ დღის დადგომა, როცა ყველანაირი საქმის კეთება და, მითუმეტეს, სიკვდილით დასჯა აკრძალულია. ტრაპეზის შემდეგ ოლაფმა ვერ მოასწრო მკვლელის მოყვანის ბრძანების გაცემა, რადან ზარის რეკვის ხმა გაისმა და მას უთხრეს, რომ წმინდა დრო დადგა. სანამ კონუნგი ეკლესიაში ლოცულობდა, კვირა დღეც მოვიდა და სიკვდილით დასჯა ისევ გადაიდო.

ამ მოთხრობის მიხედვით ჩანს, რომ დროის მეუფე და მაკონტროლებელი ეკლესიაა (შაბათის და კვირის წმინდა დღეებად მიჩნევა, საათის დადგენა ეკლესიის ზარების რეკვით, ეკლესიაში მისვლა განსაზღვრულ დროს). თუმცა, ისიც ჩანს, რომ ადამიანსაც ძალუძს “დააჩქაროს” ან “შეანელოს” დროის

მსვლელობა. ამის მაგალითია მღვდლის მოსყიდვა, რათა მან დროზე ადრე ამცნოს ადამიანებს “წმინდა დროის” დადგომა. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ღამით სიკვდილით დასჯის აკრძალვის ტრადიცია კანონიერი და უკანონო მოკვლის შესახებ არსებული წარმართული წარმოდგენიდან მოდის (გურგენი 1972ა: 38-39).

საგაში საუბარია აგრეთვე დროზე ზემოქმედების სხვა ფორმებზეც, რომლებიც დამახასიათებელია წარმართული ხანისათვის; ისინი გვიჩვენებენ მომავალთან დამოკიდებულების ხასიათს. ჩრდილოეთში წარმართულ ეპოქაში ყოველწლიურად მართავდნენ ნადიმებს და მსხვერპლშეწირვებს, რათა კარგი და მოსავლიანი წელი ყოფილიყო. კონუნგი ფლობდა საიდუმლო ძალას, რომლის მეშვეობითაც ის დროის სასიკეთო დინებას და საკუთარი ხალხის წარმატებებს უზერუნველყოფდა. დროზე ზემოქმედების უნარი მმართველის პირად თვისებებზე არ იყო დამოკიდებული. ამ უნარს მაგიური ხასიათი ჰქონდა. საკუთრივ ძალაუფლება საკრალური იყო. კონუნგს განსაკუთრებული ურთიერთობა ჰქონდა ზებუნებრივ ძალებთან. ამიტომ მას შეეძლო, გავლენა მოეხდინა დროსა და მოსავალზე არა მარტო სიცოცხლეში, არამედ სიკვდილის შემდეგაც. “ინგლინგების საგაში” საუბარია, რომ

კონუნგ დომალდის დროს შევდეთში მოსავალი არ მოვიდა და ხალხი შიმშილობდა. ამიტომ უფსალაში დიდი მსხვერპლშეწირვა მოეწყო. პირველ წელს მსხვერპლად ხარები მიიტანეს, მაგრამ ამით სიტუაცია არ გამოსწორებულა; მეორე წელს მსხვერპლად უკვე ადამიანები შესწირეს, თუმცა ამასაც არ მოჰყოლია შედეგი. მაშინ მიიჩნიეს, რომ შიმშილობის მიზეზი თვითონ დომალდი იყო და მსხვერპლად მისი შეწირვა გადაწყვიტეს. კონუნგი მოკლეს და საკურთხეველი მისი სისხლით მობანეს. ამის შემდეგ, დომალდის შვილის დროს, ქვეყანაში კარგი მოსავალი მოვიდა და მშვიდობაც დამყარდა.

საგაში ასევე მოცემულია ლეგენდა, რომლის მიხედვით, კონუნგი აუნი სიცოცხლის გასახანგრძლივებლად ოდინს თავის შვილებს სწირავდა (გურგენი 1972ა: 29-31).

წინაქრისტიანულ ხანაში მომავლის განჭვრეტა უშუალოდ უკავშირდება ბედისწერის იდეას. სამყაროს და ადამიანის ცხოვრებას ბედი მართავს და მას ვერავინ გაექცევა. ის რეალურია ადამიანის თვალში, მაგრამ არანაირი ჭეშმარიტება არ გააჩნია. ამიტომ ბედის შესახებ შეიძლება მხოლოდ იმეითხაო. ბედი წინასწარ სხვადასხვა ფორმით ავლენს თავს, მაგალითად, გრძნეული

სიზმრების სახით. ადამიანები გრძნეულ სიზმრებს მაშინ ხედავენ, როცა მათ ცხოვრებაში კრიტიკულ მომენტი დგება და როცა ბედი “ახლოსაა”.

“ოლაფ ტრიუგვასონის საგის” მიხედვით,

ნორვეგიის მმართველი იარლ ხაკონი იძულებული გახდა, გაქცეულიყო და დამალვოდა კონუნგ ოლაფის ბონდებს, რომლებიც გაბრაზებული იყვნენ მისი მექალთანეობის გამო. იარლის მონამ კარკმა სიზმარი ნახა, რომელიც, იარლის აზრით, მისი შვილის სიკვდილს მოასწავებდა (ის მართლაც მოკლა ოლაფ ტრიუგვასონმა). შემდეგ კარკმა მეორე სიზმარიც ნახა, რომელიც იარლმა უკვე თავისი სიკვდილის მომასწავებლად მიიჩნია. მღევრების შიშით იარლი, თავისი საყვარლის დახმარებით, მსახურთან ერთად საღორეში დაიმალა. აქაც ნახა მსახურმა სიზმარი, რომელშიც იარლმა მოსალოდელი სიკვდილის ნიშნები ამოიცნო. მისი თქმით, მას თავისივე მსახური უღალატებდა და მტერს გადასცემდა და ამის შემდეგ ოლაფი სიკვდილით დასჯიდა მას. საბოლოოდ ეს ასეც მოხდა (გურევიჩი 1972ა: 41-43).

როგორც ვხედავთ, ისლანდიურ საგებში მკაფიოდ ფიქსირდება დროზე ზემოქმედების როგორც ქრისტიანული, ასევე წარმართული ფორმები. ეს, თავისთავად, განპირობებულია იმით, რომ სკანდინავიურ ჩრდილოეთში წარმართობა და ქრისტიანობა დიდი ხნის განმავლობაში თანაარსებობდა.

ჯუანშერის “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა” გამსჭვალულია ქრისტიანული პროვიდენციალიზმით. აქ ყველაფერი ღმერთის მიერ არის წინასწარგანსაზღვრული და ყველაფერი მისი ნებით ხდება. დროზე ზემოქმედების ფორმებიც ქრისტიანული ცნობიერების კონტექსტში ჯდება. სანამ უშუალოდ მაგალითებზე გადავალთ, უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანული რელიგიის დომინირების პირობებში დროზე ზემოქმედების ფორმები, შეიძლება, ისე ცხადად არ ჩანს, როგორც ეს ისლანდიურ საგებში გვხვდება. განსხვავებით სნორის თხზულებისაგან, ჯუანშერის ტექსტში, დროზე ზემოქმედების თვალსაზრისით, ადამიანის როლი ფრიად მოკრძალებულია, თუმცა გარკვეული მინიშნებები ამის თაობაზე მაინც არის.

ჩვენი ყურადღება მიიქცია მომენტმა, რომელიც შეიძლება, ღამით ბრძოლის თუ ადამიანის მოკვლის აკრძალვის ტრადიციას ეხმაურება (როგორც ისლანდიურ საგაში). თუმცა ის ქრისტიანული საბურველით არის დაფარული.

ერთ შემთხვევაში, ვახტანგი იცავს ამ ტრადიციას და, როგორც სამაგალითო ქრისტიანი, ღამეს ღოცვისთვის იყენებს. ეს ჩანს იმ პასაჟში, რომელიც “გოლიათ” თარხანთან ვახტანგის შებრძოლებას ასახავს:

“და დაღამდა დღე იგი, და ვახტანგ შევიდა კარვად თუსად. და დადგა ლოცვად, და ცრემლითა ევედრებოდა ღმერთსა, და ვიდრე განთენებამდე არა დაჯდა ქუე ლოცვისაგან: ითხოვდა ღმრთისაგან შეწვენასა. და მინდობითა ღმრთისათა ეგულებოდა თუთბრძოლა თარჯანისი, რამეთუ უშიშ იყო ვითარცა უცორცო, და იმედი ჰქონდა ღმრთისაგან და ძაღისა თუსისაგან. ვითარ განთენა, კუალად შთამოვიდა თარჯან კიდესა მდინარისასა, აყუედრებდა კუალად, და ითხოვდა მუქარასა” (ჯუანშერი 1955: 152).

ვახტანგი პირველივე შეტევისას კლავს თარხანს, მიწაზე დავარდება, ღმერთს თაყვანს სცემს და მადლობას სწირავს.

აქ პირდაპირ არაა ნათქვამი, მაგრამ გარკვეული მითითება არის იმაზე, რომ ღამით ბრძოლის დრო არ არის.

თუმცა მეორე ადგილას, როდესაც ჯუანშერი სპარსელებთან ბრძოლას აღწერს, გორგასალმა ამ მხრივ გარკვეული “თვითნებობა” გამოიჩინა:

“ღამესა ნისლისაგან განცისკრებულსა ოდენ დაესხა ვახტანგ სპარსთა ზედა... და ცისკარი რა აღეღებოდა, დაესხა და შეველო ვიდრე პალატამდე მეფისა. შევიდა კარავსა შინა მეფისასა და მეფე შეესწრა ცხენსა ზედა, და ძე მისი ბარტამ მოკლა და მოჰკუეთა თავი მისი (ჯუანშერი 1955: 202).

ამ შემთხვევაში ვახტანგი ლოცვისათვის განკუთვნილ დროს – ღამით – მტერს თავს დაესხა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საგაში ადამიანი ბედისწერის განაჩენს და მომავლის შესახებ ინფორმაციას გრძნეული სიზმრის მეშვეობით იგებს. ჯუანშერთან მომავალის გაგება თუ მასზე ზემოქმედება წმინდად ქრისტიანული ხილვების მეშვეობით ხდება. ხილვებს ღმერთი რჩეულ ადამიანებს უვლენს და ამით მისი თუ ქვეყნის მომავალზე ნიშანს აძლევს. თხზულებაში “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა” ასეთი ხილვის შესახებ ინფორმაციას იმ მონაკვეთში ვხვდებით, სადაც ბიზანტიელების წინააღმდეგ ომზეა საუბარი. წარმართ ოსებთან ომის შემდეგ მოულოდნელია პასაუი, როდესაც გორგასალი სპარსელებთან ერთად ქრისტიანული ბიზანტიის წინააღმდეგ მიდის საომრად. გორგასალს დაქვემდებარებული ჯარის ნაწილები, ძირითადად სპარსელები, ანგრევენ ეკლესიებს და ხოცავენ სასულიერო პირებს. გორგასლის ბრძანებით, ეს დევნა შეწყდება, თუმცა გათავისუფლებული ბერძენი მღვდელი პეტრე რილით ეტყვის, რომ მიუხედავად ამ კარგი საქციელისა, მანამდე ქრისტიანების ხოცვით მეფემ მაინც განარისხა ღმერთი. მღვდელი თხოვს, რომ ვახტანგს სპარსელების

ნაცვლად კეისართან ჰქონდეს კარგი ურთიერთობა. **ვახტანგი პასუხობს: თუ ამ დამეს ლოცვით კეისარს მიჩვენებ, მაშინ დაგიჯერებ, რომ შენი განზრახვა ქრისტესთვისაც სასურველიაო.**

გორგასალს ძილში გამოეცხადება წმინდა ნინო, რომელსაც იგი ზეცისა და ქვეყნის მეფეების წინაშე მიჰყავს. ზეციური მეუფე ამ შემთხვევაში არის გრიგოლ ნაზიანზელი, ხოლო ქვეყნის მბრძანებელი ბიზანტიის იმპერატორია. ბიზანტიის იმპერატორი ტახტზე თავის გვერდით უთავისუფლებს ადგილს გორგასალს, უბოძებს ძვირფას ბეჭედს და შემდეგ მიმართავს მას:

“უკეთუ გნებავს, რათა მოგცე გვრგვნი, აღუთქვი ვინ-ესე დგას ჩვენ ზედა, რათა ჰბრძოდი მტერთა მისთა და მიიღე მისგან გვრგვნი. მოიხილა ვახტანგ და იხილა ჯვარი, რომელსა ფრთეთა მისთა ზედა აქვნდა გვრგვნი. და უმეტესად ხილვამან ჯვარისამან დასცა შეძრწუნება, რამეთუ უსაშინელეს იყო ზარი მისი. და დადუმნა... და მიჰყო ხელი კეისარმან და მოიღო გვრგვნი ჯვარისაგან და დაარქვა გვრგვნი იგი ვახტანგს თავსა” (ჯუანშერი 1955: 167).

ხილვის შემდეგ ვახტანგი ბიზანტიელების მხარეს გადადის, იკვრება კავშირი კეისართან. ეს უკანასკნელი სპარსელებისაგან საიდუმლოდ გორგასალს გვირგვინს და ჯვარს გაუგზავნის. მეფობის ერთგვარი ლეგიტიმაცია ქრისტეს და ჯვრის ხელდასხმით ხდება. გორგასალი რეალობაში იღებს იმას, რაც სიზმარში იხილა. თითქოს ისე ჩანს, რომ ამ ხილვაში ადამიანის ხელი არ ურევია, მაგრამ საყურადღებოა მომენტი, როდესაც ვახტანგი სასულიერო პირებისაგან ლოცვით ხილვის გამოწვევას მოითხოვს. ანუ, ეს ხილვა, გარკვეული თვალსაზრისით, ვახტანგის ძალისხმევის შედეგიც იყო და, შესაბამისად, მისი მომავალიც ამან განსაზღვრა. ამ პასაჟშიც ჩანს, რომ ვახტანგის ხელისუფლება საკრალურია. ოღონდ, სკანდინავიელი კონუნგებისაგან განსხვავებით, ის ძალუფლებას დემერთისაგან იღებს, და არა წარმართული ხანის ზებუნებრივი ძალებისაგან.

მსგავს მომენტს ვხვდებით სხვა ქართულ ტექსტშიც. კერძოდ, “ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი”-ში მოთხრობილია:

და მეფე თამარ მოვიდა ოძრკეს: და ეახლნეს შავთელი, კაცი ფილასოფოსი და რიტორი, ლექსთა გამომთქმელი და მოღუაწებათა შინა განთქმული, და ევლოგი სალოსად წოდებული და წინასწარ-მცნობლობისა ღირს-ქმნილი. ამათ თანა იყვის მეფე თამარ დღისი და დამე ლოცვითა, ფსალმუნებითა, დამისთევითა დაუძინებლად, და ყოველთა დამეთა დღე-ღიღანიობდა და არა დასცხრებოდა. და ყოველთა საყდართა,

მონასტერთა და სოფელთა უბრძანა ლიტანიობა და ვედრება... იყო ვედრება ღმრთისა და ღამეთა გათევა ლაშქართა გამარჯუებისათვის...

ხოლო ესე თქმულ არს, რომელ მეფისა თამარისა ოძრკვეს ყოფასა შინა ეახლნეს შავთელი იოვანე და ევლოგი, და იყო ვედრება ღმრთისა და ღამეთა გათევა ლაშქართა გამარჯუებისათვის. დღესა ერთსა შავთელი და ევლოგი მეფესა თამარსა წინაშე სხდეს: და ანასდათ ევლოგი დაეცა ჭმუნვის სახედ – და ვითარ აჰა ესერა – სამგზის, და მეყსეულად ასხლტა და ხმა ყო: “აჰა წყალობა ღმრთისა სახლსა ზედა თამარისსა მოიწია”... შავთელმან რქუა: “უწყოდე, მეფეო, რომელ ჩუენება იხილა სულელ-საგონებელმან, გარნა ჩუენებასა კეთილსა ვჰგონებ!” ამისთვის დაწერეს დღე და ღამე და უამი იგი (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 95-99).

ბასილი ეზოსმოძღვრის ტექსტის მიხედვით, შამქორის ბრძოლის წინ თამარი ეუბნება ანტონ ჭყონდიდელს:

“მიუმცენით ყოველთა ეკლესიათა და მონასტერთა, რათა დაუცადებლნი დამისთევანი და ლიტანიობანი აღესრულებოდინ ყოველსა ადგილსა, და წარგზავნეთ ფრიადი საფასე და საკმარი გლახაკათვის, რათა მოიცალონ ლოცვად და მოწყალე ყონ ღმერთი, ნუ სადა თქუან წარმართთა: სადა არს ღმერთი იგი მათი...” (ბასილი ეზოსმოძღვარი 1959: 125).

როგორ ვხედავთ, ზოგიერთ ქართულ ტექსტში, განსაკუთრებით, ჯუანშერის თხზულებაში, ადამიანას მიერ დროის კონტროლის მცდელობებია ასახული. თუ სნორი სტურლუსონის “ჰაიმსკრინგლაში” ადამიანის როლი უფრო გამოკვეთილია, ქართულ ტექსტებში დროზე ზემოქმედების მცდელობები ქრისტიანული კონტექსტშია ნაჩვენები. აქ მაინც ხაზგასმულია, რომ დროის მეუფე ღმერთია, თუმცა ადამიანი ხანდახან თვითონ იჩენს ინიციატივას.

საერთოდ, მოტანილი მაგალითები ტიპურია შუა საუკუნეების ადამიანის ცნობიერებისათვის. ხილვები და გამოცხადებები ქრისტიანული რელიგიის აუცილებელი მახასიათებელია. მაგრამ ჩვენ ამ მომენტებს ყურადღება დროსთან, მომავალთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით მივაქციეთ. კონკრეტულად, გვაინტერესებდა ის ნიუნასი, თუ როგორ ცდილობს ადამიანი მომავალი გამარჯვების თუ სასურველი შედეგის მიღწევას ღმერთის დახმარებით. ამ მიზნით ის კონკრეტულ ქმედებას, სხვადასხვა რიტუალს ასრულებს. ის ცდილობს, მიიღოს კონკრეტული ნიშანი ღმერთისაგან იმის თაობაზე, თუ როგორ განვითარდება მოვლენები. რა თქმა უნდა, დროის მეუფე ღმერთია და ადამიანი მასზეა დამოკიდებული. ამიტომ, შესაძლოა, ადამიანის მცდელობებმა

შედგეი არ გამოიღოს. ასეთ მაგალითს ვხვდებით გრიგორი ტურელთან. ის წერს, რომ ტონგრში არივაციუსის ეპისკოპოსობის დროს ხმა გავრცელდა, რომ ჰუნები გალიაში შემოსევას აპირებდნენ. ეპისკოპოსი, რომელიც თავისი ღვთისმომადგენლობით გამოირჩეოდა, მთელ დროს ლოცვაში ატარებდა და ღმერთს ევედრებოდა, რომ არ დაეშვა გალიაში “ამ ურწმუნო და ღვთის უღირსი ტომის” შემოსევა. მაგრამ მან უფლისგან მიიღო მინიშნება, რომ ადამიანების ცოდვების გამო, მისი ლოცვები არ იქნებოდა შესმენილი. მაშინ ეპისკოპოსმა რომში წასვლა გადაწყვიტა, რათა მინდობოდა მოციქულის სასწაულებრივ ძალას. რომში ყოფნის დროს ეპისკოპოსი მთელ დღეებს და ღამეებს მოციქულის მიმართ ლოცვაში ატარებდა, ისე, რომ არც ჭამდა და არც სვამდა. ბოლოს მას მოციქულმა პასუხი გასცა და უთხრა, რომ ღმერთმა მტკიცედ გადაწყვიტა ჰუნების მოსვლა გალიაში, რათა მათ ქარიშხალივით გადაუარონ ამ ქვეყანას. მან ეპისკოპოსს სახლში დაბრუნება და სიკვდილისთვის წინასწარ მომზადება ურჩია (გრიგორი ტურელი 1987: 33). როგორც ვხედავთ, მიუხედავად ადამიანის მცდელობისა, მან ვერ შეძლო წინასწარ განსაზღვრული მოვლენის თავიდან აცილება, ის უძლური აღმოჩნდა.

გამოცხადების გარდა, მომავალ დროზე ზემოქმედების ქრისტიანული ფორმებია სხვა ტიპის ზებუნებრივი მინიშნებების ახსნა და გათვალისწინება. მაგალითად, მინიშნებები კოკნკრეტული პირის (მაგალითად, მეფის) ან ქვეყნის მომავალზე, მიწისძვრაზე, ხანძარზე, ნაგებობის დანგრევაზე და ა.შ. რა თქმა უნდა, ადამიანს ნიშანს ღმერთი აძლევს, მაგრამ ადამიანი ითვალისწინებს მას და ამით გავლენას ახდენს საკუთარ თუ ქვეყნის მომავალზე. მაგალითად, აინჰარდი წერს, რომ კარლოს დიდის სიკვდილამდე ცოტა ხნით ადრე მრავალი ზებუნებრივი ნიშანი მოასწავებდა მის დაღუპვას. მათი არსი გასაგები იყო არა მარტო გარშემო მყოფებისთვის, არამედ თვითონ კარლოსისთვისაც. ავტორი წერს, რომ ბოლო სამი წლის განმავლობაში შეინიშნებოდა მზისა და მთვარის დაბნელება, ხოლო მზეს მთელი შვიდი დღე შავი ლაქები ემჩნეოდა. გარდა ამისა, იყო სხვა მინიშნებებიც, მაგალითად, ტაძარსა და მეფის საცხოვრებელს შორის აგებული პორტიკის მოულოდნელი დანგრევა, რეინზე ხიდის დაწვა, საქსონიაში ლაშქრობის დროს ციდან ცეცხლის აღის ჩამოვარდნა, აახენის სასახლის ხშირი რყევები, ეკლესიაზე მეხის დაცემა და ა.შ. (აინჰარდი 1977: 166). ცუდ მინიშნებებზე წერს გრიგორი ტურელიც. მის თქმით, მეფე ხილპერიკის მმართველობის მეშვიდე წელს, იანვარში წვიმდა, ელავდა და საშინელი ჭექა-ქუხილი იყო. ხეებმა ყვავილები გამოისხეს. ცაზე კომეტა გამოჩნდა. აღდგომის

დღეს ქალაქ სუასონში ყველამ იხილა აღმოდებული ცა. პარიზში კი ნამდვილი სიხსლის წვიმა წამოვიდა და ადამიანების ტანსაცმელი ისე დათხვარა, რომ ისინი შეძრწუნებულები იხდიდნენ სამოსს. ამავე წელს ხალხში საშინელი ჭირი და ავადმყოფობები გავრცელდა, რომელმაც დიდი მსხვერპლი მოიტანა (გრიგორი ტურელი 1987: 168-169).

ჩვენს მიერ განხილული რამდენიმე მომენტი, რა თქმა უნდა, საკმარისად არ ავლენს, თუ რა ტემპორალური რიტმებით ცხოვრობდა შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოება. ჩვენ ვისაუბრეთ დროსთან დამოკიდებულების იმ ფორმებზე, რისი დანახვაც მოვახერხეთ ამ ეტაპზე კონკრეტული ტექტების საფუძველზე. ერთი რამ, ალბათ, შეიძლება ითქვას: დროთა მრავალგვარობის მუხედავად, შუა საუკუნეებში დრო, პირველ რიგში, რელიგიური, ეკლესიური იყო. მაშინდელი საზოგადოებისთვის დამახასიათებელი ტემპორალური ჰეტეროგენულობაც, ხშირ შემთხვევაში, ქრისტიანულ კონტექსტში ჯდებოდა. ეკლესიური დრო, როგორც დომინანტი სოციალური დრო, საერთო იყო საზოგადოების სხვადასხვა ჯგუფებისთვის. შუა საუკუნეებში დროის საზომი განსაკუთრებული მნიშვნელობის იარაღები იყო სოციალური ბატონობისათვის. “როგორც დამწერლობა, ისე დროის საზომი საშუალებები ძლიერი ფენის (სასულიერო ფენა, არისტოკრატია) საკუთრება იყო. მასა არ ფლობდა საკუთარ დროს და მისი განსაზღვრის უნარიც არ ჰქონდა. ის ემორჩილებოდა ზარების, საყვირისა და რაინდის ბუკის მეშვეობით დაწესებულ დროს” (ლე გოფი 2002: 217). ძირითადად, სწორედ “ეკლესიათა სამრეკლოებიდან ზარების რეკვით რეგულირდებოდა დროის მდინარეობა. მაგალითად, იგი კრძალავდა მუშაობას სადღესასწაულო დღეებში, აწესებდა მარხვის პერიოდს დროის გარკვეულ მონაკვეთებში. გარდა ამისა, მიცვალებულთა მოსახსენიებელი ღოცვების და წირვების საშუალებით, რომელიც მიზნად ისახავდა გარდაცვლილთა იმქვეყნიური ტანჯვის შემსუბუქებას, ეკლესია ერეოდა არა მარტო ცოცხალი ადამიანების, არამედ საიქიოს დროის მსვლელობაშიც, რადგან ასეთი ლიტურგიებიც გარკვეულ პერიოდში ტარდებოდა” (გურევიჩი 1972 ბ: 160). შესაბამისად, შეიძლება ითქვას, რომ შუა საუკუნეებში სოციალური დროის მუეფედ ქრისტიანული ეკლესია გამოდიოდა.

დასკვნა

კულტურის მეცნიერებების ამოსავალი და ფუძემდებლური პრინციპია კულტურათა გააზრება ჰოლისტურ ჭრილში. ამ პრინციპის მიხედვით, კულტურა არის მთლიანი, თვითკმარი და უნიკალური ერთობა. ეს ნიშნავს, რომ კონკრეტული კულტურული მახასიათებლები უნდა განიხილებოდეს არა როგორც კონტექსტიდან ამოგლეჯილი რამ, არამედ კულტურის, როგორც მთლიანი და ინტეგრირებული ერთობის, განუყოფელი და მისი არსის გამომხატველი ტიპოლოგიური ნიშანი. კულტურათა ამგვარი ხედვა, დიდწილად, კულტურანთროპოლოგების და კულტურათა კვლევის ლოკალურ-ცივილიზაციური მიდგომის წარმომადგენლების მიერ შემუშავებულ თეორიულ და მეთოდოლოგიურ საფუძვლებს ემყარება. ანთროპოლოგიური და ლოკალურ-ცივილიზაციური პერსპექტივით მსოფლიო, რეალურად, მრავალი თვითმყოფადი კულტურისა და ცივილიზაციის ერთობლიობას წარმოადგენს. ყოველივე ამის გაცნობიერებამ ბიძგი მისცა კულტურული და ცივილიზაციური მახასიათებლების კვლევისა და, მათ საფუძველზე, კულტურათა ტიპოლოგიური კლასიფიკაციის მეცნიერული ტრადიციის ჩამოყალიბებას.

ქართულ კულტურაში დროის აღქმისა და ისტორიის კონცეფციის, როგორც ტიპოლოგიური მახასიათებლის ანალიზი მის სხვადასხვა ასპექტში გააზრებას საჭიროებს. ამ ამოცანამ ისეთი საკითხების გამოკვეთისკენ გვიბიძგა, რომლებიც, ვფიქრობთ, ნაწილობრივ მაინც მოჰყენენ შუქს ამ ფუნდამენტურ პრობლემას. ნაშრომის ფარგლებში გაანალიზებულია შემდეგი საკითხები: შუა საუკუნეების საისტორიო მწერლობის ჟანრობრივი კუთვნილების პრობლემა და მისი მიმართება დროისა და ისტორიის იდეასთან; წარსულის ორგანიზების ფორმები (პერიოდიზაცია და ქრონოლოგია); კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბების თავისებურებები და ისტორიკოსის როლი ამ პროცესში; მომავალთან დამოკიდებულება; დროთა მრავალგვარობა შუა საუკუნეებში და სხვ. ამ პრობლემების ანალიზის შედეგად, გარკვეულ დასკვნებამდე მივყავით:

1. იუდეურ-ქრისტიანული დროისა და ისტორიის შეგნება ყოველთვის არ არის შუა საუკუნეების ქართული ტექსტების მათგანიზებული ფაქტორი. “ქართლის ცხოვრების” თხზულებების ჟანრობრივი სიტყვლე, გარკვეულწილად, განსაზღვრავს იმ ფაქტს, რომ თითოეულ ტექსტში განსხვავებულად ვლინდება დროსთან დამოკიდებულება და

ისტორიის ხედვა. მაგალითად, ჟანრობრივი არაერთგვაროვნების გამო, ლეონტი მროველის “ცხოვრება ქართველთა მეფეთა” და ჯუანშერის “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა” შეიცავს ისეთ პლასტებს, რომლებიც მათ ფოლკლორულ და ეპიკურ ტრადიციებთან აკავშირებს. ამ ტექსტებში, ანტიკური და ბიზანტიური “ისტორიების” მსგავსად, ხშირად, სივრცითი და თემატური ფაქტორები გამოდის წინა პლანზე. გეოგრაფიული თუ პრობლემური ინტერესები, გარკვეული გაგებით, ანეიტრალებენ დროის ფაქტორის მნიშვნელობას თხრობაში. უფრო მნიშვნელოვანია სად? ვიდრე როდის? ამაზე მიუთითებს ისიც, რომ ორივე ტექსტი ძალიან მწირია თარიღებით. სამაგიეროდ, დრო სუმბატ დავითის-ძის “ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა”-ს ძირითადი მარგანიზებელი ფაქტორია. ტექსტში საგრძნობია იუდეურ-ქრისტიანული ხაზოვანი დროის პრიმატი, იგი მდიდარია ქრონოლოგიური მონაცემებით და თარიღებით. მიუხედავად ასეთი სხვაობისა, “ქართლის ცხოვრების” ყველა ტექსტს აერთიანებს ე.წ. “მატიანისეული” თხრობის სტილი, რაც, როგორც წესი, დამახასიათებელია ქრონიკის ტიპის ტექსტებისთვის. მაგალითად, ტექსტში თანმიმდევრობის დაცვის, ახალი სიუჟეტის წინასთან დაკავშირების მიზნით გამოყენებულია საგანგებო სიტყვები და ფრაზები, მაგალითად, “ხოლო”, “მაშინ”, “ამის შემდგომად”, “შემდგომად მისსა” და ა.შ.

2. ქართლის ცხოვრების” ტექსტები ერთმანეთისგან განსხვავდებიან დათარიღების სიხშირით, მაგრამ მათ საერთო აქვთ ქრონოლოგიის და მოვლენათა დროში ლოკალიზების გარკვეული ხერხები. ეს ხერხები. ძირითადად, შეესაბამებოდა იუდეურ-ქრისტიანული ხაზოვანი დროის კონცეფციას. მაგალითად, ქართველი ავტორები წარსულის მოვლენების აღწერისას ეხებიან ამ მოვლენათა თანადროულ ბიბლიურ და მსოფლიო ისტორიის ამბებსაც; ზოგიერთ ქართულ ტექსტში ერთმანეთის პარალელულად ხდება მეფეებისა და კათალიკოსების მოღვაწეობის წლების დაფიქსირება; გარდა ამისა, ნაჩვენებია მეფეების ცხოვრების კონკრეტული წლების და ასაკის თანადროული პროცესები და სხვ.

3. შუა საუკუნეების ქართულ საზოგადოებაში წარსულის დამახსოვრების და ორგანიზების ხერხები, მაშინდელი ისტორიკოსის როლი კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბებაში საინტერესოდ ვლინდება “ქართლის ცხოვრების თხზულებათა შუქზე. შუა საუკუნეებში, როგორც წესი, “მასის” კოლექტიურ მეხსიერებაზე ზეგავლენა, მისი ფორმირების მიმართულების განსაზღვრა, რამდენადაც ეს შესაძლებელია ცნობიერ დონეზე, ხდებოდა ემოციური ზემოქმედების გზით. მსგავსი ზემოქმედების მაგალითად გამოდგება ქადაგება, რომლის მეშვეობით მასას “გასაგები” ენით მიეწოდებოდა ბიბლიური ისტორიის ძირითადი მომენტები. საკუთრივ ისტორიკოსიც ბიბლიური თემებით ოპერირებით ცდილობდა, ემოციური ზეგავლენა მოეხდინა თავის აუდიტორიზე. ისტორიულ ტექსტებშიც ხილვები, სასწაულები, ბუნებრივი კატაკლიზმები “დასამახსოვრებელ”, ღვთიური ნების გამომხატველ ნიშნებად განიხილებოდა, რომელთა გათვალისწინება მართებდა მაშინდელ ადამიანს.

შუა საუკუნეების ტექსტი აგებული იყო მაშინდელ საზოგადოებაში მიღებულ შაბლონურ სქემებსა და ნარატივებზე. ეს ნარატივები გამოხატავდა ისტორიის აღმასვლას თუ დაღმასვლას; ისტორიის ხანგრძლივ და უწყვეტ პერსპექტივაში დასანახად, რაც ასე მნიშვნელოვანი იყო ქრისტიანული საზოგადოების დროის კონტექსტში, იყენებდნენ ისეთ ხერხებს, რომლებიც წარსულთან “ხიდის გადაებაში” ეხმარებოდათ ავტორებს. მაგალითად, ბიბლიურ პერსონაჟებთან ანალოგიების, მათთან გენეალოგიური კავშირების ძიების, ისტორიის დასაწყისის დაბადების პერსონაჟებთან გადატანის გზით ხდებოდა ხანგრძლივი და უწყვეტი ისტორიული ნარატივის აგება; “ქართლის ცხოვრების” თხზულებებშიც თხრობა ამ და ქრისტიანულ სამყაროში მიღებულ სხვა ნარატივებს მისდევდა.

შეიძლება ვთქვათ, რომ შუა საუკუნეების ქართულ საზოგადოებაში, ისევე როგორც მედიევალურ ევროპაში, მეხსიერებას განსაკუთრებული სტატუსი ჰქონდა. ჩვენს მიერ “ქართლის ცხოვრები” ტექსტებში დაფიქსირებული მომენტები მიუთითებს, რომ შუა საუკუნეების ქართული კულტურა “მეხსიერების კულტურა” იყო.

4. წარსულის გაგების გარდა, შუა საუკუნეების დროისა და ისტორიის კონცეფციაში ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ნიშანი ღვთის სამსჯავროს მოლოდინი და მომავლის ესქატოლოგიური განცდა იყო. ამ პერიოდის ქართულ ისტორიულ ტექსტებში პირდაპირი მინიშნება სამყაროს აღსასრულზე არ არის, თუმცა ისტორიის იუდეურ-ქრისტიანული გაგება მომავლის ამგვარ ხედვას აუცილებლად გულისხმობდა. კონკრეტულად, აპოკალიპსური იდეები, მკვლევართა აზრით, საქართველოსთვის უცხო არ იყო და აქ ლიტერატურული გზით უნდა შემოსულიყო.
5. შუა საუკუნეების ქართულ ტექსტებში, დროის “ოფიციალურ” ინტერპრეტაციასთან ერთად, დროის აღქმის “მრავალგვარობის” კვალსაც ვხვდებით. კულტურა/საზოგადოება არ არის ჰომოგენური, ის კომპლექსური, მრავალი ჯგუფისგან შემდგარი ერთობაა. შესაბამისად, არ შეიძლება დრო იმდენად უნიფიცირებული იყოს, რომ არ არსებობდეს ლოკალურ კონტექსტზე დამოკიდებული დროის გაგებები. ეს შეუძლებელია თუნდაც 21-ე საუკუნეში და, მით უმეტეს, შუა საუკუნეებში, როცა დრო არ იყო სტანდარტიზებული. დროის მრავალასპექტიანი ფენომენის, მისი ქრისტიანული გაგებით, არასტანდარტული აღქმის გამოვლინებაა, მაგალითად, ლეონტი მროველის თხზულებაში ფარნავაზის ნადირობის და სიზმრის პასაჟის არსებობა. მკვლევართა აზრით, ეს წმინდა მითოსური პლასტია, რომელიც დროის ციკლურ გაგებას ამჟღავნებს. საინტერესო იყო აგრეთვე ჯუანშერის ტექსტში ადამიანის მიერ დროზე ზემოქმედების უნარზე გარკვეული მინიშნებების არსებობა. ქართულ ტექსტებში ასევე ვლინდება ბუნების დროის, სხვადასხვა ლოკალურ კონტექსტზე დამოკიდებული დროის გაგებები. თუმცა დროსთან დამოკიდებულების ეს სხვადასხვა ფორმა, ძირითადად, ქრისტიანულ კონტექსტს არის მორგებული.

ამ დებულებების საფუძველზე, შეიძლება ითქვას, რომ შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში დროის აღქმა და ისტორიის გაგება ორგანულად თავსდებოდა ზოგად ქრისტიანულ კონტექსტში. მაშინდელი ქართველი ისტორიკოსი აცნობიერებდა, რომ დროის მეუფე ღმერთი იყო და ისტორიაც ღვთის ჩანაფიქრის დროში რეალიზაციის პროცესს წარმოადგენდა. ყველა

ქრისტიანს ისტორიის ერთ დინებაში რთავდა საერთო საწყისის – ადამის დროს და სასრულის - ღვთის სამსჯავროს განცდა. ამიტომაც იწყებდა სუმბატ დავითისძე ბაგრატიონთა ისტორიას ადამიდან და ლეონტი მროველი – დაბადების პერსონაჟებიდან. საკუთრივ, “ქართლის ცხოვრების” შედგენის პრინციპიც ამაზე მიუთითებს. მიუხედავად მასში შემავალი ტექსტების უანობრივი სიჭრელისა, მათ, რაც მთავარია, ერთმანეთთან ორგანულად აკავშირებდა ისტორიის ერთიანობის შეგნება. ეს ერთიანობა, პირველ რიგში ქრისტიანული გაგებით, დროში თანმიმდევრობის დანახვას გულსხმობს. აქედან გამომდინარე, “ქართლის ცხოვრების” ტექსტები პერიოდების მონაცვლეობის პრინციპით არის დალაგებული. ძველი ბერძნული “ისტორიისგან” განსხვავებით, “ქართლის” ცხოვრება” არ იყო მხოლოდ ერთი ლოკალური საზოგადოების მატიანე. ძველი ბერძნული გაგებით, თითოეული საზოგადოება საკუთარ, ავტონომიურ, სხვებისგან განცალკევებულ დროში ცხოვრობს. ერთი პოლისის დრო არ მიესადაგებოდა მეორის დროს, რადგან არ არსებობდა ერთიანი ქრონოლოგია. ეს იყო ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ ანტიკური ხანის ისტორია, ფაქტობრივად, ერთმანეთთან დაუკავშირებელი ხალხების ისტორია იყო. სხვა საზოგადოება ნიშნავდა სხვა დროს. ამის საპირისპიროდ, შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოება თავის თავს ზოგადქრისტიანული, ხსნის ისტორიის ნაწილად მოიაზრებდა.

ყოველივე ზემოთქმული არ ნიშნავს, რომ ამ პრობლემის შემდგომი კვლევის საჭიროება არ არსებობს. წინამდებარე ნაშრომი, ვფიქრობთ, ამ თვალსაზრისით უფრო მეტ კითხვას გააჩენს, ვიდრე პასუხებს გასცემს. როგორც აღინიშნა, ანთროპოლოგიური პერსპექტივა დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების პრობლემის მრავალმრივ ანალიზს ითვალისწინებს. ჩვენს მიერ განხილული რამდენიმე მომენტი, რა თქმა უნდა, საკმარისად არ ავლენს იმას, თუ რა ტემპორალური რიტმებით ცხოვრობდა შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოება. ამ პრობლემის მხოლოდ რამდენიმე ასპექტით კვლევა სრულყოფილ სურათს არ მოგვცემს, მით უმეტეს, იმის გათვალისწინებით, რომ მსგავსი კვლევების გამოცდილება ჩვენში, ჯერჯერობით, არ არსებობს.

დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების პრობლემა იმდენად ფუნდამენტური საკითხია, რომ მან შეიძლება გამოავლინოს საზოგადოების მსოფლმხედველობრივი ტენდენციები. ვფიქრობთ, ეს ნაშრომი მხოლოდ დასაწყისია, ძაფის ერთი წვერი, რომელსაც შეიძლება ამ პრობლემასთან დაკავშირებული უამრავი სხვა საკითხი ამოჰყვეს.

ჩვენი აზრით, საჭიროა შუა საუკუნეების წყაროების მიმართ ახალი კითხვების ფორმულირება. ასევე აუცილებელია, ისტორიული ტექსტების გარდა, სხვა ნარატიული წყაროების (აგიოგრაფია, პოეზია, ეპოსი) გაანალიზება. მაგალითად, საინტერესო იქნებოდა საისტორიო და აგიოგრაფიული ტექსტების ერთმანეთთან შედარება დროსთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ შუა საუკუნეებში მწერლობის სხვადასხვა ჟანრს შორის მკაფიოდ დადგენილი საზღვრები არ არსებობდა, მსგავსი ტიპის კვლევამ, შესაძლოა, ბევრი მსგავსი ნიშანი გამოავლინოს, რაც მეტი და უფრო საფუძვლიანი დასკვნების გაკეთების შესაძლებლობას შექმნის.

შუა საუკუნეების ქართული საისტორიო ტექსტების ანალიზის დროს ასევე აუცილებელია ქართულ ხალხურ ტრადიციაში დროსთან მიმართების სპეციფიკის გათვალისწინება. როგორც ვნახეთ, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მოიპოვება გამოკვლევები “ქართლის ცხოვრების” ტექსტებში ფოლკლორულ მოტივებზე. თუმცა კონკრეტულად დროსთან დამოკიდებულების კუთხით ნარატიულ წყაროებში ფოლკლორული ტრადიციის გავლენის კვლევა ჯერ კიდევ წინ არის. საკუთრივ ქართულ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში დროის აღქმის პრობლემაზე არსებული ნაშრომები ამ თვალსაზრისით დიდ დამარებას გაგვიწევს.

საერთოდ, ნებისმიერი წყარო, რომელიც მაშინდელ საზოგადოებაში დროის აღქმის შესახებ რაიმე მინიშნებას მაინც მოგვცემს, აუცილებლად უნდა იყოს გათვალისწინებული. მაგრამ, ვფიქრობთ, წყაროების გამრავალფეროვნებამ არ უნდა გამოწვიოს მთავარი საკითხიდან, მისი კვლევის არეალიდან გადახვევა. ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ ჩვენი კვლევის ძირითადი ობიექტია კულტურა/საზოგადოება, როგორც ერთობა. ამიტომ ჩვენი მიზანი არ უნდა იყოს მაგალითად, იმის გარკვევა, თუ რა ადგილი ეკავა “ნათლის” გააზრებას შუა საუკუნეების ქართველ ნეოპლატონიკოს ფილოსოფოსებთან. ჩვენთვის მთავარი უნდა იყოს იმის დადგენა, რამდენად ჰქონდა ამ ფილოსოფოსების შეხედულებებს გამოძახილი სოციუმის დონეზე.

შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების პრობლემის კვლევაში აუცილებლად მნიშვნელოვანი კომპონენტი უნდა იყოს კომპარატივისტული მეთოდის გამოყენება უფრო ფართო კონტექსტის გათვალისწინებით. წარმოდგენილ ნაშრომში, ძირითადად, ზოგადქრისტიანული მომენტები დაფიქსირდა. შედარებები, უმთავრესად, მედიევალური დასავლეთისა და ბიზანტიის საისტორიო ტრადიციებთან კეთდებოდა.

ეფიქრობთ, სამომავლოდ ქართულ კულტურაში დროის აღქმისა და ისტორიის კონცეფციის პრობლემის კვლევა უნდა წარიმართოს სომხურ, რუსულ, ბალკანეთის ქვეყნების, მუსლიმურ და სხვა საისტორიო ტრადიციებთან შედარების გზითაც.

მაგალითად, ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა სომხურ საისტორიო ტრადიციაში იგივე პრობლემის გააზრების თავისებურებები. ჯერჯერობით, როგორც ზემოთ გვქონდა საუბარი, ის ვიცით, რომ სომხური და ქართული საისტორიო მწერლობა ერთმანეთისგან ბევრი ნიშნით განსხვავდება. სომხური საისტორიო მწერლობა უფრო მეტ საერთო აძლევს მაშინდელ ბიზანტიურ ტრადიციასთან, ვიდრე “ქართლის ცხოვრება”. რა მდგომარეობაა დროის და ისტორიის გაგების თვალსაზრისით, ეს სამომავლო კვლევის საგანი უნდა გახდეს.

ასევე ძალზე მნიშვნელოვანი იქნებოდა ბალკანეთის ქვეყნების საისტორიო ტრადიციებთან შედარება. როგორც ცნობილია, ქართულ სამეცნიერო წრეებში არსებობს მოსაზრება, რომლის თანახმად, ქართული კულტურა ე.წ. ბალკანურ-ხმელთაშუაზღვისპირული სივრცის ნაწილია. საინტერესოა, რა სურათი გამოჩნდება დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების კუთხით ჩვენი საისტორიო მწერლობის ბალკანეთთან შედარების შედეგად.

გარდა ამისა, მუსლიმური და ქართული ისტორიოგრაფიული ტრადიციების შედარება გარკვეულ სიცხადეს შეიტანს ქართული კულტურის ცივილიზაციური რაობის კვლევის თვალსაზრისითაც. ქართული კულტურა საუკუნეების განმავლობაში მუსლიმურ სამყაროსთან უშუალო შეხებაში ვითარდებოდა. საინტერესოა, თუ ჰქონდა რაიმე სახის გავლენა მუსლიმურ ისტორიოგრაფიულ ტრადიციას ქართულ საისტორიო მწერლობაზე, დროის აღქმისა და ისტორიის გააზრების თვალსაზრისით? მაგალითად, როგორ შეიძლება აიხსნას ის ფაქტი, რომ “მატიანე ქართლისაში” ქრისტიანულ წელთაღრიცხვასთან ერთად ვხვდებით ჰიჯრით დათარიღების შემთხვევასაც. გასარკვევია, ეს ზოგადი ტენდენცია იყო თუ გამონაკლისი შემთხვევა? ამ და სხვა კითხვებზე პასუხის გასაცემად აუცილებელია სწორედ ქართული და მუსლიმური საისტორიო მწერლობის შედარებითი კვლევა, რაც, ალბათ, გარკვეული დასკვნების გაკეთების საშუალებას მოგვცემს.

მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ მუსლიმური ისტორიოგრაფიული ტრადიცია დროსთან და ისტორიასთან დამოკიდებულებაში ქრისტიანულ საისტორიო მწერლობასთან ბევრ მსგავსებას ავლენს. ა. აღ-აზმეჰის (A. Al-Azmeh) თქმით,

მუსლიმურ ცივილიზაციაში, ტრადიციულად, ძლიერი იყო ინტერესი ისტორიის მიმართ. წარსულის მიმართ განსაკუთრებული დამოკიდებულება არაბული მწერლობის ყველა უანრში მკაფიოდ ვლინდება.

“ხსნის ისტორია” არის ის, რასაც მუსლიმური რელიგია ეყრდნობა. მუსლიმური გაგებით, სამყაროს შექმნა მისი დასასრულის მომასწავებელია. ისევე, როგორც ქრისტიანობაში “პირველმა ცოდვამ” სათავე დაუდო ისტორიული დროის დაწყებას, მუსლიმურ ტრადიციაშიც ისტორია არის ადამიანების გამოსაცდელი გადამწყვეტი დრო. მუსლიმური გაგებით, ისტორიულ დროში ღმერთი თავის თავს წინასწარმეტყველების გამოჩენაში ავლენს. ამ დროის კულმინაციად კი მუჰამედის დაბადება (ისევე როგორც ქრისტიანობაში – მაცხოვრის მოვლინება) განიხილება (აღ აზმეჰი 2007: 69-70).

ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეული მუსლიმი ისტორიკოსი ალ-ტაბარი საგანგებოდ იყო დაკავებული დროის პრობლემით. მან დაწერა მსოფლიო ისტორია სამყაროს შექმნიდან მის დრომდე და ის სამ ეტაპად დაყო: სამყაროს შექმნა; მუჰამედამდე არსებული წინასწარმეტყველებისა და მეფეების ხანა; მუჰამედის პერიოდი. მოვლენათა თანმიმდევრობის რეკონსტრუირების გარდა, ტაბარი თითოეული შემთხვევის ზუსტ დათარიღებასაც ცდილობს. იგი პედანტურად, წლიდან წლამდე და, ზოგჯერ, თვიდან თვემდე თანმიმდევრულად წარმოაჩენს მოვლენებს, გასაკუთრებით – ჰიჯრის შემდეგ.

ტაბარი ძალიან არის დაინტერესებული იმის გამორკვევით, თუ რა ასაკის არის სამყარო და სანამდე იარსებებს ის. მთელი მისი ისტორია უღმობელი დასასრულის მძაფრი განცდით არის დაწერილი, რადგან, მაშინდელი შეხედულებით, სამყარო თავისი არსებობის ბოლო საუკუნეს ითვლიდა. ტაბარი მხოლოდ ქრონოლოგიურ თანმიმდევრობას არ აჩვენებდა, ის სწორედ რომ ბოლო კატასტროფამდე დარჩენილ წლებს ითვლიდა. ამგვარად, ვხედავთ, რომ ხშირ შემთხვევაში მუსლიმი ავტორები ზუსტად იგივე პრობლემებით არიან დაკავებული, რაც აწუხებთ შუა საუკუნეების ქრისტიან ქრონისტებს. ამ მსგავსებას ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების საერთო “აბრაამისტულ” საფუძვლებს მიაწერენ (ჰამფრი 1-3).

უნდა აღინიშნოს ის, რომ ამ ეტაპზე “მატიანე ქართლისას” შემთხვევას დეტალურად არ შევეხეთ, რადგან ეს მუსლიმური ისტორიოგრაფიის დაწერილებით ანალიზს მოითხოვდა, რაც ჩვენი ნაშრომის მიზნებში არ შედიოდა.

ამგვარად, შედარებითი მეთოდის სხვადასხვა მიმართულებით გამოყენება გაცილებით მეტი შედეგის მომტანი იქმნება. ეს საშუალებას მოგვცემს, დავინახოთ მსგავსებები თუ განსხვავებები ქართულ და სხვა კულტურებს შორის.

როგორც ვხედავთ, წარმოდგენილ ნაშრომში გაკეთებულ დასკვნებთან ერთად, ბევრი ახალი კითხვა და საკვლევი პრობლემა გამოიკვეთა, რაც ამ ნაშრომის ერთ-ერთ შედეგად შეიძლება მივიჩნიოთ. თანამედროვე ჰუმანიტარული მეცნიერების ერთ-ერთი პრობლემა სწორედ ის არის, რომ საქართველოს ისტორიის და კულტურის განმაზოგადებელი კვლევა, ფაქტობრივად ბოლო ათწლეულის განმავლობაში დაიწყო. ეს მაშინ, როცა დასავლეთში მსგავსი კვლევების უზარმაზარი და ხანგრძლივი ტრადიცია არსებობს. ამიტომ აუცილებელია ამ მიმართულებით სამეცნიერო კვლევა-ძიების გამოცოცხლება და უკვე არსებული გამოცდილების გათვალისწინება. მხოლოდ ამის შემდეგ შეგვეძლება მეტ-ნაკლებად მყარი და რაციონალური დასკვნების გაკეთება ჩვენთვის უაღრესად აქტუალურ საკითხებზე, რომლებიც ქართული კულტურის რაობას და დანარჩენ სამყაროში მისი ადგილის განსაზღვრას ეხება.

დამოწმებები

ა) წყაროები

ლენტი მროველი 1955: ლენტი მროველი. ცხოვრება ქართველთა მეფეთა. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I, თბილისი, 1955.

ჯუანშერი 1955: ჯუანშერი. *ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა*. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I, თბილისი, 1955.

მატიანე ქართლისა 1955: *მატიანე ქართლისა*. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I, თბილისი, 1955.

ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი 1955: ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I, თბილისი, 1955.

სუმბატ დავითის-ძე 1955: სუმბატ დავითის-ძე. *ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა*. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I, თბილისი, 1955.

ლაშა გიორგის დროინდელი მემატეიანი 1955: ლაშა გიორგის დროინდელი მემატეიანი. *ცხოვრება დემეტრე მეფისა, ცხოვრება გიორგი მეფისა, ცხოვრება დიდისა მეფეთ-მეფისა თამარისი, ცხოვრება გიორგი მეფისა, თამარის ძისა*. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I, თბილისი, 1955.

ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: *ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი*. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი II, თბილისი, 1959

ბასილი ეზოსმოდღუარი 1959: ბასილი ეზოსმოდღუარი. *ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი*. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი II, თბილისი, 1959.

ბ) სამეცნიერო ლიტერატურა

- ავერინცევი 1977:** Аверинцев С.С. *Поэтика ранневизантийской литературы*. Москва, 1977.
- ავგუსტინე 1995:** ნეტარი ავგუსტინე. *აღსარებანი*. თბილისი, 1995.
- აღამი 2005:** აღამი, ბ. *დროის აღქმა*. ცივილიზაციური ძიებანი. № 3, თბილისი, 2005.
- აინგარდი 1977:** Эйнгард. *Жизнь Карла Великого (Вступительная статья, примечания и перевод с латинского А. П. Левандского)*. Прометей, П. Москва, 1977. сс. 153-171.
- ალასანია 1986:** Аласния Г. Г. *Классификация грузинских письменных источников*. Тбилиси, 1986.
- ახელედიანი 1992:** ახელედიანი გ. *ქართული საისტორიო მწერლობა და ფოლკლორი (XI-XIX სს)*. დისერტაცია ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბილისი, 1992.
- ბარგი 1987:** Барг М.А. *Эпохи идеи: Становление историзма*. Москва, 1987
- ბარნარდი 2000:** Barnard, A. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge University Press, 2000.
- ბატერფილდი 1981:** Butterfield, H. *The origins of history*. London, 1981.
- ბერკი 2004:** Burke P. *What is cultural History*. Polity Press, 2004.
- ბერკი 1992:** Burke P. *Overture: The New History, its Past and its Future*. New Perspectives on Historical Writing, ed. by Peter Burke. The Pennsylvania State University Press, 1992.
- ბერკი 1980:** Burke, P. *History as Social Memory*. Memory, History, Culture and the Mind. Edited by T. Butle. New York, 1980.
- ბლოკი 2003:** Блок М. *Феодальное общество*. Москва, 2003
- ბობკოვა 2003:** Бобкова М.С. *Память о событиях и представления об истории в исторических сочинениях эпохи средневековья и возрождения*. Образы прошлого и коллективная идентичность в европе. Москва, 2003.

- ბოკლი 1906:** Бокль, Т. *История цивилизации в Англии*. СПб, 1906.
- გენე 2002:** Гене, Б. *История и историческая культура средневекового Запада*. Москва, 2002.
- გულმენი 2006:** Goodman J. *History and Anthropology. Companion to Histoigraphy*. Ed. Michael Bentley. London and New York, 2006.
- გურგოი 2005:** Гуревич, А. Я. *Жак Ле Гофф и «Новая историческая наука во Франции*. Цивилизация средневекового запада. Екатеринбург, 2005.
- გურგოი 2004:** Гуревич, А. Я. *Фернан Бродель, Певец Средиземноморья и «времени большой длительности»*. Фернан Бродель, Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Москва, 2004.
- გურგოი 2001:** Гуревич, А. Я. *К пониманию истории как науки о человеке*. Историческая наука на рубеже веков. Москва, 2001, с. 166-174.
- გურგოი 1972:** Гуревич, А. Я. *История и сага*. Москва, 1972
- გურგოი 1972 (2):** Гуревич, А.Я. *Категории средневековой культуры*. Петербург, 1972.
- ღამენია 2002:** Дамения, О.Н. *Кавказская культурная общность: миф или реальность?* Научная мысль Кавказа. № 1, 2002.
- ღოსტალოვა 1982:** Досталова Б. *Византийская историография (Характер и форма)*. Византийский временник. Т.43, 1982.
- ელიადე 1987:** Eliade M. *The sacred and the profane. The nature of religion*. New York, 1987.
- ენგესტრომი... 1997:** Engeström, Y; Brown, K; Engeström, R; Koistinen, K. *Organizational Forgetting: an Activity-Theoretical Perspective*. Collective Remembering. Ed. By D. Middleton and D. Edwards. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1997.
- ერმოლაევი 1980:** Ермолаев И.П. *Историческая хронология*. Казань, 1980.
- ვაინშტეინი 1964:** Вайнштейн О.Л. *Западноевропейская средневековая историография*. Москва, 1964.

ვებერი 2000: Webber J. *The Memorable, the Measurable, and a Good Sense of Timing: Jewish Systems of Chronology and Periodisation.*
<http://www.oslo2000.uio.no/program/papers/m2a/m2a-webber.pdf>.

ვითროუ 1988: Whitrow G. J. *Time and History. Views of Time from Prehistory to the Present Day.* Oxford. New York, 1988.

ვოლკერი...1987: Volker R; Schissler H; *Introduction. History Textbooks and Perception of the Past. Perceptions of History.* International Textbook Research on Britain, Germany and United States. Edited by V. R. Bergham & H. Schissler, Berg, 1987, pp. 1-17

ზერუბაველი 2004: Zerubavel E. *Time Maps, Collective Memory and the Social Shape of the Past.* Chicago and London, 2003.

ზერუბაველი 2003: Zerubavel, E. *Calendars and History: a Comparative Study of the Social Organization of National Memory.* States of Memory. Continuities, Conflicts, and Transformation. Ed. By J. K. Olick. Duke University Press, Durham and London, 2003.

თევდორაძე 1987: თევდორაძე გ. *ისტორიის ერთიანობის იდეა “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით.* თბილისი, 1987.

თვარაძე 2004: თვარაძე ა. *საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში.* თბილისი, 2004.

იარსკაია 1089: Ярская, В.Н. *Время в эволюции культуры.* Саратов, 1989.

ინგოროყვა 1978: ინგოროყვა პ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა.* თხზულებათა კრებული. ტVI, თბილისი, 1978.

კაკიტელაშვილი 2005: კაკიტელაშვილი ქ. *კულტურული პროცესების მართვა V-XI საუკუნეების ქართული აგიოგრაფიული ტექსტების მიხედვით.* ცივილიზაციური დიებანი, №3, თბილისი, 2005. გვ. 13-31.

კარაგიოზოვი 2005: Карагёзов Р. *Коллективная память и «политика памяти» в странах центрального кавказа.* უ. Центральная Азия и Кавказ, №6 (42), 2005.

კარუტერსი 1993: Carruthers, M. *The book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture.* Cambridge University Press, 1993.

კაციტაძე 2001: კაციტაძე კ. *სწორი სტურლუსონის “ქვეყნიერების წრე” არქაული ტექსტების ტიპოლოგია.* ენა და კულტურა, № 1, თბილისი, 2000.

კომბერი 2006: Comber M. *Re-reading the Roman Historians*. Companion to Historiography. Ed. by M. Bently. London and New York: Routledge, 2006.

კოტაკი 2000: Kottak C. P. *Cultural Anthropology*. The University of Michigan, 2000.

კულტუროლოგია 2001: კულტუროლოგია. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003.

ლაბაძე 2006: ლაბაძე რ. *ცოდვა და შიში შუა საუკუნეებში (ქართული მენტალური მოდელის ორი ასპექტი)*. თბილისი: გამომცემლობა “ლიგა”, 2006.

ლავენე... Lavenne, F ; Renard, V ; Tollet, F. *Fiction, Between Inner Life and Collective Memory. A Methodological Reflectio*. <http://www.bc.edu/publications/newarcadia/meta-elements/pdf/3/fiction.pdf>

ლებედევი 2000: Лебедев А.П. *Церковная историография в главных представителях с IV до XX в.* СПб, 2000.

ლე გოფი 2005: Ле Гофф Ж. *Цивилизация средневекового запада*. Екатеринбург, 2005.

ლე გოფი 2002: Ле Гофф Ж. *Другое средневековье. Время, труд и культура Запада*. Москва, 2002.

ლე გოფი 1992: Le Goff J. *History and Memory*. New York: Columbia University Press, 1992.

ლუბარსკი 1978: Любарский Я. Н. *Михаил Пселл. Личность и творчество*. Москва, 1978.

ლორთქიფანიძე 1989: ლორთქიფანიძე მ. *რა არის ქართლის ცხოვრება?* თბილისი, 1989.

მემოტი: Memmott P. *Tangic Orders of Time: an Anthropological Approach to Time study*. მის.: http://scan.net.au/scan/journal/display.php?journal_id=59

მიდლენთონი. . . 1997: Middleton, D. Edwards, D. *Introduction.. Collective Remembering*. Ed. By D. Middleton and D. Edwards. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1997.

მისზტალი 2003: Misztal, B. A. *Theories of Social Remembering*. Open University Press: Maidenhead. Philadelphia, 2003.

- მომილიანო 1977:** Momigliano A. *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Oxford, 1977.
- მონაჰანი 2000:** Monaghan J; Just P. *Social and Cultural Anthropology. A Very Short Introduction*. Oxford University press, 2000.
- მორგანი 2006:** Morgan D. *The Evolution of Two Asian Histiographical Traditions*. Companion to Histoigraphy. Ed. by M. Bently. London and New York, 2006.
- მუკჰია 2000:** Mukhia H.. *Time, Chronology and History: the Indian Case* <http://www.oslo2000.uio.no/program/papers/m2a/m2a-mukhia.pdf>.
- მურადოვი 1986:** Мурадов О.М; Полякова, Э.А. *Трансформация мифологических и легендарных образов в таджикско-персидских хрониках XI-XV вв.* Душанбе, 1986.
- მური 1999:** Moore H. L. *Anthropological Theory at the Turn of the Century*. Anthropological Theory Today. Edited by Moore H. L. Polity Press, 1999.
- მჭედლიძე 1978:** მჭედლიძე გ. *ქრონოლოგიის ძირითადი საკითხები*. თბილისი, 1978.
- მჭედლიძე 1963:** Мчедлидзе Г.А. *Хронология в древнегрузинской исторической литературе (V-XIV вв.)*. Тбилиси, 1963.
- ნორა 1989:** Nora P. *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*. Representations, No. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory. (Spring, 1989), pp. 7-24.
- პატარიძე 2005:** პატარიძე ლ; კვაჭანტირაძე ე. “*ქართლის ცხოვრების*” *შედარებითი ტიპოლოგია (საკითხის დასმისათვის)*. ე. ანალები, №1, თბილისი, 2005.
- პლატონი 1994:** პლატონი. *ტიმეოსი*. თბილისი, 1994.
- რედლი 1997:** Radley A. *Artefacts, Memory and a Sense of the Past*”. in *Collective Remembering*. Ed. By D. Middleton and D. Edwards. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1997.
- რეინოლდსი 2006:** Reynolds S. *The historiography of the Medieval West*. Companion to Histoigraphy. Ed. by M. Bently. London and New York, 2006.
- რეპინა... 2004:** Репина Л.П; Зверева, В.В; Парамонова, М.Ю. *История исторического знания*. Москва, 2004.

რეპინა 2003: Репина, Л.П. *Образы прошлого в памяти и в истории. Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе.* Москва, 2003.

რუკიპერტი 2000: Ricuperati G. *Time and Periodisation in the Western Universal Histories: from Eusebius to Voltaire.* <http://www.oslo2000.uio.no/program/papers/m2a/m2a-ricuperati.pdf>

სატო 2000: Sato M. *The Construction and Division of Time: Periodisation and Chronology.* მის: <http://www.oslo2000.uio.no/program/papers/m2a/m2a-sato.pdf>

სვიდერსკი 1958: Свидерский В.И. *Пространство и время.* Москва, 1958.

სტასიულევიჩი 1902: Стасюлевич М. *История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых.* СПб, 1902.

სუპრიანოვიჩი 2003: Суприянович А.Г. *Память чувства: коллективное и индивидуальное в средневековом сознании.* образы прошлого и коллективная идентичность в Европе. Москва, 2003.

სქუდსონი 2000: Schudson M. *Dynamics of Distortion in Collective Memory. How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past.* Ed. by D. L. Schacter. Harvard University Press, Vambridge, Massachusetts, London, England, 2000.

გრიგორი ტურელი 1987: Григори Турский. *История Франков.* Москва, 1987.

უდალცოვა 1988: Удальцова З.В. *Византийская культура.* Москва, 1988.

უდალცოვა 1982ა: Удальцова З.В. *Историко-философские воззрения светских авторов ранней Византии.* Византийский временник. Т.43, 1982 (1).

უდალცოვა 1982ბ: Удальцова З.В. *Церковные историки ранней Византии.* Византийский временник. Т. 43, 1982 (2).

ქერთლიდჯი 2006: Carledge P. *Historiography and Ancient Greek Self-definition.* Companion to Histoigraphy.Ed.by M. Bently. London and New York, 2006.

შაპირო 1982: Шапиро А. А. *Историография с древнейших времен по XVIII век.* Ленинград, 1982.

შოთერი 1997: Shotter, J. *The Social Construction of remembering and Forgetting.* in Collective Remembering. Ed. By D. Middleton and D. Edwards. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1997.

შპენგლერი 1993: Шпенглер О. *Закат Европы*. Москва, 1993.

ჩიქოვანი 2005: ჩიქოვანი ნ. *საქართველოს კულტურული რაობა და ცივილიზაციური კუთვნილება ცივილიზაციათა თეორიის კონტექსტში (თეორიული და მეთოდოლოგიური ასპექტები)*. თბილისი, 2005.

ჩიქოვანი 2003: ჩიქოვანი ნ. *დასავლეთის და აღმოსავლეთის ცნებათა კულტუროლოგიური შინაარსის პრობლემა*. კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები, ტ.XIV, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003.

ხაზანოვი 2002: Хазанов О.В. *Еврейский религиозный историзм и некоторые особенности национального сознания*. Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып.9.М: ИВИ РАН, 2002.

ხიდაშელი 2001: ხიდაშელი მ. *სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში*. თბილისი, 2001.

ხოშტარია-ბროსე 1996: ხოშტარია-ბროსე ე. *ლეონტი მროველი და "ქართლის ცხოვრება"*. თბილისი, 1996.

ჯავახია 2005: ჯავახია ბ. ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებისაკენ (დასავლეთ ევროპა, ბიზანტია, საქართველო). თბილისი: გამომცემლობა "უნივერსალი", 2005.

ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი, ივ. *თხზულებანი თორმეტ ტომად*. ტ.VII. თბილისი, 1977.

ჯარუში 2007: Jarausch K; Lindenberger H; *Conflicted Memories. Europeanizing Contemporary Histories*. New York, Oxford, 2007.

ჯოხაძე 1998: ჯოხაძე გ. *ავგუსტინესეული პროვიდენციალიზმი და ქამთააღმწერლის რელიგიური მსოფლმხედველობა*. თბილისი, 1998.

ჰამფრი 2000: Humphreys R. S. *Concept of time in Early Islamic Historiography. The Case of Abu Ja'far al-Tabari*. მის.: <http://www.oslo2000.uio.no/program/papers/m2a/m2a-humphreys.pdf>

ჰიზერი 2006: Heather P. *Late Antiquity and the Early Medieval West*. Companion to Histoigraphy. Ed.by M. Bently. London and New York, 2006.