

ივ. ჯანაშიაშვილი

კვილი უმესუნი სისტემით მედიკალიზაცია

წიგნი პირველი

სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა

თბილისი 1935 წ.

ქციენ, რედაქტ. — რ. იმედაშვილი
ორგანიზირი — ილ. აბულაძე
ასოთ-ამწყობი — ს. გასპაროვი
გადამცა წარმოებას 13.XII—34 წ.
ხელმოწერილია დასაბეკ. 21.II—35 წ.

მთავლ. რწმ. № 47.
შეკვეთა № 1657
ქალაქდის ზომა 62X94
ტირაჟი 2000.

გაზ. „კომუნისტი“-ს გამ-ბის სტამბა, კაზოს ქ., № 68.

წინასიტყვაობა.

სომეხებს ძველად ძდიდარი საისტორიო მწერლობა ჰქონდათ. ისტორიკოსთა სიმრავლის მხრითაცა და ცნობათა სიუხვითაც იგი ყურადღების ღირსია. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ, პოლიტიკური და სხვა მიზეზების წყალობით, სომეხთა ისტორიკოსები მართო თავიანთ სამშობლოს ამბების მოთხრობით კი არ კმაყოფილდებოდნენ, არამედ სხვა სახელმწიფოებისა და ერთა პოლიტიკური ისტორიაც აქვეთ ხოლმე ნაამბობი, ხშირად ვრცლად და ქრონოლოგიური ცნობებით შემკული. ამიტომ სომხურ საისტორიო მწერლობაში სპარსეთის, ბიზანტიის, არაბთა, თურქთა და მონღოლთა ისევე როგორც საქართველოს ისტორიის მკვლევარნი თავიანთთვის გამოსადეგ ბევრ ცნობებს იპოვიან.

უკვე დიდი ხანია, რაც ევროპულმა მეცნიერებამ ამ გარემოებას ყურადღება მიაქცია და სომხური საისტორიო ძეგლების შესწავლას და იქ უხვად გაბნეული ცნობების ამოკრება-გამოყენებას მიჰყო ხელი. საქართველოსათვის გამოსადეგ ცნობებსაც თავის დროზე უკვე აკად. მ. ბროსსე დაეყრდნო და იქითგან ამოღებული ადგილების ფრანგული თარგმანი თავის ნაშრომებში შეიტანა.

სომხური საისტორიო მწერლობის ესოდენმა მრავალმხრივმა მნიშვნელობამ მის შესწავლას ადრითგანვე ხელი შეუწყო. ყველა ცოტაოდნად მაინც საყურადღებო ძეგლი ევროპულ ენაზე გადაითარგმნა, ზოგიერთი რამდენსამეზეც-კი, რომ სომხურის არა-მცოდნეთათვისაც გასაგები გამხდარიყო. ამის წყალობით ამ ძეგლების შესწავლა იმ მეცნიერებმაც შესძლეს, რომელნიც თავისი სპეციალობით სომხეთის ისტორიის მკვლევარნი არ ყოფილან. ამან სომეხი ისტორიკოსების შემსწავლელთა რიცხვიც გაამრავლა და საქმესაც თვალსაჩინო სარგებლობა მოუტანა. ამის ცხად-საყოფელად საკმარისია თუნდაც იმ დიდი ლეაწლის გახსენებაც, რომელიც სომხური ისტორიოგრაფიის წინაშე გამოჩენილ გერმანელ მეცნიერს ალფრედ ფონ-გუტშმიდ-ს მიუძღვის.

მაგრამ ზემოაღნიშნულ კარგ მხარეებთან ერთად, უარყოფითი

მხარეც უნდა აღინიშნოს. სომხურ საისტორიო მწერლობაში სხვა ქვეყნებზე გაბნეული ცნობების ამოკრება-შესწავლამ თვით სომხეთის ნაკლებარნიც იმდენად გაიტაცა, რომ მათაც თავიანთი ძალ-ღონე იმავე მიზანს შეაღიეს. ზოგიერთ მათგანს თვით სომხეთის ისტორიისათვის მუშაობის მოვალეობაც-კი დაავიწყა. ამის მაგალითად შესაძლებელია პროფ. კ. პატკანიანი იყოს დასასვლელბული, რომელსაც სომხური საისტორიო ძეგლებიდან სხვა ხალხთა ისტორიისათვის გამოსადეგი ცნობები ამოკრებილ-დაბეჭდვებული ჰქონდა (მაგ. მონღოლთა შესახები), თვით სომხეთის ისტორიისათვის-კი, ზოგიერთი ტექსტის გამოცემას გარდა, ამის მსგავსიც-კი არაფერი არ გაუკეთებია. ეს გარემოება ერთი იმ მიზეზთაგანია, რომლას წყალობითაც სომხური საისტორიო მწერლობა თავისდა-თავად, სხვათათვის გამოყენებადობის გარეშე, ჯერაც სათანადოდ შესწავლილი არ არის. პირიქით, სომხური საისტორიო მწერლობის თვით არა-ერთი ძირითადი საკითხებიც-კი გადაუწყვეტელია. სომეხ ისტორიკოსთა მიზნებისა და მეთოდების თანდათან განვითარების ისტორიის აღდგენა ხომ აქამდე არც-კი უცდია ვისმე. ზ ა რ ბ ა ნ ა ლ ი ა ნ ი და ზ ა მ ი ნ ი ა ნ ი ც თავიანთ სომხური მწერლობის ისტორიებში სომეხ ავტორთა მიზნებისა და მეთოდების განვითარების საკითხს არ ეხებიან. ამიტომ გასაკვირველიც არაფერია, რომ მხოლოდ ცალკეული არა ერთი კარგი მონოგრაფია მოიპოვება, მაგრამ სომხეთის მეცნიერული, კრიტიკულად გაცხრილულ-აღდგენილი, ზოგადი ისტორია-კი ჯერაც არ არსებობს.

სომხური საისტორიო მწერლობა პირადად, ქართულის მსგავსად, ისტორიკოსთა მიზნებისა და მეთოდების მხრივ და კულტურულ-სოციალური ისტორიის თვალსაზრისით მაინტერესებდა. ჯერ კიდევ სტუდენტობის დროს, 1898 წელს საკონკურსო თხზულებაზე მუშაობამ, საქართველოში წაინიშნა და ანდრია მოციქულის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის კრიტიკული განხილვის დროს, სომეხთა ისტორიკოსის აგათანგელოსის ნაშრომის შესწავლის აუცილებლობა დამარწმუნა. იქითგან იწყება ამ ძეგლისადმი ჩემი ინტერესი. სტუდენტობის დროსვე მიიზიდა ჩემი ცოდნისმოყვარეობა ლაზარე ფარპელისა და ფაუსტოს ბიზანტიელის თხზულებებმა თავიანთი უხვი, სომხეთის სოციალური ისტორიის აღსადგენად გამოსადეგი, ცნობებით. ამ დროითგან მოყოლებული ამ ისტორიკოსთა შესწავლა არ შემეწყვეტია. ხოლო 1901—2 წ. გერმანიაში, ბერლინში, სამეცნიერო მიზნით პეტერბ. უნივერსიტეტიდან წარვლენილობის დროს, სომეხ-ქართველთა სარწმუნოებრივი გან-

ხეოქილების-შესახები წყაროებისა და გარემოება-მიხეზის შესწავ-
ლასაც შეუდგო. მაშინვე სტ. ორბელიანის მეთოდოლოგიური
თავისებურების მნიშვნელობამა და სომხეთის სოციალური ისტორიისა-
თვის მისმა ძვირფასმა ცნობაზეც მიიპყრო ჩემი ყურადღება. სწორედ
ამის ნაყოფია ორი მონოგრაფია, რომელიც შემდეგში გამოქვეყნდა.

ამგვარად სომხური საისტორიო მწერლობის თავისთავადი და
საქართველოს ისტორიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის გა-
მო, უნივერსიტეტთან დატოვებითგან მოყოლებული, ქართული და
სომხური ისტორიის შესწავლას პარალელურად მივსდევდი და ვა-
წარმოებდი.

1902 წ. შემოდგომის სემესტრში, არსებული წესების თანახმად,
რომ ლექციების კითხვის უფლების მოსაპოვებლად აღმოსავლეთის
ენათა ფაკულტეტში ორი საცდელი ლექცია წავიკითხე, ერთი გიორ-
გი მთაწმიდელის დემოკრატიულ მოღვაწეობასა და რეფორმებს ეხე-
ბოდა საქართველოში, მეორე—სტ. ორბელიანის მნიშვნელობას
სომხური ისტორიისათვის და მის იმ ძვირფას ცნობებს, რომელთა
მიხედვითაც სომხეთში გლენტა აგარაული მოძრაობის მე-IX ს. ის-
ტორიის შესწავლაა შესაძლებელი.

1903 წ. იანვრითგან რომ პეტერბურგის (აწ ლენინგრადის)
უნივერსიტეტში აღმოსავლეთის ენათა ფაკულტეტზე ლექციების კი-
თხვას შეეუდგე, სანამ ნ. ადონცი ლექციების კითხვას დაიწყებ-
და, პროფ. ნ. მარტი ქართულ და სომხურ ენასა და მწერლობის
ისტორიას კითხულობდა, საქართველოსა და სომხეთის საისტორიო
კურსებს-კი მე ვკითხულობდი. ამის გამოც, ქართული ძეგლების შეს-
წავლასთან ერთად, სომხური საისტორიო ძეგლების შესწავლასაც წი-
ნანდებურად მივსდევდი. 1905 წ. გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაშიც
ძველი საქართველოს და სომხეთის სახელმწიფო წესწყობილება პა-
რალელურად შექონდა განხილული.

მას შემდგომ, რაც ნ. ადონციმა სომხეთის ისტორიის ლექ-
ციების კითხვა დაიწყო, შემეძლო უკვე ჩემი ძალ-ღონე უმთავ-
რესად საქართველოს შესწავლისათვის შემეღია. ამ ხანითგან მოყო-
ლებული სომხეთის ისტორიაზე მუშაობას, მოუტლულობის გამო, მხო-
ლოდ დროგამოშვებით-ღა ვახერხებდი. მარტო 1908 წ. მოვასწარი
1902 წ. დაწერილი მონოგრაფიის გამოქვეყნება რუსეთის სამეცნიერ-
ო აკადემიის მოამბეში (ИАН, 1908 წ. გვ. 433—446 და 511—536).
დანარჩენი ნამუშევარი, მათ შორის სომხური სამართლის ისტორიის
მე-VIII—XII სს. კურსიც, დაუმთავრებელი და გამოუქვეყნებელი
დამრჩა. აქამდე, გლენტა მოძრაობის ისტორიის ერთი ფურცელი

ძველ სომხეთში“-ს გარდა, რომელიც ტ. ს. უნივერსიტეტის მოამბეშა დაიბეჭდა 1922—3 წელს (იხ. II, გვ. 247—261).

1917 წ. მთელი ჩემი წიგნთსაცავის გზაში დაკარგვამ სხვათა შორის სომხეთის ისტორიის-შესახები ნამუშაურის უდიდესი ნაწილიც იმსხვერპლა. ამ გარემოებამ საშინელ მდგომარეობაში ჩამაგდო. მაგრამ, რაკი 1918 წ. ტვილ. უნივერსიტეტის დაარსებისთანავე სხვათა შორის სომხეთის საისტორიო მწერლობის წაქითხვაც მომიხდა, ამის გამო მუშაობა, უკვე მეტად მძიმე პირობებში, ისევ ხელახლად უნდა დამეწყო. 1925 წლისათვის სომხური საისტორიო მწერლობის მიმოხილვის პირველი ნაწილი უკვე დამთავრებული მქონდა ისე, რომ საქ. საისტ. და საეთნოგრ. საზოგადოების სამ კრებაზე (1925 წ. I, 10. XI, 28 და XII, 5) მოხსენების სახით, შემოკლებით, წიკითხვა შემეძლო. ეხლა ეს პირველი ნაწილი იბეჭდება. თუ ჯანმრთელობა ხელს არ შემიშლის, ამას უნდა დანარჩენი, უფრო მნიშვნელოვანი და საგულისხმო ძეგლების-შესახები, ნაწილებიც მოჰყვეს.

ყოველ განათლებულ ქართველს ჰმართება თავისი მეზობელი ზომე ერის, სომეხთა, მრავალტანჯული, მაგრამ მეტად საინტერესო თავგადასავალი იცოდეს. ამისთვის-კი უპირველესად იმ წყაროების ცოდნაა საჭირო, რომელთა მიხედვითაც სომხეთის ისტორიის აღდგენაა შესაძლებელი. ამ წყაროების მიმოხილვაც მკითხველს სომეხთა და მახლობელ აღმოსავლეთის საზოგადოებრივი აზროვნებისა და სოციალ-პოლიტიკური მიმართულების არა ერთ საგულისხმო ფურცელს გადაუშლის.

ეს ნაშრომი ჯერ საქართველოს საეთნოგრაფიო და საისტორიო საზოგადოების ორგანო „მიმოხილველ“-ში იბეჭდებოდა, მაგრამ, რაკი უკვე კარგა ხანია, რაც მისი გამომცემლობა შეწყდა, ამიტომ ტვილ. სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობას გადავეცი. ზემოაღნიშნულმა გარემოებამ ჩემი წინამდებარე ნაშრომის გამოქვეყნება ძალზე დააგვიანა.

ჩემ სასიამოვნო მოვალეობად მიმაჩნია აღვნიშნო, რომ ამ პირველი ნაწილის დაწერის დროს ვსარგებლობდი პროფ. ლეონ მელიქსეთ-ბეგის მდიდარი წიგნთსაცავით, ურომლისოდაც ამ ნაშრომის დამთავრება არ შემეძლო. ამიტომ დიდ გულითად მადლობას ვუძღვნი იმ თავაზიანი და მუდამ ხალისიანი დახმარებისათვის, რომელსაც ის ყოველთვის მიწევდა. ასევე დავალებული ვარ დოც. ილია აბულაძის განაცხადს, რომელსაც მით უფრო მხურვალე ნაწილებს მოვასხენებ, რომ მან ამას გარდა ათონის ქართ. ჰაგიოგრაფიული ძეგლების ალ. ხახანაშვილის გამოცემა ათონის

ხელნაწერების ფოტოგრაფიებს შეადარა და მის გამოცემაში შეპარული შეცდომები შეასწორა, თანაც კორექტურის თვალყურის დევნების მიხედვით ტვირთის გაზიარებით ამ წიგნის გამოქვეყნება გამიადვილა. მადლობას ვუძღვნი სტ. მენთეშაშვილსაც, რომელმაც ამ წიგნისათვის საძიებლები შეადგინა. აგრეთვე გამოქვეყნების დროს შრომის გაზიარებისათვის დიდ მადლობას მოვახსენებ პროფ. აკ. შანიძეს, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილს და დოც. ს. ჯანაშიას ისევე როგორც ტექნ. რედაქტ. გ. იძედაშვილსაც.

პარაგმიანი სიტყვებისა და უემოკლებული სათაურების განმარტება.

Acta SS ან } Acta Sanctorum
AS

Agath.—Gutschmid Agathangelos etc.

Армения—ბ. აღმცის Армения в эпоху Юстиниана.

რ. რ.—*რჩრე რჩრე*.

ЗВОРАО—Записки Восточн. Отделения Рус. Археологического Общества.

ЖМНПР—Журнал Министерства Народ. Просвещения,

კზი=კათალიკონი.

Крещение анда Крещ.—ბ. მარის Крещение армян, абхазов, аланов святым Григорием (арабская версия) ЗВОРАО.

МГА—ა. ნახანაშვილის Материалы по грузинской агиологии по рукописям X века: Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных Языков, вып. XXXI. Москва.

შათ.—*შათიძის*.

შ. ჯ.—*შოქერე ჯაკაკანე*.

ქლად—ქართულად.

ქრკბი, ანდა ქკბი—ქრონიკები.

ცა, ცის—ცხორება, ცხორების.

ZDMG—Zeitschrift d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft.

წა = წმიდა.

ХВ—„Христианский Восток“, რუსეთის სამეცნიერო აკადემიის ორგანო, აკად. ბ. მარის რედაქციით.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა III—VII

ქარაგმინი სიტყვებისა და შემოკლებული სათაურების გან-
მარტება VIII

შინაარსი IX—XV

I. მარტიროლოგიური მწერლობა 1—70

ამ დარგის სომხური ძეგლების შესახებ საერთოდ 1—4

1. „წამებაჲ წმიდათა მესუკავეთაჲ“ 4—19

§ 1. ამ ძეგლის შედგენილობა და შინაარსი (4—7).—§ 2. მესუკავეთა მოღ-
ვაწუებისა და წამების ხანა (7—11).—§ 3. ამ ნაწარმოების ავტორის ენობა
(11—15).—§ 4. მარტილობი ალმწერელის წყაროები (15—17).—§ 5. ამ ნაწარ-
მოების მიზანი, ტენდენცია და დაწერილობის ხანა (17—18)—§ 6. ამ ძეგლის
ცნობათა შეფასება ისტორიისათვის (18—19).

2. „სიტყუანი წამებისათჳს წმიდისა ოსკისი და მოყუასთა
მისთაჲ“ 20—27

§ 1. ცნობები ამ ძეგლის შესახებ (20—21).—§ 2. განსხვავება სომხურ
ტექსტსა და ქართულ თარგმანს შორის (21).—§ 3. მარტილობის ხანა და და-
წერილობის დრო (24—25).—§ 4. ალმწერელის პიროვნება და სადაურობა
(26—27).

3. „წამებაჲ წათა მღდელთ-მოძღუართაჲ სომხეთისათა არისტა-
კესი, ორთანძსი, ოსკისი, გრიგორისი, დანიელისი“ . . . 27—32

§ 1. ამ ძეგლის-შესახები ცნობები (27).—§ 2. პროფ. ნ. მარჩის აზრი ამ
ძეგლის თვისების შესახებ (28).—§ 3. ამ ძეგლის ნამდვილი წარმოებამის
§ 4. ძეგლის კომპილატორის სულისკვეთება და წადილი (31—32).

4. „წამებაჲ დავითისი და ტირიჭანისი“ 32—38

§ 1. მარტილობის ტექსტის შესახებ (32).—§ 2. ამ წამების შინაარსი
(33—35).—§ 3. მარტილობაში აღწერილი ამბის ხანა (25—36).—§ 4. ამ ძეგ-
ლის დაწერილობის ხანა (36—37).—§ 5. აზრი დავით და ტირიჭანისა და ძმათა
კოლაელთა მარტილობათა ნათესაობის შესახებ (37).—§ 6. ამ ძეგლის ქართუ-
ლად გადმოთარგმნის დრო (38).—§ 7. ამ ძეგლის შეფასება.

5. „წამებაჲ წსა გრიგოლ სპარსელისა“ 38—50.

§ 1. მარტვილობის აღმოჩენა (38).—§ 2. წამების თარიღი და მარტვილობის შინაარსი (39—41).—§ 3. ამ ძეგლის გამომცემლის აზრი დაწერილობის ხანის შესახებ (41).—§ 4. გამომცემლის აზრი გრიგოლ-მანაჭიძის ვინაობის შესახებ (41—42).—§ 5. გრიგოლ-მანაჭიძის და ფირან-გუშნასპის ნამდვილი ვინაობა (43—45).—§ 7. გრიგოლ-მანაჭიძი ვითარცა ნესტორიანთა წმიდანი (46).—§ 8. ნესტორიანობის გაჩენა სომხეთში, აღორძინება და მერმინდელი განადგურება (46—49).—§ 9. ამ ძეგლის მნიშვნელობა (49—50).

6. „წამებაჲ წდისა იზიდ-ბოზიდისი“ 50—70

§ 1. მარტვილობის ტექსტის შესახებ (50—51).—§ 2. მარტვილობის შინაარსი (51—55).—§ 3. ამ ძეგლის აღმწერელი (55—56).—§ 4. წამების წელიწადი (56—58).—§ 5. იზიდ-ბოზიდის წამების დღინის კრების წლით დათარიღება და დღინის კრების ნამდვილი თარიღი (58—62).—§ 6. იზიდ-ბოზიდის სარწმუნოებრივი მიკუთვნილობა (62—66).—§ 7. საკითხი ამ ძეგლის თარგმანობის შესახებ (66).—§ 8. ამ ძეგლის დაცული რედაქცია პირველადი რედაქცია არ არის (66—68).—§ 9. ამ ძეგლის ღირსება და მნიშვნელობა (58—70).

II. ჰაგიოგრაფიული მწერლობა 71—195

1. სომეხთა მოქცევის-შესახები საისტორიო წყაროები და აბათ-ანბელოსი 71—149

თ ა ჯ ი პ ი რ ლ ი :

გრიგოლ განმანათლებელის ცხორება სომხურად და სხვა ენებზე 71—79

§ 1. სომხური ტექსტი (71—73).—§ 2. გრიგოლ /განმანათლებელის/ ცის ბერძნული ტექსტი (73—74).—§ 3.—გრიგოლ განმანათლებელის ცის არაბული ტექსტი (74—76).—§ 4. გრიგოლ განმანათლებელის ცის ქართული ტექსტი (76—79).

თ ა ჯ ი მ ი თ რ ე :

გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების აგებულება და ნაწილები 79—83

§ 1. აღფ. ფონ-გუტშმიდის აზრი (79—80).—§ 2. გრიგოლის ცის ქართული ტექსტის მნიშვნელობა და გამოყენება ამ ძეგლის აგებულებისა და ნაწილების გამოსარკვევად (80—83).

თ ა ჯ ი მ უ ს ა მ ე :

გრიგოლ განმანათლებელის ც'ის ცნობათა კრიტიკული განხილვა 83—89

§ 1. ცნობები თრდატ მეფისა და გრიგოლის ჩამომავლობის, პართევლობის, შესახებ (83—86).— § 2. გრიგოლ განმანათლებელის მარტვილობის ცნობათა შეფასება (86—89).

თ ა ჯ ი მ ე ლ თ ს ე :

გრიგოლ განმანათლებელის ც'ის ავტორის ვინაობა . . . 89—106

§ 1. აგათანგელოსის ცნობები თავის ვინაობასა და ავტორობაზე (89—90).—

2. მკვლევართა ახრი აგათანგელოსის ავტობიოგრაფიული ცნობების შესახებ (90—91).— § 3. აღფ. ფონ-გუტშმიდის დასკვნა აგათანგელოსის ვინაობისა, დროისა და ნაშრომის შესახებ (91—93).— § 4. ხელნაწერებში აღმოჩენილი ცნობა წ'ა გრიგოლის ცხოვრება-მოღვაწეობის ავტორის შესახებ და მკვლევართა ახრი ამ ცნობის შესახებ (93—94).— § 5. გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის ჰიპოთეზი აგათანგელოსის ვინაობის შესახებ (94—96).— § 6. გალ. ტერ-მკრტიჩიანის მოსაზრება აგათანგელოსის დროის შესახებ (96—98).— § 7. პროფ. ნ. მაროის ახრი გრიგოლ განმანათლებელის ვინაობისა და მისი ცხოვრების თავდადასვლის შესახებ (98—101).— § 8. ეზნაკის ცნობა წ'ა გრიგოლის ცხოვრების შესახებ და მისი ინტერპრეტაცია პროფ. ნ. მაროის მიერ (101—103).— § 9. პროფ. ნ. აღონციის ჰიპოთეზი გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრების შემდგენელის ვინაობისა და მისი შექოქმედების გარემოების შესახებ (103—105).— § 10. არსებული ჰიპოთეზების დაუჯერებლობისა და უნაყოფობის მიზეზი და დასაბუღი მიზნის მისაღწევად გამოსადეგი წყაროები და გამოსარკვევი მთავარი საკითხები (105—106).

თ ა ჯ ი მ ე ს ო თ ე :

უძველესი ცნობები სომეხთა მოქცევასა და გრიგოლ განმანათლებელზე 106-110

§ 1. უძველესი ცნობა სომეხთა მოქცევაზე ბერძნულს მწერლობაში (106—107).— § 2. სომეხების ცნობის მნიშვნელობა (108—110).

თ ა ჯ ი მ ი ე დ ს ე :

ცნობები გრიგოლ განმანათლებელის მოღვიწეობის ასპარეზის შესახებ სხვადასხვა დროს 111-116

§ 1. გრიგოლის მოღვაწეობის შესახებ თავდაპირველად უტყუარი ცნობების უქონლობა და შემდგომი დიდი სომეხეთის მქადაგებლად მიჩნევა (111—112).—

§ 2. გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზის საზღვრების მერმინდელი გაფართოება და საქ.რთველოს, ალბანეთისა და კავკასიის მკადაგებლად ც გადაქცევა (112—115).
—3. ცნობები გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზზე მე-VIII—IX და შემდეგ საუკუნეებში (115—116).

თ ა ვ ა ზ ი მ ე დ ი ე :

**ცნობები გრიგოლ განმანათლებელის ქადაგების წარმომ-
დინარეობის სადაურეობის შესახებ 116-124**

§ 1. სომხური წყაროების ტრადიციული ცნობები გრიგოლის კესარია კადუკითვან მომდინარეობაზე (116 - 117).—§ 2. VII ს. დამღვეის ცნობები გრიგოლ განმანათლებელის ქადაგების იერუსალიმითვან წარმომდინარეობაზე (117—12).

თ ა ვ ი ზ ი რ ა ვ ე :

**გრიგოლ განმანათლებელის ცა-მოღვაწეობის სხვადასხვა
რედაქცია თანამედევნებისა მიხედვით მათი და-
მასახიათებელი თვისებებითურთ 124-128**

§ 1. უძველესი რედაქცია (124—125).—§ 2. გრიგოლის ცის განახლებისა და განმაახლებელის შესახებ (125—127).—§ 3. განმაახლებელის „ღვაწლი“ (127—128).—§ 4. ავათანგელოსი, მისი დრო და მისი ნაშრომის დამახასიათებელი თვისებები (129—130).

თ ა ვ ი ზ ი ტ ს რ ა ვ ე :

**გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების „განახლება“-გადა-
კეთების მიზნუ-მიზნები 130-144**

§ 1. თაღვზ მოციქულის შესახები ცნობა და მისი განმანათლებლობითი ღვაწლის დარღვევისა, ხოლო გრიგოლის სომეხთა განმანათლებლად მიჩნევის მიზეზი და მიზანი (130—132).—§ 2. გრიგოლის მთელი კავკასიის განმანათლებლად გამოცხადების მიზანი და ამ დებულობის წამომყენებელი წრეები (133—135).—§ 3. დასახული მიზნის მისაღწევად ნახმარი საშუალება (135—136).—§ 4. გრიგოლის იერუსალიმითვან წარმომდინარეობის მაგიერ კაპადუკიის კესარიითვან მოსულობისა და საბერძნეთთან კავშირის შეახები ცნობის ცხორებაში ჩართვის მიზანი (136—140).—§ 5. მოხდენილი იკლილების საფიქრებელი ფორმალური საფუძველი და ამ ცვლილების შემტანელი წრეები (140—14.).—§ 6. გრიგოლის სრულადი კავკასიის განმანათლებლობის-შესახები, შესაფერად შეცვლილი, ცნობის კესარიულ რედაქციაში შენარჩუნება და ამის მიზანი (141—143).—§ 7. ავათანგელოსის საბოლოო ეროვნული რედაქცია (143—134).

თ ა ვ ი ბ ი გ ა თ ე :

გრიგოლ განმანათლებლისაგან დაარსებული სამწყსოების
შესახებ 145-146

თ ა ვ ი ბ ი თ ე ბ ე ტ ე :

გრიგოლ განმანათლებლის „ჩუენების“ შესახებ 147-149

2. სომხური ღამწარალოზის მოგვინალოზის ისტორიის შემცველი
წყაროები: კორიშნი 150-175

თ ა ვ ი ბ ი ა ნ ე ლ ი :

სომხური დამწერლობის მოგვინებლობის ისტორიის შემ-
ცველი წყაროები 150-157

§ 1. მწერლობა კორჯინის შესახებ (150-152).— § 2. კორჯინის ვინაობა პი-
სივე ცნობების ცხედვით (152-153).— § 3. კორჯინის მიზანი და თხულებების
მიწარსი (153-157).

თ ა ვ ი ბ ი თ რ ე :

კორჯინისა და მისი ნაშრომის - შესახები ცნობების კრი-
ტიკული განხილვა 157-160

§ 1 კორჯინისა და მისი ნაშრომის შესახები პირველი ცნობა (157-159).—
§ 2. სომხური ანბანის მოგვინებლობის ორ სახელთაგან რომელია უძველესი, მა-
თოცი, თუ მესრობი? (159).— § 3. მათოცის ცნობების მიწარსი დროთა განმავ-
ლობაში შეუცვლიათ (159-160).

თ ა ვ ი ბ ი ს ა ნ ე :

კორჯინის ვინაობისა და თანამედროვეობის - შესახები
ცნობების კრიტიკული განხილვა 161-171

§ 1. დათარიღების წესი კორჯინის ნაშრომში (161-162).— § 2. კორჯინის
ბუნდოვანი და დაუჯერებელი ცნობები სომხური დამწერლობის გამოგონების შე-
სახები (162-164).— § 3. მერმინდელ სომეხ ისტორიკოსთა შესწორებანი კორჯინის
ბუნდოვანი და არადამაკმაყოფილებელი ცნობების განსამარტავად (164-166).—
§ 4. სომხური ანბანის გამოგონების—შესახები კორჯინის ცნობების ზოგადი შეფა-
სება (166-167).— § 5. მათოცის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის—შესახები
კორჯინის ცნობების სისწორის შემოწმება (167-171).

თ ა ჯ ი მ ე ო თ ხ ე :

მაშთოცის ც ა შ ი ჩ არ თ უ ლ ი ქ არ თ უ ლ ი ა ნ ბ ა ნ ი ს გამოგონე-
ბის - შესახები ცნობების სისწორის შემოწმება . . . 171-173

§ 1. ცნობა ქართული ანბანის მაშთოცისაგან შედგენის შესახებ (171—172).—

§ 2. იმდროინდელი ქართლის- შესახები კორჯინის ცნობების შემოწმება
(172—173).

თ ა ჯ ი მ ე რ ე თ ე :

მაშთოცის ც ა შ ი ჩ არ თ უ ლ ი ა ლ ბ ა ნ უ რ ი ა ნ ბ ა ნ ი ს გამოგონე-
ბის-შესახები ცნობის სისწორის შემოწმება 174-181

§ 1. მოსე კალანკატუელის ცნობები მაშთოცის ალბანეთში მოღვაწეობაზე
(174—175).— § 2. მ. კალანკატუელის ცნობები ალბანეთის გაქრისტიანებისა და
მაშთოცის შესახებ (175—178).— § 3. მ. კალანკატუელის ალბანური წყარო მაშ-
თოცის, ვითარცა იერუსალემითგან მოსული მოღვაწის შესახებ (178—179).— § 4.
ალბანური თეორია ალბანური ქრისტიანობის სადაურობაზე (179 - 189).— § 5.
სომხური თეორია და მისი ანარეკლი მ. კალანკატუელისაგან დაცულს ალბანურ
წყაროში (180—181).

თ ა ჯ ი მ ე რ ე დ ე ს ე :

როდის და რა წრეში შეითხზა ცნობა მაშთოცისაგან ქარ-
თული და ალბანური ანბანების გამოგნების შესა-
ხებ 181-183

§ 1. საკითხის ქრონოლოგიური განსაზღვრა (181—182).— § 2. სად შეი-
თხზა ეს ცნობა? (183).

თ ა ჯ ი მ ე შ ე ი დ ე :

მაშთოცის ცხორების დამწერისა და გადამკეთებლის
ვინაობა 183-184

თ ა ჯ ი მ ე რ ე ჯ ე :

მაშთოცის ცხორების მერმინდელი ქალკილონური რედიქ-
ცია, მისი მიზანი და შედგენის ხანა 184-185

§ 1. მაშთოცის ელლინოფილური რედაქცია (184—185). § 2. გადაკეთების
ხანა (185).

თ ა ჯ ი მ ე რ ე ს რ ე :

მაშთოცის ც რ ის უკანასკნელი ეროვნული სომხური რე-
დაქცია 185-186

სომხური ანბანის წარმოშობილობის პირველი, მათოცზე
უწინარესი, თეორია 186-188

§ 1, დანიელ ასური, ვითარცა სომხური ანბანის პირველი შემდგენელი
(186—188).

კორჯნის ნაშრომის მნიშვნელობის შეფასება სომხური
ისტორიოგრაფიისათვის 188-195

§ 1. კორჯნის მეთოდოლოგიური მრწამსი ისტორიაში (189—191)—§ 2.
კორჯნი, ვითარცა მაქებართა ჯგუფის ისტორიკოსი (191—192).—§ 3. კორჯნის
შეხედულება ისტორიკოსის მოვალეობაზე (192—193).—§ 4. კორჯნის ტერმინო-
ლოგია ისტორიის აღმწერელობის აღსანიშნავად (193).—§ 5. საისტორიო მთ-
ხრობის სხვადასხვა ღონეობა (194—195).

ბოლოსიტუაცია 196—203

საძიებლები: 205—215

პირთა 205—211

გეოგრაფიული 211—213

ტერმინების 213—214

შემჩნეული კორექტურული შეცდომების გასწორება 215—216



მარტიროლოგიური მწერლობა

ამ დარგის სომხური ძეგლების შესახებ საერთოდ.

ჩვეულებრივ სომხური საისტორიო მწერლობის მიმოხილვა ზეპირ თქმულებათა, ანბანის გამოგონებისა და თარგმანების საკითხის განხილვით იწყება ხოლმე. შემდეგ აგათანგელოსისა, კორჯნისა და ფაუსტოს ბიზანტიელის თხზულებათა გარჩევა მისდევს. სომხურ მარტიროლოგიურსა და ჰაგიოგრაფიულ მწერლობას ამნაირ მიმოხილვებში, ან მეტად მცირე, ან სრულებით არავითარი ადგილი არა აქვს დათმობილი. მაგრამ რამდენადაც სომხური საისტორიო მწერლობა ქრისტიანობამ წარმოშვა, საეკლესიო წრის წიაღში ჩაისახა და განვითარდა, შექვევლია ადგილობრივ მარტიულთა და წმიდათა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის აღწერილობა სომხეთშიც საისტორიო მწერლობის უძველეს და უმარტივეს ნაწარმოებად უნდა ყოფილიყო, რათგან სანამ ქრისტიანობა განმტკიცდებოდა და შემდეგშიც, სპარსთა ბატონობის დროს ატეხილი სარწმუნოებრივი დევნულების წყალობით, ქრისტიანობისათვის დევნილნი და წამებულნი თანამორწინე მემამულეთაგან და ეკლესიისაგანაც განსაკუთრებული პატივისცემისა და თაყვანისცემის საგნად იყვნენ ქცეულნი. მათი ღვაწლი ეკლესიაში ყოველწლიურად იხსენიებოდა და უმთავრესი მათგანი წერილობით აღბეჭდილიც იყო ხოლმე. ყველა ქრისტიან ერთა საისტორიო მწერლობის უძველეს საფეხურად სწორედ ეს დარგი იყო და მისმა შესწავლამ მეცნიერებას პირველ ქრისტიანეთა სოციალურსა, სარწმუნოებრივსა და სამოქალაქო ცხოვრებაში ჩაახედვინა და ისეთი ცნობები შესძინა, რომლის მსგავსს ვერსად სხვაგან აღამიანი ვერ ამოიკითხავს.

სომხური საისტორიო მწერლობის შესწავლაც ამავე გზით უნდა მიმდინარეობდეს. ამ მიმართულებით მუშაობას ის დიდი უპირატესობაც ექმნება, რომ ისეთი უფრო დიდი და მნიშვნელოვანი ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებების შესწავლისათვის, როგორც აგათანგელოსისა და კორჯნის თხზულებებია, ასეთ-ისე ნიადაგი მომზადებული იქმნება. ხოლო ცნობილია, რომ ამ ავტორებისა და თვით

მოსე ხორენელის ნაშრომების დაწერილობის ქრონოლოგიური განსაზღვრა იმის გამო ძნელდება, რომ მსჯელობის დროს მტკიცე დასაყრდნობი არ მოიპოვება.

მკტიჩ ავეგერიანის მიერ 1810 წ. ვენეტიკში გამოცემული «*Кіахкхсааур ქარე ხე ქქაკოცანნიქკიონ სერეი სრე ლან ქ ჩქს თონაიღექ სქსქსელი ჯაკოათანსაკე*» და შემდეგ ვენეტიკის მხითარიანთ ძმობის გამოცემა «*მოქსრე ჯაკქსქანქ*»-ი მკვლევართ სრულ საშუალებას აძლევდენ მარტვილთა და წმინდათა სომხური ცხორებანი ყოველმხრივ შეესწავლათ, მაგრამ ამისდა მიუხედავად ამ დარგში ბევრი არაფერი გაკეთებულა. ეს გარემოება ალბათ იმით უნდა აიხსნებოდეს, რომ ამ ძეგლთა დაწერილობის დროისა და ავტორთა ვინაობის შესახებ იქ თითქმის არაფერი მოიპოვება და ამ საკითხების გამოსარკვევად დასაყრდნობი საფუძველი თითქოს არ ჩანდა.

თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ავეგერიანსაცა და ჩამჩიანსაც ამგვარი ძეგლების შესახებ არა ერთი საგულისხმო დაკვირვება პქონდათ გამოთქმული, მაგრამ მერმინდელ მკვლევართ ზემოდასახელებული ორი მეცნიერის კრიტიკული შენიშვნები ჯეროვნად არ გამოუყენებიათ და კვლევა-ძიების ასპარეზიც სათანადოდ არც გაფართოვებულა და არც გარღმავებულა.

პროფ. ნ. მარკმა ათონის ქართველთა მონასტერში აღმოჩენილი, სომხურითგან ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებების შესახებ 1899 წ. გამოქვეყნებულ წინასწარ მოხსენებაში „*Из поездки на Афон*“ (*ЖМНПР*. 1899 წ. № 3) მკითხველ საზოგადოებას ამცნო, რომ ქართულად სომხურითგან გადმოთარგმნილი ყოფილა ის ძეგლები, რომელიც „სოფერქ ჰაეკანქ“-შია დაბეჭდილი. ნ. მარკის აზრით ეს ძეგლები შეიძლება არა უგვიანეს, ან მე-VII ს. დამლევის, ან და მე-VIII ს. დამდევისა ყოფილიყო სომხურითგან გადმოთარგმნილი, ამაზე უწინარეს თარგმნილობაც-კი შესაძლებლად მიაჩნდა¹.

ნ. მარკს ათონის ხელნაწერთიგან ამ ქართულად ნათარგმნი ძეგლების ტექსტი გადმოწერილი პქონდა და გამოცემას აპირებდა, მაგრამ თავისი განზრახვა აქამომდე არ შეუსრულებია. 1902 წ. ამ ძეგლებისავე გადმონაწერი ათონითგან ალ. ხახანაშვილმა ჩამოიტანა და 1910 წ. მოსკოვში ცალკე წიგნად გამოსცა, რომელ-

¹) — „Самое позднее, когда мог быть выполнен грузинский перевод подобных памятников, это в исходе седьмого века, или в начале восьмого“ (გვ. 17).

საც სათაურად ეწოდება „Материалы по грузинской агиологии по рукописям X века“ (Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных Языков, вып. XXXI). თუმცა ეს გარდმონაწერები თვით ხახანაშვილისა არ ყოფილა, დედანთან მას შემოწმებაც ვერ მოუხსწრია, მისი სისწორის პასუხისმგებლობასაც გამომცემელი არ კისრულობდა, მაინც ასე-თუ-ისე ამ გამოცემით მკვლევართ სარგებლობა და სომხური მარტიროლოგიური და ჰაგიოგრაფიული მწერლობის შესწავლისათვის გამოყენება შეეძლოთ. მაგრამ მხოლოდ ჰუსიკ ეპისკოპოსმა ისარგებლა ნ. მარჩის მიერ წინასწარ მოხსენებაში გამოქვეყნებული ცნობებით თავის 1906 წ. ვალარშაპატში დაბეჭდილ ნაშრომში *«Անաստասիանիք եւ լիանასիանիքիւն»*, ძველი ქართული თარგმანების ტექსტიკი, პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგს გარდა, რომელმაც თავის გამოკვლევაში „სუქაველნი ძველ ქართულ მწერლობაში“ (იხ. ტფ. უნივ. მოამბე 1925 წ. VI წიგნი, 123—135) ქართული ტექსტითაც ისარგებლა, თუ არ ვცდები, სხვას არავის არ გამოუყენებია.

ამ ძეგლებისადმი ნ. მარჩს მხოლოდ ორი თვალსაზრისით ჰქონდა ყურადღება მიპყრობილი: მას უნდოდა ერთის მხრით ძველ ქართულ მწერლობაში სომხური გავლენის არსებობა დაემტკიცებინა, მეორეს მხრით აქ მოსე ხორენელის მოღვაწეობისა და თხზულებების კრიტიკოსთა საწინააღმდეგო საბუთები ამოეკითხა. ამნაირ საბუთად-კი მას ის გარემოება მიაჩნდა, რომ მისი აზრით ქართულად ეს ძეგლები მე-VII ს. დამლევს და მაინცდამაინც მე-VIII-ს. დამდეგზე არა უგვიანეს უნდა ყოფილიყვნენ გადმოთარგმნილი. თვით ეს ძეგლები თავის-და-თვად-კი, მოსე ხორენელის საკითხის გარეშე, ნ. მარჩს არ განუხილავს.

მაგრამ ამ ნაწარმოებში ქართულად გადმოთარგმნილობის დროის შესახებაც ნ. მარჩმა შემდეგში აზრი შეიცვალა და 1905 წ., როდესაც მან სომხეთში სომეხ ქალკედონიანთა არსებობის საკითხი წამოაყენა, უკვე აღნიშნული ჰქონდა, რომ სომხურიდან ქართულად ნათარგმნი ძეგლები მარტო სომეხ-ქართველთა ერთობის დროს-კი არ უნდა ეკუთვნოდეს, არამედ შემდეგ-დროინდელ ხანასაც, როცა, როგორც ეტყობა, სომხურ ქალკედონური ტექსტებიც უთარგმნიათო (იხ. Аркаун, Монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкедонитах: *Визант. Врем.* VII, № 1 და 2). ასეთი განცხადების შემდგომ ქართულ თარგმანებს აღარც დედნებისა და არც მოსე ხორენელის დროის განსაზღვრისათვის მნიშვნელობა აღარა ჰქონდა.

აღსანიშნავია, რომ აკად. ნ. მარრი 1926 წ. გამოცემულ ნაშრომში „Le synaxaire Géorgien, rédaction de l'union arméno-géorgienne“ (იხ. Patrologia orientalis, tome XIX fascicule 5, Paris— „ქართული სვანქსარი, სომეხ-ქართველთა ერთობის დროინდელი ძველი რედაქცია“) იმ ძეგლის შესახებ, რომელშიც სომეხთა მარტიველთა წამების ტექსტებია მოთავსებული, უკვე ნათქვამი აქვს: შესაძლებელია ითქვას კიდევაც, რომ იგი ქართულად შედგენილი სალიტურო ძეგლია ქართულ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან დაკავშირებულ სომეხთათვის განკუთვნილი. ასეთ შესაძლებლობას მე არ უარგყოფ ამჟამად, მაგრამ ამას მაინც დამტკიცება სჭირდებაო (იხ. გვ. 638).

ავგერიანს, ჩამჩიანს და ჰუსიკ ეპისკოპოსს მარტიველთა და მეუღაბნოეთა ცხოვრების აღწერილობა აინტერესებდათ მხოლოდ, ვითარცა სომხეთის საეკლესიო ისტორიისათვის გამოსადეგი წყაროები. ჩვენ-კი საჭიროდ მიგვაჩნია ეს ძეგლები უპირველეს ყოვლისა თავიანთი მიზნებისა, იქ გამოყენებული წყაროებისა, აღწერის მეთოდებისა და ცნობათა ექვმიუტანლობის თვალსაზრისით იქმნენ გესწავლილნი სომხეთის, როგორც საეკლესიო, ისევე სამოქალაქო ისტორიისათვის.

ჩვენი მიმოხილვა ამ ნაწილში ქართულ-სომხური ტექსტების შედარებითა და დედნის ტექსტის თავისთავად შესწავლაზეა დამყარებული და მხოლოდ ისეთ ძეგლებს ეხება, რომელთაც ასე-თუ-ისე ისტორიული ელფერი ადევთ.

სომხეთის ქრისტიანობის ისტორიის პირველი ხანის მდგომარეობა ორ ძეგლშია აღბეჭდილი, რომელთაგანს ერთს ოსკესა და მოყვასთა მისთა წამება ეწოდება, მეორეს სუკავეთის მოღვაწეთა მარტიველობა აქვს აღწერილი. ამიტომ ჩვენი მიმოხილვაც სწორედ ამ ძეგლების შესწავლით დაიწყება.

1. „წამებაჲ წმიდათა მესუჴავეთაჲ“.

§ 1. ამ ძეგლის შედგენილობა და შინაარსი.

«*Աղայաբանութիւն սրբոց Սուքիասիանց*» გამოცემულია ვენეციის ლაზარაანთ ძმობის კრებულის *Սուքիսք Հայկականք*-ის მე-XIX წიგნში (გვ. 33.—56). ჩვეულებისამებრ, არც აქ არის აღნიშნული, რომელი და რა დროის ხელთნაწერის მიხედვით არის დაბეჭდილი ეს მარტიველობა. ნ. მარრის სიტყვით, გა-

მოცემულის გარდა სხვა რედაქციაც უნდა იყოს შენახული, რომელიც უფრო ვრცელი უნდა იყოს (Из поездки на Афон: ЖМНПР. 1899 წ. № 3, ნაწ. 2) ¹. იმავე მეცნიერმა გამოარკვია, რომ ამ სომხური ძეგლის ძველი ქართული თარგმანი მოიპოვება და ათონის ქართველთა მონასტრის მე-X-ე ს-ის (№ 57) ხელთნაწერში არის სრულად შენახული გვ. 237 b—247 b (იქვე და Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера. Часть первая. Описание пяти пергаментных рукописей: ЗВОРАО, т. XIII, ცალკე გადმონაბეჭდის გვ. 63).

ეს ქართული ტექსტი, ნ. მარრის სამართლიანი აზრით, „სოფერქ ჰაეკაკანქ“-ში გამოცემული სომხური ტექსტის ზედმიწევნით თარგმანს წარმოადგენს იმ თვალსაჩინო განსხვავებით, რომ სომხურ დაბეჭდილ მარტვილობას აკლია თავში დაახლოვებით 4 ნაბეჭდი გვერდის ტოლა და ბოლოში მთელი ბოლოსიტყვაობა, სადაც მოწამეთა ნეშთზე და კონსტანტინე კეისრის ხილვაზე არის საუბარი. მაგრამ, როგორც უკვე ნათქვამი გვექონდა, ნ. მარრს აღნიშნული აქვს, რომ ამგვარი სრული რედაქცია სომხურადაც უნდა არსებობდეს (Из поездки на Афон, 17).

ქართულ თარგმანს სათაურად აწერია: „თა აპრილსა იე: (15) წამება წმიდათა მოწამეთა მესუკავეთაჲ: ქრისტტე უმეტესრე ყოველთასა აღიდე მამათმთავარი არსენი, მადიდებელი წმიდათა შენთა მოწამეთაჲ“.

ამ მარტვილობის სიტყვით, მესუკაველნი ოვსთავანი იყვნენ „გუნდისაგან და ტომისა სპასალართაჲსა და პატივეცემულ მეფეთაგან ოვსთაჲსა“. როდესაც ოვსთა მეფის ასული სომეხთა მეფეს მისთხოვდა, მაშინ ისინი „იწოდნეს მეფისა მისგან თანაწყარად (თანაწარყოლად) დედოფალსა სათენესს და მოიწინეს სომხითს“ (გვ. 10). აქ მათ მეტაურს ოსკეს და მის ამხანაგებს თაღეოზ მოციქულის რომელიღაც მოწაფე შეპატივდრიათ. მისი გავლენით გაქრისტიანებულთ, სამეთო კარი მიუტოვებიათ და მეუღაბნოება დაუწყიათ „სუსკავეანსა მთასა“, რომელიც ყოფილა „პირისპირ ბაგვანსა სოფელსა, დანართებით ნოპატსა მთასა“. აქ ისინი „მოვარ იქმნებოდნეს, ვითარცა ველურნი ვაცნი“ (გვ. 12). ასე ცხოვრობდნენ ისინი 44 წლის განმავლობაში, სანამ ოვსთა მეფემ მათ სამშობლოში წასაყვანად სომხეთში სანხედრო

¹) „Существует указание (სად?) на то, что оне (ე. ი. დანაკლისი ნაწილები), особенно видение Константина, существуют полностью и на армянском языке“.

რაზმი არ გაგზავნა. რაკი მათ ნებაყოფლობით ოვსთა მეფესთან დაბრუნება არ მოისურვეს, ამიტომ რაზმის უფროსმა ყველანი დახოცაო (გვ. 15—21).

წამებად მესუკავეთაჲ, როგორც უკვე ნ. მარსაც აღნიშნული აქვს, ვენეტიკურ გამოცემაში სრულად არ არის შენახული: მას თავიცა და ბოლოც აკლია. სომხური ტექსტის დასაწყისი იმდენად უცნაურია, რომ ასე თხზულება არ იწყება ხოლმე და თავის-და-თავად მისი ნაკლულევალების შესახებ აზრი უნდა დაბადებულყო. «*Նահատակք որք գնացին յԱլանաց դարս: գնա Սախնկայ տիկնիլ ի Հայաստան*» და სხ. (Ս. Հ. Մ. გვ. 33). ამ წინადადების თარგმანი ქართულშიც არის შენახული: „ახოვანნი, რომელნი წარვიდეს კართ ოვსეთისაჲთ სათენეკ დედოფლისა თანა სომხითს“ და სხვა (ხახ. 11). მაგრამ ეს ქართულ თარგმანში თავში არ არის მოქცეული, არამედ მას მთელი შესავალი უძღვის წინ, რომელიც ტექსტის 41 დაბეჭდილ სტრიქონს უდრის (გვ. 10 მთლად და გვ. 11₂₁).

ამ შესავალში მკითხველისადმი ისეთი საზოგადო მიმართვის გარდა, როგორიცაა მაგ. „ვეკრძალნეთ უკვე ძმანო კეთილად, ვითარძი რაჲ ვიდოდით. ნუ ვითარცა ორგულნი, არამედ ვითარცა ბრძენნი გამოვიფრდიდეთ ჟამთა, ვითარცა იტყუეს ნეტარი იგი მოციქული და მომწოდებელი წარმათთა რათა განვერნეთ დღისაგან ბოროტისა, ვეზიარნეთ კსენებითა გულსმოდგინედ ღუაწლსა მასცა წმიდათა მოწამეთასა“ (გვ. 10),—არა ერთი ფრიად საყურადღებო და მნიშვნელოვანი ცნობაც მოიპოვება, რომელიც, უეჭველია, ამ მარტივლობის ავტორს უნდა ეკუთვნოდეს. სხვათა შორის აქ მოწამეთა სადაურობის, გვარიშვილობის და პირადი ღირსების ამბავია მოთხრობილი და თანაც განმარტებულია, თუ როგორ მოხდა, რომ ისინი სომხეთში გაემგზავრნენ. უეჭველია, ამის მსგავსი შესავალი სომხურშიც უნდა ყოფილიყო და, თუ ვენეტიკის გამოცემაში ეს შესავალი აკლია, ეს მერმინდელ დანაკლისად უნდა ჩაითვალოს. ამას ის გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ, როგორც შენახული სომხური ტექსტისა და ქართულის შედარება ცხად ჰყოფს, ქართველ მთარგმნელს დიდი სისწორითა და სომხური დედნის გულდასმითი მიდევნებით უთარგმნია და იგივე უნდა ვიგულისხმობთ იქაც, სადაც სომხურს ეწლა აკლია: აქაც ქართველ მთარგმნელს ეს ზედმეტი ადგილებიც, რასაკვირველია, სომხურ დედანში უნდა ჰქონოდა ამოკითხული.

სომხურ ტექსტს, ქართულთან შედარებით, ბოლოც აკლია. ეს გარემოებაც უკვე აღნიშნული იყო მწერლობაში. მაგრამ ნ. მარსაც

ნათქვამი არა აქვს, რომ ბოლოსიტყაობაში ფრიად მნიშვნელოვანი ცნობა მოიპოვება მარტვილობის შემდგენელის ვინაობის შესახებ.

ბოლოსიტყვაობას მესუკავეთა ნაწილთა მდგომარეობის აღწერილობა მისდევს, რომ წარმართობის გამო „არავინ იყო დამღველ მათა“ (გვ. 21—22), მაგრამ „ძალისაგან უხილავისა დაიციებოდეს“ და „ესრცთ ბრწყინვიდეს ვითარცა ვარსკულაენი მთასა მას ზედა“ (გვ. 22). მაინც, სანამ კონსტანტინე კეისარი არ გაქრისტიანდა, ეკლესიების აგებას და წმიდა ნაწილების შეკრებას არ შეუდგა, მესუკავეთა განსვენების ადგილი ყველასთვის უცნობი დარჩაო. მაშინ კი კონსტანტინე კეისარს „ჩუენება“ უნახავს და ანგელოზს წმიდათა ღვაწლი განუცხადებია, თანაც უბრძანებია, რათა „წარვიდეს ქუეყანად სომხითისა და ძიება ყოს ნაწილთა მათთა და დაჰკრძალნეს იგინი ადგილსავე მას, რომელსაცა აღასრულეს სრბაჲ თვისი“-ო (გვ. 22). ჩვენება ჯერ კონსტანტინე მეფის პირით არის მოთხრობილი, მაგრამ მარტვილობის ავტორს შემდეგ ეს გარემოება ავიწყდება და თვითვე იწყებს მოთხრობას (შეად. გვ. 22 და 23). როდესაც კონსტანტინე მეფეს ანგელოზისათვის ვითომც უპასუხია, მეფე ვარ და მე რომ პირადად წავიდე, „ვითარცა განკდეს ჰამბავი მისლვისა ჩემისაჲ“, ხომ „შეშფოთნეს ქუეყანაჲ იგი ფრიად“-ო, ამაზე ნათქვამია: „ჰრქუა ანგელოზმან მან მეფესა: იყავნ სისულელელ და განცკბრებაჲ ქუეყანასა სომხითისასა და ვერ იგრძნან მისლვაჲ შენი“-ო (გვ. 23).

§ 2. მესუკავეთა მოღვაწეობისა და წამების სანა.

მესუკავეთა მარტვილობაში არსად თარიღი არ გვხვდება, მაგრამ ხანა, როდესაც მოწამენი მოღვაწეობდნენ, დაახლოვებით მაინც განსაზღვრავლია. იქ სახელდობრ ნათქვამია, რომ მესუკავეთა მოღვაწენი „მძოვარ იქმნებოდეს ვითარცა ველურნი ვაცნი... წელიწადთა მათ შაბუ შეფისათა, რამეთუ ქუეყანაჲ სომხითისაჲ მოოკრებულ იყო შემდგომად წელთა მათ, რამეთუ არა აქუნდა მათ მეფს, რამეთუ მოეკლა არტვან ძმ ვალაშისი და ჭუასრო მეფს სომხითისაჲ მეფესა სპარსთასა და შური აღელო მამულისა მის შურისგებისაჲ. ამისა შემდგომად ენება წარწყმედაჲ ქუეყანისა მის სომხითისაჲ (გვ. 11—12=სომ. ტექს. გვ. 34).

როგორც სომხურ ტექსტში, ისე ქართულ თარგმანში, ზემომოყვანილ ნაწყვეტში იქ, სადაც არტავანისა და ხუასრო მეფის მკვლელობაზეა ლაპარაკი, მოთხრობა ცოტა არეულია და ორიოდ

სიტყვაც უნდა იყოს, ალბათ გადამწერისაგან, გამორჩენილი, რომელშიც ახსნილი იქმნებოდა, თუ რა მიზეზით მოუკლავს სპარსთა მეფეს სომეხთა მეფე ხუასრო. საფიქრებელია, რომ თავდაპირველ დედანში ეს აღგილი ასე ეწერებოდა: „მოიკლა არტავან ძე ვალაშისი [და ხუასროსა მეფესა სომხითისასა] შური აღელო მამულისა მის შურის გებისა და მოეკლა ხუასრო მეფე სომხითისა მეფესა სპარსთასა და ამისა შემდგომად ენება წარწყმედაჲ ქუეყანისა მის სომხითისაჲ. ერთი სიტყვით მესუჲკავეთა მარტვილობის ამბავი ენება სომხეთის იმ უმეფობის ხანას, როდესაც, სომეხთა მოქცევის თანახმად, ხუასრო მეფე მოკლულ იქმნა, ხოლო, მისი მცირეწლოვანი შვილის თრდატის ლტოლვის გამო, სამეფო ტახტი თავისუფალი დარჩა და ქვეყანა სპარსთა მეფის სათარეშოდ იქცა.

ყოვალდების ღირსია, რომ ქრონოლოგიური ცნობების მაგვირად მოყვანილი ეს ცნობები მესუჲკავეთა მარტვილობის ავტორს არეული აქვს. მაგ. მესუჲკავეთა მოღვაწეების ალანთა ქვეყნიეთგან სომხეთში მოსვლა სათენიკ დედოფლის დროს აქვს მოხსენებული, რომელსაც სომხეთში გათხოვების დროს გამოჰყენენო. ისინი „იყენეს გუნდისაგან და ტომისა სპასალართაჲსა და პატიცემულ მეფეთაგან ოვსთაჲსა... რომლისა მიზეზისათვის იწოდნეს მეფისა მისგან თანაწარყდ (თანაწარყოლად) დედოფალსა სათენიკს“ (ქართ. თარგ. 10). თუმცა ეს ცნობა შემდეგაც არის განმეორებული და ამის წყალობით ეხლანდელ სომხურ ტექსტსაც აქვს შერჩენილი და იქაც ნათქვამია: „ახოვანი“... წარვიდეს კარით ოვსეთისაჲთ სათენიკ დედოფლისა თანა სომხითს“ (გვ. 11=სომ. დედნის გვ. 33).

მოსე ხორენელის სიტყვით სათენიკ დედოფალი არტაშეს მეფის თანამეცხედრე უნდა ყოფილიყო (*Պատմագրքჲ Հայոց, Հատ. II, գիրք I, Բ. Խ ը Ր Ե Ն Յ Ե Ի*, 1933 წ. გამ. გვ. 178). ამავე ისტორიკოსის ცნობით არტაშესს 41 წელიწადი უმეფნია (იქვე 191), რომლის შემდგომ ჯერ მისი შვილი არტავაზდი ადის სამეფო ტახტზე (იქვე, 191), ხოლო მერმე მისი ძმა ტირანი (იქვე 192 და 193), შემდეგ ტირანის ძმა ტიგრანი (იქვე 196), მერმე მისი ძე ვალარში (იქვე, 199). ხოლო შემდეგ მისი შვილი ხუასრო, თრდატ მეფის მამა (გვ. 202), ამგვარად, დაუჯერებელია, რომ სათენიკ დედოფლის დროინდელი მოღვაწეები სომხეთში ხუასრო მეფის სიკვდილისა და უმეფობის ხანის მომსწრენი ყოფილიყვნენ.

აღსანიშნავია, რომ ამ ძეგლის ცნობათა ქრონოლოგიური წინაუქმობა და შეუსაბამობა უკვე მე-XVIII ს. სომეხთა ცნობილმა

ისტორიკოსმა ჩამჩიანმა და მე-XIX ს. დამდევის მეორე ნიჭიერმა მკვლევარმა ავგერიანმა შენიშნეს, მიქაელ ჩამჩიანს დაუჯერებლად მიაჩნდა, რომ სანატრუკის შეილის არტაშესის თანამედროვე პირველი საუკუნის მოღვაწენი სუქიასიანნი თრდატის მამის ხოსრო სომეხთა მეფის დროს ცოცხლები ყოფილიყვნენ, რათგან ამ ორ მანძილს შორის 170 წელიწადიაო. ამიტომ ჩამჩიანი ამბობდა, რომ ან არტაშესად ხოსრო მეფეც იწოდებოდა, ანდა ხოსრო დიდის მკვლელობის შემდგომი დროს მოღვაწენი სუქიასიანნი, ანუ მესუკაენი ოსკიანთა მოწაფეები არ შეიძლება ყოფილიყვნენ, არამედ სულ სხვა პირებიო. საზოგადოდ ჩამჩიანს, როგორც ქრონოლოგიურ მოსაზრებთა გამო, ისევე სახელებით იგი სანდოდ არ მიაჩნდა (*გაოსილ-ქჩან ჯაკყე*, ვენეციის 1784 წ. გამ., *კათ. ს.* გვ. 598-599. *ჰილ-იქ სუქიასიანის*, *სანაყაოსიანის* ხ. *ქანოსიანის* ქჩან, ვალარშაპატი, 1906 წ. გვ. 82-83).

მეორე ცნობილი სომეხთა მეცნიერი მკრტიჩ ავგერიანი ამ ძეგლის ცნობათა წინაუკმობის შესახებ ფიქრობდა, რომ მესუკაენი I ს. მეორე ნახევრის მოღვაწენი იყვნენ და ამიტომ შეუძლებელია შაპუჰ I სიკვდილამდე (272 წ.) ისინი ცოცხლები ყოფილიყვნენო. ამიტომ მარტვილობაში მოხსენებულ მეფეთა სახელები და ამბების მოთხრობა შეცვლილი და ჩართულიც-კი უნდა იყოსო. ავგერიანის აზრით შაპუჰ ალანთა მეფე უნდა ყოფილიყო და მისი მემკვიდრის გივიანოსისა, თუ დატიანოსის ბრძანებით სპარსთა ჯარისკაცები სომხეთში მოვიდნენ და მესუკაენი აწამეს. გრიგოლ განმანათლებელმა სული წმიდის შთაგონებითაო ამ მარტვილთა ნეშტი იპოვა, დაასაფლავა, ნიშიც ააგო და მონასტერიც დააარსა, რომლის მამასასლისადაც აბასი დაადგინაო (*ქჩანოსიანის* *ქჩან* *სერყე*, ვენეციის 1811 წ. გას. *კათ. წ.* 90-112 და *ჰუსიკ ეპისკოპოსის* *სანაყაოსიანის* ხ. *ქანოსიანის*. გვ. 83-84).

1906 ჰუსიკ ეპისკოპოსმა თავის თხზულებაში «*სანაყაოსიანის* ხ. *ქანოსიანის*» (..მეუღაბნოენი და სამონასტრო ცხოვრება), რომელიც ჟურნალ „არარატ“-ში იბეჭდებოდა და შემდეგ ცალკე ამონაბეჭდადაც გამოვიდა, საერთო საკითხი წამოაყენა იმის შესახებ, რომ რაკი მესუკაენი და ოსკიანნი, მათ მარტვილობაში მძოვარ-მეუღაბნოებად იწოდებიან, ამიტომ სრულებით შეუძლებელია, რომ ისინი პირველი და მეორე საუკუნის მოღვაწეები ყოფილიყვნენ, რათგან ამ დროს მეუღაბნოება და მძოვარნი ჯერ არ არსებობდნენ და საქრისტიანო მოღვაწეობის ამნაირი მიმართულება და ცხოვრების წესრიგი სომხეთში მე-IV ს. შემოდისო.

ამავე მოსაზრებით ჰუსიკის აზრით ოსკიანნი და მესუკავენი მე-IV ს. მოღვაწეებად უნდა მივიჩნიოთ და, თუ ისინი გრიგოლ განმანათლებელისაგან მოყვანილნი და მათი მიმღევარნი სომეხნი არ იყვნენ, მაშინ გრიგოლ განმანათლებელის მერმინდელ სომეხ ქრისტიანეთა გუნდად უნდა ვიგულისხმეთო (*საწყაყაყ. ხ. ქსანასკ.* 99-100). ჰუსიკის საექვოდ მიაჩნია, რომ ოსკიანთა მარტიელობის შემდგენელი დატიანოსი ყოფილიყო, მაინცდამაინც ფიქრობს, რომ მისი ავტორი V-VI ს. მწერალი უნდა ყოფილიყო და, ვითომცა მერმინდელ ავტორს, თავისი თხზულება ზეპირი გარდმოცემის მიხედვით უნდა ჰქონდეს შედგენილიო (იქვე, 76 და 82). მისი ბრალია, რომ მე-IV ს. მოღვაწენი I ს-ად უქცევია ა შუამდინარელნი ბერძნებად გაუხდიაო (76-77).

ჰუსიკი ეპისკოპოსის ნაშრომმა ამ ძეგლთა შესწავლა უეჭველია წინ წასწია. მის მოსაზრებათაგან ყველაზე უფრო ძლიერი და საყურადღებო ოსკიანთა და მესუკავეთა მოღვაწეობის დროის განსაზღვრისათვის მათი მძოვრობა-მეუღაბნოების გარემოების გამოყენებაა, რომლის გათვალისწინება უცილობლად ცხად ჰქნის, რომ ისინი I-II ს. მოღვაწეები მაინც-და-მაინც შეუძლებელია ყოფილიყვნენ.

მაგრამ ჰუსიკის მონოგრაფია მერმინდელ სომეხ მკვლევართათვის, როგორც ეტყობა შეუმჩნეველი დარჩენილა. მაგ., მალაქია ორმანიანსაც, არა ჩანს, რომ ჰუსიკის ნაშრომის შედეგები თავის თხზულებაში გაეთვალისწინებინოს. მან იცის მხოლოდ უკვე ჩამჩიანიისა და ავგერიანიისაგან აღნიშნული ის საექვო ადგილები, რომელთა ერთიმეორესთან ქრონოლოგიურად და არსებითადაც შეთანხმება შეუძლებელია: ერთის მხრით მესუკავენი პირველი საუკუნის მოღვაწეებად იხსენიებიან, მეორეს მხრით იქ საუბარია სპარსთა მეფის შაბურისაგან სომეხთა მეფის ხოსროს მკვლელობაზე. ამგვარად, ამ ორ ცნობას ერთმანეთს თითქმის 150 წელიწადი აშორებსო. მარტიელთა რიცხვიც სხვადასხვანაირად, ხან 17, ხან 364-ად არის განსაზღვრული. ამის მარტო შეცდომებით, ან ტექსტის არე-დარევით ახსნა შეუძლებელიაო. ამის გამო საუკეთესო გამოსვლად ორმანიანს მიაჩნია ვიფიქროთ, რომ მესუკავეთა პირველი მოღვაწეები სულ 17 მართლაც პირველ საუკუნეს მოღვაწეობდნენ, მაგრამ მათმა მოწაფეებმა სუკავეთში მოღვაწეობა განაგრძეს და მეორე საუკუნეში ამტყდარი დევნულობის დროს 364 კაცი შეეწირა მსხვერპლად-რათგან მოწამეთა სადაურობის აღმნიშვნელი სახელი ორსავე შემთხვევაში ერთი-და-იგივე იყო, ამიტომ ორი მარტიელობის ამბავი შემდეგში შეერთდა და შეირიაო (*საყაყაყაყაყაყ. გვ.* 50-51).

ეს, რასაკვირველია, ხელოვნურად შეთხზული, დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზი არის. მაღაქია ორმანიანს რომ ძეგლი უფრო საფუძვლიანად შეესწავლა და ქართულ თარგმანში დაცული ცნობებიც გათვალისწინებული ჰქონოდა, ის დარწმუნდებოდა, რომ ამ ძეგლის ეჭვის აღმძვრელი ადგილები მარტო მისგანაც შემჩნეული წინაუკმობით არ ამოიწურება, არამედ მთელ ამ ნაწარმოების არსებაშია ჩაქსოვილი. ამასთანავე ჰუსიკ ეპისკოპოსის დაკვირვებებს შემდგომ, მძოვარ მეუღაბნოეთ მესუკავეთა და ოსკიანთ კვლავინდებურად I-II ს. მოღვაწეებად მიჩნევა უკვე შეუწყნარებელ მეცოდნად უნდა იქმნეს ცნობილი.

დასასრულ, აბრაჰამ ზამინიანის აზრითაც მესუკავეთა მარტეილობა 127-130 წ. უნდა მომხდარიყო (იხ. ლ. მელიქსეთ-ბეგის „სუქაველნი ძველს ქართულ მწერლობაში“: ტფ. უნ. მოამბე VI, 124). თვით პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგის სიტყვით ეს ძეგლი „დაწერილი უნდა იყოს მე-V-VI-ე საუკუნის განმავლობაში, ე. ი. ასურულ-სომხურ-ალბანურ-ქართული განუყოფელი ეკლესიის არსებობის ხანაში, თუმცა თვით ამ ძეგლის სომხურ დედანს, რომელიც შენასულა სხვადასხვა ვერსიებით, მოულწვია ჩვენამდე მხოლოდ მერმინდელი დროის, საკმაოდ გადაკეთებული და ამასთანავე ერთად, დამაბინჯებული სახით (იქვე გვ. 124). ამნაირად, ჰუსიკ ეპისკოპოსის მონოგრაფიის შედეგი მხოლოდ ამ უკანასკნელი ავტორის წერილშია გათვალისწინებული.

§ II. ამ ნაწარმოების ავტორის ვინაობა.

ამ ძეგლის ცნობათა წინაუკმობისა და აღრეულობის მიზეზი და სათავე ადვილი გასაგები შეიქმნება ჩვენთვის, თუ მისი გამოძიების ვინაობასა და მუშაობის წესებს გავითვალისწინებთ. გამოცემული სომხური ტექსტით ამის გამორკვევა ძნელია, მაგრამ ამ ნაწარმოების ქართული თარგმანი ამის სრულ შესაძლებლობას გვაძლევს.

ცნობა მესუკავეთა წამების წიგნის ავტორის შესახებ ამ ძეგლის ბოლოშია მოთავსებული. მარტეილობისა და ჩვენების ბოლოს ქართულ ტექსტში შემდეგი ანდერძი მოიპოვება: ესე მე ანტონი მეუღაბნოემან ჰრომმან, ვნატრიდი ცხოვრებასა (sic) და წამებასა მათსა, რათამცა მეცნიერ ვიქმენ, თუ ვითარ კლითა დიდისა კოსტანტინესითა განცხადნეს. და ღირს მყო მე ღმერთმან პოვნად მათიანთა შინა და აღვწერე ცხოვრებაჲ მათი“-ო (გვ. 23-24). ამ-

გვარი ცნობა სომხურ ხელნაწერებშიც ყოფილა: რჩეულ თხრობათა წიგნში (*Հատկապես*) სუქიასის მარტვილობის შესახებ ნათქვამია თურმე, რომ იგი ვინმე ანტონი ჰრომაელ მეუღაბნოესაგან ყოფილა დაწერილი. ავგერიანი ფიქრობდა, რომ ეს ანტონი ჰრომი, ან კონსტანტი კეისართან ერთად ოსკინთა ნეშტის დასამარხაჲდ მოსული ერთი მხლებელთაგანი იყო, ან გრიგოლ განმანათლებლისაგან კესარიითგან მოყვანილი კრონიდეს მეგობარი (იხ. ჰუსიკ ეპისკ. *Անապատ. ს. ქართ. 82*).

აქითგან ცხადი ხდება, რომ მესუკავეთა მარტვილობის შენახული ტექსტის ავტორი „ანტონი მეუღაბნოე ჰრომი“, ე. ი. ბიზანტიელი ყოფილა, რომელსაც თავისი თხზულებებისათვის ხელთ მოქმედებს წერილობითი წყაროები, მათიანებში მყოფი ცნობები, ჰქონია, და არა მარტო ზეპირი გარდმოცემა.

მესუკავეთა მარტვილობა რომ ამ მოწამეთა თავდაპირველი და უძველესი აღწერილობა არ არის, არამედ მერმინდელი ნაწარმოებია, ეს ცხადად ირკვევა თვით ამ ძეგლის შესავლითგანაც. მესუკავეთა სადაურობის გამორკვევის დროს იქ სხვათა შორის ავტორს ნათქვამი აქვს: „ვინ უკუე მკუეთრმან გონებითა შეუძლოს გამოთქუმად საშინელი იგი თხრობაჲ ლუაწლისაჲ მათისაჲ? ხოლო ვითარ მიცნობიეს მთხრობელთაგან ჭეშმარიტთა და წიგნთაგან სულიერთა, რომელნი აუწყებენ ჰამბავთა და განგებათა სომხითისათა, ესე ნეტარნი იყვნეს გუნდისაგან და ტომისა სპასალართაჲსა და პატივცემულ მეფეთაგან ოვსთაჲსა და ჩინებულ და ახოვნად წყობასა უძლეველ მტერთა მიმართ და პატიოსან მსახურებასა შინა მეფეთასა, რომლისა მიზეზისათვის იწოდნეს მეფისა მისგან თანაწარყდ (თანაწარყოლად) დედოფილსა სათენეკს. და მოიწინეს სომხითს“-ო (გვ. 10).

ზემომოყვანილი სიტყვებითგან ნათლად ჩანს, რომ მარტვილობის ავტორს თუმცა ზეპირი გარდმოცემითაც, „მთხრობელთაგან ჭეშმარიტთაგან“ ნაამბობითაც უსარგებელია. მაგრამ იმ დროს, როდესაც ავტორი თავისი შრომის წერას შესდგომია, სომხეთის ისტორიული ამბების აღმწესხვედელი წყაროები უკვე არა ერთი და ორი ყოფილა. სწორედ ამ „წიგნთაგან სულიერთა, რომელნი“, აუწყებდნენ მკითხველს „ჰამბავთა და განგებათა სომხითისათა“, აღმოუკითხავს ავტორს ცნობები მესუკავეთა სადაურობისა, გვარიშვილობისა და ღვაწლის შესახებ. ცხადია მაშასადამე, რომ არამცთუ ავტორი თვითმხილველი და თანადამხდური არ ყოფილა, მისი თანამედროვედაც კი მიჰწევს შეუძლებელია.

საისტორიო თუ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში სომხეთის ამ მესუკავეთა მოღვაწეთა შესახებ, ჩვენი მარტივობის ავტორზე უწინარეს, ცნობები უკვე შეტანილი ყოფილა. ამის გამო უცილობელი ხდება, რომ მესუკავეთა წინამდებარე მარტვილობა არასგზით არ შეიძლება სომხური, გინდა სომხეთის ჰაგიოგრაფიის პირველი და უძველესი ხანის ძეგლად ჩაითვალოს¹.

მაგრამ სახელდობრ, როდის უნდა იყოს იგი დაწერილი? ჰუსიკ ეპისკოპოზი და პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, როგორც დაერწმუნდით, ფიქრობენ, რომ მე-V—VI ს-ში. ჰუსიკს თავისი აზრის სიმართლის დასამტკიცებლად პროფ. ნ. მარრი ჰყავს დამოწმებული, რომელმაც დაამტკიცა, რომ მესუკავეთა მარტივობა მოსე ხორენელის შემდგომ არის შედგენილი მე-VII ს. შუა წლებამდეო («*М. Марри вкелхнахларე ღარბქელი შილქასანე ღამ შილქასასი ქლანსრი ქლქარანოქჩუნე ღადმასბ ჿ შილქასი სირიქ-ღაყილ ქათიქ მინჯს ჿ ღარქი ღესერ*». *სწოაყას. ხ ქლანსი*. 82), ხოლო ჰუსიკის აზრით მე-V—VII ს. შუა (იქვე). მარრს ასე გადაჭრით თავისი აზრი არ გამოუთქვამს, მას მხოლოდ ერთგვარი ალტერნატივი ჰქონდა წამოყენებული.

¹ „Грузинский перевод настоящего памятника затрагивает многострадальный вопрос об Истории Армении М. Хоренского. Памятник сохранился, как было сказано, в рукописи X века. С VIII века, в эпоху религиозных распрей и взаимного отчуждения, все более и более развивавшегося вслед за церковным разрывом Армении и Грузии, грузинские писатели избегали делать вообще переводы с армянского. и нечего говорить, что они не могли тогда переводить Житий национальных армянских святых. Раное позднее, когда мог быть выполняем грузинский перевод подобных памятников, это в исходе седьмого века или в начале восьмого. Следовательно на армянском языке, если не раньше, то с половины седьмого века существовала та редакция Мученичества Сукаветских подвижников, которая предлежит в нашем грузинском переводе. Новейшие исследователи, стареющиеся из М. Хоренского сделать козла отпущения за все погрешности древне-армянской историографии, утверждают что этот историк жил в конце восьмого или в начале девятого века и он же сочинитель всех легенд, обработанных в его книге, между прочим, он же выдумщик аланской царевны с именем Сатеника. Между тем в нашем памятнике. восходящем—самое позднее ко второй половине седьмого века, поименована уже аланская паревна Сатеника. Остается выбрать одно из двух: или Хоренский не сочинял имени Сатеники или Хоренский писал до половины VII века (Из поездки на Афон: *ЖМНП*. 1899 г. № 3 № 2, гз. 17—18).

მესუკავეთა წინამდებარე წამება რომ მათი თავდაპირველი და ერთად-ერთი მარტვილობა ყოფილიყო და მესუკავეთა შესახებ სხვა რაიმე წყაროს არსებობის წარმოდგენაც-კი შეუძლებელი ყოფილიყო, ან თვით მესუკავეთა მარტვილობა ნ. მარარს ისე ზედმიწევნით ჰქონოდა შესწავლილი, რომ მისი შედგენის დრო და თვით ამ ძეგლის თვისება და ღირსება შესაფერისად გამორკვეული ჰქონოდა, მაშინ კიდევ მის ამგვარ მსჯელობას საფუძველი ექმნებოდა. მაგრამ მას შემდგომ, როცა მან თავის მომდევნო შრომებში სომხური ჰაგიოგრაფიული თხზულებების ქართულად გადმოთარგმნა სარწმუნოებრივი ერთობის შეწყვეტის მერმეც შესაძლებლად აღიარა, ის თავის წინანდელ აზრს თითქოს თითონაც აღარ უნდა იზიარებდეს. ხოლო რაკი მესუკავეთა მარტვილობის აღმწერელი ანტონი თავის თავს ჰრამად, ე. ი. ბიზანტიელად აცხადებს, შესაძლებელია, იგი ბერძენი ყოფილიყო. ამ აზრს ის გარემოებაც აძლიერებს, რომ მოწამეთა სახელების დაბოლოებები, თვით სუქიასის გარდა ყველა ბერძნულია, მაგ. *Հովհաննէս* ლკვიან-ე, *Պապიդատէս* პოლიოქტეს, *Կոլբաստ*-ის კოსტრატ-ოს, *Իգիլիքիւր*-ის იქლიოქსკვირიონ, *Միմոս* მენას, *Փակաս* ფოკა, *Սկաქ*-ის სვრჯი-ოს, *Ղուկտ*-ის დომენტრი-ოს, *Աղբանի*-ის ანრიან-ოს, *Զուխ*-ის ზოსიმი-ოს, *Բեկաս* ბიკტორ, *Թադէოს* თაღელეოს, *Յուրჯան*-ჯა იორდანე *Մաստատ* ანასტასი-ოს, *Թէոփი*-ის თევდოტი-ოს, *Մակի*-ის იაკობ, *Թէոփი*-ის თევდოსი-ოს (გვ. 55=21).

ხოლოდ მესუკავეთა მთავარი მოწამის სახელი *Սուքաս* ცოცხალია და ბერძნულს არ უდგება¹. მაგრამ ქართულ თარგმანში ეს სახელაც ბერძნული „ოს“ დაბოლოებით არის დაწერილი „წმიდა სუქი-ოს“ (გვ. 21). ხოლო თვით სომხურ დედანში ერთგან ისეთი ცნობა მოიპოვება, რომელიც ამ სახელის ბერძნულობას ცხადპყობს და მისი ნამდვილი სახისა და მნიშვნელობის გამორკვევას გვიადვილებს. როდესაც ალანთა მეფის მოციქულმა ჰკითხა სუქიოსს, რა გერქვა ჴრისკაცობაშიო, მან უპასუხა:

«Ըստ առաջնայն Բարսեղայ զանուանէլի, ըպ. 9 կրժատի կի կա ի գլուխիս Սաստիւ Սուքաս անուանեցայ, այսինքն խաղաղական կեսնս սասայ» (41) „ბირველად ბარაქადრა მეწოდა სახელი ჩემი. გარნა რაეამს მოვიწიე ცნობასა ღმრთისასა სუ-

1. ახრი, რომ სომხური სუქიას ბერძნული ჰესიქოსისაგან შეიძლება წარმომდგარიყოს. მაღ. ორმანიანს (*Աղբայատու* 51) და პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგსაც (იხ. მისი „სუქაველნი ძველს ქართულ მწერლობაში“, 133-134) ჰქონდა გამოთქმული.

ქიოს სახელმედო მე: ესე თვთ მყუდრო ცხოვრება ნოღებალ“ (გვ. 15).

თუ აქ ქართული თარგმანი გადაწერს ან გამომცემელს არ დაუმახინჯებია, უკანასკნელი სიტყვების თარგმანი სწორე არ არის და ასე უნდა შესწორდეს; „ესე იგი არს მყუდრო ცხოვრება მოვიგე“. სომხურადაც და ქართულადაც ეს სიტყვები *სოღქიოს* სუქიოს სახელის მნიშვნელობის განმარტებას წარმოადგენენ: სუქიოს მეწოდა, ესე იგი, მყუდრო ცხოვრება მოვიგეო. ამგვარი განმარტება ერთგვარს ზმას წარმოადგენს, რომლის ახსნა მხოლოდ ბერძნული ენის საშუალებით შეიძლება. ბერძნულად *ἡσυχάζει* ან *ἡσυχία* ანუ საშუალო საუკუნეების გამოთქმით „ისუქიოს“ მყუდროდ მშვიდობიანად მყოფსა ჰნიშნავს. სუქიოსი ანგვარად, უხსნიდა ალანთა მეფის მოხელეს, ეს „ესუქიოს“ „მყუდროდ მყოფის“ სახელი იმიტომ მივიღე, რო ქრისტიანობის წყალობით მყუდრო ცხოვრება მოვიპოვეო.

მაშასადამე, სახელი *სოღქიოს* სუქიოსიც ბერძნული ვიტყვა და სახელი ყოფილა. ბერძნულად (და შესაძლებელია სომხურადაც) იგი *ἡσυχία* „ისუქიოს“-ად ეწერებოდა, მაგრამ შემდეგ თავში-მჯდომი „ი“ მოჰკვეცია და დაბოლოებაც შესცვლია ისე, რომ მისი თავდაპირველი სახე და მნიშვნელობა უკვე სრულებით დამახინჯებულა და გაუგებარი გამხდარა. ამ ბერძნული სახელის მონათესავე მეორე სიტყვა *ἡσυχαστής* „ისუხასტერიონ“, ისუხასტერიონსაც, ქართულად იგივე დაემართა: თავში „ი“ მოჰვარდა და „სოხასტერ“-ად იქცა.

მაშასადამე, მესუკავეთა მთავარი მოწამის სახელის ნამდვილი მართლწერა „ისუქიოს“-ი იქმნებოდა და ამგვარად ყველა სახელებს უკლებლივ ბერძნული დაბოლოება აქვთ. ეს გარემოება, ისუქიოსის სახელის ბერძნულ მნიშვნელობაზე დამყარებული ზემოაღნიშნული ენამახვილობა, და თვით მარტვილობის ანტორის ბიზანტიელობა გვაფიქრებინებს, რომ მესუკავეთა მარტვილობა ანტონ ჰრონს შესაძლებელია ბერძნულად ჰქონოდა დაწერილი და სომხური ტექსტი ბერძნულითგან ნათარგმნი იყოს.

§ 4. მარტვილობის აღმწერლის წყაროები.

ანტონი ჰრომი თავის წყაროთა შორის ასახელებს ნატია-ნეებს, რომლებშიც სუკავეთის მარტვილთა შესახებ ცნობები უპოვია. შესაძლებელია, აქ „ნატიანენი“ მრავლობითად გადაჭარბებით იყოს ნათქვამი, მაგრამ ერთი საისტორიო თხზულება მაინც უნდა

ჰქონოდა ხელთ, რომ ერთი ბევრად გაეხადა. სათენიკ დედოფალი, მართალია, მოსე ხორენელის ისტორიაში მოხსენებულია, მაგრამ სამაგიეროდ იქ შესუკავეთა წამების კვალიც-კი არა ჩანს, ამიტომ შეუძლებელია ანტონ ჰრომს ამ შემთხვევაში მოსე ხორენელის თხზულება ჰქონოდა ნაგულისხმევი. ესეც კია, რომ ჩვენ ავტორს, როგორც ბიზანტიელს, ეგების სომხური არც-კი სცოდნოდა და ამის გამო სომხურ საისტორიო წყაროს წაკითხვა არც-კი შესძლებოდა. უფრო საფიქრებელია, რომ ანტონ ჰრომს ბერძნული საისტორიო წყაროთი უნდა ესარგებლა.

სომხეთის შესახები ცნობების შემცველი ბერძნული წყარო, რომელშიც მარტილთა მოღვაწეობა და წამებაც ყოფილა აღწერილი, მოსე ხორენელის სიტყვით, მის დროს არსებობდა კიდეც. მას აღნიშნული აქვს, რომ კესარია კაპადუკიის ეპისკოპოსს ფირმილიანოსს ბევრი ნაწარმოები შეუთხზავს, რომელთა შორისაც მაქსიმიანოსის, დეკიოსისა და დიოკლეტიანეს დროის ეკლესიის დევნულობათა ისტორიაც ყოფილა. მასვე ხოსრო სომეხთა მეფისაგან სომხეთში ბევრ წამებულზეც ჰქონია დაწერილი. მაგრამ ეს მონათხრობი მოსე ხორენელს საეჭვოდ მიიჩნდა და მას სანდოდ და დამაჯერებლად არ სთვლიდა. ამის გამო ამ ცნობების გაჩეორებასა და თავის თხზულებაში მოყვანას საჭიროდ არ სცნობდა. სამაგიეროდ ამავე ფირმილიანოსის მონათხრობი სომხეთის უმეფობის ხანის შესახებ. რაც ხოსროს სიკვდილითგან მოყოლებული თრდატის მეფობამდე იყო მომხდარი, სანდოდ სჩვენებია და ამიტომ თავის ნაშრომში იქითგან ზოგადად ცნობები მოუყვანია კიდეც (იხ. *Истор.* 2., 1913 წ., აბელიანის გამოც. 213—214).

ჯერ კიდეც ცნობილმა გერმანელმა მეცნიერმა გუტშმიდმა აღნიშნა, რომ მოსე ხორენელის ზემომოყვანილი ცნობა ფირმილიანოსის შესახებ ცხად შეცდომას შეიცავს. რათგან უკვე ეპისკოპოსად მყოფი ფირმილიანოსი: 231 წ. შემდგომ ორიგენს უსმენდა და, რასაკვირველია, მას არ შეეძლო დაეწერა დიოკლეტიანეს ხანისა და 311 წ. ამბების შესახებ (გუტშმიდის თხზულების ხელთ უქონლობის გამო მომყავს გრ. ხალათიანცის „Арм. Аршакиды“-ს მიხედვით გვ. 125). პროფ. ხალათიანცმა გერმანელი მეცნიერის ეს აზრი უკიდურესობამდე მიიყვანა და ამტკიცებდა, რომ მ. ხორენელს ფირმილიანოსის არავითარი საისტორიო თხზულება არ ჰქონია ხელთ, არამედ ევსები კესარიელისა და რომელიცა ჰქონოგრაფითგან ამოღებული ცნობებით სარგებლობდა, შინაარსსაც თავისებურად სცვლიდა. გამოდიოდა, რომ მოსე ხორენე-

ლო ავტორის სახელსაც მალავდა (Армян. аршакиды в Истории М. Хоренского, 125—127).

მაგრამ ეს აზრი უკიდურესობას წარმოადგენს, რათგან შესაძლებელია მოსე ხორენელს შეცდომა მოსდიოდა იმ მხრივ, რომ ვიღაც ფირმილიანოსი ორიგენის მოწაფედ ნაწყოფ ეპისკოპოზ თირმილიანოსად მიიჩნია, ისე-კი ასეთი წყაროს არსებობის უარყოფისათვის აუცილებლობა არ მოიპოვება მით უმეტეს, რომ ამ ფირმილიანოსს არც მ. ხორენელი უწონებდა ყველა ნაწერებს და სამაგალითო ისტორიკოსად არც ასაღებდა. პირიქით, სომეხთა ისტორიკოსი ბევრ ნაკლსა ჰხედავდა, როგორც მონათხრობის სისწორისა, ისევე ნიშანდობლივი გეოგრაფიული და პიროვნებათა სახლებების შესახებ ცნობების უქონლობის გამო. ამ ავტორის ნაშრომებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება იმდენად ძლიერი ყოფილა, რომ მ. ხორენელი მომეტებულ მათგანს იწუნებდა, უცნაურად სთვლიდა და იქ ზოთხრობილი ცნობების განმეორება საკიროდ არ მიაჩნდა. ძნელი დასაჯერებელია, რომ მ. ხორენელს თვითვე დაეწყო იმ წყაროსათვის სახელის გატება, რომლითაც იგი სახელის განხრახ შეცვლით ვითომც სარგებლობდა. უფრო ბუნებრივია იქმნებოდა გვეფიქრა, რომ ასეთი, როგორც ჩანს, ხახელნატყუარი, ტენდენციური სახატორია ნაწარმოები კეხარია კაპადუკიაში მართლაც არსებობდა და ანტონ ჰრომსაცა და მ. ხორენელსაც ამ სახელ-ნატყუარი თხზულებით უსარგებლიათ.

§ 5. ამ ნაწარმოების მიზანი, ტენდენცია და დაწერილობის ხანა.

მესუკავეთა მარტვილობის შემდგენელი ცდილობს მკითხველს ჩაავიწყოს, რომ მესუკავეთა მოწამენი სომხეთის პირველი, სხვებისათვის სამაგალითოდ გამხდარი, მარტვილნი იყვნენ თურმე თხზულები. შესავალში ავტორს ასე აქვს ნათქვამი: „ვიტყვ უკუე გუნდსა მას უძლეველსა, რომელნი ვითარცა ცხოვარნი კეთილნი და კვად მოიწინეს ქრისტესთვის... რათა იქმნენ პირველ მოქენე (მთქრე) ახპარეზსა მას ძლევისასა სულერსა და წინააღწარ მცნობელ ანსამას-ზეცისა-ჩინებისასა ყოველთა მათ წმიდათა, რომელნი შემდგომად მათსა გამოჩინებად იყვნეს ქუეყანასა მას ხომხითისასა“-ო (ხახ. 10).

ასე აქვს მარტვილობის ავტორს მაინც ნათქვამი. თვით თხზულებაშიც ანტონ ჰრომს, მის დაწერელს, აწვევ აზრისა და შე-

ხედულების განსამტკიცებლად შემდეგი დამახასიათებელი ცნობა შეუტანია: ერთ-ერთმა თანამოწამეთაგანმა ლუკიანოზმა უთხრა დანარჩენთ, მოდიტ და ბაგვანის საკერპო ბაგინი დავანგრიოთო. ამაზე სუქიასმა უპასუხა: არა, *«სქსაყჷ აჲქ აჲსჷ დირაფიჲს ჟან დამიჲ, ზა ლირბანხსყჷ»* გვ. 38). „მოსლვად არს მუშაკი სხუაჲ უძლიერსი ჩუენსა და მან დაამკუას იგი“-ო (გვ. 13).

ცხადია, აქ უძლიერეს მუშაკად, რომელსაც ბაგვანის ბაგინი უნდა შექედვში დაემხო, გრიგოლ განმანათლებელია ნავულისხმევი, რომლის ცნობაც მოთხრობილია წარმართ სომეხთა სამლოცველოების დამხობა. ამგვარად, ან ტონ ჰრომს უნდოდა მესუკავეთა მოწამენი, სახარებაში ცნობილი მაგალითის მიმბაძველობით, გრიგოლის წინამორბედად და მისი მოღვაწეობის წინასწარმეტყველად გამოეყვანა. მაგრამ ეს ადგილი ჩვენთვის მხოლოდ იმის მომასწავებელია, რომ მესუკავეთა მარტვილობა აგათანგელოსის თხზულების, გრიგოლ პართელის ცნობის შემდგომ უნდა იყოს დაწერილი.

§ 6. ამ ძეგლის ცნობათა შეფასება ისტორიისათვის.

პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგს ნათქვამი აქვს: „სუქაველთა მარტვილობა, სხვა ჰაგიოგრაფიულ-მარტიროლოგიური ნაწარმოების მსგავსად, რასაკვირველია, საესეა ლეგენდარული მოტივებით და სასწაულთა აღწერით, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იქ შოიპოვება ზოგიერთი ისეთი ადგილები, რომელთაც რეალური ელფერი ადევთ და ამიტომაც გამოსადეგი არიან ვითარცა ისტორიული წყარო“-ო (სუქაველნი ძველს ქართ. მწერლობაში, უნივ. მოამბე VI, 126—127). ასე ფიქრობენ ჩვეულებრივ სხვებიც, ნამდვილად-კი გულდასმითი კრიტიკული განხილვის შემდგომ ეს ცნებულთა არ მართლდება.

საყურადღებოა, რომ მარტვილობაში თვით მოწამენი თავიანთ ქვეყნიეთგან სომხეთში გადმოსვლის მიზეზად სულ სხვა გარემოებას ასახელებენ, რომელიც შესავალში მოხსენებულ მიზეზს სრულეებით არ ეგუება და ეწინააღმდეგება კიდევ. როდესაც ალანთა მეფის მოციქულნი სუკავეთის მოღვაწეებს შეეკითხნენ, აქ რამ მოგიყვანათო, მათ უპასუხეს:

«ჩუიქსამჲ ძარცხიქჲ ხმჲ სჲ კსლანოჲ ყრანჲ სჲ კამაყარ-ჯითქსინჲ ქრადსირაყჲს ქასილესსაქჲ» (გვ. 40). „ბუნებით კაცნი ვართ და კაცთაგან ოგსთაჲსა და უმჯულთობისაგან მეფეთაჲსა და უღმრთობისა მათისაგან ვლტოლვილ ვართ“-ო (გვ. 14). მაშასადამე, ისე გამოდის, რომ ისინი სათენიკს-კი არ გამომჯოლიან მზით-

ვად და ამაღლად, არამედ გამოქცეულები ყოფილან. ამ ორი ცნობის შეთანხმება შეუძლებელია.

მთელ მარტვილობაში არა ჩანს და არც არის მაშინდელი სომხეთისა და ალანთა ქვეყნის მდგომარეობისა, წესწყობილებისა და წარმართული სარწმუნოების ნიშანდობლივი აღწერილობა. მარტვილობებში ჩვეულებრივად მიღებულ დახასიათებას გარდა, იქ მხოლოდ მცირეოდენი საგეოგრაფიო და ალანთა საკუთარი სახელებია მხოლოდ საყურადღებო, მაგრამ ამ უკანასკნელთაც ჯერ კიდევ შესწავლა სჭირდება, რომ მათი ნაშდელი ღირსება გამოირკვეს. არც მესუკავეთა მოღვაწეობა აღწერილი ისე, რომ მას მაშინდელი ცხოვრების უტყუარი და ცოცხალი სურათი, თანამედროვისაგან უშუალოდ ნაამბობი, ან გარდმოცემის საშუალებით შენახული ჰქონდეს. აქაც აღწერილობა მკრთალი და შაბლონურია.

სამაგიეროდ ეს მარტვილობა უხედავ არის შემკული მოწაშეთა ხშირი და გრძელი ლოცვებით. ყველა ეს თვსებები ამ მარტვილობის ავტორის, რასაკვირველია, თანამედროვეობისაკი არა, მერმინდელობის გამომჟღავნებელია. თვით ავტორი თანამედროვეობას არც ჩემულობს. მისი სიტყვებითგან ნათლად ჩანს, რომ ის იმ დროსა სწერდა თავის თხზულებას, როდესაც მესუკავეთა ხაფლავის მდებარეობაც კი ალარავინ იცოდა (ქართ. თარგ. 23) და ნეშთის ნაწილების ბეტი ალარაფერი იყო შერჩენილი.

თუ აღამიანი ამ წამებას გულდასმით გადაიკითხავს, უეჭველია, თავში ამ ძეგლის ერთგვარ უცნაურობას შეამჩნევს: იქ ჯერ მოკლედ მოთხრობილია მარტვილთა თავგადასავალი, შემდეგ-კი მოთხრობა ხელმეორედ იწყება, მაგრამ ესლა უკვე დაწვრილებითაა აღწერილი მათი სომხეთში ძოღვაწეობის ამბავი, სწორედ იმ დღითგან, საითგანაც ეხლანდელი სომხური ტექსტი იწყება (ხაბ. 11₂₁-სომხ. 33₁). აქ შესავალი და დანარჩენი ნაწილი უხეიროდ არის გადაბმული და უეჭველია გადამკეთებლისაგან უნდა იყოს არეული, ან გამოტოვებული. ეს პროცესი შემდეგშიც არ შეჩერებულა და სომხურში მთელი შესავალი გამოუტოვებიათ.

2. „სიტყუანი წამებისათვის წმიდისა ოსკისი და მოყუასთა მისთაჲ“.

§ 1. ცნობები ამ ძეგლის შესახებ.

«*წან ხლ სათლქლან ზემარქთა სიციენ მსახსანე ჟანა-
ნაკიე*»-ის სათაურით არის ცნობილი და გამოცემული ვენეტის კრებულის „სოფერქ ჰაჲაკანქ“-ის XIX წიგნში (გვ. 59-66) ერთი მარტიროლოგიური ნაწარმოები, რომელიც *შქრსაქ* „ხრუსის“ წამების აღწერილობას შეიცავს. მისი ძველი ქართული თარგმანი ათონის ივერთა მონასტრის მე-X ს-ის ხელნაწერთგან გადმოწერილი აღ. ხახანაშვილმა გაძოსცა 1910 წ. (იხ. МГА, გვ. 62-65). ქართულ თარგმანს სათაურად აქვს: „თა მისსა იბ (12) სიტყუანი წამებისათვის წმიდისა ოსკისი და მოყუასთა მისთაჲ“.

თუმცა ეს ქართული ტექსტი სოხუმის ვენეტის გამოცემის მსგავსი დედნითგან უნდა იყოს ნათარგმნი, როგორც ეს ნ. მარსაც აქვს აღნიშნული (Из поездки на Афон. 17), მაგრამ ზოთ სათაურებს ცოტაოდენი განსხვავება მაინც ემჩნევათ. სომხური დედნის *წან ხლ სათლქლან*-ი ქართულ თარგმანში ერთი მრავლობითად ნახმარი გამონათქვამით არის გადმოცემული—„სიტყუანი“, რასაც მოსდევს განმარტება „წამებისათვის წმიდისა ოსკისი“. სომხურ გამოცემულ ტექსტს „წამებისათვის“ აკლია, რაგრამ თავდაპირველ დედანში, უიქველია, იმნაირადვე ეწერებოდა როგორც ქართულშია და იქაც ნათქვამი იქნებოდა *წან ხლ სათლქლან ზემარქთა ქსან ქლქ-
ლქსან სიციენ მსახსანე*“. უამისოდ ეხლანდელი სათაური ძთელ თხზულებას სულ სხვა აზრსა და შინაარსს ანიჭებს და ისე გაზოდის, თითქოს თვით ძეგლი წაოსკეს ნაწარმოები, მისი სიტყუანი იყოს, რაც, რასაკვირველია, სინამდვილეს სრულებით არ შეეფერება.

სომხურ ეხლანდელ გამოცემაში ნახმარი „*მსახსანე ჟანა-
ნაკიე*“, ე. ი. ოსკეანთა ხუცესთა, ქართულად სხვანაირად არის გადმოცემული დწწერია „ოსკისი და მოყუასთა მისთაჲ“. იქმნება, *მს-
ლქსანე ჟანანაკიე* მერმინდელი გადაკეთებული იყოს და თავდაპირველად სომხურშიც ქართულის მსგავსად წერებულყო.

განსაკოტრებით აღნიშნული უნდა იყოს, რომ ქართული თარგმანის სათაურს წინ ოსკეს ხსენების თარიღი უძღვის: „თთუცა მისსა 12“-საო, რაც სომხურ გამოცემულ ტექსტს აკლია. ეს თარიღი ამ ძეგლს საეკლესიო-სამონასტრო მწერლობაში გარკვეულ ად-

გილს შიაკუთნებს და თითქოს ეკლესიაში, თუ ხატრაპეზოში წა-
საკითხავად განკუთვნებულად ჰხდის.

ამ ძეგლში მოთხრობილი ამბავი იმავე სათენიკ დედოფლისა
და მისი თანაშეცხედრის ხანას ეკუთვნის და იმავე სუკავეთის მთას
ეხება, რომელიც ან ტონი ჰრომის მესუკავეთა მარტილობაში
გვხვდება.

§ 2. განსხვავება სომხურ ტექსტსა და ქართულ თარგმანს შორის.

სომხური ტექსტის *სურსის* ბერძნული სიტყვაა *χρυσός* და ოქ-
როსას ჰნიშნავს. ქართულად უნდა „ქრუსი“-სად ყოფილიყო გარდ-
მოცემული, მაგრამ ამას ზაგიერ სწერია „ქრისი“-ს. როგორც ჩანს
სომხური *ს* მას *ჯ*-ედ-კი არ წაუკითხავს, არამედ „იე“-ად.

საყურადღებოა, რომ სომხურში აღნიშნული გეოგრაფიული
სახელის *მან ბაიკა* ს (გვ. 60) ზაგიერ ქართულში „წალკოტნი“-
სწერია. საეჭვოა, რომ ასეთი ცვლილება ქართველ მთარგმნელს
მოეხდინა. უფრო საფიქრებელია, რომ იმ სომხურ დედანშიც, რო-
მელიც მას თარგმნის დროს ხელთ უნდა ჰქონოდა, *ბაიკა*-ი ეწე-
რებოდა.

ამაზე უფრო დიდმნიშვნელოვანი და არსებითი განსხვავება
ქართულსა და სომხურს შორის სხვა საგეოგრაფიო სახელში. სომხურ
მარტილობაში აღნიშნულია, რომ სათენიკ დედოფლის მახლობელი
«სისაქ ჯინ კსიანაყ» (გვ. 60). ქართულ თარგმანში ნათქვამია:
„მოსრულ იყენეს მის თანა ჰერეთით“-ო (გვ. 63). მოსე ხორე-
ნელისა და მესუკავეთა მარტილობის ავტორის ან ტონი ჰრო-
მის სიტყვითგან-კი ცხობილია, რომ სათენიკ დედოფალი აღანთა
შეფის ასულად ითვლებოდა. ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ქარ-
ველ მთარგმნელს, ან სომხური დედანი ამ ადგილას წარყენილი უნ-
და ჰქონოდა და *კსიანაყ* *აქსარჩ* წერებულიყო, რაც მას შე-
ეძლო კადეც ჰერეთად გადმოეთარგმნა, ან თითონ აერია და *კსი-
ანაყ*-ის მაგიერ *კსიანაყ*-ი წაეკითხა.

§ 3. მარტილობის ხანა და დაწერილობის დრო.

მარტილობის გმირნი „იყენეს მოწაფეთაგან თადეოს მოცი-
ქულისათა. უმთავრეს[სა] მათსა უწოდა ქრისი ნათესავით გრიკი,
რომელნი შემდგომად აღსრულებისა მოციქულისა წარვიდეს და
მოწესებოდნენ მათთა სამე შინა ჩრდილოასათა, ვინაჲ იგი თჳალნი

მდინარისა ეფფრატისანი გამოდიან შემოსართავსა კევისასა... რომელსა ეწოდების წალკე და მის გამო სოფელთა ეწოდების წალკოტნი დღენდელად დღედმდე“ (ხახ. 62—63).

აქითგან ცხადი ხდება, რომ მარტივილობა | საუკუნის მეორე ნახევრის ამბავს უნდა მოგვითხრობდეს.

ეს მარტივილობა უთარილო ნაშროშია და მისი დროის ანსახზღერისათვის რაიმე საამისოდ გამოსადეგი ცნობები უნდა თვით ამ ნაწარმოებში აღმოვიკითხოთ. ამ მხრივ საყურადღებოა, რომ მარტივილობის სიტყვით მახვილით მოკლულნი და ჩაქოლელი მოწამენი ისე იქმნენ დატოვებულნი და ამგვარად „დაყვეს საფლავსა მას შინა ვიდრე ჟამდმდე წ’დსა გრიგოლისა, რ’იცა აუწყა მას სკოლმ: ნ წმიდამან და აღაშენნა მათ ზედა საწამებელნი და წინამძღურაი ვანისა. მის მღვდელი ვინმე დაადგინა აბ[ბ]აჲ მოწაფეთაგან თვსთა“ (64).

არც აგათანგელოსმა, არც მოსე ხორენელმა ამ ამბავის შესახებ არა იციან რა, ან იქნებ იცოდენ, მაგრამ საეკეოცნობად მიაჩნდათ. მაინც-და-მაინც ეს მარტივილობა, უეჭველია, იმ ხანას ეკუთვნის, როდესაც წა გრიგოლის თავყვანისცემა სომხეთში გაძლიერებული იყო და ყველაფერს მას მიაწერდენ ხოლმე. ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ ოსკეს მარტივილობაც შეუძლებელია სომხური მწერლობის უძველეს ხანას მიეკუთვნოს.

თავის გამოკვლევაში *Армянский Эпос в Истории Моисея Хоренского* (მოსკოვი, 1896 წ.) პროფ. გრ. ხალათიანცი-ამტკიცებდა, რომ ალანთა მეფის ასული სათენიკ სომეხთა დედოფლის შესახები ცნობა მოსე ხორენელის შეთხზულია და დაბადების ესთერ-ასტინეს შესახები მოთხრობის გარდანაკეთებს წარმოადგენს (იხ. გვ. 241—269). ამ მკვლევარის სიტყვით „სათენიკ“-ის სახელი სომხურ ძეგლებში მე-IX ს-მდე არც იხსენიება. გრ. ხალათიანციის ზემოდასახელებული თხზულების გარჩევის დროს პროფ. ნ. მარკმა ეს დებულება იმ მოსაზრებით უარჰყო, რომ სათენიკ დედოფალი სუქიასის მარტივილობაში იხსენიება... ძაშ ხალათიანციის აზრით ეს ძეგლი უნდა მე-VIII ს. დამლევკ, ან მე-IX ს. დამდეგს იყოს დაწერილი? ამ მარტივილობისა-კი ძეგლი ქართული თარგმანი არსებობს, რომელიც სომეხ-ქართველ-ალბანთა ეკლესიის ერთიანობის დროს უნდა იყოს გადმოღებულიო (იხ. ნ. მარკის რეცენზია *Визан. Врем.* Т. V, вып. 1 и 2, 1898 წ. გვ. 265).

ნ. მარკის აზრით ისე გამოდის, რომ შესუკავთა და ოსკიანთა მარტივილობის ცნობები მოსე ხორენელის ცნობის სიართლეს უნდა ამტკიცებდეს სათენიკ დედოფლის სახელის შესახებ.

აგრამ პირიქით მოსე ხორენელის ისტორიას მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტვილობათა შესწავლისათვის თავის მხრივ აქვს მნიშვნელობა. აღსანიშნავია, რომ მოსე ხორენელი სათენიკ ალანთა მეფის ქალიშვილობისა და სომეხთა მეფისაგან დედოფლად მოყუანის გარეოების აღსადგენად თავის წყაროდ ჰანის საკერპო ტაძრის ქურუმის ოღვმპია ისტორიას, სპარსთა მატიანეებსა და სომეხთა ხალხურ თქმულებებს ასახელებს (*აჰთიღყაყჷს აყათჷნ იქლანყ ჟიღჷმ ჴანსიკ, ფიღჷ იმსსასჷსან აყათიანქსანაფ... ირჷმ სჷ ჴაყჷსჷ მათხანჷკ ქლჷსჷნ სჷ ჴაყიფ ხრჷკჷ ქლჷსასანაჷფ. ჴოათჷ ჴ. გვ. 176 და 177—179*). მესუკავეთა მარტვილობის შესახებ სომეხთა ისტორიკოსს არაფერი აქვს ნათქვამი. განა დასაჯერებელია, რომ მოსე ხორენელი, რომელიც სათენიკ ალანთა მეფის ქალიშვილობის დამამტკიცებლად ხალხური ლექსების ნაძალადევი ალეგორიული ახსნითაც-კი სარგებლობდა, მესუკავეთა მარტვილობა თავისი მიზნისათვის არ გამოიყენებდა, ამნაირი ნაწარმოები მაშინ რომ არსებულიყო? ასეთი რამე ძნელი დასაჯერებელია.

მოსე ხორენელის მდუმარების ახსნა არც იმ მოსაზრებით შეიძლება, რომ ამ ძეგლებში ცნობათა ქრონოლოგიური წინაუქმობაა, რომლის გამო ეს მარტვილობანი შეიძლება საეპკოდ მიიჩნეა და ამიტომ არც ესარგებლაო, რათგან მას არა-ერთი საეპკოდ მიჩნეული თხზულებითა, ან ლექსით უსარგებელია, რომელთა ცნობაში თავისი შესწორება შეუტანია, ან თავისებურად განუმარტავს და ისე გამოუყენებია. ვილაც ქურუმი ოღვმპისა და სპარსული მატიანეების (კალიერი დასახელების მაგიერ, განა მოსე ხორენელისათვის სომხური მარტვილობის ცნობის დამოწმება უფრო ადვილი არ იქნებოდა და მის მკითხველთათვისაც მეტი დამაჯერებლობა არ ექნებოდა? აქიტომ მოსე ხორენელის მდუმარება შეიძლება მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტვილობის შედგენის დროის გამოსარკვევად ერთ-ერთ მოსაზრებად იყოს გამოყენებული.

ამას თითქოს ის გარემოება ელობება წინ, რომ, ნ. მარრიის აზრით მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტვილობანი, ვითომც მხოლოდ მე-VII ს. დამდეგამდე შესაძლებელია ყოფილიყო სომხურითგან ქართულად ნათარგმნი. მაგრამ თვით ნ. მარრმა ეს დებულება შეასწორა და ქალკედონიან-სომეხთა ძეგლების ქართულად თარგმნა შემდეგაც შესაძლებლად აღიარა. მხოლოდ მე-VII ს-ზე უწინარეს ნათარგმნ ძეგლთაგან კერძოდ რომელს, ან საერთოდ რომელსაჲმე მერმინდელად აღიარებდა, თუ მისი შესწორება კონკრეტულ ძეგლს-კი არ ჰგულისხმობდა, არამედ ზოგადი ხასიათისა იყო, ეს არა ჩანს.

მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტვილობათა თარგმანის ენა-კი ცხა - ჰყოფს, რომ ეს ორი ძეგლი მე-IX ს-ზე ადრე არ შეიძლება იყოს ნათარგმნი, რათგან *საქსაჲ* იქ პართულად გადმოთარგმნილია „ქუე-ყანა“-დ, *ქჩუჲ*-ს „სოჲელნი“ უდრის. ეს ძეგლები რომ მ.-VII ს-ში ყოფილიყო გადმოთარგმნილი, ამ ტერმინების მაგიერ „სოფელი“ და „დაბანი“ იქნებოდა ნახვარი.

ხოლო ჰუსიკ ებისკოპოზს თავის ზემოდასახელებულ შრომაში აღნიშნული აქვს, რომ ფაუსტოს ბიზანტიელის ისტორიაში „ე-სკე“ აღაზიანის, მეუდაბნოეს, სახელად-კი არ იხსენიება, არამედ მხოლოდ გეოგრაფიულ სახელად არის მიჩნეული. ამავე მკვლევარს გამორკვეული აქვს, რომ ვოსკეს და მის მოყუასთა ხსენება იოანე კათალიკოზამდე არსადა გვხვდება (იხ. გვ. 72, 73, 44). ამისდა მიხედვით ჰუსიკს სამართლიანად დასკვნილი აქვს, რომ ფაუსტოსის დროს ვოსკიანთა შესახებ გადმოცემა ჯერ არ უნდა ყოფილიყო (იქვე 74).

§ 4. ამ ძეგლის შემდგენელის მიზანი და ტენდენცია.

ვინც ფაუსტოსის თხზულების შესაფერის ადგილს გადაიკითხავს, ის დარწმუნდებოდა, რომ იქითგან გაცილებით უფრო საგულისხმო დასკვნის გამოყვანა შეიძლება: ფაუსტოსის სიტყვებითგან ცხადი ხდება, რომ პირველ სომეხს, ან სომხეთის მეუდაბნოედ იმ ადგილას, რომელსაც ვოსკიკი ეწოდებოდა, და სადაც ვოსკიანთა მარტვილობისდა მიხედვით ამ მძოვარ-მეუდაბნოეებს უნდა ეცხოვრათ, ფაუსტოსს გინდ-ი (*Գինդ*) მიაჩნდა. ეს გინდ-ი ტარონელი დანიელის მოწაფედ არის დასახელებული (*Պատմ. Հայոց*. გალსტიანის გამ. ტფილისი 1913 წ. გვ. 405 და 407). ამავე ისტორიკოსის სიტყვით დანიელი ჩამომავლობით ასურის ყოფილა (იქვე, გვ. 56). გინდ-ს ფაუსტოსით თავის სამოღვაწეო ადგილად ის უდაბნო პქონია, სადაც მდ. ფერატის სათავეა, სადაც წინათ დიდი გრიგოლის სადგომი იყო და სახელად ვოსკიკი ეწოდებოდა (იქვე, 407). გინდ-ი დიდ მეუდაბნოედ და სომხეთის დანარჩენ მეუდაბნოეთა მოძღვრად არის წარმოდგენილი (იქვე). მაშასადამე, ფაუსტოსის სიტყვით მეუდაბნოეობა სომხეთში პირველად მესუკავეთა და ოსკიანთა მოღვაწეობით-კი არ იწყება, არამედ მეუდაბნოეობის დამარხებლად მას დანიელ ასურის მოწაფე გინდ-ი მიაჩნდა.

ამგვარად, ფაუსტოსს მეუდაბნოეობის წყაროდ ასურეთი აქვს ნაგულისხმევი, მესუკავეთა და ვოსკიანთა მარტვილობანი-კი

ცხადი ელინოფილური ტენდენციით არიან გაუღენთილნი, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ, არამც თუ ფაუსტოსს მესუკავეთა და ოსკიანთა არსებობისა და მოღვაწეობის შესახებ არა სკოდნია რა, მისი ცნობა მეუღაბნოეობის სომხეთში წარმოშობის სადაურობის შესახებ მესუკავეთა-ვოსკიანთა მარტვილობათა თეორიას სრულებით ეწინააღმდეგება კიდევაც. მაშასადამე, მე-V ს-ში ამ მარტვილებზე უკერ კიდევ სომხეთის ისტორიკოსებს არავითარი ცნობები არ ჰქონიათ.

თუ ადამიანი ყველა ზემოდასახელებულ გარემოებას გაიხსენებს და გაითვალისწინებს, ადვილად დარწმუნდება, რომ ზემოვანხილულ ორ სომხურ მარტვილობას მიზნად მარტო ამ მოწამეთა ღვაწლის აღწერა-კი არ ჰქონდა დახახული, არამედ მის ავტორს ასურთ-მოყვარეთა თეორიის მაგიერ სომხური მეუღაბნოეობის სადაურობის შესახებ ბერძენთ-მოყვარეთა თეორიის განმტკიცება ჰსურდა, რომ მეუღაბნოეობაც, ქრისტიანობის მსგავსად, სომხეთში ასურეთით-გან-კი არა, არამედ საბერძენეთითგან მომდინარედ მოეჩვენებინა.

§ 5. აღმწერელის პიროვნება და სადაურობა.

მარტვილობის ავტორის სახელი არსად დასახელებული არ არის, მაგრამ მისი პიროვნებისა და მოღვაწეობის კვალი თვით ნაწარმოებს ერკობა. თხზულება იწყება უცნობი აღმწერელის ცნობით იმ წყაროების შესახებ, როპლის მიხედვითაც მას თავისი ნაშრომი შეუდგენია. ის ამბობს: „ვპოვე სხ უ ო ა ც ა უწყებაჲ კერძოთა იონთა-სა. კაცი ვინმე სწავლისმოყუარჲ, რომელსა სახელი ეწოდა ტატიანოხ, რომელი იყო დღეთა ვალენტიანოხ კეისრისათა. მრავალი რამე მითხრა მან ჩუენ იონთა მატიანისაგან, რომელთანი წიგნი მრავალ არიან და აწ ჩუენ შოვრის იპოვებიან, რომელიცა თვთ მებრ მე მრავალგზის აღმოვიკითხე“-ო (ხახ. 62=სომ. 59).

მართალია, არა ჩანს, რომელი ვალენტინიან კეისარი I, II, თუ III იგულისხმება, შესაძლებელია ვალენტინიანის მაგიერ ვალენტიც (+378 წ.) ყოფილიყო. მაგრამ, რომელიც უნდა იყოს, ამ ცნობას მაინც მე-IV ს. მეორე ნახევარსა და, თუ ვალენტინიანი მე-III იყო, მე-V ს. მეორე ნახევარში გადავუვართ. თვით ზემომოყვანილი განცხადება ამქლაენებს, რომ აქაც ჩვენ წყაროების მიხედვით შედგენილ კომპილაციასთანა გვაქვს საქმე. ამასთანავე ამ განცხადებითგან ირკვევა, რომ ეს ძეგლი ბერძნული მატიანეების მიხედვით ყოფილა დაწერილი, რაც გვაფიქრებინებს, რომ, ან ამ მარტვი-

ლის შესახებ სომხური წყაროები არ უნდა ყოფილიყო, ან რომ ან ძეგლის შემდგენელი რომელიღაც ბიზანტიელი აღმწერელი უნდა ყოფილიყო.

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ამ განცხადების სიტყვები „ეპოვე სხუაჲცა უწყებაჲ“. ამას უეჭველია, ამ ძეგლის შემდგენელი ამბობს და ამ ნათქვამითგან ჩანს, რომ მას, ამ ძეგლს გარდა, კიდევ სხვა რაღაც ნაწარმოებიც ჰქონია. თუ გავიხსენებთ, რომ მესუკავეთა მარტილოზა და ვოსკესიც სათენიკ ღედლოფლის ხანას ეკუთვნის, ისიც და ესეც ბერძნულ წყაროებზე და მყარებული და ორსავე ნაწარმოებს მსგავსი თვისებები აქვს, შესაძლებელია აზრი დაიბადოს, ორივე ნაშრომის ავტორი ერთი-და-იგივე პირი, სახილდობრ, უცნობი ანტონ ჰრომი ხომ არ არის?

აღსანიშნავია მაინც, რომ თავიხი საერთო ტენდენციით ეს ძეგლიც აგათანგელოსის ნაწარმოებისას უახლოვდება. ამიტომ საფიქრებელია, რომ ერთსა-და-იმავე ნიადაგზე უნდა იყოს წარმოშობილი.

§ 6. ამ ძეგლის ღირსების ზოგადი შეფასება.

ამ მარტილოზის ისტორიული ღირებულება, ყველა ზემონათქვამის შემდგომ, თავისდათავად ცხადია, მეტად მცირე არის, მაინცა და-მაინც სათენიკ ღედლოფლის ხანისათვის წყაროდ ვერ გამოდგება. მაგრამ, ნაგვიანედად დაწერილობისდა მიუხედავად, იქ მოიპოვება ერთი ცნობა, რომელიც გვაფიქრებინებს, რომ ამ მარტილოზის ავტორს თავიხი თხზულების შედგენის დროს უნდა წყაროდ შედარებით ძველი ცნობა ჰქონოდა. ერთგან იქ სხვათა შორის ნათქვამია, რომ ევფრატის მახლობლად დასახლებულ მოწესეთა ქადაგებამ მცხოვრებლებზე ისე იმოქმედა, რომ გაქრისტიანდნო და „ერთი ვინმე წათა მათგანი, რომელსა ჰქონდა მადლი მღდლობისაჲ, ვითარცა იხილა სარწმუნოებაჲ მათი მტკიცე, შუალამეს ოდენ მოუწოდა მათ კიდესა მდინარისასა და ნათელსცა მათ“ (63=სომხ. 61).

ამ ცნობაში საგულისხმოა, რომ ნათლისღება „შუალამეს და მდინარეში მოუხდენიათ. ამგვარივე ცნობა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში „ცხრათა ძმათა კოლაელთა მარტილოზა“-შიც გვხვდება და ამ ძეგლის განხილვის დროს აღნიშნული და სათანადო ცნობებიც მოყვანილი მაქვს, რომ ასეთი ჩვეულება პირვანდელ ქრისტიანეთა ცხოვრებაში მართლაც არსებობდა (იხ. ჩემი „ისტორიის მიზა

ნი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა“, წიგნი I. ძველი ქლი საისტორიო მწერლობა“ 2-ე გამოც. 1921 წ., გვ. 35).

ხალხურ ზნე-ჩვეულებათა ისტორიისათვის ამ მარტივობაში კიდევ ერთი საგულისხმო ცნობა მოიპოვება. იქ ნათქვამია, რომ ლტოლვილი მოწესენი, რომელნიც უპატრონოდ გარდაიცვალენ, „რნი პოვეს მწყემსთა ვიეთმე და დაპკრძალნეს მასვე ადგილსა, გ^ას^ანეულთა ვიეთგანნი, რ^ანი განიდევნნიან სოფლით“ (64=სომხ. 65). აქეთგან ჩანს, რომ სომხეთში გადამდები, ან მძიმე სნეულებებით შეპყრობილი ავადმყოფები სოფლითგან გაჰყავდათ და მათ სოფლის გარეშე ათავსებდენ.

3. „**წამებაჲ წ^ათა მღვდელთ-მოძღუართაჲ სომხითისათა არისტაკესი, ორთანესი, ოსიკისი, გრიგორისი, დანიელისი**“.

§ 1. ამ ძეგლის შესახები ცნობები.

ათონის ქართველთა მონასტრის მე-X-ე ს. ცნობილ ხელნაწერში შენახულია მარტივობა სომხეთის ხუთი მღვდელთმთავრისა, რომელსაც სათაურად წარწერილი აქვს: „თთუესა ივლისსა ი^ათ 19)“. **წამებაჲ წ^ათა მღვდელთ-მოძღუართაჲ სომხითისათა არისტაკესი, ორთანესი, ოსიკისი, გრიგორისი, დანიელისი**“. ეს ძეგლიც პირველად ნ. მარჩს აღმოჩენილი და გამოსაცემად დამზადებული ჰქონდა, მაგრამ ჯერაც არ გამოუცია. არსებობს მხოლოდ აღ. ხანაანაშვილის გამოცემა (იხ. MFA, გვ. 57—60). რაკი მარტივობა სომხეთა წმინდანებს ეხება და თვით თხზულების ენაც სომხურითგან ნათარგმანობას ჰმოწმობს, ამიტომ ბუნებრივია აზრი, რომ ეს ძეგლი სომხურითგან უნდა იყოს ნათარგმნი. სომხურად არსებობს კიდევ ამ მღვდელთმთავართა მარტივობა და **წამებაჲ წ^ათა მღვდელთ-მოძღუართაჲ სომხითისათა არისტაკესი, ორთანესი, ოსიკისი, გრიგორისი, დანიელისი**“ გამოცემული არის ვენეტიკის მხითარიანთ კრებულში „სოფერქ ჰაქაკანქ“-ის მეათე (ძ) წიგნაკში (გვ. 46—56). მაგრამ ნ. მარჩმა უკვე 1899 წელს აღნიშნა, რომ ქართული ტექსტი ამ სომხური ნაწარმოების თარგმანი არ არის და არც აგათანგელოსის მოთხრობას უდგება.

§ 2. პროფ. ნ. მარჩის აზრი ამ ძეგლის თვისების შესახებ.

ნ. მარჩის აზრით იგი ზედმიწევნითი თარგმანი უნდა იყოს ამ წმინდანთა მარტილოგის განსაკუთრებული სომხური რედაქციისა, რომელიც თუმცა დაკარგულია, ან უკეთ, რომ ითქვას, ჯერ აღმოჩენილი არ არის, მაგრამ რომელიც ხელთ ჰქონია მოსე ხორენელს და თავის ისტორიისათვის - წყაროდაც გამოუყენებიაო. ნ. მარჩს საეკვოდ მიაჩნია, რომ ქართულად შენახულ თარგმანს პირიქით დედნად სწორედ მოსე ხორენელის თხზულებითგან აპოლეტული ტექსტი ჰქონდეს, მაგრამ, თუ ეს დამტკიცდა, ეს გარემოება უფრო იძის მომასწავებელ საბუთად გამოდგება, რომ შეუძლებელია მოსე ხორენელს მეშვიდე საუკუნის ნახევარზე გვიან ეცხოვრაო (Из поездки на Афон ЖМНП 1899 წ. № 2, ამონაბეჭდის გვ. 18).

მაშასადამე, ნ. მარჩი ფიქრობდა, რომ ქართული ტექსტის სომხური დედანი დამოუკიდებელი სომხური მარტილოგია უნდა ყოფილიყო. საკარისია ხსენებული ძეგლი მკვლევარმა გულდასმით გადაიკითხოს, რომ მაშინვე დარწმუნდეს, თუ რამდენად მცდარია ეს დასკვნა.

წამება ასე იწყება: „და ესმა ვითგანმე მეფეთა თრდატს წ'ისა გრიგორისთვის, რ' ზედამააწიეს იგი, ვითარმედ დღეთა სიკაპუკისა მისისათა, ოდეს იყო იგი ერისკაცობასა შინა ესუა ცოლი და ესხნეს მას ორნი ძენი: პირმშოსა მას ეწოდა ორთან და ცხონდებოდა იგი ერისკაცებით. ხოლო უკუანაჲსკნელ პატივი მღღელობისაჲ მიიღო. ხოლო მეორესა მას ეწოდა არისტაკე“ და სხვა (გვ. 57).

თხზულების ასე ერთბაშად, უშესავლოდ, უთარილოდ დაწყება და მერმე „და“ კავშირით, დამოუკიდებელ მარტილოგის აღწერელს არ შეეძლო. სამაგიეროდ ასეთი რამე მოსალოდნელიცა და ხშირიც არის, როდესაც რომელიმე ვრცელი თხზულებითგან ამოღებულს, ან გადმოკეთებულ ნაწარმოებთანა გვაქვს საქმე.

§ 3. ამ ძეგლის ნაშდვილი თვისება.

როგორც უკვე აღნიშნული გვქონდა, ნ. მარჩის სიტყვით ქ'ლი თარგმანი ვითომც არც აგათანგელოსისა და არც „სოფერქ ჰაჲკაკანქ“-ის ტექსტს უდგებოდეს, არამედ მხოლოდ მოსე ხორენელის ხელთ მყოფი წყაროთგან უნდა იყოს გადმოღებული.

უკანასკნელი დებულება შეიძლება მხოლოდ იქნებოდეს გამართლდეს, რამდენადაც მოსე ხორენელის ისტორიაში მოყვანილი მოთხრობა კარგად უდგება ქალთარგმანს და ხშირად თითქმის სიტყვა-სიტყვით ეთანასწორება. ქართული თარგმანისა და მოსე ხორენელის ისტორიის შესატყვის ადგილებს შემდეგი შეფარდება საქმის ნამდვილ ვითარებას ცხადჰყოფს:

ქართული თარგმანის გვ. 58₁₂ = მოხე ხორენელის ისტორიის ზე. 243, გვ. 243,

ქართულში თარიღები არ არის და სომხურის სტრიქონები 8—14 ქართულს აკლია. გვ. 58₁₂—20 = გვ. 243₁₅—244₄. ორთანეს-ვრთანესის კზად დაჯდომის თარიღი, რომელიც მოსე ხორენელს აქვს (244₄—₃), ქართულს აკლია. გვ. 58₂₁—59₁₁ = გვ. 259₃—260₄. ქ. ფაეტაკა[რანის განმარტება, რომელიც ქართულ თარგმანშია „რომელ არს ტფილისი“ (გვ. 58₂₂) სომხურში (59₆) არ მოიპოვება. გვ. 59₁₁—₁₇ = გვ. 258₈—₁₅. ქართულს, სომხურთან შედარებით, აკლია მხოლოდ სომხურის გვ. 258₁₂—₁₃ ერთი სტრიქონი და სტრიქონი მე-14-ის ნაწილი, სადაც ნათქვამია *«ილქ ზე ზანყათარან სეფი იორქს სერსათასხაქ»*.

გვ. 59₁₁—₂₂ = გვ. 269₁₃—₁₈. სომხურ სტრ. 15 *ქრეს-*ითგან მოყოლებული ვიდრე სტრიქ. 17 *სუქსარე-*ამდე ქართულს აკლია.

გვ. 59₂₂—₂₄ = გვ. 270₁₉—271₁. ქართულს მხოლოდ აკლია სიტყვების *«ილრაყალ ზა გსათილახ სე ყაგუთხაყ გლილთა»* თარგმანი. გვ. 59₂₁—₂₃ = გვ. 271₁₇—272₁. გვ. 59₂₇—60₇ = გვ. 272₆—₃₀. აქ თავდება კიდევ მარტვილობა. ქართულ თარგმანს სომხურთან შედარებით ბოლოში მოპატებული აქვს სიტყვები: „და ესე-ეითართა წამებითა მიიცივალრეს ნეტარნი და მივიდეს უფლისა თვისისა სადიდებელად მამისა და ძისა და წინისა სულისა აწ და მარადის უკი უკუნისამდე აკუნ“ (გვ. 60₈—₁₁), რაც ერთგვარს დასკვნას და ძარტვილობათა ჩვეულებრივს დასასრულს წარმოადგენს.

ზემომოყვანილი შედარებითგანაც ნათლად ჩანს, რომ მოსე ხორენელის ისტორიაში შენახული ცნობები არისტაკსისა და სხვათა წამების ტექსტს მთლად ვერა ჰფარავენ, არაედ სწორედ თავში ქართული თარგმანის ერთი დაბეჭდილი გვერდისა და 4 სტრიქონის შესატყვის მოთხრობას მოსე ხორენელის საისტორიო თხზულებაში ვერა ვპოულობთ. მაშასადამე, მოსე ხორენელის ნაშრომის და მის წყაროს შინაარსით ვერ ამოიწურება ქართული თარგმანის დედნის ტექსტი.

სასურველია ამ დასაწყისი ცნობის სათავეც მოიძებნოს. ეს არც ისეთი ძნელი საქმეა, როგორც შეიძლება ადამიანს ეჩვენოს ნ. მარტის ზემომოყვანილი უიმედო აზრის შემდგომ დედნის დაკარგვის შესახებ. ამ ცნობის თარგმანის სომხური დედანი არამცთუ საძიებელი არ არის, ის დაკარგულიც არ ყოფილა.

საკმარისია მკვლევარმა ქართული თარგმანი თავითგან მოყოლებული აგათანგელოსის ისტორიის ცნობილ სომხურ ტექსტს შეადაროს, რომ თავის თვალთ დარწმუნდეს, რამდენად უღვება ქართული მარტივობა ამ ძეგლის სომხურ ტექსტს. აი მაგალითად აგათანგელოსის სომხური და მის გვერდით მარტივობის ქართული თარგმანის დასაწყისი:

*«მარტომ¹ ძამარნასქი ქოსანი
კამარე ჭი სიღესყაყ, ირ ყჩიოსსკ
აკარქინ ყჩაყაღორნ ქასან სრ-
ქიჯნ ჴირქვირქი, ყჩი კაქნძამ
კაოაღ სსა, ძქნჯ ყჩიო ჭი მან-
ლიქსიანს ასითიანს ჴერ ყჩისი-
ორიქსამქ² ამონსაყეხაღ სს
სრქილა ირქიას ასოყესაღ. ირიყ
აოაღნიქინ ასიონს დანსაჯქ
უქრქმანქა, ირ კაჯიარჩასყ
ქსანსი ჴერ. ირ ასყა ხს ჴიას კა-
ასიქდანს იკაჯათამანს ჴაყ სრქი-
ვიქსხანს. სს სრქიორიქს³ სრქი-
ასიქსა, ირ ჭი მანსიქსიქს⁴ რას
ასითიქსაყიქბ ბასიქიქსხანს
ანსაღ ჴერ. ირ ჭი მქასიქსიყ
ქსიოსიქსაყ ჭი ჴიქიოს მითსაღ ჴერ სს
რასიქსა სს ადღქი ასიქი ქიქიასიქს-
ვიქსიქს⁵ რას სსსითარქანს⁶
ქრსაღ ამონსაქს⁷ სრქიქსამქ
და სხვა (იხ. შასთაყსიქრქ ჴაქიყ,
სრქანქსიქი, 1909 წ. გამო-
ცემა, გვ. 449, § 859, სტრიქ.
13.—გვ. 450.)»*

და ესმა ვიეთგანმე მეფეთა
თრდატს წ⁸ისა გრიგორისთვს რა-
მეთუ ჴედამიაწიყს, იგი, ვითარმედ
დღეთა სიქაპუქისა მიასათა ოდეს
იყო იგი ერისკაცობასა შინა, ეს-
უა ცოლი და ესხნეს მას ორნი ძე-
ნი: პირმშოსა მას ეწოდა ორთან და
ცხოვნიბოდა იგი ერისკაცებით.
ხოლო უქუანაჲკენელ პატრივი მღდე-
ლობისაჲ მიილო. ხოლო მეორესა
მას ეწოდა არისტაკე რომელი
სიყრმითგან ღ⁹ის-ძსახურებით
ცხოვნიბოდა მარტოდ მყოფებით
მათა ჴედა იქცეოდა ყოვლითა
წესიერებითა და მრავალთა ნათე-
სავთა თანამხრუნველ ექმნის სუ-
ლიერითა წურთილებითა“ (გვ.
57).

¹) ასე დიდი ასოთი სწერია ხელთნაწერთა 4 ჯგუფში.

ასე თითქმის სიტყვა-სიტყვით მისდევს ქართული მარტვილობა აგათანგელოსის სომხურ დედანს გვ. 453₃, რაც=ქართული თარგმანის გვ. 58₄. ხოლო შემდეგი სტრიქონები 58₄-₁₂ სომხური დედნის გვ. 453₄-₇ თავისუფალი თარგმანია.

ამგვარად, ზემომოყვანილი შედარება ცხად-ჰყოფს, რომ სომხეთის მღვდელმთავართა მარტვილობის ერთი მესამედი, მთელი დასაწყისი, სომხური აგათანგელოსის თხზულების უკანასკნელი და საბოლოო რედაქციის თარგმანია.

ხოლო მოსე ხორენელის თხზულებითგან ჩანს, რომ მას ჯერ კიდევ აგათანგელოსის უკანასკნელზე უფრო ძველი რედაქცია ჰქონდა ხელთ. ამიტომ ცხადი ხდება, რომ ეს კომპილაციური ძეგლი მოსე ხორენელის ნაწარმოზე უფრო მერმინდელი უნდა იყოს და, რომ ამ ძეგლს და მის შინაარსს არსებითად არავითარი ლირებულება არა აქვს.

§ 4. ძეგლის კომპილატორის სულისკვეთება და წადილი.

ამ ნაწარმოების მიზანს საეკლესიო პატივის მემკვიდრეობითი წესით მიღების სამართლიანობის პრინციპის დაცვა-განმტკიცება შეადგენს. ამიტომაც, რომ იქ ნათქვამია: „აწ ნაცვალად შენსა დაახსენ კელნი არისტაკეს ძესა შენსა. რომელსაცა დაახსნა კელნი ნაცვალად თჳსა მსგავსად წერილისა ვითარმედ «მამათა წილ იყვნენ შვილნი და დაადგინენ იგინი მთავრად ყოველსა ქუეყანასა ზედა», რომელი უფროჲს მამისა თჳსისა აჩუენებდა მოძღურებასა თჳსსა“ (გვ. 58).

ავტორის აზრით ამ წესს ვითომც სომხეთისათვის მშვიდობიანობა და სარწმუნოების სიმტკიცე უნდა მიენიჭებინა. და „ეტყოდეს ბეფყსა, უკუეთუ გნებავს ზ მეფე, რაჲთა გზათა სიმართლისათა ვიდლიან საზღვარნი იგი და ეგნენ სარწმუნოვებით, მოეც მათ ეპისკოპოსი შვილთაგან წისა გრიგორისთა, რამეთუ ფრიად წადიერ არიან და სურვილით ითხოვენ“-ო.

აღსანიშნავია ამასთანავე, რომ კომპილატორი ცდილობდა ხელისუფლების მემკვიდრეობითი წესით მცირეწლოვანთაგან ძილების წესიც დაეცვა და მისი კანონიერება დაემტკიცებინა: „თრდატ... მისცა მათ ყრმაჲ გრიგორის უხუცესნი ძმ ორთანისი დაღაცათუ უხრულ იყო ყრმაჲ იგი დღითა, არამედ სრულ იყო იგი სულითა და მოეკესნა მას ხოლომონისი, რამეთუ ათარქეტება წლისაჲ იყო იგი, რაჲმას იქმნა იგი მეფე ისრაჲლსა ზედა“-ო (იქვე, 58).

გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრებისა და აგათანგელოსის თბულეებითგან ჩანს, რომ სომხური ეკლესიის წესწყობილებაში საეკლესიო თანამდებობის მემკვიდრეობის პრინციპი შეიქრა და გაბატონდა და ამ ძეგლის კოპილატორსაც სწადდა ამ პრინციპის და წესის სამართლიანობის, კანონიერებისა და ქვეყნის კეთილდღეობისათვის სიკეთის აზრი განემტკიცებინა. ცხადია, რომ ეს ძეგლი სომეხთა მაშინდელი საეკლესიო წესების კონსერვატიული ხელისკვეთების გამოქვლავებული ნაწარმოებია. მის ავტორს ახალი არაფერი შეუთხზავს და ის მხოლოდ არსებული ვითარების აპოლოგეტი ყოფილა.

4. „წამება და ვითისი და ტირიჭანისი“.

§ 1. მარტვილობის ტექსტის შესახებ.

ათონის ქართველთა მონასტრის ცნობილს მე-*X*-ე ს-ის ხელთნაწერში შენახულია ერთი ნაწარმოები, რომელსაც სათაურად აქვს: „თა მაისხა იჴ (17) შვილთა შკმათა ორთა ძმათა და ვითისი და ტირიჭანისი ხაქითხაში“. ეს ძეგლი პროფ. ნ. მარრმა აღმოაჩინა 1898 წ. და გადმოსწერა, მაგრამ ჯერაც არ გამოუცია. მის მაგიერ 1910 წ. ალ. ხახანაშვილმა დაბეჭდა ზემოხსენებულს კრებულში *МГА* (გვ. 72—77)

ამ მარტვილობაში აღწერილი ამბავი მომხდარა სომხეთში „შეფობახა არშაკისხა და ხაბერძნეთს ვრაკლისა“ (გვ. 72) და სომეხთა ერისთავია შილღებს ეხება. თუქცა, ნ. მარრის სიტყვით, სომხურს მწერლობაში ამ ძეგლის კვალიცკია გამჭრალი, მაგრამ ის მაინც დარწმუნებულია, რომ ქართული ტექსტი სომხური დედნის მხოლოდ თარგმანი უნდა იყოს (*Из поездки на Афон, 21*)¹.

¹) памятник несомненно также армянского происхождения, исчез из армянской литературы бесследно; по крайней мере в печатных армяис их изданиях мне не удалось пока найти ни одного намека на него. Тем приятнее констатировать, что груз. литература сохранила в переводе утраченный памятник древнеармянской агиографии. Что грузинский текст и в данном случае есть простой перевод с армянского, в этом убеждают, как лексические и стилистические арменизмы, так само содержание памятника и приемы изложения, между прочим датирование памятника по иностранным царям, владевшим Арменией и арм. католикосу“.

§ 2. ამ წამების შინაარსი.

მარტივობაში ორი ძმის, ყრმათა დავითისა და ტირიქანის, წამება აღწერილი. მათი მშობლები ცხოვრობდნენ „ქევსა ბასიანი-სასა, დაბასა, რ'ლსა ჰქვან ონკომ“. მამა ყოფილა „წარჩინებული და ერისთავი“ თანამდებობით, მას „სახელი ერქუა ვარდან“, ხოლო „სახელი ცოლისა მისისაა თაგინე“. შთამომავლობით ორივე, ცოლიცა და ქმარიც, მარტივობის დამწერის ცნობით, იყვნენ „ნათესავთაგან სამეუფოთა“, ხოლო „ამათ აქუნდა სარწმუნოებაჲ ქეშმარიტი და მართალი წ'ისა სძებისაჲ. ცხომდებოდეს იგინი ღ'თის მსახურებით ყოვლითა ღირსებითა და ღ'თის მოშიშებითა“. და შვილებიც გაუზრდიათ „სარწმუნოებასა ზედა მართალსა“ (გვ. 73).

საყურადღებოა, რომ დავით და ტირიქანის ბიძა, „ძმა დედისაჲ მათისა თევდოსი“ ყოფილა „წარმართი და აქუნდა ზჯული წარმართთა უზჯულოჲ“ (იქვე).

როდესაც დავით და ტირიქანი მამით დაობლდნენ, მათმა ბიძამ, თევდოსიმ, „მოიტაცა საკელმწიფოჲ იგი ვარდანისი დისი ძისა თვისისაჲ და დაიპყრა სამკვდრებელი... მათი“. ხოლო რომ შემდეგში, როცა მისი დისწულები წამოიზრდებოდნენ, განსაცდელი არ დასდგომოდა და სამაგიერო არ გადაეხადათ, თევდოსიმ გადაწყვიტა „სრულიად მოსპოლვაჲ მათი“. ჯერ თურმე მათ გადაბირებასა სცდილობდა და „თვნიერ დედისა მათისა მოუწოდა სანატრელთა მათ ყრმათა... და აძბორს უყოფდა რეცა სიყუარულითა... და ეტყოდა... ზჯული ეგე, რომელი ეპყრა მამასა თქუენსა, განუტევეთ და შე უ ეთესი ზჯული მოგცე თქუენ“. მაგრამ თევდოსის ეს ცდა ამოუგამომდგარა.

ამგვარი გარემოებით შეფიქრებულსა და შეშინებულ თაგინეს გახიზნეა უმჯობინებია, მცირე ქონებითა და შვილებითურთ სხვაგან გარდახვეწილა: „მოილო ჴოგი რაჲმე მონაგებთა მისთაგანი და შვილნი თვისნი და წარმოივლტოდა ჩრდილოჲთ კერძო ქ'ყანად ტაგოჲსა“. იქ მას ნათესაეი ეგულებოდა, „მთავარი ერთი... რომელსა სახელი ერქუა ვაჰგენ“, რომელთანაც თავი შეაფარა (იქვე).

შეხიზნული დედაშვილნი მყუდროდ ცხოვრობდნენ „მცირესა მას და კნინსა საფასესა ზედა თვისსა“, რომელიც სამშობლოთგან თან გამოიყოლიეს. ამას გარდა ჰყავდა მათ „ცხოვარნიცა მცირედ დედისა თვისისანი, რომელთა თანა განვიდიან ნეტარნი ესე ძმანი განცხრომად ახუ მწყსად მათა“ (იქვე).

თევდოსის შეუტყეია მათი ხიზნობის ადგილი და, კვლავ დევნას შესდგომია. მან „შეკრიბა ერი ზრავალი და მოვიდა კრძალულად

იდუმალ და დაიდარანა მთასა მას შინა რ იყო ურწყული და იყო მალნარი ტყე ურწყული და ვერხუნარი“. (იქვე 73—74). როდესაც დედამ დავითი და ტირიქანი ცხერებზე მისახედავად, გაგზავნა და ისინი უდარდელად და სიხარულით მიდიოდნენ. „ვითარცა შუვა ოდე მოვიდეს, მზირთა მათ კმა ყვეს და გარე მოიქცეს ყრმანი იგი“ და დაინახეს, რომ „დედის ძმა იგი მათი მირბიოდა მათ ზედა“. მარტივობის ავტორის სიტყვით „ყრმანი იგი უბიწონი ჭამდეს პურსა სძესა თანა“. პირველად მოულოდნელმა ხმაურობამ, რაკი „არაჲ უწყოდეს მიზეზი“, ბავშვები შეაშინა, „შედრწუნდეს ყრმანი იგი, განჰკრთეს“, მაგრამ ნეტარმან დავით იცნა დედის ძმა იგი თვისი“, თავის შემკრთალ ძმას „ნუგეშინისცა“, ხოლო თითონ გულუბრყვილოდ „მხიარულითა პირითა და წრფელითა გულითა მირბიოდა“ და ბავშვური აღტაცებით „შევარდა კელთა დედის ძმისა თვისისათა“ (იქვე, 74).

ასეთი მიმზიდველი და სიყვარულით აღსავსე მიგებების საპა-ხუხოდ ბიძას, მარტივობის დამწერის სიტყვით, ისეთი სიმხეცე გამოუჩენია, რომ „მოყენა კელნი თვისნი და აღიქუა იგი მკლავთა თვისთა ზედა და ამბოვრებისა წილ მიაგება მახვლი, ჰსცა და მოკლა იგი“ (იქვე, 74).

ძმის სიკვდილით თავზარდაცემულმა ტირიქანმა მაშინვე „იწრაფა სივლტოლად“ და „მიემართა ლელეჲ კერძო დასავალად სოფელსა მას, რომელსა ჰრქვან დიფრი“ (მემდეგ დიფრი სწერია). გაქცეულ ყმაწვილს დაედევნენ „კაცნ იმტეობარნი საჭურველითა და მახვლითა აღმოკდილნი“, დაეწივნენ და მოკლეს (იქვე).

როდესაც თეოდოსი მთავრის შოგზავნილი კაცები თავის ბატონს ეახლენ და „აღკდეს მთასა მას, იპოვეს ერისთავი იგი მათი თევდოსი, რამეთუ იყო იგი მწუხარც და ყოვლად ვერ ეძლო ხედვად“. ამ სასჯელმა თვით თევდოსიცა და მისი მხლებელნიც ისე შეაშინა, რომ ადგილითგან ველარ დაიძრენ. საჩქაროდ მოსულმა დიფრის (თუ დიერის) მთავარმა „ინილა ერი იგი და გულისხმა ყომცა მიზეზი იგი შეოთისაჲ მის“ (იქვე, 74—75). ამბის შეტყობისთანვე ხმაურობაზე თავინეც მოკლული შვილების სანახავად გამოეშურა (იქვე 75). აქ დის სასტიკი და მწუხარე საყვედურის მოსმენის შემდგომ, თევდოსიმ სთხოვა თავინეს, რომ მას ელოცა მისი განკურნებისათვის. თევდოსიმ ცოდვა მოინანია და აღიარა „ჰეშმარიტი ღმერთი“. თავინეც „ინილა, რამეთუ ღმრთისა მსხუერპლად შეიწირნეს შუენიერ იგი საკურთხნი ¹ შვილნი მისნი, მუნქუესვე აღივსო სიხარულითა და

¹ დაბეჭ. საკურთხნი.

მწრაფლ განიძურა მწუხარება იგი ტყვილისაჲ... ეწია სიხარული და აშბორს-უყო ძმასა თვისსა და ჰრქუა: „იყავნ ღმერთი მიმტყვებელ შენდა და ნუ შეგირ ცხოს შენ ონ მოწყალემან სიკუდილი შეილთა ჩემთაჲ და დისწულთა შენთაჲ“-ო. ამის შემდგომ ოაგინე ლოცვას შეუდგა და მერმე „მოილო მიწაჲ იგი, რომელი შესუარულ იყო სისხლითა მით დავითისითა და ჰსცხო თუალთა მისთა და რეს აღიხილნა თუალნი მასნი“-ო (იქვე, 76).

დავითისა და ტირიქანის ნეშტის სასწაულმოქმედების ამბავს ნერსე კათალიკოზამდისაც მიუღწევია. ამიტომ ნერსე კათალიკოზი სომხეთისა, „რ თვთ ჰხედვიდა იგი იშხნით საკვრველებასა და მბოწყი-ვალბასა მიუწოდებლსა ნათლისასა, რლ იგი უფალმან აღიდნა ღირსნი მისნი. გულისხმა-ყო საქმე ესე სულისა მაერ წისა და სრბით მიიწია ღვირის და თანაწარმოიყვანნა მღვდელხი იოვანე და საჰაკ დ. გრიგოლ“ (იქვე, 76—77). სომეხთა კათალიკოზმა „თვისითა კელთა წარგრაგნნა გუამნა იგი წმიდათანი თაგინეს თანადგომითა დედისა მათისაჲთა და თევდოსისითა და დაუსუენა ერთი იგი ზედა ძათასა და ერთი იგი დევრის ქუემო კერძო დასავალით კევსა მას ნალუარევისასა“ (იქვე, 77).

მარტვილობის სიტყვით, თევდოსი კათალიკოზს დაჰხვედრია და მისგანვე მონათლულა. ხოლო როცა ნერსე კათალიკოზმა დავითისა და ტირიქანის გვამები დაასაჯლავა, „თევდოსი წარავო საფასც და აღაშენა ეკლესიაჲ დავითის ზედა და იპურა და დადვა საკსენებელი მათი“-ო (იქვე).

უცნაურია, რომ მარტვილობაში მას შემდგომ, რაც ავტორს აღნიშნული აქვს, რომ ორთავე ძმათა „გუამნი“ ნერსე კათალიკოზმა დაასაფლავა, ქვევით კიდევ უწერია: „მთავარმან მან ღვირისამან მოიხუნა-ნაწილნი წთა ძუალთა ტირიქანისთანი და მანცა, აღაშენა ეკლესიაჲ საწამებელად მისა, რომელი იგი იქმნა საზღვართა მსთა შოვრის ვენაკთა მათი“-ო (გვ. 77).

თვით თავინე, მარტვილობის სიტყვით, „წარვიდა კევთა მამორვანისათა, სოფელსა, რომელსა ჰრქვან ტაძარანი, და მუნ ეი. უენა და საფლავნი მისნიცა აღმოაცენებენ კურნებასა“-ო (იქვე 77).

§ 3. მარტვილობაში აღწერილი აშბის ხანა.

დავით სა და ტირიქანის წამება მარტვილობის ცნობით მომხდარა „მეფობასა არშაკისასა და საბერძნეთს ერაკლისა“ (გვ. 72). რომელი არშაკი და ერაკლე არიან აქ საგულისხმევი? ნ. მარარს

ამის შესახებ გაურკვევლად და ბუნდოვანად აქვს ნათქვამი: ¹ ჩვენს ძეგლში აღწერილია ამბავი, რომელიც სომხეთის ჩრდილო დასავლეთ ნაწილში მოხდა, იოუ ნერსეს III დროს მე-VII ს-ში, არა, მაშინ ნერსეს I დროს, 384 წელს, როდესაც სომხეთში თვით წარმართი სომხებივე ქრისტი ნობას ებრძოდნენ.

რაკი ჰარტილობაში არაჲკ მეფეა დასახლებული, ცხადია, რომ აქ მოთხოზილი ამბავი არაჲკ III დროს (368—386) არის ნაგულისხმევი, არაჲკის თანამედროვედ მართლადაც, როგორც მარტილობაშიც არის აღნიშნული, კათალიკოზი ნერსესია ცნობილი (Փառևսոս, წიგნი V, § 104). მაგრამ ამ არაჲკის თანამედროვე კეისრად ბიზანტიაში თეოდოსი I (379—395) იყო და არა ერაკლი, რომელიც მე-VII-ე ს-ის პირველ ნახეარში 610—614 წ. მეფობდა. ამ დროს-ი, თუმცა კათალიკოზად ნერსესი იყო (641—661), მაგრამ სომხეთის მეფობისა და მოღზრების ხანა იყო და არაჲკზე ეს დრო ძალზეა დაშორებული. თუ აეტოროს მაინც არაჲკ III ჰყავდა ნაგულისხმევი მაშინ ის დიდი ანაჲკონიზმიც, რომელიც ბიზანტიის კეისრის დასახლებების დროს მოსვლია, ისი არა-თანამედროვეობის გამოვლავნებელ გარემოებად უნდა იქნეს მიჩნეული.

§ 4. ამ ძეგლის დაწერილობის ხანა.

დავითისა და ტირიქანის მარტილობას არც თარიღი აქვს და არც აღწერების სახელი უჩანს მაგრამ იქ ერთი ცნობა მოიპოვება, რომელიც საშუალებას გვაძლევს თარიღი დაახლოვებით მაინც გამოვარკვიოთ. აეტორი არსად არა ჩანს და არც მოიპოვება რაიმე კვალი, რომ ეს თხზულება თანამედროვესა, ან მით უმეტეს თანადამბდურის მიერ ყოფილიყოს დაწერილი, თუმცა მისი შინაარსი ჩვეულებრივ, არა-თანამედროვის მიერ დაწერილ, მშრალ მარტილობას არ უდგება და უფრო ცნოველი ფერადებით არის შემკული.

მარტილობაში ნათქვამია, რომ გზად მიმავალს ყრმა დავითს ნიგვზის ხის არჯანი სჲერია ხელში, ხოლო, როდესაც ბიძას მოუჲლავს, ეს ჯოხი ხელითგან გაჲვარდნია. შემდეგ აეტორი გვამცნებს: „არგახი იგი, რომელი განერა კელთავან მისთა, ნიგუზისაჲ იყო, და-

¹) „В нашем памятнике... рассказывается о событии, имевшем место в северо западной полосе Армении, если не при Нерсесе III в VII веке, то при Нерсесе I в 384 году, когда, судя по подробностям Мученичества, язычество в лице кровных армян думало бороться с христианством“ (Из поездки на Афон ЖСМНПР, 1899 წ. № 2 გვ. 22).

ვარდა მიწასა ჴედა, ხედ დიდ[ად] იქმნა მთასა მას ჴედა და და-
ჟო ხემან მან ვითარ ორასი წელი და წარიღეს იგი ევლოგიად
მლოცავთა“-ო (გვ. 74). ამ სიტყვებითგან საფიქრებელია, რომ მარ-
ტვილობის ავტორს სულ ცოტა ამ მარტვილობის ორასი წლის
შემდგომ უნდა ეცხოვრა. რაკი თვით წამება მე-VII ს. შუა წლებ-
შია ნაგულისხმევი, ამიტომ მისი აღმწერელი მე-IX ს. შუა წლები-
სად გამოდის.

§ 5. აზრი დავით და ტირიქანისა და ძმათა კოლაელთა მარტვილობათა ნათესაობის შესახებ.

პროფ. კ. კეკელიძე ფიქრობს, რომ დავით და ტირიქანის
წამებას და ცხრათა ძმათა კოლაელთას წამებას შორის „ნათესაო-
ბითი კავშირია როგორც გარეგნულად, ისე შინაარსის მხრივაც“ და
ამის დამამტკიცებელ საბუთად ის მოჰყავს, რომ იქაც და აქაც ხევი,
სოფელი და სოფლის მთავარია ნახმარი და დავით-ტირიქანი და
კოლაელნიც მცირე წლოვანი არიან და ქრისტიანობისათვის წამე-
ბულნი (ქართული ლიტერატურის ისტორია I, 564—565). ორივე
ძეგლს იგი ქართულად ნათარგმნ სომხურ ჰაგიოგრაფიულ ნაწარ-
მოებად სთვლის.

ტერმინები ხევი, სოფელი და მთავარი ძეგლთა ნათესაობის
კავშირის დასამტკიცებლად არ შეიძლება გამოყენებულ იქმნას, რათ-
გან გარკვეული ხანის სულ სხვადასხვა მწერლები ერთსა-და-
იმამე ტერმინებს ხმარობენ ხოლმე და კერძოდ ამ შემთხვევაში ცხრა-
თა ძმათა მარტვილობის გადამკეთებელსა და დავით-ტირიქანის მარ-
ტვილობის ქართველ მთარგმნელს, ვითარცა „განსაზღვრული“ ხანის
მწერლებს, არც შეეძლოთ სხვა რაიმე ტერმინები ეხმარათ, იმის
გარდა, რაც არსებობდა.

შინაარსითაც ამ ორი ძეგლის ნათესაობა მოწამეთა ყრმობით
ვერ დამტკიცდება, რათგან ყრმათა მოწამეობა მარტო ამ ორი ნა-
წარმოების განსაკუთრებულ თვისებასა და შინაარსს არ შეადგენს,
ხოლო დავით და ტირიქანი, როგორც მარტვილობითგან ჩანს, იმ-
დენად ქრისტიანობის გამო არ დაიღუპნენ, რამდენადაც ბიძის
ზრახვით, რომ მცირე-წლოვანი დისწულნი, მემკვიდრეობითი უფლე-
ბების ვითომც-და შესაძლებელი მისი შემცილებლნი, მოესპო. ამ-
ნაირად, დავით და ტირიქანისა და ცხრათა ძმათა კოლაელთა მარ-
ტვილობას არავითარი განსაკუთრებული ნათესაობა არ ემჩნევა, ხო-
ლო უკანასკნელი ძეგლის ნათარგმანობის დამამტკიცებელი ნიშნები
არა ჩანს.

§ 6. ამ ძეგლის ქართულად გადმოთარგმნის დრო.

როდის უნდა იყოს ეს ძეგლი ქართულად ნათარგმნი? ამის გამოკვევას გვიადვილებს ჯერ ერთი ის გარემოება, რომ ძეგლი სომხურად მე-VIII ს-ზე უწინარეს დაწერილი არ უნდა იყოს, მეორეს მხრით თარგმანში ნახმარი ტერმინი „სოფელი“ დაბის მნიშვნელობით: ეს ორი გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ დავით და ტირიქანის მარტილობა მე-IX ს. ახ. ხანს უნდა იყოს ქართულად გადმოთარგმნილი, შესაძლებელია განახლებულს იშხნის მონასტერში, რომელიც გ. მერჩულის სიტყვით თავდაპირველად სწორედ მარტილობაში მოხსენებული ნერსე კათალიკოზის მიერ იყო აგებული.

§ 7. ამ ძეგლის შეფასება.

დავით და ტირიქანის მარტილობის აღწერილობა, ზოგიერთი მხატვრული თვისებებისა და მიუხედავად (იხ. მეტადრე ბავშვების გრძნობა ბიძისადმი), ფსიქოლოგიურად დაუჯერებელ ამბავს შეიცავს, რათვან არა ჩანს მკვლელობის სარწმუნოებრივი მიზეზი: თუ ბიძა თავის დისწულს დაძულის წართმევის შიშით სპობდა, მათი გაწარმართების ცდის ამბავს რაღა აზრი აქვს, თანაც, თუ მამულის დასაჩეხებლად გამოასალმა ბავშვები წუთისოფელს, ეს რაღა მარტილობაა? ფსიქოლოგიურად დაუჯერებელია აგრეთვე ის სიხარულიც, რომელსაც ასე სწრაფად მოუცვია შვილ-მოკლული დის გული მისი ძმის გაქრისტიანების გამო. ამიტომ ამ ძეგლს თითქმის არავითარი ისტორიული ღირებულება არა აქვს.

5. „წამება წინა გრიგოლ სპარსელისა“.

§ 1. მარტილობის აღმოჩენა.

1901 წ. გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანმა სომხურ ჟურნალ „არარატ“-ში გამოაქვეყნა *«Ակայութիւն սրբոյն Գրիգորի Պարսկ»* „წამება წინა გრიგოლ სპარსელისა“, რომლის ტექსტს მან წინ გამოკვლევაც წაუმძღვანა: *«Գրիգոր-Մահաճիւր յատիկ, Միւրաւն տիրաւն»* „გრიგოლ-მანაქიპრ რაჟიკი მიჰრანის ტოჰმისა“ (*Արարատ* 1901 წ. *սեպտემბერ եւ հոկտემბერ*, გვ 468—474). მარტილობის ტექსტი პატარა, ერთს in-quarto ზომის გვერდზეა დაბეჭდილი (გვ. 473—474).

§ 2. წამების თარიღი და მარტვილობის შინაარსი.

გალ. ტერ-მკრტიჩიანს აღნიშნული აქვს, რომ გრიგოლ-მანაქიპრის მარტვილობა 547—8 წ. უწინარეს დროს უნდა მომხდარიყო, რათგან ნერსე II ეპისტოლეს თანახმად ამ წელს დვინში უკვე გრიგოლის სახელობის სამლოცველო აუგიათო (გვ. 370). მანაქიპრის წამების თარიღი თვით მარტვილობაშია აღნიშნული.

მარტვილობა წყება თარღით: «*ქ ზნჯაათანს სიძიციქ ამქ მადარაილქსანს შიარაქაქ ირღიქ ირამღქ შარაქე არაჯაქ სქ ზრამანს კარჯაქ ენჯ ამისრათნ ჟასადას ხეხანოიქსანს ქიციქ, ირღქს იქ ირეა ფთენს კაღქ შარაქე ხითთიქანსაქ 'ქ შრქათთთა' ლაქსაქ არღსეხნ 'ქ რანჯ სქ ხქათ თანჯანადა რინთჟათსაქს, ექ იღრაქსაქღ ჟაათთიდაჟაქათიქქსანს ხრღეჟაქსეხნ: აქსიქაქანს სქ აქაქსაქსენს გიღქ» (გვ. 473—474), მეთხუთმეტესა წელსა მეფობისა ხოსრო სპარსთა მეფისასა, ორმუზდის ძისა, გამოიღო მეფისაგან ბრძანება თავის საბრძანებლის ყველა სანახებთადმი, რომ ვინც სპარსთა ტომისაგანი ქრისტეს აღმსარებელი კპოვონ, შეპყრობილი ციხეში დაამწყვდიონ და მკაცრი ტანჯვით ღვთის მსახურების დატევება აიძულონ და მზე:ა და ცეცხლს თაყვანი სცენ.*

ხოსრო სპარსთა მეფის მეთხუთმეტე წელი ქრისტესით 545—6 წ. უდრის.

მარტვილობის გმირი და მომქმედი პირი დასახელებულია: «*აკე ამს, ირეკ ანიონს ღქ შანსანქიქ აქსარადას იოაქქ, კაღქ ირ ლიქქ შჩირანს. ათ ღქ ქ გინოილიქსანს 'ქ ჟრავ აქსარაქს სქ კილასენსაქ კაათიდაბ ხრღქს სქ ხრღქს, ქ ჯაკე სქ კირღქ სქ ქ ჯიღქს სიღქ, სქ ანიონსაქ შრქიღორქიო» (გვ. 474), კაცი ვინმე სახელად მანაქიპრი, ქვეყნის სადაურობით რაჟიკი, ტომისაგან, რომელიც მიპრან-ად იწოდება. იგი ქართველთა ქვეყანაში სამხედრო საცსახურში იყო და იქ იწამა ღმერთი ცისა და ქვეყანისა, მამა, ძე და სული წმინდა და გრიგორიოსად იქმნა სახელდებული.*

მარტვილობაში იხსენიება გრიგოლ-მანაქიპრის პირველი მტანჯველი, რომელიც ქართულ მწერლობაშიც არის ცნობილი. იქ ნათქვამია: «*სქა ხრანსქეს შრქიღორქიო გაღიქ თანჯანსი ლქსაქ 'ქ ჟრავ მარღაქანს, ირეკ ანიონს ღქ ხრღანჯქ ჟანსაქ»*, სპარსთა მეფისაგან გამოცემული ბრძანების თანახმად გრიგოლ-მანაქიპრიც შეპყრობილ იქმნა და ამ ნეტარმა გრიგორიოსმა ბევრი ტანჯვა გამოიღო რა ქართველთა მარზპანისაგან, რომელსაც ერვანდ ვმნასპი-ი ერქვაო.

შემდეგ ქართლის მარზპანმა ერვანდ ეწიასპმა, დაინახა რა, რომ თითონ ვერას გახდა, *«ქორჩსაჲ ქათან ზორა, ყი ჯრ აკრნ ხრსხქი, ათაჲქრ ჟნა ჯაყანსად. 'ქ იღონ არქონს: ს. ჯათსაჲ არქონ 'ქ რანსაჲ' კანჯქმან ქნსქრ მიაყსთს»* (გვ. 474), იფიქრა, რომ გრიგოლ-მანაქიპრი წარჩინებული კაცი იყო, და ამიტომ განსასჯელად სამეფო კარზე გაგზავნა შებორკილი. სამეფო ბანაკში მისვლისთანავე გრიგოლ-მანაქიპრი მოგვეპეტის წინაშე იქმნა წარდგენილი.

როდესაც მოგვეპეტის (ვლაც უნაყოფო გამოდგა და გრიგოლ-მანაქიპრი ქრისტიანობას მტკიცედ იცავდა, მოგვეპეტი *«მოსაჲ კარქონ-ზია ზარყანსქრ ქათან არქოქ ქლკაქრ ყარქაქს, ქს ირყა თოგქ ზრამან აყანანსქ ჟნა»* (იქვე), სასახლეში შევიდა და მეფეს შეეკითხა, თუ როგორ ბრძანებდა მის სიკვდილად დასჯას (გვ. 474). მეფე გრიგოლ-მანაქიპორს სიკვდილით დასჯის წინააღმდეგი ყოფილა იმ მოსაზრების გამო, რომ *«მ'ქ აკრ თათა აყანანსქ ს. რა-ყიამ ქრქათანსაჲ აინსქ ყი 'ქ ზორა მანანსქნ ქაყიამქ ქი-იღონ ყმქრ ჟნა ს. ჟათან კასათამ ზოგა»* (იქვე), ერთიან სიკვდილად დასჯას ბევრის გაქრისტიანება მოჰყვებოდა შედეგად, რათგან მისი სიკვდილისათანავე ბევრი მიატოვებენ ჩვენს სარწმუნოებას და მათ ღმერთისადმი მიიქცევიანო.

მოგვთა უფროსს მეფის ამგვარი მსჯელობისათვის წინააღმდეგობა გაუწევია და გადაქრით უპასუხნია: *«გასაჲ აკრ თინქიქ ირ ქნსქ ყნსაქიოჲა იჯ ზრამაქნ აყრქვიდგანსქ მქრ ადრქნქნ»* (იქვე), დიდებულის, გვარიანი კაცის, რომელიც სარწმუნოების დამლუპვე ია, ჩვენი შჯული დანდობის უფლებას არ გვაძლევსო. ასეთი განცხადების წყალობით მოგვეპეტს მეფისაგან გრიგოლ-მანაქიპრის განსჯის ნებართვა დაუტყუებია.

მაგრამ გაუსამართლებლივ მაინც საქმის დამთავრება არ შეიძლებოდა და, როგორც ეტყობა, ამიტომ *«ხქსაჲ ზაჲქრ თანჯაქნ ზაქარაქრადქნ ჟათიქ ჟათქრნ»*, ყველა ნახარაზნი გრიგოლ-მანაქიპრის გასამართლებლად დამსხდარან.

მოგვეპეჩმა თურმე ვერც საჩუქრებისა და დიდი თანამდებობის დაპირებით მოახერხა, *«ყი აქრათჲქ ჯამარქთ ზასათა ს ხრქიყაჲ-გხანქ თარქიქ' არქჟაქან ს. ქლანსქ ს. ჳრქ ს. ზრქ»* (იქვე), რომ გრიგოლ-მანაქიპრი ქეშმარიტი სარწმუნოების უარყოფასე დაეთანხმებინა და სტიქიონთათვის, მზისა, მთვარისა, წყლისა და ცეცხლისათვის, თაყვანი ეცემინებინა და ვერც მუქარით, არამე გრიგოლს ქრისტიანობაზე უარს არ ამბობდა, სპარს მოგვთა კრებულს წინააღმდეგობას უწევდა და აღმსაარებლად გამოდიოდა *«კანჯქმან*

ამსწავს იყარსკასკანს მიფსიკოს ზრასყარსკანს (იქვე). ანტიკომ მობიდან-მოპედმა (მიფსკოს მიფსკოს) განკარგულება გასცა გრიგოლი სათანადო ადგილას ხმლით სიკედილად დაესაჯათ, «თასხე ფილცე ზრსკიორ 'ქ ჯათასკანს თსიქ მქ სკ სრსქ აყოთანსს» (იქვე), რაც ასრულებულ იქმნა კიდევაც. გრიგოლ-მანაქიპრს თავი მოკვეთეს (ელსასთსიქს ჟსა). აი მთელი ამ მარტვილობის შინააჩის და მცირედი შემოკლებით თითქმის მთელი ტექსტიც.

§ 3. ამ ძეგლის გამომცემლის აზრი დაწერილობის ხანის შესახებ.

გალ. ტერ-მკრტიჩიანს ამ ძეგლში შეპარული ორიოდ შეკდომაც აქვს აღნიშნული. პირველ შეკდომად მარტვილობა დათარიღებაში დასახელებული ხოსრო მეფის ორმუზდის ძედ მოხსენება მიაჩნდა, უნდა კავადის ძედ ყოფილიყო დასახელებულიო, როგორც ეს იზიდ-პოზიდის მარტვილობაში არისო. მეორე შეკდომა იქ, სადაც მარტვილობაში ნათქვამია, რომ სპარსთა მეფის ბრძანების თანახმად ძეგრი წამებული-იქმნენ ხმლითა და ცეცხლითაო. განსვენებულს სომეხთა ნიქიერ მეცნიერს ეს უკანასკნელი ცნობა სრულებით სამართლიანად შეუწყხარებელ შეკდომად მიაჩნდა, რათგან, მისი თქმისა არ იყოს, ცეცხლს სპარსელი მზღდიანები წმინდა სტიქიონად სთვლიდენ და თაყვანსაც სცემდენ, ამის გამო არაფერს უწმინდურს, რომელთა შორის აღამიანის სხეულიც ითვლებოდა, ცეცხლს არ აკარებდენ და ცეცხლით არ სწვავენო.

ამ ორი ანაქრონიზმის გამო გალ. ტერ-მკრტიჩიანი ფიქრობდა, რომ გრიგოლ-მანაქიპრის მარტვილობა სასანიანთა ხანისაკი არა, არამედ არაბ-მაჰმადიანთა ბატონობის დროს უნდა იყოს დაწერილი, რათგან სწორედ ამ ხანაში არაბ-მაჰმადიანებმა ცეცხლით წამება და დასჯა შემოიღესო.

რაკი გრიგოლ-მანაქიპრის მარტვილობა მე-12 ს. ხელით არის დაწერილი, ამიტომ განსვენებული მეცნიერი ფიქრობდა, რომ მე-12 ს-ზე უწინარეს დროს უნდა ყოფილიყო შედგენილი, მაგრამ სახელდობრ როდის, ეს აღნიშნული არა აქვს (გვ. 471).

§ 4. გამომცემლის აზრი გრიგოლ-მანაქიპრის ვინაობის შესახებ.

გალ. ტერ-მკრტიჩიანს, ზემონათქვამს გარდა, ისიც აქვს აღნიშნული, რომ ერთი გრიგოლის მარტვილობა ასურულადაც არ-

სებობს და ისიც თავისი მოღვაწეობით საქართველოსთან იყო დაკავშირებული, სადაც ჩრდილოეთის საზღვრის გამგეობა და ქართველთა და რანთა ქვეყნის დაცვა ჰქონდა სპარსთა მეფისგან დაკისრებული. წარმართობის დროის მის სახელად ასურულ მარტვილობაში ფირან-გუშნასპია მოხსენებული. ამ მხრივ სომხურ და ასურულ მარტვილობათა ცნობებში განსხვავებაა, რათგან გრიგოლი სომხურ ტექსტში მანაქიპრად იწოდება. თარიღადაც ასურულში 538 წელიწადია აღნიშნული. ასურულ ტექსტში არც ქართლის მარზპანის ერვანდ-გუშნასპის სახელი იხსენება.

გალ. ტერ-მკრტიჩიანი ფიქრობდა, რომ სომხური წამების ტექსტის ქართლის მარზპანი ერვანდ-გუშნასპი და ასურული ტექსტის ფირან-გუშნასპი ერთი-და-იგივე პირი უნდა იყოს. მას უკვირდა მხოლოდ, რომ ერვანდის მაგიერ ფირანია ასურულში. მას სომხური ტექსტის ცნობა უფრო სწორედ მიაჩნდა, რათგან გრიგოლ-მანაქიპრის სახელის ქისწორე თანამედროვის, სახელდობრ ნერსეს II-ის, წერილით არის დადასტურებულიო. ასურული და სომხური მარტვილობანი ერთი-მეორისაგან დამოუკიდებელნი არიანო (გვ. 471)

§ 5. გრიგოლ-მანაქიპრის და ფირან-გუშნასპის ნამდვილი ვინაობა.

- გრიგოლ-მანაქიპრის სომხური წამების ტექსტი და გრიგოლ-ფირან-გუშნასპის ასურული მარტვილობა არამც თუ ერთი მეორისაგან დამოუკიდებელნი არიან, როგორც განსვენებული სომეხთა მეცნიერი ამტკიცებდა, მათ საერთოც-კი არაფერი აქვთ იმისდა მიუხედავად, რომ მანაქიპრივით ფირან-გუშნასპიც ქ. რეფთგან იყო და ძიპრახის ტომის გვარიშვილი ყოფილა (G. Hoffman, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. 1880 წ. გვ. 78).

იმის გარდა, რომ ამ ორი გრიგოლის წარმართობის სახელების ფირან-გუშნასპი და მანაქიპრი სულ სხვადასხვა სახელები იყო, მათპიროვნებათა შესახები ცნობებიც ერთი მეორისას არ უდგება. ფირან-გუშნასპი, ასურული მარტვილობის ცნობით, სპარსთა მეფისაგან ჩრდილოეთის საზღვრისა და საქმეთა მთავრად იყო დანიშნული და მეფისაგან ქართველთა და რანთა ქვეყნებში (სანაპირო საზღვრის) დაცვა ჰქონდა ნაბრძანები და ბევრი ათასეული მხედარნი მის ხელქვეით იყვნენო (Hoffman, Auszüge, S. 78). ამ ცნობითგან ცხადი ხდება, რომ გრიგოლ-ფირან-გუშნასპი ჩრდილოეთის საზღვრისა და გარდამოსავლების დამცველი ჯარის უფროსი უნდა

ყოფილიყო, გრიგოლ-მანაქვი-კი სომხურ მარტელობას მხოლოდ სამხედრო ძირად ჰყავს დასახელებული. მისი განსაკუთრებული დიდი თანამდებობის, სანაპირო ჯარის წმინდანთათვრობის, შესახებ არამც თუ არათფერია ნათქვამი, არამედ მთელ მარტელობაში ამის არაერთი კვალიც არ არის შენახული.

ამას გარდა, ასურული მარტელობის ცნობით, როდესაც საქართველოში და რანში („გურზან“ და „არან“) სპარსთა და ბიზანტიელთა შორის ომი ამტყდარა, გრიგოლ-ფირან-გუშნასპი სპარსთა მეომარი ჯარის სარდალი ყოფილა და, ბიზანტიელთაგან დამარცხებული, რყვედ ჩაეარდნილა და კეისრისათვისაც-კი მიუგერიათ (იქვე 80). ამ შემთხვეულობის თარიღის გამოსარკვევად საქმეთა მერმიდელი მიმდინარეობაც უნდა გვეკონდეს გათვალისწინებული. ტყვეობითგან დახსნილი ფირან-გუშნასპი სპარსთა მეფეს წინანდელი თანამდებობის ღირსი გაუხდია და, ძაშასადამე, მისთვის კვლავ ქართლ-არანში ჩრდილოეთის საზღვრის მხედართმთავრობა ჩაუტარებია (იქვე, 80—81). სპარსთა და ბიზანტიელთა შორის ისევ ომი ამტყდარა. ხოსროს მეფობის მეცხრე ინდიქტიონის სპარსთა მბრძანებელმა ანტიოქიის წინააღმდეგ გაილაშქრა ასურეთში და ეს ქალაქი დაანგრია და გადასწვა (იქვე, 81).

ხოსროს მეფობის მეცხრე წელიწადი ქრისტესით 540 წ. უდრის და ანტიოქია სპარსეთის ბატონმა პართლაც სწორედ ამ წელს აიღო. აქეთგან ცხადი ხდება, რომ სპარსთა და ბიზანტიელთა შორის საქართველოში მომხდარი შემოღწეული ომი 540 წ-ზე უწინარეს უნდა ვიგულისხმეთ. ხოლო, რათგან ე. წ. საუკუნო ბაგის 532 წ. დადების შემდგომ 542 წ-მდე სპარსეთ-ბიზანტიას საქართველოს მიწაწყალზე ომი არ ჰქონია, ამიტომ ფირან-გუშნასპის ბიზანტიელთაგან დამარცხება-დატყვევება აღმოს. საქართველოს მეფის გურგენის 533 წ. აჯანყების დროისა და შემდგომ 535 წ-მდე დატრიალებული ამბების ერთ შემთხვეულებათაგანად უნდა ვიგულისხმეთ.

ასურული მარტელობის სიტყვით, ერთი წლის შემდგომ, ანუ 541—2 წ. სპარსეთის მეფე იძულებული იყო „ჰეგართა“ ქვეყანაში გაელაშქრა (იქვე, 81). გამარჯვების შემდგომ „ჰეგართა“ ქვეყნიეთგან მომავალმა ხოსრო მეფემ (იქვე 82) სწორედ ფირან-გუშნასპი ამ „ჰეგართა“ ქვეყანაში დასტოვა თურმე სანაპიროს დასაცავად (იქვე, 83). ცნობილია, რომ ხოსრო სპარსთა მეფე 542 წ. მართლაც იძულებული იყო კოლხეთის მეფის გუბაზისა და მართველი წრების თხოვნით ბიზანტიელების წინააღმდეგ გაელაშქრა და კოლხეთში ბი-

ზანტიელთა ჯარს და ცემოდა საომრად (იხ. ჩემი „ქლი ერის ისტორია“ I³, 228—229). რათგან „ჰეგართა“ ქვეყანაში საბრძოლველად ხოსრო მეფე თითონ გამგზავრებული და მას იქ ქართლ-რანის სანაპირო ჯარის უფროსი ფირან-გუშნასპი დაუნიშნავს, ცხადია „ჰეგართა“ ქვეყანა ქართლ-რანის მახლობლად უნდა ვიგულისხმეთ. ამატომ საფიქრებელი ხდება, რომ ასურული მარტვილობის ავტორისაგან დასახელებული „ჰეგართა ქვეყანა“ „ეგართა ქვეყანა“ ანუ „ეგრიხი“ უნდა იყოს, ე. ი. კოლხეთი, რომელსაც მაშინ ლახიკა ეწოდებოდა.

მაშასადამე, ფირან-გუშნასპს დაახლოვებით 523 წ-ითგან მოყოლებული 542 წ. საქართველოში უმსახურია და დიდი სამხედრო ხელისუფლებით ყოფილა აღჭურვილი. მხოლოდ ხოსრო მეფეს მეთე ინდიკტიონის ბრძანების თანახმად ის თავის თანამდებობითგან, ვითარცა გაქრისტიანებული, გადაყენებული ყოფილა და უწამებიათ. გრიგოლ-მანაქიპრის სომხურ მარტვილობაში არაფერი არის მსგავსი არა ჩანს. ამგვარად, ცხადია, რომ გრიგოლ-მანაქიპრი და გრიგოლ-ფირან-გუშნასპი; არც პირადი მდგომარეობით და თვისებებით, არც ქრონოლოგიურად ერთიმეორესთან დაკავშირებული არ არიან და სულ სხვადასხვა პირები იყვნენ.

§ 6. გრიგოლ-მანაქიპრის წამების წელიწადი.

გრიგოლ-მანაქიპრის მარტვილობის თარიღი 542 წ. უმაღლეს ეპოქად გვეჩვენება, თუ გავიხსენებთ, რომ მისი პირველი შემპყრობი და მტანჯველი ქართლში მყოფი მაშინდელი სპარსეთის მარზპანი ერვანდ ვშნასპი ყოფილა. ამ ერვანდ სახელის სომხური სახე, როგორც განსვენებულ სომეხთა მეცნიერსა აქვს აღნიშნული (გვ. 471), სპარსულ არვანდს უდრის, ხოლო სომხური ვშნასპი სპარსული გუშნასპის მაგიერია; ქართლის მარზპანი არვანდ გუშნასპი იყო ყოველი ქართველი ისტორიკოსისათვის ცნობილი პირი უნდა იყოს, რათგან იგი ეგესტათე მცხეთელის მარტვილობაშია მოხსენებული. ეს ძველი სხვათა შორის სწორედ ამ სპარსთა მოხელის მარზპანობით არის დათარიღებული და იქ თავშივე ნათქვამია: „წელსა მეთესა ხუასრო[ჲ]ს მ. [უ]ფისასა და არვანდ გუშნასპისსა მარზპანობასა ქართლისასა მოვიდა კაცი ერთი სპარსეთით“ აო.

ეგესტათე მცხეთელის მარტვილობაში ამ სპარსთა დიდი ხელისუფლის ქართლში მარზპანობის ხანგრძლივობის გამოსარკვევად ზედმიწევნითი ქრონოლოგიური ცნობა მოიპოვება. ეგესტათე მცხეთელი

თუ პირველად მცხეთაში ხოსრო სპარსთა მეფის ზეათე ინდიქტიონსა და არვანდ გუშასპის ქართლში მარზპანობის დროს, ანუ 540—1 წ. მოსულა ქრისტესით, „შემდგომად სამისა წლისა შემოვიდა ბუზმიჭ[რ] ქართლისა მარზპანად“. მაშასადამე, 543-4 წ. ქართლის მარზპანობა უკვე სპარსეთის შაჰისაგან ვეჟან ბუზმიჭრს მიუღია. ამ დროს, 543-4 წ. ქართლის მარზპანი არვანდ გუშასპი უკვე გაწვეული ყოფილა სპარსეთის მთავრობის მიერ აღმოს. საქართველოთგან, რათგან ევსტათე მცხეთელის მარტვილობის სიტყვით თანამემამულეთაგან დასმენილი და არვანდ გუშასპის განკარგულებით შეპყრობილი ევს. ათე 6 თვის განმავლობაში რომ ციხეში მჯდარა, დაქვრიოთგან „შემდგომად ექუსისა [თ]თჳსა მწოდებელი სპარსთა მქუფისა[ა] მოიწია არვანდ გუშასპისსა“ და, ვითარ წარემართებოდა მარზპანი იგი მეფისა“, გამოსათხოვენლად ქართლისა მოთაული კაცები მოვიდნო. ამგვარად, ცხადია, რომ არვანდ გუშასპის მარზპანობა, თუ ამაზე უწინარეს არა, 540-1 წ-ითგან უნდა ვიგულისხმოდ მხოლოდ 543-4 წ-მდე, როდესაც უკვე მის მაგიერ ქართლის მარზპანად ვეჟან ბუზმიჭრი ყოფილა დანიშნული.

მაშასადამე, ევსტათე მცხეთელის მარტვილობის ქრონოლოგიური ცნობებითგან ირკვევა, რომ 545-6 წ. არვანდ გუშასპს არ შეეძლო გრიგოლ მანაქიჭრი ქართლში ეწამებინა, რათგან ის 540-541 წ-მდე ყოფილა ქართლში ე. ი. უკვე ორი წლის უწინარეს 543-4 წ. საქართველოთგან გაწვეული ყოფილა და მის მაგიერ ქართლის მარზპანად ვეჟან ბუზმიჭრი იყო დანიშნული. ამიტომ გრიგოლ-მანაქიჭრის მარტვილობის თარიღი, ან მცდარი უნდა იყოს, ან ეგების ეს წელიწადი პირველი შეპყრობის რამდენიმე წლის შემდგომ მომხდარი მისი საბოლოო წამებისა და სიკვდილის თარიღი იყოს, რომელიც მარტვილობის გადამკეთებელს შეცდომით არვანდ გუშასპის მარზპანობის დროისად მიუჩნევია. რაკი უფრო ნაკლებად მოსალოდნელი, რომ ქართლის მარზპანის არვანდ გუშასპის მესახეები ცაობები, ვითარცა ნიშანდობლივი გარემოება, მერმინდელი გადამკეთებლის ჩანართი ყოფილიყო, ამიტომ საფიქრებელი ხდება, რომ გრიგოლ-მანაქიჭრის მოწამებრივი მოღვაწეობა მართლაც იმ ხანაში უნდა ვიგულისხმოდ, როდესაც არვანდ გუშასპი ქართლის მარზპანი იყო ე. ი. 540-542 წ-ში.

§ 7. გრიგოლ-მანაქიძის, ვითარცა ნესტორიანთა წმინდანი.

გრიგოლ-მანაქიძის შესახებ საყურადღებო ცნობა ნერსეს II კათალიკოზსა აქვს მოყვანილი. მისი სიტყვით: *«ქათანსა და კაქსანსერიოჲსაჲს შორიოჲსა არქაქეს არქაქს, ქ მარცყაწილქსონსა ზქნირსქანსაჲს არაქსსაჲს ქსსა ჯსნაბ ქანთსა შანაწიქსსა მიაქსს, იქ ნათათაქსაჲს ქ ჴრქსათი და მქრასაჲს ანთლანსედა ჴრქიოქ, ხა საყანაჲს ქანსა ზორქსა ჲსათიოქ, ხა საყანა ანთლანსექსა ოწათიოქ ქიოქიოქ... ქლქსანსე: მბქსსა და ქარქაქსათა...»* (ქქრქ მქქსი 72-73), ხოსრო მეფეთა-მეფის მეჭვიდმეოჲ წელს, ნიჰორაკანის მარზ-პანობაში ააგეს ერთი შენობა მანაქიძრ-რავიქის სახელობაზე, რომელიც გაქრისტიანდა და მონათლული გრიგოლად იწოდა და ამ სარწმუნოებისათვის წამებული იქნა. შემდეგნი ამ შენობას თავიანთ სარწმუნოების შესაკრებელი უწოდეს და მოძღვარნიც მოიყვანეს“-ო (ქქრქ მქქსი 72—73).

გალ. ტერ-მკრტიჩიანი ფიქრობდა, რომ გრიგოლ-მანაქიძი (და ეგებინ იზილ-ბოზიდიც) ნესტორიანი უნდა ყოფილიყო. თავისი მოსაზრება მას ნერსეს II კათალიკოზის სიტყვებზე აქვს დაყრდნობილი (იქვე, გვ. 472). მართლაც, სომხეთის ეკლესიის მწყემსთმთავარს ნათქვამი აქვს: *«ქათანს ანქბსაჲს ქილქსაჲსა ჲსათორასანსაჲს იქ სქსაჲს რსაქსეანსა ქაქსარქსა მქრილქსათანთაჲს ქანა-ქაქანთლქსანსა, ხა აქქმ ჯარანსარ იქბსაქსა ანქბანსარ არილსათილ ქლქსანსაჲს ეიქსა მქრ იქსექსსა, მქსსა ქლქსანსაჲს იქბილქსანსა ჲსათიოქ ათაქსიოქ ჯიქსიოქსა აბსაჲს ხა მსაქ კლსაქორ ხა იქ-ქაქსაჲს ჲსათათილსა ჲსათიოქსა ქიქსნაქსსა ჲსათიანსაჲს»* (ქქრქ მქქსი 70), წყეულ ხუეიკ ნესტორიანთა შესახებ, რომელნიც ჩვენს ქვეყანაში მოსულნი დასახლდენ ფარათ ვაქრობის გამო და ეხლა თავიანთი ბოროტი, სიბილწით სავსე, წყევის მომტანი ხელობა ჩვენს სულსაც ამცნეს იმდენად, რომ თავიანთი უწმინდურობის სარწმუნოების წინამძღვარი ეპისკოპოზიც-კი მოიყვანეს და ჩვენი ნათელი და მართლმადიდებელი მკიცე სარწმუნოება დააბრკოლესო (ქ. მქ. 70).

§ 8. ნესტორიანობის გაჩენა სომხეთში, აღორძინება და მერმინდელი განადგურება.

ნესტორიანობა ნერსეს სომეხთა კათალიკოზის სიტყვით, სპარსეთითგან მოსულესა უნდა შემოეტანათ სომხეთში. ნიზიბინის სახა-ბებში ექსორია-ქმნილმა ნესტორმა თავისი ქადაგებთ ხალხის გულ

და სუ“ი მოხიბლა. აქეთგან მისი მოძღვრება სპარსეთის სხვა თემებ-
საც მოედვა. სხვათა შორის ხუეისტანსაც *«ქორ ძმარსხვანს ხს ლიფ-
მარსნ შიოტაითანს ქორიფ იმარსჲ ზაასაჲ კათაჯაფიქს კაჯასარს
მსრ ქანაოჯანოქსამრ ლსეჲს რსჲ ზარსნ მსრ ხს რსჲ მსჲ, მქა-
რანოქსამრ ქ მსრ სსიქსეღიქ სითითქანსელიქ ფსრჲხანო მქანა-
ლათ რსჲ მსჲ»* (წიქრჲ *ქჲქჲი* 72), რომელთავან ზოგიერთნი წინათ
ჩვენს ქვეყანაშიც მოსულნი, მდიდრად ცხოვრობდენ ჩვენ მამებთან
და ჩვენთან, ჩვენს ეკლესიებში ვითარცა ჩვენი ერთმორწმუნენი
ჩვენთან ერთად აღმსარებელნი იყვნენო (წ. შ. 72).

გრიგოლ-მანაქიძის სახელობის სამლოცველოს აგებამ ხუეიქ-
ნეს ჯორიანებს საკუთარი ეკლესია შეაძინა და სწორედ ძის გარშემო
შემოიკრიბნენ კიდევაც ყველანი, თავიანთი მოძღვარნიც *«მოუყვანიათჲ
ს. ბქს ხს ქარფაჲსით ათაჯნორჲ ლორსთანს ქსჲსანე, ირჲ სს-
ლს დხინარსიქსეჲს»* დაყასქანოქსქანს *ქსქსანე* ესრელიქ *ქ ათრრ
ხს ქ ნქმარსთ ზალათ მსრ, ხს აყათრსეჲს ქ ქიქიქრქსანაჲ
თყსთაჲ ჲარს ხს ფქანოჲს, ზაფიქრქ ზალათიქ კაქსიქიქსანაჲ
თქლქქჲ სიფი... რსჲრსქ ქ ბსიჲჲ სიფა ზაფიქრქსქანს ქ რქს
ქოქსთქ ზოქრჲჲ აქლქქსქსანაჲ, კანსიქსეჲს თსქ ფქსქსანაჲ ჳსქა-
ქრ ლსქჲ არსსქჲ მანსქანაჲ ქიქიქრქსანს მსრქ ათ ქ მსიანსქ:
სიფა ათსანე მქრთოქსქანს ჲმანს კაქსთსქანს, ხს ფიქჲ ს
ფქიქსქსა ხს ფსქჲ მქსასქარს ჲორ მსქ არსთაჲიქ სსსქსეღიქ ხს
აქრსნოქსქანს ათსქაჲ ხს ჳქანარსქაჲ არქმანსიქ სრქიქ ზაფიქ-
რქსქანს, სრქმანქს ათ სიფა ხს სიფა რსჲრსქსქანს ქსქსანე ქ
აქიქჲ ხს კანსაქსქანს აქრსნოქსქანს ხს ზაფიქრქიქსქანს ქიქიქ-
რანსქს. ზსქსაჲსქ მსჲ»* (წიქრჲ *ქჲქჲი* 73), თავიანთი წარწყმედის
წინამძღვარნი, მოძღვარნიც მოასხეს, რომელთაც მოსვლიათანავე
ხელი მიჰყვეს, და ჩვენს წმინდა ქეშმარიტ სარწმუნოებას თა-
ვიანთი ვახრწნილება შემოუტანეს და უფიც ერისკაცთავან ძამაკაც-
ნი და ქალები თავიანთი სარწმუნოების უწმინდურ ლოცვათა თანა-
მოზიარედ გადაიბირეს და მათ ხელთავან ზიარება მიაღებინ-
ეს, პავლიკიანოზთა მსგავსად ისინი გაკადნიერდენ და ჩვენი
ხალხის მოუნათლავ ყრბებს, რომელნიც მოუნათლავნი გარდაიცვალ-
ნენ, ცოდვათა მირვეების თავიანთი შენდობის წიგნი მისცეს, საუკუნო
სიკვდილისგან გადასარჩენად. ამასთანავე ძმარენი და მეძავნი და
სხვა მავნე პირნი, რომელნიც ჩვენ ეკლესიითავან ექსორია გყვენი
და ლოცვა-კურთხეიქს და წმიდა ზიარების უღირსად ვცანიო. მათთან
მივიღნენ, მათ ჩვენსა საწინააღმდეგოდ ისინი თავიანთ კოებულში,
თავიანთ ბილწსა და უჯჯულო სარწმუნოებაში და საკრებულლოში მიი-
ლსო (წ. შ. 73).

აშგვარი მდგომარეობის მოთმენა ნერსეს სომეხთა კათალიკოს-საშიშრად მიუჩნევიდა და ნესტორიანთა ეკლესიის წინააღმდეგ სომს ხეთში უკიდურესი საშუალება უხმარია: თავისი სამწყსოს ერთგული ხალხითურთ ნესტორიანებს თავს დასხმია და მათი ეკლესია მთლად გაუნადგურებია. აი როგორ აქვს ეს გარემოება თითონ მასვე ნაამ ბოზი ერთს თავის ეპისტოლეში, რომელიც ერთობის აღთქმას წარ-შობადგენს: *ამჲრ იჲ ღარაყსაჲ ზამარსრჲ აკაყქაჲ ჯარ ყირიყ ზაყა ზამარქნ ამანსღესან არარაჲ ვქერა ვაყა იღსოჲ ს. ნასოთოთიქსანს ამანსღესან ღამაყ კახაჲრიღქსამარ ანაჲჲ თნან აინ მსრიჲ მსოლსჲ ჳრქსათიჲს მსოლბიჲ მსრიჲ ჳანღესაჲ იღსრესე-ღთსიჲს აიღსრჲსჲს ანაღსრჲსიღქსანს ზიგა¹ ს. რარბაჲ 'ქ მინ-ღსღსრაქსან ღაქს ჭოსარა (ზქერჲ მქქსიჲ, 73).* მათ პანთ ბო-როტმოქმედებათა მოთმენა არ შეგვეძლო და ამიტომ უფლისა ჩვე-ნისა იესო ქრისტეს წინაშე, ღმერთისა ჩვენისა, ყველამ ნებაყოფლი-ღით ერთობლივ ეს აღთქმისა და სიმტკიცის წიგნი შევიადგინეთო. შემდეგ წავედით და მათი უსჯულოების სავანე დავილი დავარღვიეთ და ავაოხრეთ და ამგვარად ეს ჩვენში არსებული ღამის უკუნეთი მოქსპეთო.

რაკი ხუციკ ნესტორიანთა მწვალებლობის¹ საწინააღმდეგო ერთობის აღთქმა დათარიღებულია და დაწერილი ყოფილა ხოსრო მე-ფეთა-მეფის ოცდამეოთხე ინდიქტიონს *'ქ ჟასან ს. ჯირიყჲ ამჲ მთარიღიღ არღაქიჲ არღაქი* (გვ. 72) ე. ი. 555 წ., უეპველია, ნესტორიანთა დაწიოკება-განადგურებაც ამავე წელს უნდა ეფუ-ღისხნოთ.

ზემომოყვანილი ცნობებიდან საკმაოდ მკაფიოდ ირკვევა ნეს-ტორიანობის გავრცელების პირობები და გარემოება სომხეთში და ის გამწვავებული ურთიერთობა, რომელიც გაბატონებულ შონოფი-ზიტობასა და ახლად შემოქროილ ნესტორიანობას შორის ყოფილა, დასასრულ, ის გააფთრებელი, მრისხანებითა და ბრმა სიძულვილით აღსავსე ბრძოლაც, რომლისათვისაც გაბატონებულს საეკლესიო წრეებს თავიანთ მეტოქეთა მოსასპობად მიუჭარბათ.

მაგრამ ნერსეს კათალიკოზის მრისხანე შურისძიებასაც ნესტო-რიანობა სომხეთში მაინც ვერ აღმოუფხვრია. ამას ჰოპანეს სომეხთა კათალიკოზისა და მისთანათა სიწინიელთა ეპისკოპოხებისადმი მიმარ-თული ეპისტოლეც ცხად ჰყოფს. მათ სხვათა შორის ნათქვამი აქვთ: *'ქ ზაღათორქამ მარღქსანჲს რიგჲ სქსჲ აქსიჲს სსაოროღსანჲს რა-ღღანჲ 'ქ მსო ანქაოროსიჲჲ რნოსქსაჲ ხნ ს. ვიღჲ იღიოთ 'ქ ათორღ სქსღსქსა რნღზანჲჲ ს. რნღ ზიოთ ზაღიღიღჲ* (ზქერჲ მქქსიჲ, 79).

1. დაბეჭდილია ვქერა, მაგრამ შეცდომა უნდა იყოს ვქერა-ის მაგიერი.

სარწმუნო პაციისაგან გავიგეთ, რომ ბილწი ნესტორიანნი თქვენ ქვეყანაშიც ბევრნი არიანო, რომ მათ თქვენ ეკლესიებში უშვებთ და მათი თანამოზიარე ხარო (*ზ. მ. 79*).

ზემოაოყვანილი ამონაწერები ეპისტოლეებითგან ცხად-ჰყოფენ, რომ გრიგოლ მანაქიპრი იმ-თავითვე ხუთიკ-ნესტორიანთ მართლაც თავიანთ სათაყვანებლად და წმინდანად გაუხდიათ, მის სახელზე სამლოცველოც კი აუშენებიათ. მაგრამ მაინც მართო თვით ტერპინი ხუთიკი უეჭველია ნესტორიანობის აღმნიშვნელი არ ყოფილა, არამედ ყოველთვის, როდესაც ამ ხუთიკების სარწმუნოებრივი დაბასიათება ჰსურდათ და მათი ნესტორიანობის აღნიშვნა უნდოდათ, ხუთიკთა ტომობრივ სახელს ამ სარწმუნოებრივ აღმსარებლობის მიკუთვნილობის გამოძლეავენებელ სიტყუასაც უმატებდენ და ნათქვამია ხოლმე „ხუთიკ-ნესტორიანი“-ო.

ამგვარად, გრიგოლ-მანაქიპრი ნესტორიანთა წმინდანი იყო, რადლის სამლოცველო სომეხთა გაბატონებულ მონოფიზიტურ ეკლესიას გაუწაფურებია. მაგრამ დროთა განმავლობაში მის შესახებ ცნობები ამ გაბატონებული და მტრულად განწყობილი ეკლესიის მწერლობაშიც შექრილა.

§ 9. ამ ძეგლის მნიშვნელობა.

გრიგოლ-მანაქიპრის მარტვილობის შინაარსი უმთავრესად საქართველოს ისტორიას ეხება და მხოლოდ მისი თაყვანისცემის შესახებნი ამბები არის სომხეთში შექრილი და გავრცელებული ნესტორიანობის ისტორიისათვის გამოსაღვეი. ვითარცა სპარსელ ნესტორიანთა ეკლესიის წმინდანის მარტვილობა, გრიგოლ-მანაქიპრის წამების თავდაპირველი წიგნი, როგორც ვალ. ტერ-მკრტიჩიანიც ფიქრობდა, რა თქმა უნდა, სპარსულად, ანდა ასურულად იქმნებოდა დაწერილი.

იმ გაათარებული ბრძოლის შემდგომ, რომელსაც სომეხთა გაბატონებული მონოფიზიტური ეკლესია აწარმოებდა ნესტორიანთა ეკლესიისა და თვით გრიგოლ-მანაქიპრის სამლოცველოს წინააღმდეგ სომხეთში, მისი წამების წიგნის სომხურად აღმოჩენა ადამიანს განმაცვიფრებელ გარემოებად შეიძლება ეივინოს. მაგრამ სომეხთა ოფიციალურ ეკლესიას გრიგოლ-მანაქიპრი თავის წმინდანთა შორის ნამცვილად მიღებული არცა ჰყავს და გრიგოლ-მანაქიპრის, უეჭველია, შემოკლებულ-გადაკეთებული მარტვილობა მე-XII ს. რუსულ თხრობათა კრებულის ორ ქელთნაწერში რომ შეტანილი არ

ყოფილიყო, „ეპისტოლეთა წიგნში“ დაცულ საბუთს გარდა, მანაქიპრის შესახებ არა გვეცოდინებოდა რა.

რჩეულ თხრობათ, კრებულში-კი ნესტორიანთა ამ მოწამის მარტვილობა, უქველია, ლიტერატურული გზით უნდა იყოს შესული მას შემდგომ, როდესაც ნესტორიანთა კრებული სომხეთში მოისპო და მისი ყოფილი წევრნი ოფიციალური ეკლესიის წიაღში შევიდნენ. მათ შესვლასთან ერთად, სოჰიზ-ნესტორიანთა მწერლობის ზოგიერთ ძეგლებს, ვითარცა სამწერლობო-საისტორიო მეკვიდრეობას, შეუმჩნივლად და თანდათანობით ოფიციალურ ეკლესიაშიც გაუკვლევიათ გზა, უმეტეს შემთხვევაში, რასაკვირველია, სათანადოდ შეკვლა-შემოკლების შემდგომ. გრიგოლ-მანაქიპრის მარტვილობას სომხური გაბატონებული ეკლესიის რჩეულ თხრობათა კრებულში შეტანისა და არსებობის გარემოება სწორედ იმ მხრივ არის საგულისხმო და საყურადღებო, რამდენადაც ცხად-ჰყოფს, რომ ყველაფერი, რაც გაბატონებული ეკლესიის სამწერლობო საგანძურს შეადგენს, მხოლოდ მის საკუთარ შენაძენს და მემკვიდრეობას არ წაჩმოდგენს. დროთა განმავლობაში, როგორც ირ. ივევა, მას თავის მოწინაღმდეგე მოძღვრების ოდინდელ მიმდევართა ზოგი მონაპოვარიც შეუთვისებია, ზოგიერთი მათი დებულების უარყოფა, მათი დაძლევისა და პოვნის შემდგომაც, ვერ მოუხერხებია, და ცოტად-თუ-ბევრად შეცვლა-შეკეთების შემდგომ, თითონაც დაუქანონებია.

ცხადია რომ ამ გადაკეთების დროს შესაძლებელია ბევრი რამ ბუფს გამოტოვებული, ამიტომაც ზემოგანხილული ძეგლი გადაარჩინალი ისტორიულ ამბის მხოლოდ მოკლე მოთხრობას წარმოადგენს.

6. „წამებაჲ წმინდა იზიდ-ბოზიდისი“.

§ 1. მარტვილობის ტექსტის შესახებ.

იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის სომხური ტექსტი პირველად 1873 წ. დაიბეჭდა ვენეტიკში. ხელახალი კრიტიკული მეცნიერული გამოცემა 1925 წ. გამოვიდა Acta Sanctorum novembris მე-IV ტომში „De Sancto Isbozeta martyre in Perside“-ს სათაურით (tomus IV, Bruxellis apud Socios Bollandianos, იხ. გვ. 191—216), რომელშიც ტექსტს წინ ცნობილი მეცნიერი ბოლლანდისტის Paul Peeters-ის საუცხოვო ვრცელი გამოკვლევა უძღვის.

იზიდ-ბოზიდის ქართული ძეგლი თარგმანი ალ. ხახანაშვილმა გამოაქვეყნა 1910 წ. MFA-ში ათონის მე-X ს. ხელთნაწერის მიხედვით.

იზიდ-ბოზიდის მარტილობის ქართულ ტექსტს შემდეგი სათაური აქვს „თა იელისსა კც (28) წამება წინა იზიდ-ბოზიდისი მეფობასა ხუასროფსასა, ძისა კავადისა, მეფისა სპარსთაჲსა“ (გვ. 51). ვენეტციის 1874 წ. გამოცემა მიხედვით სომხურ ტექსტს სათაურად აქვს *„Ակայարանուխին սրբոյն Վիպարիւղոսայ“* და ასე იწყება *«ընդ ժամանակ թագաւորութեանն Սուրբու զրբոյ կաւատայ սրբայն Պարսից»* (რ. *Վարդև Ա. Ակայարանուխին սրբոյ, հատուցատիր քայկալք ի ծառնտրայ, հատոր Բ*, გვ. 124). ამგვარად ქართულ თარგმანს სომხურთან შე აარებით ზედმეტა ცნობა მხოლოდ იზიდ-ბოზიდის ხსენების დღის შესახება აქვს, სხვათერვ სომხურს კვალდაკვალ მისდევს.

§ 2. მარტილობის შინაარსი.

ამ ძეგლის შინაარსი, თვით მარტილობის სიტყვებითვე გადმოცემული, ასე წარმოგვიდგება. იზიდ-ბოზიდის წარსულზე ამ ნაწარმოების ავტორს ნათქვამი აქვს „იყო ოდესმე და მიიწია ესე ბანაკად მეფისა და დაემთხვა საქმესა ესე-ვრსა რ იტანჯებოდა ერთი ვინმე მოწამეთაგანი, რლსა ეწოდა გრიგორიოს. ხ ამას დაუკრდებოდა კადნიერება იგი ახოვნისაჲ მის... და მიერთგან იკვით აქუნდა მოგუება იგი. წარვიდა მუნით ქყანად სივნიეთისა და მოიცალა მან სმენად წიგნთა საღმრთოთა და დაყენა მუნ მცირედნი დღენი და მუნით მოიწია სოფელსა არარატისასა, დაემკვდრა ოსტანსა სომხითისასა დღინს (გვ. 51-52=სომხ. 124-125).

დღინში ის „შეეყო მოგუსა ვისმე ჰამარკარს, რლსა ეწოდა ხუასროფ-ვეროზ, და შეურაცხად მოგუებასა მას ჰყოფდა“ (გვ. 52^{ა-ბ}). ერთხელ, როდესაც „იყო ჟამი ზამთრისა, თთუესა მეჰქეანისასა წესისაებრ სპარსთაჲსა დასაბაჰი თთუეთაჲ და ჩუგულჰებისაებრ მათისა ზორვასა მას ბილწებისასა აღასრულებდეს მსახურებასა ცეცხლისასა აპარანთა შინა ჰამაკარისათა. ხ ნეტარ მაჰაშოტ დგა ცეცხლსა მას თანა მათ შს და შეკრა პირი თვისი. ხ ამალღებასა აღსა მის ცეცხლისასა, აღედვა ქარ ჯოცსა სახლისასა და აღეტყინა. ხ მოგუთა დაუტევეს ზორვაჲ იგი და ისწოაფდეს დაშრეტად ცეცხლისა მის და ვერ შეუძლეს დაშრეტად მისა და განიელტოდეს გარე და კმა ყვეს. და ვითარცა ესმა აზრჲ ტსა სომხითისასა კმაჲ იგი ამბოხისაჲ“ (გვ. 52=სომხ. 125) ეკლესიის კარზე მივიდა და ვითომც სთხოვა. იქითგან ცეცხლის ჩასაქრობად ჯვარი წამოედოთ. ასეც მოქცეულან და „მსახურთა მათ აღიქუეს პატიოსანი ჯუარი და აღი იგი დამკაბლდებოდა ვიდრემდოს

დაშრტა ყლდ და სასწაული დიდი იქნა პატიოსნისა ჯუარისაჲ ქუე-
ყანასა სომხითისასა და სიხარული კეთილად მსახურთაჲ. და იხილა ესე
კოლმან ჰამაკარისძან, ზადლობაჲ დიდი მიუეღინა მსახურთა ჯი-
სათა. ხ ნეტარმან მ:ჰაშოტ გულისხმაყო ესე-ვითარი საკვრეველებაჲ
და უროჲ იგი, რთთა იზმინ, დასცა იგი ქყანასა და შემუსრა...
და თვთ მიეახლა დიაკონსა და მიიხუნა მისგან საცეცხურნი და
დასხსა საკუშეველი წინაშე ჯრსა და განაცხადნა სარწმუნოებაჲ თვისი,
რნი აქუნდა ქცს მიძართ“ (გვ. 52=სომხ. 125).

მოგვობისაგან გადადგომის ამბავი რომ გამოძეღვენებულა, „მიი-
წრაოეს და აუწყეს ერისთავსა მას, რომელსა ეწოდა ნისორაკან, და
შეასვენდის ნეტარსა მას და წარადგინეს იგი წე მძღაერისა მის. ხ
მძღაერმ: მან ჰრქუა მას: „კაცო უბადრუკო რაისათს დაუ ზევე მა-
მული მოკუებაჲ და უგულისხმოჲ წარსწყმიდე აღთქემაჲ:“ (გვ.
53=სომხ. 126). მოწავემ თავისი ქრისტიანობა აღიარა და მოგვობა
უარპყო. ამ გარენოების გამო „განრისხნა მთავარი იგი და უბრძანა
გუემაჲ მისი ათორმეტ-გზის. და მოჰკუეცნეს თმანი და წუერნი მისნი.
და დაწერა ესე ყოველი, ვითარ იგი განიკითხა და შეეუკრნა ნეტარსა
მას კელნი მცნნი და ფერკნი და წარსცა იგი საპყრობილესა“ (გვ.
53=სომხ. 126). აქ მას არამც თუ ქრისტიანობისათვის ზურგი არ
შეუქცევიან, პირიქით ხალი თავისი სარწმუნოების შესასწავლად საუ-
კეთესო პირობები აღმოსწინა, რათგან „პოვა ვინმე ნეტარმან მან
თანამზრუნველი თვისი საპყრობილესა მას შინა, რლსა ეწოდა ნერსც
რნი მრავლით ჟამითგან თავეუანი სცემდა ქა საპყრობილესა მას შა და
ისწავა მისგან ქეშმარიტი სარწმუნოებაჲ და ფსალმუნი დავიდისი“.
(გვ. 53=სომხ. 126).

შემდეგ სპარსეთის ხელისუფალი სომხეთში გ მოუცვლიათ: „მცი-
რედისა ჟამისა შემდგომად გამოცვალეს ნისორაკანი და მოავლინეს
მის წილ ნახაპეტი“, რომელმაც მახოშის საქმე კვლავ გაარჩია:
„დაჯდა ატიანსა და მოუწოდა ნეტარსა მ:ჰაშოტს წინაშე თვისსა და
ჰრქუა მას „ვითარ იკადრე დატევებაჲ მამული მოკუებაჲ და გრწმენა
უცნაურისა ქცსი“ (გვ. 53=სომხ. 126).

მაგრამ ვერც ნახაპეტმა მოახერხა მსი მორჯულება. ამით
„განრისხნა ნახაპეტი იგი და უბრძანა გუემაჲ მისი სასტიკად და შეკ-
რვაჲ მითვე საკრეველითა რკინისათა და წარყუანებაჲ საპყრობილედ
და დაყო საპყრობილესა მას შა კდ სხუჲ წელიწადი სამი“ (გვ. 53).
აქ მისი რწმენა უფრო გაღრმავდა და თავისი სახელის გამოცვლაც
კი გადაწყვიტა. ამიტომ „მოილო. მუნ შა ნათელი და ითხოვა
მღდელისაგან, რა უწოდოს მას სახელი იზიტ-ბოზიტ, რნი ითარ-

გმანების გამოზრდილი ღთისა-მიერი, ესე იგი არს კსნილი ღთისაჲ“ (გვ. 53=სომხ. 136).

ჩვეულებისამებრ მან თავისი ტანისამოსი გაიხადა და გლახაკებს დაურიგა, თითონ-კი „შეიმოსა ტყავი თხისაჲ და ცანდალი“ (იქვე) და მთელ თავის ღროს ლოცვა-ვედრებაში ატარებდა.

„აღს უღლებას, მესამისა წელიწადისასა გამოცვალეს ნახპეტი იგი და სუჲა (სადღინეს მის წილ, რლსა ეწოდა ქნარანიღპრიონ“ (გვ. 54).

ახალმოსულ მთავარსაც უნდოდა მისი მორჯულება და საპყრობილეში მისულა, თავისი მწიგნობრის პირით უთქვამს: „შენ მარტოსა ვერ კმა გეყო მართა სოფელი, რლ ესე-ვითაოდ შეკთობილ ხარ თავთ თჳსით მოგუებისაგან და ტყუე ქმნულ გუნდისაგან სპარსთაჲსა“ (გვ. 54).

ვერც ამ დაკითხვამ და საუბარმა ნოაქცია იზიდ-ბოზილი მოგობილადმი. ის ქრისტიანობაზე მტკიცედ იდგა და მოგობას ჰგმობდა. „ესმა რაჲ ესე ატიანთ-მოდღუარსა, ზე აღდგა გულისწყრომით და ჰგუემდა მას უწყალოდ. და ფერად-ფერადნი სატანჯველნი მოაწინა წასა მას ზედა, რამცა დააპოროილა იგი მოგუებასა მას“ (გვ. 54=სომხ. 127), მაგრამ ყოველივე ცდა ამაო გამომდგარა.

შემდეგ „ესმა მეფესა მრავალი მძლავრებამა და უბადრუტებამა სომხითსა ზედა მოწიყნული და მოავლინნა სამხი მთავარნი სარწმუნონი. სახელი ერთისაჲ მის ავტადროვანდაკანი და მეორისაჲ მის პეროზ, რნი იყო მოგუთა მთავარ ქყანისა რეუსი, ხ მესამესა ეწოდა ჰატა, რნი იყო მსახურა მეფისაჲ, რნი მოვიდეს სონხითს და განაგებდეს საპართალთა“ (გვ. 54=სომხ. 127).

საქმეების გასარჩევად მოსულმა სპარსეთის უზენაესმა მსაჯულებმა „ღლესა შა ერთსა ურაკპარაკსა ზა კრება ყვეს და დასბდეს ატიანსა ბრძანებისაებრ მეფის, და განიკითხვიდეს (აქ ქართულ თარგმანში სომხურთან შედარებით რამოდენიმე სიტყვა გამოტოვებულია) ათ, რლნი შეეყენეს საპყრობილესა შინა, რლთა დაუტევეს შჯული ჩნი და ქეანე იქმნეს, ნერსე ვინმე სახელით რაქიკი და საჰაკ ატრ[პატა]კანით და იზიტ-ბოზიტ სპარსი“ (იქვე, სომხ. 127—128).

როდესაც სამივე სასამართლოში მიუყვანიათ, „პრქუა მოგუთ-მთავარმან ნერსეს რაჲაჲათჳს იქმენ შენ ქეანეა. ხ მან პრქუა: «დელაჲ ჩემი ქეანე იყო და სიჩროჲთგან ჩემით ვარი მე ქეანე და არა ვიცი ყლ შჯული თქნი». და განიკითხეს საჰაკუა და მანცა პრქუა, ვითარმედ ასიყრმით ჩემითგან ქეანე ვარი მე“ (იქვე). ხოლო, როდესაც ჯერი იზიდ-ბოზილზე მიდგა, მსაჯულმა ჰკითხა მას „ჲ უბადრუტო,

რახათვს დაუტევე განათლებული შჯული და შეურაცხი ეგე ქვა-
ნობაჲ გრწმენა, რ'ი ოდესმე სხუათა აიძულებდი ზორვად ცეცხლისა“
(გვ. 54—55=სომხ. 128).

მოწამემ თავისი წინანდელი მახდენანობა არ უარყო, მაგრამ
ეს შეცდომად, ქრისტიანობა-კი აღამიანის საუკუნე სიკვდილისაგან
ერთად-ერთ მხსნელად აღიარა.

„ესმა რაჲ მოგუთმთავარსა მას, უბრძანა მსახურთა თვსთა და-
პებად პარეგავი მისი. და მოჰკადეს კუკული თავსა მისსა და უბრძანა
ცემაჲ თავსა მისსა და დაჰფხუნეს წუერნი მისნი ყ'დ. და სამთაჲვე მათ
ნეტართაჲ უბრძანა დამარხებაჲ სამ დღე და სამისა დღისა შემდგომად
კ'დ მოიყვანნა იგინი და ვერ შეუძლო დამორჩილებაჲ მათი. და ბრძა-
ნა შეყრაჲ მათ სახლსა ზ'ა ერთსა და არა მიცემად მათლა საზრ-
დელი და არცა წყალი სასუმელად. და ღამე ყ'ლ კუამლითა აშთობდა-
მათ. ხ' წ'ი იგი მოუძღურდეს, ღალადებდეს ღ'ნისა მიმართ და
იტყოდეს: „ღ'ო, შეწვენასა ჩ'ნსა მოგუხედენ, უფალო შეწვენად
ჩ'ნდა ისწრაფე“ (გვ. 55=სომხ. 12).

ათი დღის შემდგომ „ღამისა კვრიაკისასა“; როდესაც სიკვდი-
ლის მოლოდინში იყო, „ხილვაჲ განსაკვრევებელი იხილა“, რომელიც
მის თანა-პყრობილთაგან მისი აღსასრულის წინამომასწავებლად
ყოფილა მიჩნეული. მართლაც, „განრაჲთენა, ჰოიწინეს მტარვალნი
მისნი საპყრობილესა მას და წარიყვანეს წ'ჲ იგი“ (იქვე=სომხ. 129).

საპყრობილთაგან „მიიწია ატიანსა მას სახილავისასა და ესმა
რაჲ ესე ქ'ენეთა, ყ'ნივე სრბით მიიწინეს ხალვად სიმკნესა მისსა,
ხ' ნეტარი იხიტ-ბოზიტ დგა წ'ე ოთხთა მსაჯულთა და შეამზადებ-
დეს ორთა ძელთა სასიკუდინეთა და მოიხუნეს წ'ე მისსა. და ჰრქუა
მას მოგუთ-მთავარმან წ'ასა მას: იხილენ ძელნი ესე, რ'ლსა ზ'ა მო-
სიკუდიდ ხარ და ჰრიდე თავსა შენსა და ნუ მასვე ცილობასა შენსა
ზ'ა დაადგრები“-ო (იქვე=სომხ. 129).

მაგრამ იზიდ-ბოზიდმა ამაზე ცივი უარი უთხრა და დაუმატა
„შენ ყავ რაჲცა გნებავს“-ო. მსაჯულმა ზ'აშიხვე „ბრძანა წარყვანებაჲ
მისი ძელად“. როდესაც უკვე სასჯელის შეარულებას უნდა შესდგო-
მოდენ, „გან-რაჲ-ართხეს ძელსა მას ზ'ედა, იწყო ფსალმუნსა ამას
«აღდგე ღ'ო, შემეწიენ ჩ'ნ, დამიკენ ჩ'ნ სახელისა შენისათვს»...
და აღ-რაჲ-ჰმართებდეს ძელსა მას, მოუვლინა მოგუპეტმან მან და
ჰრქუა „შეინანე და ჰსცხონდე“ (გვ. 56=სომხ. 129).

მაგრამ იზიდ-ბოზიდმა ამაზე პასუხი არ გასცა, „არამედ და-
მშქუალული ძელსა ზ'ედა შ'ს სიმრავლესა მას სახილველისასა იყო-
და ჰსცეს ისრითა გვერდსა მისსა“ (იქვე).

იზიდ-ბოზიდთან ერთად სხვებიც ყოფილან სიკვდილად დასასჯელნი და „ორნი ვინმე სიკუდილისა თანამდებნი მისთანა ჯუარს აცუნეს: ერთი იგი იყო ხუეიკაა კრებულისაგან, რი მოიყვანეს ჯუარცუმად. ხ იგი ამბორს უყოფდა წასა მას მოწამესა ქესსა და აღილო ძიწაჲ შესუარული გარდამოდინებულისა სისხლისა მისისაგან და შთაისხა უბეთა თვსთა. ხ მტარვალნი იგი ჰსცემდეს თავსა მისსა და ჯუარს-აცუეს მარჯუენით მოწამისა მის და სცემდეს ისრითა და ესრეთ შეჰვედრა სული თვისი ქრისტესა. ხ ერთი იგი ჰურიაჲ იყო და, ვი-თარცა მიიყვანეს იგი დამოკიდებად ძელსა, უკმობდა მსაჯულისა მი-მართ და იტყოდა «ნუ წარმწყემდთ მე და აღვიარო მოგუებაჲ». და არა მიითულნეს სიტყუანი მისნი მსაჯულთა და დამოჰკიდეს იგი ძელსა მარცხენით წისა მის და ჯუარცუმულ იყო ნეტარი იგი შს ორთა მათ დამოკიდებულთა» (იქვე=სომხ. 126 - 30).

„ესრეთ სიმენით დაითმინა წინ იხიტ-ბოზიტ მეოცესა წელსა ხუასრომსა მეფისა სპარსთაჲსა თთუესა იგლისსა ორსა, დღესა კვრია-კესა სამ ჟამს“ (იქვე=სომხ. 130).

§ 3. ამ ძეგლის აღმწერელი.

იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის ვრცელ რედაქციაში არავეითარი ცნობა არ მოიპოვება იმაზე, თუ ვინ არის ამ ნაშრომის აღმწერელი, მაგრამ როგორც გ. ტერ-მკრტიჩიანსაც აღნიშნული აქვს (*Գրչիւր-Մանահիւր, Արարատ 1901 წ. ასაკ. ხ. հոկ. გვ. 470*), იზიდ-ბოზიდის მარტვილობა შესაძლებელია დაწერილი იყოს სწორედ იმ ნერსეს რაჭიკის მიერ, რომელიც მასთან ერთად საპყრობილეში იჯდა და მოწამის მასწავლებელადაც იქცა. ამ თავის ავტორობას თვით ნერსესივე გვამცნებს და ამბობს:

*«և ես Ներսէս չարչարակից եւ და მე ნერსესმა თანამოწამემ და
ընկերակից սրբոյն սրբաբի თანამეგობარმა წმიდასამ ვყავ
ղպատմութիւնս ՚ի փառս Գրիս-
տոսի Աստուծոյ մերոյ»:* თხოობაჲ ესე სადიდებელად ქრი-
სტესა ღმრთისა ჩვენისა-ო.

ქართულ თარგმანს ეს ცნობა დაცული არა აქვს იმგვარადვე, როგორც ეს ბოლო წინადადება ვენეტიკის 1874 წ. სომხური ტექსტის გამოცემაშიც არ არის, მაგრამ დაცულია „ჰამსმაფურქში“ შეტანილი მარტვილობის მოკლე რედაქციაში.

არქივბ. მალაქია ორმანიანს იზიდ-ბოზიდის ამბავი თავის სომხეთის საეკლესიო ისტორიაში ჰაინსმაფურქის, ანუ სუნაქსა-

რისა და იოანე კათალიკოზის ისტორიის მიხედვით აქვს მოთხრობილი. როგორც ეტყობა, ამ მარტვილობის ქართული თარგმანის არსებობის შესახებ არა სცოდნია რა. თვით ამ ძეგლის შინაარსის აგებულებასაც არ შეჰხებია (*Материалы* 1912 წ. კონსტანტინეპოლი, გვ. 542-543).

ცნობილი მეცნაურ-ბოლანდიტი პ. პეეტერსი-კი ფიქრობს, რომ იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის ნერსესისაგან დაწერილობის შესახებ ანდერძი უცნობი ყალბმქნელის (a. falsario) შეთხზული და დართული უნდა იყოს (იხ. AS, გვ. 201).

რასაკვარველია, არსებული წყაროების მიხედვით, არავითარი უცილობელი საბუთი და მოსაზრება არ არსებობს, რომ ნერსესი მართლაც იზიდ-ბოზიდის თავდაპირველი მარტვილობის აღმწერელი იყო, მაგრამ არც მისა ნატყუარობის საბუთი მოიპოვება. გადაკეთებისდა მიუხედავად, ამ ძეგლში მრავალი საყურადღებო და ქეშმარიტი ცნობებია და იპ-დროინდელი ვითარების ცხოველი სურათი არის გადაშლილი, რაც ავტორის თანამედროვეობას ამჟღავნებს. ამიტომ შესაძლებელია ეს ცნობა ნერსესის ავტორობის შესახებ, როგორც არ არის ნათქვამი, რომ ნერსესი სომეხი იყო, უძველესი რედაქციითგან იყოს შემოკლებულ რედაქციაში შერჩენილი.

§ 4. წამების წელიწადი.

იზიდ-ბოზიდის სიკვდილის თარიღი სომხურ ტექსტში, ხოსრო II-ის 23-ე ინდიქტიონით არის დათარიღებული, რაც 553-4 წ. უდრის ქრისტესით. ქართულ თარგმანში-კი მეოცე ინდიქტიონი სწერია, ანუ 550-1 წ. ქ.ა. პეეტერს-ს ამ მოწამის მოწამებრივი სიკვდილის თარიღად სწორედ 553 წ. აქვს მიღებული (*De Sancto Isbozeta*: AS novemb. IV, 198). მაგრამ სომხურ-ქართული ტექსტების აშნაირი შეუთანხმებლობის გამო, თარიღის პირვანდელი სახე უნდა იყოს ჯერ სისწორით გამორკვეული.

არსენ მცხეთელ კათალიკოზს, თავის ცნობილ თხზულებაში „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა“ იზიდ-ბოზიდის წამების შესახებ¹⁾, შემდეგი ცნობა მოეპოვება: „აუწყა ნერშაპოებისკოპოსმან ნერსე კათალიკოზს, რომელი იყო აშტარაკელი, ესე იყო ბოროტად მწვალებელი, და პეტრეს ქერდულსა, სხუათაცაებისკოპოზთა და აზნაურთა და ბრძანეს მეორედ კრებაჲ დიდი ყო-

¹⁾ მომყავს შეცდომათა შესწორებით.

უ-დ და მუნვე დვინს, მისივე ნერსესზე წელსა მეორესა და მეთოთხმეტესა წელსა ვსტინიან მეფისასა, წელიწადსა მეორესა ხუასრო სპარსთა მეფისასა, წელიწადსა ზას, რომელსა ეწამა წმიდა იზიდ-ბუზიტი, და კუადად შეაჩუენეს წმიდა იგი კრებაჲ ქალკედონისაჲ და სახელსდგეჲ ნესტორიანი, სიტყვსაებრ აბდიშო უღთოჲსა“ (ქკეტი I, 324-325).

ამის მსგავსი ცნობა ბიზანტიურ მე-XII-ს. მწერლობაშიც მოიპოვება, იმ ძეგლში, რომელსაც Narratio de rebus Armeniae ეწოდება და რომელიც Sahaghian-ის აზრით სომეხთა განდგარ ხუცესს ისააკს უნდა ეკუთვნოდეს (Un fragment grec d'Histoire ecclésiastique de l'Arménie: *Byzant. Zeitschrift* t. XIX, 1910 წ. გვ. 43-45). იქ ნათქვამია, რომ სომეხებმა მოაწყვეს დიდი კრება დვინში თავიანთი კათალიკოზის ნერსესის 24-ე (ხოვში მე-4-ეა) წელს იუსტინიანე კეისრის 13-ე (ხოვში: 12) ინდიქტიონს, ხოსრო სპარსთა მეფის 24-ე წელს, წელიწადს, რომელსაც იზიდ-ბოზიდი იქმნა წამებული, სომეხთა წელთაღრიცხვის დასაწყისსაო (P. Peeters, De Sancto Isbozeta: AS novemb. IV, 201. Patr. Gr. CXXXII სგ. 1244).

იუსტინიანე კეისრის მეუბის (527—565 წ.) მეთოთხმეტე ინდიქტიონი 540-1 წ. მოდიოდა და აქ შექველია შეცდომა უნდა იყოს, რათგან იზიდ-ბოზიდი თავის აღმსარებლობით მოღვაწეობას 548 წ. აალო ხანებში იწყებს და ამის შემდგომ სულ ცოტა კიდევ სამიოთხი წელიწადი ცოცხალი ყოფილა. რაშასადამე, ასეთი თარიღთა ვადეპირველად შეუძლებელია, რომ წერებულები და უნდა შეეპვილად შესწორდეს.

ხუასრო მეფის მეორე ინდიქტიონი 532-3 წ. უდრის, რაც სრულებით შეუწუნარებელია. ამიტომ სპარსთა მეფის დათარიღებაშიც არსენი კათალიკოზის თხზულების ტექსტში ცხადი შეცდომა უნდა იყოს შეპარული და თავდაპირველად აქაც, საფიქრებელია, იმგვარადვე ეწერებოდა, როგორც იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის ქართულ თარგმანშია „მეოცესა წელსა“, რაც 551-2 წ. უდრის.

ამავე 551 წ. უდგება სომეხთა კათალიკოზის ნერსეს მეორის კათალიკოზობის ინდიქტიონით განსაზღვრული და ამავე შემთხვეულობის თარიღის შემცველი არსენი კათალიკოზის ცნობა, რომლის მიხედვითაც ეს ამავე ნერსეს კათალიკოზობის „წელსა მეორესა“ მომხდარა. მაგრამ ბიზანტიურ შემომოყვანილ ცნობაში, როგორც აღნიშნული გვქონდა, ნერსეს კათალიკოზის მე-4-ე წელი-

წადა დასახელებული. ეგების არსენი კათალიკოზის ნაშრომშიც ასევე იყო? მაშინ თარიღად 551-2 წ. გვექმნება. ერვანდ ტერ-მინასიანცისა და მალაქია ორმანიანის ანგარიშით ნერსეს კათალიკოზობას უნდა 548-557 წ. წ. მიეკუთვნოს (*Հայոց եկեղ. კարգերი* [ქანონი] *Ստորոց եկեղեցիների հետ 91—2* და *Սպասարամ* გვ. 535). ჩამოსაღამე, ნერსესის კათალიკოზობის წლების მიხედვითაც იზიდ-ბოზიდის მარტვილობა უნდა 550-1 წ. ან 551-2 წ. მომხდარიყო.

§ 5. იზიდ-ბოზიდის წამების დღინის კრების წლით დათარიღება და დღინის კრების ნამდვილი თარიღი.

არსენი კათალიკოზის სიტყვით, იზიდ-ბოზიდი უწამებიათ სწორედ ქალკედონიანთა საწინააღმდეგოდ მოწყობილი დღინის კრების დროს. ამ კრების თარიღის შესახებ-კი ცნობები არეულია: ზოგნი როგორც მაგ. სამუელ ანელი თარიღად 527 წ. სდებს, ზოგი 551, თუ 552 წ., ზოგი კიდევ 554 წ. ამ უკანასკნელ ცნობასა სთვლიან ერთად-ერთ სწორედ და უტყუარ თარიღად ერვანდ ტერ-მინასიანცი და მალაქ. ორმანიანიც. ამის საბუთად მათ „ეპისტოლეთა წიგნში“ შენახული ნერსეს II კათალიკოზის „ერთობის აღთქმის“ ძეგლის ცნობა მიაჩნიათ, რათგან იგიც თვით ამ აღთქმის წიგნში დღინის კრებაზე შედგენილად იხსენიება. ამ ძეგლს-კი თარიღი აქვს და იქ ნათქვამია, რომ ერთობის აღთქმად იდგა ხვასრო მეფის 24-ე ინდიქტიონს, ანუ 555-6 წ.

მაგრამ საქმე ის არის, რომ ეს „ერთობის აღთქმის ძეგლის-წერა“ ნესტორიანთა საწინააღმდეგოდ იყო დადებული და მათ გახანადგურებლად იქმნა მოწყობილი (*Գիրք թղ. 72*). იოანე სიბრძნის მოყვარე (*Մովհաննէս Խմաստասէր*) სომეხთა კათალიკოზს კი თავის ცნობილს 726 წ. შედგენილ წერილში სომხეთის საეკლესიო კრებების შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ ნერსეს კათალიკოზის მიერ მოწვეული დღინის კრება სწორედ ქალკედონიანთა წინააღმდეგ იყო მიმართული. ამ ამტორს ამ საეკლესიო კრების სრული დათარიღებაც აქვს დაცული და მის თხზულებაში ნათქვამია.

«*Մ սկզբան թուսականութեան չնըս Հայոց վիսցնորդ ժողով արար Տէր Ներսէս Ի Խունք Ի չորրորդ ամի կաթաղկիսուսեան*

დასაწყისსა სომეხთა წელთ-
აღრიცხვისასა—მეექვსე კრება მო-
აწყო მეუფემ ნერსესმა დღინსა
მეოთხესა წელსა კათალიკოზობისა.

ქროს სს 'ს ქო ამქ ქოყალ-
როდქსანს ქოყოქს არკაქს
ჭარქე, ხს 'ს ქო ამქ მოსაქ-
ნქანთოქ ჟაქსკო ღოქო ქოქოქ
არკო სქრ სქრქს ჟოქოქს
ქოქოქს ქოქსქოქს (ქ. ქ.
221).

თვისისასა და 24 წელსა ნეფობი-
სა ხუასრო სპარსთა მეფისასა
და 14 წელსა იუსტინიანე კეის-
რისასა. კრება ესე მოაწყო მეუფე
ნერსესმა ქალკედონის კრების
წინააღმდეგ-ო.

იუსტინიანე კეისრის მეფობის მე-14 წელიწადი 540—1 წელს
უდრის, ხუასრო, სპარსთა მეფის, 24-ე ინდიქტიონი კიდეც 555-6 წ.,
ნერსეს მეორის კათალიკოზობის მეოთხე წელიწადი-კი 551-2 წ.,
ამგვარად ირკვევა, რომ ხელთნაწერში თარიღები აქაც დამახინჯე-
ბული უნდა იყოს. აღსანიშნავია, რომ ამ კრების დათარიღება
იუსტინიანე კეისრის ინდიქტიონობით ერთნაირ შეცდომას შეიცავს,
როგორც არსენი კათალიკოზის თხზულებაში, ისევე უკან-
ტოლეთა წიგნში“, რაც უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ თარიღი
ამგვარად დამახინჯებული ყოფილა უკვე მეცხრე საუკუნეშივე.

საგულისხმოა, რომ იოანე სიბრძნის მოყვარესაც არ-
სენი კათალიკოზსავით დვინის ეს კრება და იზიდ-ბოზილის
სიკვდილი ერთსა და იმავე დროს, სახელდობრ სომეხთა წელთაღ-
რიცხვის დაწესებისას აქვს იწიხნებული. ამავე ცნობას იმეორებს
სტეფანოს ორბელიანიც თავის ისტორიაში, მაგრამ მას ეს
კრება მოსე კათალიკოზის მიერ მოწყობილად მიაჩნდა (ქაოთ. გვ.
454). ისტორიკოს იოანე კათალიკოზს კი თუმცა იზიდ-ბოზი-
ლის მარტვილობა ნერსეს კათალიკოზის დროს აქვს აღნიშნული,
მაგრამ სომეხთა წელთაღრიცხვის დაწესებასთან დაპოუქიდებლივ,
რათგან მისი ცნობით ეს საქმე გრიგოლის კათალიკოზობის მეათე
წელს და ხუასროს მეფობის მე-3 ინდიქტიონს უნდა ყოფილიყოს
მოწყობილი (ქაოთ. 65), ე. ი. 562 წელს.

ეს ცნობათა სხვადასხვაობა ისტორიკოსთა შენათხვს კი არ
წარმოადგენს, არამედ იზიდ-ბოზილის მარტვილობის სხვადასხვა რე-
დაქციითგან მომდინარეობს. სხვადასხვა რედაქციების არსებობა
შეიძლება აწ არსებული ხელთნაწერების მიხედვითაც დამტკიცდეს.
ზოგს, როგორც ეტყობა, უფრო ადრინდელ ხელთნაწერებში მარ-
ტვილობის თვედ და დღედ 2 ქალოცია აღნიშნული, ასეა ვენე-
ტიკში გამოცემულ ტექსტშიც, ზოგში კი, როგორც მაგ. ტ. ს. უ.
სიძველეთა მუზეუმის ხ. № 846, რომელიც გრ. წერენციის პაქს-
მაურქი, ანუ სვინაქსარია, მარტვილობა აპქის 18, თებერვლის 15
ქვეშეა მოყვანილი (იხ. გვ. 313ბ). ამგვარადვე გამოცემულ ტექსტში.

მარტილობა დათარიღებულია ხვასრო მეფის 23-ე ინდიქტიონით, გრიგოლ წერენციის სვნიქსარში. კი ნათქვამია:

«Κατααλεξιαυ αἰχρῖς ἀνθασιαυρ აღესრულა წმიდა ასტეაწა-
Πατριάρχης κωνσταντινουπόλεως ტურ-იზიტბუზიტ პირველსა წელ-
κωνσταντινουπόλεως ლაკიე. *ἡ ἑκκλησία* სა სომებთა წელთაღრიცხვისასა,
ἡ ἐκκλησία კათოლიკობასა მეუჟისა მო-
(გვ. 315b).
სეაქსისა-ო.

ეს ადგილი ცნადჰყოფს. რომ სტ. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს ზემომოყვა-
ნილი ცნობა იზიდ-ბოზიდის მარტვალობის შესახებ. სწორედ ამ-
გვარი რედაქციითკან უნდა ჰქონდეს ამოღებული. უფლება გვაქვს
დავასკვნათ, რომ ამნაირი რედაქცია, თუ ამაზე აღრე არა, უკვე
მეცამეტე საუკუნის შუა რიცხვებში მაინც უნდა არსებულებოდა.

ხოლო იოანე იმასტასერიისა, იოანე კათალი-
კონისა და არსენი კათალიკოსის ცნობებითგან ჩანს,
რომ მე-VII და IX ს. 4-ში იზიდ-ბოზიდი ნერსეს III თანამედროვედ
იყო მიჩნეული და მის მარტვილობასაც მაშინ ნერსესის კათალი-
კობას და სომებთა წელთაღრიცხვის პირველ წელიწადს მია-
კუთვნებდენ, როდესაც ღვინის საეკლესიო კრება მოხდა.

ისიც აღსანიშნავია, რომ თუმცა მარტვილობის არც გამოცე-
მულ სომებურ ტექსტს და არც ძეგლის ქართულ ძეგლ თარგმანს
თარიღში ბიზანტიის კეისრის ხსენება არ მოეპოვებათ. მაგრამ,
უქვევლია, ამ ცნობის შემცველი რედაქციაც ყოფილა, როგორც ეს
იოანე იმასტასერის წერილითგან და არსენ კათალი-
კონის თხზულებათგანაც ჩანს, მეტადრე-კა გ რ. წერენციის სვნიქ-
სარში შეტანილი ტექსტით. ტ. ს. უ. იპავე ღელთანწერში მაკ-
ნილ ბოზიჩის მარტილობის შემოკლებული ტექსტი ასე იწყება:

«Ὁ ἅγιος Παναγιώτης ὁ ἁγίου Ἰωάννου წელთა მეფობისა ხვასრო სპარ-
ἁγίου მთარქილ იუღიკენ ყალა-
ἁγίου ხლ 'ἡ ἑκκλησία' მთარქილქსან მეფობასა იუსტინიანესასა, რო-
ἁγίου ნილასტინიანისა ირ ზე მილსაყ მელი იგი იყო ღონთა მეფე, მას
ἁγίου სთაყლირ. კაქამ ქამანსიქს ეამსა მოავალნი იწამნეს ქრის-
ἁγίου რაფილძე ძიქსეჟენ 'ἡ ἑκκლ... ტესათვის... რომელთა თანა იყო
ἁγίου ღსე არს ხლ ოქრ ἡ ἑκκლ კაციცა ერთი სახელად გრიგოლ.
ἁγίου ἁγίου (გვ. 314 b. და Acta Sanctorum novembris, tomus IV, Bru-
xeillis 1925 წ. გვ. 213).

აქ ნხოლოდ ხვასროსი და იუსტინიანოსის ინდიქტიონების რიცხვი
აკლია, რათგან მარტილობის მოსმენის გასაადვილებად, სვნიქსარში

შეტანის დროს, ქრონოლოგიური ცნობები ჩვეულებრივ გამოტოვებული უნდა ყოფილიყო.

იყო, თუ არა თავდაპირველ ტექსტში ბიზანტიის კეისრის ინდიკტიონი აღნიშნული, ინელი სათქმელია, რათგან სომხურ გამოცემულ რედაქციას, არც მის ძველ ქართულ თარგმანს ამგვარი ცნობა არ მოეპოვება. მაგრამ იოანე იმასტასერიცა და არსენი კათალიკოზის თხზულებები ცხად-ჰყოფენ, რომ უკვე მე-VIII ს-ში არსებული რედაქცია, რომელშიც იუსტინიანე კეისრის ინდიკტიონიც ამ მარტვილობის თარიღში შეტანილი იყო.

ზემოთნათქვამითგან ისიც ცხადი იქნება, რომ დვინის კრების თარიღი უკვე მერვე საუკუნითგან მოყოლებული დამახინჯებული ყოფილა და საცილობელი შექმნილა. ნამდვილი თარიღის გამოსარკვევად უნდა ამ გარემოებას მიექცეს ყურადღება, რომ იოანე იმასტასერიცა და არსენი კათალიკოზის მოწმობით ის დვინის საეკლესიო კრება, როდესაც სომეხთა წელთაღრიცხვის ღასაწყისი იყო და იზილ-ბოზილი ეწაბა, ქალკედონიანთა წინააღმდეგ ყოფილა მიმართული. „ერთობის აღთქმის“ დამღები დვინის საეკლესიო კრება-ც, რომელიც ნუხრო სპარსთა მეფის 24-ე ინდიკტიონს, ანუ 525 წ. მოხდა, ქალკედონიანთა წინააღმდეგ ერთ სიტყვასაც არ შეიტაცეს, არამედ ნესტორიანთა წინააღმდეგ არას მიმართული და მათი მოსაზრებათვის იყო მხოლოდ მოწვეული. ამგვარად, ცხადია, იოანე იმასტასერიცა და არსენი კათალიკოზის მიერ დვინის კრების წესასებ მოხსენებული ცნობა ნესტორიანთა გასანადგურებელად მოწყობილს 525-წ წ. დვინის საეკლესიო კრებას არ უდევდა.

მალაქია რომანიანს შეუმჩნევია ეს ცნობათა წინააღმდეგობა, მაგრამ ისე აქვს განმარტებული, თითქოს იქ იმ ავტორებს მოსვლოდეთ შეცდომა, რომელთაც დვინის კრება ქალკედონიანთა საწინააღმდეგოდ მიიჩნიეს, და ეს შეცდომა ვითომც ნესტორიანთა და ქალკედონიანთა შორის არსებულ ერთგვარ დაშოკიდებულებათა გამო ყოფილიყოს წარმოშობილი (*სიყდაყდათი* გვ. 546—7).

რასაკვირველია, ეს განმარტება ნაძალადევი და ძნელი, საკითხის უფრო თავითგან მომორებას მიაგავს, ვიდრე მის გამორკვევის სურვილს. რაც უნდა დამოკიდებულება ყოფილიყო ქალკედონიანთა და ნესტორიანთა შორის, მე-VIII ს. მწერალი ისე უფიცი როგორ იქმნებოდა, რომ ნესტორიანთა საწინააღმდეგო და მოსასპობად შეყრილი საეკლესიო კრება ქალკედონიანთა საწინააღმდეგო კრებად მიიჩნია და მოენათლა?

უფრო ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ნან-ნ ს. ღვინის კრება, როდესაც ერთობის აღთქმა დაიდვა და ნესტორიანთა წინააღმდეგ იყო მიმართული, სხვა კრება და ქალკედონიანთა საწინააღმდეგო ღვინის კრება კიდევ სხვა კრება უნდა ყოფილიყო. ეს უკანასკნელი კრება სომეხთა წელთაღრიცხვის პირველ წელიწადს, ანუ 551-2 წ. მომხდარა, ნერსესის კათალიკოზობის მეორე, თუ მეოთხე ინდიქტიონს, ე. ი. ნაშ. ან 551-2 წ. სწორედ ამ წელიწადს უწყამებიათ და მოუკლავთ იზიდ-ბოზიდი. ამ 551-2 წ. თარიღს უდგება ამ მარტივობის ქართულ ძველ თარგმანში დაცული თარიღი, რომ იზიდ-ბოზიდი ხვასრო სპარსთა მეფის მეოცესა წელს იქმნა წამებული. ამიტომ სომხურ გამოცემულ ტექსტში იზიდ-ბოზიდის სიკვდილის თარიღი დამახინჯებული უნდა იყოს გადამწერთაგან ისევე, როგორც დამახინჯებულია იგი იოანე იმასტასერისა და არსენი კათალიკოზის თხზულებებშიც.

§ 6. იზიდ-ბოზიდის სარწმუნოებრივი მიკუთვნილობა.

განვენებული ვალ. ტერ-მკრტიჩიანი ფიქრობდა, რომ გრიგოლ-მანაჰიპრივით იზიდ-ბოზიტიც შესაძლებელია ნესტორიანთა მოწამე-წმიდანი ყოფილიყო. ამ თავისი აზრის ერთგვარ დამადასტურებელ გარემოებად სოქებთა მეცნიერს იზიდ-ბოზიდის მარტივობის ის ადგილი მიაჩნდა, სადაც ერთი სიკვდილად დასჯილი ხუციკთა კრებულისაგანის მიერ იზიდ-ბოზიდისადმი თაყვანისცემისა და მისი სისხლით შეღებილი მიწის უბეში ჩაყრის შესახებ არის საუბარი. აქ გამონათქვამი „ხუციკთა კრებულისაგანი“ ვალ. ტერ-მკრტიჩიანს ნესტორიანთა კრებულის მნიშვნელობით ნახმარად ეგონა (*Գրիգոր-Մանանձիր, Արարատ* 1901 წ., სექტ.—ოქტომბ., გვ. 472).

თავისდა-თავად შეიძლება, რასაკვირველია, იზიდ-ბოზიდიც ნესტორიანი ყოფილიყო, მაგრამ ის გარემოება, რომ ნერსეს მეორე სოქებთა კათალიკოზის 555-6 წ. „ერთობის აღთქმაში“ და იოანე სომეხთა კათალიკოზის სივნიეთის ეპისკოპოზისადმი მიმართულს წერილში, რომელიც სწორედ ნესტორიანთა წინააღმდეგ არის მიმართული და სომხეთში და ქ. ღვინში მათი თავგადასავალის შესახებ ცნობებს შეიცავს, სხვათა შორის გრიგოლ-მანაჰიპრის ნესტორიანთა წმიდანობის შესახებაცაა საუბარი, იზიდ-ბოზიდზე-კი არაფერია ნათქვამი, იზიდ-ბოზიდის ნესტორიანობის აზრს სათუოდ ახდის. ხოლო, თუ ამასთანავე გავიხსენებთ იოანე კათალი-

კოზის ისტორიაში მოყვანილ ცნობას, რომ ნერსე კათალიკოზმა თავისი კრებულთურთ იზიდ-ბოზიდის ნეშტი დიდის ზემით დეინის კათოლიკე საყდარში აღმოსავლეთის მხარეს დაკრძალა და ზედ თლილი ქვის სამლოცველო აუგო (*Quasi.* 64), მაშინ იზიდ-ბოზიდის ნესტორიანობა უკვე საეპოქოდ გვეჩვენება, რასაკვირველია, თუ სომეხთა ამ ისტორიკოსს ეს ცნობა ძველ, უტყუარ წყაროზე აქვს დამყარებული.

სახელოვან მეცნიერ ბოლანდისტს P. Peeters-საც თავის 1925 წ. გამოქვეყნებულ გამოკვლევაში გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ იზიდ-ბოზიდი სპარსული ნესტორიანთა ეკლესიის მოღვაწე-მოწაჲე უნდა ყოფილიყო, მის წილში გაქრისტიანდა, თავის ეროვნულ ეკლესიის წევრადვე დარჩა სიკვდილამდე, სომეხთა ეკლესიასთან საერთო არა ჰქონდა რა და მხოლოდ შემდეგში სომეხთა ეკლესიამ ის თავის წევრად მიითვისა და თავი წმინდანად გამოაცხადა (*De sancto Isbozeta: AS movemb. IV, 199*)¹. ამ აზრთანვე არის დაკავშირებული პ. პეტერსის დებულება, რომ იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის სომხური ტექსტები დამყალბებელისაგან არის ტენდენციურად გადაკეთებული, რომ ნესტორიანი სპარსელი მოწაჲე სომხეთის ეკლესიის შვილად და წმინდანად ექცივნათო (იქვე, გვ. 221)². ამ დამყალბებელს, პეტერსის სიტყვით, ნათქვამი აქვს მარტვილობაში, თითქმის იზიდ-ბოზიდი სიციცხლის დროს სომეხთა ეკლესიის წევრი ყოფილიყოს, თითქოს მოგვებს გაჩენილი ცეცხლის ჩასაქრობად სომეხთა ეკლესიისათვის მიემართოთ და თითქოს იზიდ-ბოზიდს თავის გაქრისტიანება პირველად სწორედ სომეხთა ეკლესიის სამღვდელოების წინაშე აღეარებინოსო (იქვე, ხვ. 199). ამის საბუთად მეცნიერ ბოლანდისტს მარტვილობის სომხური ტექსტის § 2 აქვს დასახელებული (იქვე შენ. 12).

იზიდ-ბოზიდი რომ სპარსული ეკლესიის წევრი იყო, ეს უეჭველი ჭეშმარიტება უნდა იყოს. სომხურ ტექსტშიც არსად ნათქვამი არ არის, რომ სპარსელმა მოგვებმა სწორედ სომეხთა ეკლესიას

1. *Reliqua omnia indicia, ipsaque totius narrationis colligatio potius suadet, eum... postquam ad christianam religionem transierit, civem suorum fidei et communioni adhaesisse... Adde colerem quendam persicam quo tota narratio perfusa est... Neque rerum inaudita quadam perturbatione contigit ut martyr ex Huzainorum coetu inter sanctos armenios postea referretur: ipsum quippe Gregorium Razicenum, cuius sacrarium iidem Armenii diruerant, eorum nepotes ultro civitate donantur*“ (იქვე 199—200).

2... „ex cogitata fuit... a falsario... Hoc alterum falsarius“... (გვ. 201).

არის დართული და დასახელებულია „ჰაზარაპეტი სომხეთისაჲ“ *հազարապետի Հայոց*, ჰაზარაპეტი სომეხთა და *սաქსაქრ Հայոց* „ქუეყანა სომხეთისაჲ“. მაგრამ „ჰაზარაპეტი სომეხთა“ სომხეთში მყოფი აპარსული თანამდებობის წოდებულებას წარმოადგენს, რომელშიც „სომეხთა“ ქვეყნის სახელის აღსანიშნავად არის გამოყენებული და ისევე, როგორც „ქართლისა მარზპანი“ თვით ამ თანამდებობის მკონებელის ქართველობას არ ჰნიშნავდა, სომეხთა ჰაზარაპეტიც ამ მოხელის სომხობას თავისდა-თავად არ ჰგულისხმობდა.

დამახასიათებელია, რომ სომხური ტექსტის ავტორს ნათქვამი აქვს: „ასაწაული დიდი იქმნა... ქუეყანასა სომხეთისასა“-ო. აქაც დასახელებული არ არის სომეხთა ეკლესია, არამედ იმ ქვეყნის ტერიტორია, რაც სრულ სიმართლეს წარმოადგენს. ამნაირადვე არსაითგან არა ჩნს, რომ ეკლესიის მსახურნი, რომელთა წინაშეც იზიდ-ბოზიდს თავისი ქრისტიანობა უმცნია, სომეხები იყვნენ.

ყოველი ანეთი გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ სომხური მარტვილობის ავტორს არამც თუ არსად გარკვევით არა აქვს ნათქვამი იზიდ-ბოზიდის სომხურ ეკლესიასთან იმთავითვე არსებული კავშირის შესახებ, არამედ პირიქით ის ამ ეროვნული მიკუთვნილობისა და დამოკიდებულების აღნიშვნას თითქმის განზრახ გაუბრძის. სათქმელად, რომ იმიტომ, რაკი იზიდ-ბოზიდი ნამდვილად სომხეთში არსებული სპარსთა ეკლესიის წევრა და მოწამე იყო და გარკვეული დროითგან-კი სომხური ეკლესიის მესვეურთ ჰსურდათ იზიდ-ბოზიდი, ვითარცა სომხეთში წამებული, თავიანთი ეკლესიის წმინდანად ექციათ.

ამგვარად, იზიდ-ბოზიდი რომ დღინში მყოფ სპარსელ ქრისტიანეთა კრებულსა და ეკლესიას ეკუთვნოდა, ეს უცილობელია, მაგრამ სპარსელი და ასური ქრისტიანები ხომ ყველა ნესტორიანები არ იყვნენ, არამედ ჰათ შორის მონოფიზიტებიც ბლომად და, თუმცა უფრო ნაკლებ, მაგრამ მაინც თვით ქალკედონიანებიც-კი მოიპოვებოდნენ. საკითხის მთელ სიძნელეს სწორედ ის შეადგენს, თუ რომელ ამ უფრო მოსალოდნელ მოძღვრებათაგანს ეკუთვნოდა იზიდ-ბოზიდი, ნესტორიანი იყო, თუ მონოფიზიტი? იმ გარემოებასა და მოსაზრებას თუ ანგარიშს გავუწევთ, რომელიც ზემოთ უკვე დასახელებული გვექონდა, რომ სომხ. ეკლესიამ მოკლე ხანში ის თავის წმინდანად მიიჩნია და გრიგოლ-მანაქიპრის მსგავსად იზიდ-ბოზიდიც მე-VI ს. საბუთებში ნესტორიანთა წმინდანად არ იხსენება, მას უფრო მონოფიზიტად გვაგულისხმებინებს. აღსანიშნავია, რომ გრიგოლ-მანაქიპრი, რომელიც ნესტორიანებს მე-VI ს. თავიანთ წმინდანად ჰყავ-

დათ მიჩნეული, ოფიციალურ სომხურ ეკლესიას თავის წმინდანთა შორის არ ჩაურთავს. ამ მხრივ დიდი განსხვავებაა მასა და იზიდ-ბოზიდს შორის, რომელსაც სომხური გაბატონებული ეკლესია უკვე მე-VI ს-შივე თავის წმინდანად სთვლიდა. სწორედ ეს გარემოება ადამიანს იზიდ-ბოზიდის სარწმუნოებრივი მიკუთვნილობის საკითხის გადაჭრის დროს სიფრთხილეს უკარნახებს.

§ 7. საკითხი ამ ძეგლის თარგმანობის შესახებ.

გალ. ტერ-მკრტიჩიანი ფიქრობდა აგრეთვე, რომ რათგან იზიდ-ბოზიდის მარტიელობის სომხურ ტექსტში სომეხთა იმდროინდელი კათალიკოზი არ არის მოხსენებული და საზოგადოდ ამ ძეგლში საუბარი უფრო სპარსელ მოხელეთა შესახებ არის, შესაძლებელია იზიდ-ბოზიდის მარტიელობის თავდაპირველი ტექსტი ასურულად ყოფილიყო დაწერილი და ამგვარად სომხური ასურული დედნის თარგმანი იყოს (*Գրիգոր-Մանանդի. Արարատ* 1901 წ. სექტ. ოქტომ., გვ. 472). რასაკვირველია, თუ ნერსეს სომეხთა კათალიკოზის შესახებ ცნობა, რომელიც იოანე იმასტასერსა და არსენი კათალიკოზსა აქვთ იზიდ-ბოზიდის მოწამებრივი სიკვდილის თარიღში, მერმინდელი ჩანართია, ეს აზრი შესაძლებელია სამართლიანად იქმნეს მიჩნეული, მაგრამ იქნებ პირიქით სომხურ ტექსტსა და ქართულ თარგმანში ცნობა გადამწერთაგან იყოს გამოტოვებული, იოანე იმასტასერს-კი ძველი მე-VIII ს. დედნის ცნობა ჰქონდეს დაცული?

§ 8. ამ ძეგლის დაცული რედაქცია პირველადი რედაქცია არ არის.

იზიდ-ბოზიდის ქართული თარგმანი ასე ერთბაშად, უშესავლოდ და დასაწყისისათვის არაჩვეულებრივი სატყვებით იწყება: „უფროს განბრწყინდებოდა და განალიერდებოდა სარწმუნოებაჲ ქრისტიანთა და არა მცირედნი მკნდებოდეს ქყანასა სპარსთასა, კარსა ზე სამეფოსა. და იყო ოდესმე კაცი ერთი, რისა სახელი ჰაჰაშოტ მისევე ქყანისაგან სპარსთასა სოფლისაგან, რლსა ეწოდების ქნარასტანი რლსა მშობელნი იყვნეს ცეცხლის მსხურ და თვთ სიყრითგან ესწავა მოგუებაჲ და უფროს ყთსა წარემატებოდა და შესწავებულ იყო ცეცხლის-მსახურთა მიერ, რ ბრძენ იყო განზრახვითა“ (გვ. 51). მართალია სომხურ ტექსტში წინ უძღვის *«Ընդ ժա-*

მანასკა ქადასარიქსანს შაარიქილ იქიქი ყადათაქ სიქა-
ქსი შარსქე, „უჲსა მეფობისა ხოსრო სპარსთა მეფისასა, კავადის
ძისასა“ და ამ სიტყვების წყალობით დასაწყისი უფრო ბუნებრივი
ხდება, მაგრამ გამონათქვამი „სადასქ უფრო“ ცხადჰყოფს, რომ
აქ წინაწევალთან რაღაც შედარება ნაგულისხმევი. ეს გარემოება
და ამგვარი დასაწყისი უფლებას გვაძლევს ექვი შეგვეპაროს, რომ
მარტვილობა ხელშეუხებელი არ უნდა იყოს შენახული და თავში
მაინც უნდა აკლდეს, ან გადაკეთებული იყოს.

ამ ძეგლის გულდასმითი გადაკითხვა დაარწმუნებს ადამიანს,
რომ მარტო თავში არ უნდა იყოს იგი შეცვლილი, არამედ ბო-
ლოშიც პირვანდელი ტექსტი შესწორებული ჩანს. შემდეგი ორი-
ოდე მაგალითიც ამ ჩვენი აზრის საპართლიანობას ცხად ჰყოფს. იქ,
სადაც იზიდ-ბოზიდის მოწამებრივი სიკვდილის აღწერილობა იწყე-
ბა, ნათქვამია, რომ მის ბედს ოთხი მსაჯული სწყვეტდა, ამაზე
უწინარეს-კი ნათქვამია, რომ სპარსეთის მეფეს სომხეთის უზენაეს
მსაჯულად სამი კაცი გამოუგზავნია და საგანგებოდ მათი ვინაობა
და სახელებიც-კი აღნიშნულია. მეოთხე საითგანლა გაჩნდა? საფი-
ქრებელია, რომ ეს მერმინდელი გადამკეთებელის შეცდომა უნდა
იყოს.

ამგვარადვე, იქ, სადაც ოთხი მსაჯულია მოხსენებული, ნათ-
ქვამია, რომ იზიდ-ბოზიდის თვალეზ წინ „შეჰზადებდეს ორთა ძელ-
თა ხასიკვდინეთა“, რომელზედაც უნდა სიკვდილად მისჯილნი
ჯვარს ეცვათ. აქეთგან ცხადი ხდება, რომ მხოლოდ ორი მსჯავრდე-
ბული უნდა ყოფილიყო ჯვარცმული. შემდეგ-კი, სულ ბოლოში,
მოულოდნელად, იზიდ-ბოზიდის გარდა, ჴიდევ ორი დასასჯელია
მოხსენებული და ამგვარად სულ სამი ჯვარცმული გამოდის. მერ-
მინდელ გადამკეთებელს დაჰვიწყებია, რომ მხოლოდ ორი ჯვარი
იყო დამზადებული და მესამე ჯვარცმული ამის გამო უჯვაროდ დარ-
ჩებოდა. ჩვენამდის მოღწეულ რედაქციაში-კი ნათქვამია, რომ ჯვარ-
ცმულ იზიდ-ბოზიდს აქეთ-იქით, მარჯვნითა და მარცხნით, ორი
ჯვარცმული ჰყავდა. ცხადია, აქ იზიდ-ბოზიდის ჯვარცმის ამბავი,
რომელიც თავდაპირველად ორი ადამიანის სიკვდილად დასჯის
აღწერილობას შეიცავდა, შემდეგ, იესო ქრისტეს ჯვარცმის მსგავს-
ად, მესამე ჯვარცმულის მიმატებით შეუვსიათ. ამის გამო ცნობა
ერთ-ერთი იზიდ-ბოზიდის გვერდით ჯვარცმულთაგანის შესახებ ამ
მარტვილობის მერმინდელი გადამკეთებლის ჩანართი უნდა იყოს.
რომელ ორთაგანის, ხუჭიკთა კრებულისაგანი ქრისტიანისა და იზიდ-
ბოზიდის თაყვანისმცემლისა, თუ თავის სჯულის უარისმყოფელი

ურის ამბავი უნდა მივიჩნიოთ ჩანართად, ძნელი სათქმელია, თუ შორწმუნე და მოწამე ხუეკის სახელის მოხსენებულობა ამ შემთხვეულობის მერმინდელ ჩანართობის გამომქლავებულ გარემოებად არ გვეჩვენა, რათგან ურის შესახები ცნობა, მეტადრე ის გარემოება, რომ სპარსეთის მოსამართლეებს ის, ვითარცა ბოროტმოქმედი თავისი სარწმუნოების უარყოფის შეპირების შემდგომაც სასჯელისაგან არ განუთავისუფლებიათ, ნამდვილი ამბავის შთაბეჭდილებას ახდენს, მაგრამ ამგვარ მოსაზრებაზე დაყრდნობა სახიფათოა.

3. პეტერსიცი (op. cit.) სომხურ ტექსტს თავდაპირველ დედნად არ სთვლის და, რამდენადაც იზიდ-ბოზიდი სპარსული ეკლესიის წევრი და მოწამე იყო, საფიქრებელია, რომ მისი წამება სპარსულად, ანდა ასურულად უნდა ყოფილიყო უპირველესად აღწერილი. ამიტომ სომხური ტექსტი უნდა ამ ძეგლის მეორადი რედაქცია იყოს, რომელსაც ერთგვარი ტენდენცია, უეჭველია, ასულდგმულებდაო.

§ 9. ამ ძეგლის ღირსება და მნიშვნელობა.

იზიდ-ბოზიდის ცნობების სიმართლის გამოსარკვევად უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დროს სპარსეთის მთავრობის ხელისუფლად სომხეთში ნიხორაკანია მოხსენებული. ნერსეს სომეხთა კათალიკოზს მანაქიჰრაჟიკის სახელობის სამლოცველოს დვინში აგება ასე აქვს დათარიღებული: მეჩვიდმეტესა წელსა ხეასრო მეფეთ-ჰეთისასა და მარზპანობასა ნიჰორაკანისასაო (*Գլխ. 10-ე 72*). ამავე მეფის მეოცდაორე ინდიქტიონს¹ მოხზდარა იზიდ-ბოზიდის მარტვილობას წინ რამდენიმე წელიწადი უსწრებდა. ჯერ ნიხორაკანის სომხეთში მთავრობა იხსენიება მარტვილობაში, შემდეგ მის მაგიერ მმართველად ნახაპეტი მოღის, რომელმაც სომხეთში 3 წელიწადს დაჰყო. შემდეგ სპარსეთის მთავრობამ ნახაპეტის ადგილას ქნარიკი დანიშნა. ქნარიკი, როგორც ეტყობა, ჯერ კიდევ ახალი მოსული იყო და მახოშის საქმის გამოძიებას აწარმოებდა, რომ („მას ჟამსა“) სპარსეთის მეფემ საპი უზენაესი მსაჯული გამოგზავნა სომხეთის საქმეების მოსაწესრიგებლად. იზიდ-ბოზიდის მოწამებრივი სიკვდილი თითქოს ამავე ქნარიკის მთავრობის დროს უნდა გვეგულისხმება, მაგრამ იოანე კათალიკოზს თავის სომხეთის ისტორიაში ნათქვამი აქვს, რომ იზიდ-ბოზიდი წამებულ იქმნა ქ. დვინში მარზპან ვენასპ ვაჰრამისაგან (*ქ მარციანის ქ. ჯუაიანს ქ. სარამაქს* ლუკასიანის 1912 წ. გამ., გვ. 64) ორმანთან მარზპანის სახელი „ეშტას ვაჰრამ“-ად აქვს აღნიშნული (*თ. ჰუთას ქ. სარამა, ს. ჯუაიანის, გვ. 542*).

ორივე შემთხვევაში მარზანის სახელის პირველი ნაწილი დამაზინ-
ჯებული უნდა იყოს „ვშნასპ“-ისაგან. ამგვარად ისე გამოდის, რომ
ქნარიციც გაწვეულად და მის მაგიერ სომხეთის მარზანად დანიშ-
ნულად უკვე ვშნასპ ვაჰრამი უნდა ვიგულისხმობთ.

ფირან-გუშნასპ-გრიგორის მარტვილობის განხილვის დროს
დავრწმუნდით, რომ ის დაახლოებით 542 წ. მოწამებრივი სიკვდი-
ლით გარდაიცვალა. იზიდ-ბოზიდის მარტვილობაში ნათქვამია, რომ
ის გრიგორიოსის წამებას შეესწრო და მისმა უშიშარმა ქცევამ
იზიდ-ბოზიდი გაიტაცა და ქრისტიანობისადმი მოაქცია (შეად.
P. Peeters-ის De Sancto Jsbozeta: AS, novemb. IV, გვ. 192).
იქნებ აქ ფირან-გუშნასპ-გრიგორის წამება იგულისხმებოდეს? ეს
რომ გაჩართლდეს, მაშინ ჩვენ ხელთ იზიდ-ბოზიდის ქრისტიანული
მოღვაწეობის დასაწყისის თარიღი 542 გვექნებოდა. მაგრამ ამ გრი-
გორიოსად არ შეიძლება მანაჰიჰი მივიჩნიოთ, რათგან იგი ღვინში
იქმნა წამებული და არა სპარსეთში, იზიდ-ბოზიდის მარტვილობა-
ში-კი ნათქვამია, რომ მან გრიგორიოსის წამება სპარსთა მეფის ბა-
ხაჰში ნახა. რომელი გრიგოლიც არ უნდა იგულისხმებოდეს იქ, რა-
კი მახომ-იზიდ-ბოზიდის პირველ დამკითხველად სომხეთის მთავარი
ნიხორაკანია დასახელებული, მისი მოწამებრივი მოღვაწეობა 548
წლის ახლო ხანებში უნდა ვიგულისხმობთ, რათგან ნერსეს II სომეხ-
თა კათალიკოზის ზემოაოყვანილი ეპისტოლის ცნობით ნიხორაკანი
სომხეთის ძმართველად სწორედ ამ დროს ყოფილა.

548 წლითგან მოყოლებული 551—2 წლამდე სომხეთში 3—4
წლის განმავლობაში სპარსეთის სამი-ოთხი ხელისუფალი გამოიცვა-
ლა, რომელთაგან ნიხორაკანს სამი წელიწადი, ე. ი. 550 წ-მდე და-
უყვია სომხეთში. ქრონოლოგიურ ცნობებში, ამგვარად, არაფერია
საექვო და სანდო შთაბეჭდილებას სტოვებენ.

იზიდ-ბოზიდის მარტვილობა ბევრ საყურადღებო ცნობებს
შეიცავს მაშინდელი სომხეთის, როგორც პოლიტიკურ-უფლებრივი
მდგომარეობისა, ისევე შინაური ყოფა-ცხოვრების დასასურათებ-
ლად. მარზანთა ხშირი ცვლა, ქვეყნის მღელვარება, სპარს-ასურთა
სომხეთში მყოფი ახალშენების ცხოვრება, მაზდიანთა ღვთისძსა-
ხურება და მათ წრეში ქრისტიანობის შექრა, უზენაესი მართლმსა-
ჯულება და სასამართლოს წარმოების წესები და ბევრი სხვა
ეშლება მკითხველს თვალწინ-ამ ძველის წყალობით.

სხვათა შორის აქ იხსენიება „ჰამარკარი“ ხუასროვ პეროზი
და მისი სასახლე. „ჰამარკარი“ მოხელის სახელია და ფაჰალური
„ჰამარკარ“-ისაგან უნდა იყოს წარმომდგარი, რაც ანგარიშის მწარ-

მოებელს, მოანგარიშეს ჰნიჴნავდა (H. Hübschmann, Armenische Grammatik 1. Theil. Armenische Etymologie, 178). ქართულადაც იყო სპარსული „ჰამარ“-ისა, რიცხვისაგან ნაწარმოები სიტყვა „მე-ჰამარე“ და „მეჰამრობა“, რაც მოანგარიშესა და ანგარიშს ჰნიჴნავდა.

სომეხთა ისტორიკოსის სებეოსის თხზულება ცხადჰყოფს, რომ იზიდ-ბოზიდის მარტივობის ცნობა „ჰამარკარის“ თანამდებობის შესახებ სომხეთში სრულ სიმართლეს შეიცავს. იქ აღნიშნულია, რომ ხოსრო II სპარსთა მეფეს სომხეთში სასეფო ჰამარკარი (*Գլխավորական Համարկարն*) დიდის განძითურთ სომხეთში გაუგზავნია (*Պատմութիւն Սեւգիւսի Խաչակապուսի ՚ի Հերակլն*, ლუკასიანის გამ. 1912 წ., ԿԼ. Զ. გვ. 76). ზეჴოდასახელებული ავტორის სიტყვებითგან ირკვევა, რომ ჰამარკარს ქვეყნის სახელმწიფოს გადასახადების აკრეფა და დაცვა უნდა ჰქონოდა ჩაბარებულად. იქ ერთგან მოთხრობილია, რომ ისპაჰანში მყოფი სპარსეთის ჯარი რომ აჯანყებულა, დასცემია ჰამარკარს და „აიღეს სამეფო განძი, რომელიც ჰამარკარის სახლში იყო და რომელიც ამ ქვეყნის შეგროვებული ხარკისაგან იყო შემდგარი“-თ (იქვე ԿԼ. Ժ. Գ., გვ. 93)¹. მაშასადამე, ჰამარკარი უბრალო მოანგარიშე, ან მთელელი-კი არ ყოფილა, არამედ სახელმწიფო საქურჭლის ერთი მთავარ ხელისუფალთაგანი, სახელდობრ სახელმწიფო გადასახადების ამკრებ-შემნახველი. იზიდ-ბოზიდის მარტივობითგან ჩანს, რომ სპარსეთის ამგვარი თანამდებობის პირი სომხეთში წინათაც ყოფილა.

ყველა ზემონათქვამითგან ცხადი ხდება, რომ იზიდ-ბოზიდის მარტივობა შინაარსიანი საისტორიო ძეგლია, რომელიც მდებარეობს საუკუნის შუა წლების სახანიანთა სპარსეთის და სომხეთის ვითარების შესასწავლად ძვირფას ცნობებს შეიცავს.

¹. «Անին զգարնն արքունի՝ որ ի տանն համարկարին՝ որ ի հարկաց ժողովսակ աշխարհն այնուրեկ»:

II. ჰაგიოგრაფიული მწერლობა

1. სომეხთა მოქცევის შესახებ საისტორიო წყაროები და ამათანგელოსი.

სომეხთა მოქცევის ამბავი გრიგოლ განმანათლებელის იმ ცხოვრებაშია აღწერილი, რომლის ავტორადაც ტრადიციულად აგათანგელოსია მიჩნეული. ამიტომ ამ ნაშრომის განხილვით უნდა დავიწყოთ სომეხთა მოქცევის შესახებ წყაროების კრიტიკული შესწავლა.

თავი პირველი

გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრება სომხურად და სხვა ენებზე.

§ 1. სომხური ტექსტი.

გრიგოლ განმანათლებელის უფრცეღესი ცა სომხურად არის დაწერილი და შენახული. როგორც იგივეთ ძეგლში ნათქვამია, ამ ცხოვრების შემდგენელად აგათანგელოსი ითვლება. ეს გრიგოლის ცა პირველად სომხურად დაიბეჭდა. უუძველესი გამოცემა კოსტანტინეპოლში 1710 წ. იქმნა დაბეჭდილი შემდეგი სათაურით: *«**Գրքը լիպայասանութեան որ կուչի հիմանունսկի Սպաշխանդուկո: Նարայրեսլ դսա Սպաշխանդեղուի մեծի խմատուսակրի. ստևնարդուրի Տրդատայ սրքային Հայոց: Յադագս ծննդեան եւ մննդեան եւ վարուց. եւ յանախապասում քարոզութեան սրբոյն Գրկուրի մեծի Լիւսասուրչին մերոյ. եւ Տրդատայ Քաղապրին Հայոց: Յամի մարդեղութեան բանին կենաց ՌէճԹ. իսկ ըստ Հայոց ՌժՄԼ. և յամսեան մարտի ԺՄ.-ხրորդի»:***

აგათანგელოსის თხზულების პირველი გამოცემა დაბეჭდილი ყოფილა ალექსანდრე სომეხთა კათალიკოსის საკუთარი ხელით

1707 წ. გადაწერილი ხელთნაწერის მიხედვით (*Ms. № 4, გვ. 1*), ხოლო რომელი დედნითგან ჰქონდა კათალიკოსს გადმოწერილი, ეს გამოცემაში აღნიშნული არ არის.

უკვე 1770 წლისათვის პირველი გამოცემა ძნელი საშოვარი ყოფილა და 1770 წ. იმავე კოსტანტინეპოლში მეორე გამოცემა დაიბეჭდა, რომელშიც, გამომცემელთა სიტყვით, გადამწერისა და სტამბური შეცდომები გასწორებულ იქმნა ერთი ქ. ამიდში დაწერილი, თუმც უთარილო, მაგრამ უმართლესი ხელთნაწერის მიხედვით (*წ. № 4, გვ. 1-18*). ეს მეორე გამოცემა პირველს მართლაც სჯობია ბევრად.

მესამედ ეს ძეგლი 1835 წ. დაიბეჭდა ვენეტიკში 7 ხელთნაწერისა და წინანდელ გამოცემათა მიხედვით, რომელთაგან ერთი, პარიზის ხელთნაწერი 1254 წ. ქ. შ. იყო გადაწერილი, ხოლო მეორე დერჯანში 1350 წ. ქ. შ. (იქვე გვ. 10-11). ეს გამოცემა ბოლო დრომდის, 1909 წ-მდე, საუკეთესო გამოცემა იყო, თუმცა მასაც ვენეტიკის ყველა გამოცემათა დამახასიათებელი ნაკლი ჰქონდა და, ხელთნაწერთა სხვაობა სახელდობრ საითგან მომდინარეობდა, იქაც გარკვევით აღნიშნული არ არის.

ვენეტიკის გამოცემის შემდგომ აგათანგელოსის ნაწარმოები მრავალჯერ იყო გამოცემული, მაგრამ ნამდვილი სამეცნიერო გამოცემა მხოლოდ ტუილისის 1909 წ. გამოცემაა, რომელიც ხელთნაწერების კრიტიკული განხილვისა და ტექსტის აღდგენის შემდგომ არის დაბეჭდილი გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანისა და სტ. კანა-ხანის მიერ (*Ms. № 4, გვ. 1-18, 19-20, 21-22, 23-24, 25-26, 27-28, 29-30, 31-32, 33-34, 35-36, 37-38, 39-40, 41-42, 43-44, 45-46, 47-48, 49-50, 51-52, 53-54, 55-56, 57-58, 59-60, 61-62, 63-64, 65-66, 67-68, 69-70, 71-72, 73-74, 75-76, 77-78, 79-80, 81-82, 83-84, 85-86, 87-88, 89-90, 91-92, 93-94, 95-96, 97-98, 99-100, 101-102, 103-104, 105-106, 107-108, 109-110, 111-112, 113-114, 115-116, 117-118, 119-120, 121-122, 123-124, 125-126, 127-128, 129-130, 131-132, 133-134, 135-136, 137-138, 139-140, 141-142, 143-144, 145-146, 147-148, 149-150, 151-152, 153-154, 155-156, 157-158, 159-160, 161-162, 163-164, 165-166, 167-168, 169-170, 171-172, 173-174, 175-176, 177-178, 179-180, 181-182, 183-184, 185-186, 187-188, 189-190, 191-192, 193-194, 195-196, 197-198, 199-200, 201-202, 203-204, 205-206, 207-208, 209-210, 211-212, 213-214, 215-216, 217-218, 219-220, 221-222, 223-224, 225-226, 227-228, 229-230, 231-232, 233-234, 235-236, 237-238, 239-240, 241-242, 243-244, 245-246, 247-248, 249-250, 251-252, 253-254, 255-256, 257-258, 259-260, 261-262, 263-264, 265-266, 267-268, 269-270, 271-272, 273-274, 275-276, 277-278, 279-280, 281-282, 283-284, 285-286, 287-288, 289-290, 291-292, 293-294, 295-296, 297-298, 299-300, 301-302, 303-304, 305-306, 307-308, 309-310, 311-312, 313-314, 315-316, 317-318, 319-320, 321-322, 323-324, 325-326, 327-328, 329-330, 331-332, 333-334, 335-336, 337-338, 339-340, 341-342, 343-344, 345-346, 347-348, 349-350, 351-352, 353-354, 355-356, 357-358, 359-360, 361-362, 363-364, 365-366, 367-368, 369-370, 371-372, 373-374, 375-376, 377-378, 379-380, 381-382, 383-384, 385-386, 387-388, 389-390, 391-392, 393-394, 395-396, 397-398, 399-400, 401-402, 403-404, 405-406, 407-408, 409-410, 411-412, 413-414, 415-416, 417-418, 419-420, 421-422, 423-424, 425-426, 427-428, 429-430, 431-432, 433-434, 435-436, 437-438, 439-440, 441-442, 443-444, 445-446, 447-448, 449-450, 451-452, 453-454, 455-456, 457-458, 459-460, 461-462, 463-464, 465-466, 467-468, 469-470, 471-472, 473-474, 475-476, 477-478, 479-480, 481-482, 483-484, 485-486, 487-488, 489-490, 491-492, 493-494, 495-496, 497-498, 499-500, 501-502, 503-504, 505-506, 507-508, 509-510, 511-512, 513-514, 515-516, 517-518, 519-520, 521-522, 523-524, 525-526, 527-528, 529-530, 531-532, 533-534, 535-536, 537-538, 539-540, 541-542, 543-544, 545-546, 547-548, 549-550, 551-552, 553-554, 555-556, 557-558, 559-560, 561-562, 563-564, 565-566, 567-568, 569-570, 571-572, 573-574, 575-576, 577-578, 579-580, 581-582, 583-584, 585-586, 587-588, 589-590, 591-592, 593-594, 595-596, 597-598, 599-600, 601-602, 603-604, 605-606, 607-608, 609-610, 611-612, 613-614, 615-616, 617-618, 619-620, 621-622, 623-624, 625-626, 627-628, 629-630, 631-632, 633-634, 635-636, 637-638, 639-640, 641-642, 643-644, 645-646, 647-648, 649-650, 651-652, 653-654, 655-656, 657-658, 659-660, 661-662, 663-664, 665-666, 667-668, 669-670, 671-672, 673-674, 675-676, 677-678, 679-680, 681-682, 683-684, 685-686, 687-688, 689-690, 691-692, 693-694, 695-696, 697-698, 699-700, 701-702, 703-704, 705-706, 707-708, 709-710, 711-712, 713-714, 715-716, 717-718, 719-720, 721-722, 723-724, 725-726, 727-728, 729-730, 731-732, 733-734, 735-736, 737-738, 739-740, 741-742, 743-744, 745-746, 747-748, 749-750, 751-752, 753-754, 755-756, 757-758, 759-760, 761-762, 763-764, 765-766, 767-768, 769-770, 771-772, 773-774, 775-776, 777-778, 779-780, 781-782, 783-784, 785-786, 787-788, 789-790, 791-792, 793-794, 795-796, 797-798, 799-800, 801-802, 803-804, 805-806, 807-808, 809-810, 811-812, 813-814, 815-816, 817-818, 819-820, 821-822, 823-824, 825-826, 827-828, 829-830, 831-832, 833-834, 835-836, 837-838, 839-840, 841-842, 843-844, 845-846, 847-848, 849-850, 851-852, 853-854, 855-856, 857-858, 859-860, 861-862, 863-864, 865-866, 867-868, 869-870, 871-872, 873-874, 875-876, 877-878, 879-880, 881-882, 883-884, 885-886, 887-888, 889-890, 891-892, 893-894, 895-896, 897-898, 899-900, 901-902, 903-904, 905-906, 907-908, 909-910, 911-912, 913-914, 915-916, 917-918, 919-920, 921-922, 923-924, 925-926, 927-928, 929-930, 931-932, 933-934, 935-936, 937-938, 939-940, 941-942, 943-944, 945-946, 947-948, 949-950, 951-952, 953-954, 955-956, 957-958, 959-960, 961-962, 963-964, 965-966, 967-968, 969-970, 971-972, 973-974, 975-976, 977-978, 979-980, 981-982, 983-984, 985-986, 987-988, 989-990, 991-992, 993-994, 995-996, 997-998, 999-1000*). მათ ხელთა ჰქონდათ ერთი ჯგუფის 8 ხელთნაწერი, რომელთაგან ორი უძველესი ერთსადა-იმავე ადგილას, ბაღეშშია გადაწერილი: ერთი 1569 წ., მეორე 1672 წ., მაგრამ ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელნი არიან (იქვე გვ. 111-112).

ხელთნაწერის მეორე ჯგუფის საერთო თვისებად ის გარემოება უნდა ჩაითვალოს, რომ ყველაში კორჯნისეული ჩანართი ნაწყვეტებია. ამ ჯგუფს 9 ხელთნაწერი ეკუთვნის, რომელთაგან სამი უძველესი უთარილოა, მაგრამ მკვლევართა აზრით ერთი IX—X ს. და ორი XII ს. უნდა იყოს დაწერილი. თარიღიანთაგან ჯუძელისი 1254 წ. და 1261 წ. ეკუთვნიან (იქვე გვ. 111).

ხელთნაწერთა მესამე ჯგუფში 5—6 ხელთნაწერია, რომელთაგან უძველესი 1220 და 1293 წ. არის ნაწერი (იქვე გვ. 112). გამომცემელთა აზრით უძველეს ჯგუფად ამ სამთაგან მეორე უნდა ჩაითვა-

ლოს, რომელთაგან პირველი და მეორე ჯგუფის ხელთნაწერებია წარმოდგენილი (იქვე გვ. *სწ—სწ*). 1911 წ. ვენის მხითარჩანთა ძმოების მონასტრის ასიწლის შესრულების აღსანიშნავად გამოცემულ სამეცნიერო გამოკვლევათა კრებულ *«მოღაერძან»*-ში გრიგოლ გაღეშქარიანმა აგათანგელოსის თხზულების მე-X—XI ს. ეტრატის პალიმფსესტებითგან ამოკითხული სომხური ტექსტიც გამოსცა *ქს.გ.აქმანისკიისი სრქნაიქრ რნაიქრე, ს. ნ. ჟიქიქიქა ბ.ი.ქ. ჟ.ა.ქ.მ.გ.ს.ა.რ.ს.ა.ნ., მოღაერძან*-ის გვ. 67—160).

წ 2. გრიგოლ განმანათლებლის ცის ბერძნული ტექსტი.

ბერძნულ მწერლობაში გრიგოლ განმანათლებლის ცის შესახებ ცნობები პატრიარქი ფოტიოსის დროს (859—867, 878—886) ვრცელდება. ეს მამამთავარი, როგორც ცნობილია, სომეხთა ეკლესიის ქალკედონიანობის წილში დასაბრუნებლად და ბერძნებთან ერთობაზე დასაყოლიებლად ძალიან ცდილობდა და, რასაკვირველია, სომეხთა მოქცევის შესახები მწერლობა უნდა ჰქონოდა შესწავლილი. ფოტიოსს ხელთ ჰქონია გრიგოლის ისეთი ცა, რომელშიც გრგოლი ყველა ჩრდილოელ ერთა მარტვილად, მოღვაწედ და განმანათლებლად ყოფილა დასახული (იხ. ნ. მარრის Письмо патр. Фотия к катол. Захарии: *Прав. Пал. Сѡр.* т. XI вып., I, 180 და Крещ. 153).

მაგრამ გრიგოლის ცის ცოდნას ბიზანტიაში მეტადრე სიმეონ მეტაფრასტის თხზულებამ შეუწყო ხელი, რათგან მის გარდაკაზმულ ნაწარმოებთა შორის გრიგოლ განმანათლებლის ცაც ერია (V. Langlois, Collection 101 შენ. 1). შემდეგ ამავე სომხეთის წმინდანის ცა მოეპოვება აგაპიოსსაც (Liber dictus Paradisius, seu illust. Sanct. vitae ვენეტიკი 1541 წ.).

ბერძნული ტექსტი პირველად სტილტინგმა გამოსცა 1762 წ. Acta sanctorum-ში (Septembris 30 Tomus VIII. Antverpiae გვ. 295—319 და 320—443) შემდეგი სათაურით: Πρὸς τὸν Ἀγαθάνγγελον ἐν εἰς αὐτὸν τὸν μαρτυροῦν τὴν ἀγίαν Γρηγορίου. ბერძნულ ტექსტს ახლავს ლათინური თარგმანი და გამოკვლევა. მეორედ ბერძნული ტექსტი ვ. ლანგლოსამ გამოსცა 1867 წ. (Victor Langlois, Agathange. Histoire du règne de Tiridate et de la prédication de Saint Grégoire l'Illuminateur, traduite pour la première fois en français sur le text arménien accompagné de la version grecque (იხ. Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie T. I. MDCCCLXVII).'

1887 წ. პოლ დე-ლაგარდმა დაბეჭდა ჯერ შესწორებული, ხოლო შემდეგ ახალ-აღმოჩენილი ბერძნული ტექსტი:

1. Agathangelus, 2, Die akten Gregors von Armenien (in. Göttingische Gelehrte Anzeiger XXXV).

§ 3. გრიგოლი განჰანათლებელის ც'ის არაბული ტექსტი.

1905 წ. პროფ. ნ. მარჩა გამოსცა გრიგოლ პართელის ც'ის არაბული ტექსტი სინას მთის მონასტრის მე-X-ე ს-ის ხელთნაწერის მიხედვით, რუსული თარგმანითა და გამოკვლევითურთ [ЗВОРАО т. XVI, вып. II—III, „Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (арабская версия) 63—211].

ამ ხელთნაწერში გრიგოლის ც'ას თავი აკლია და ახლა მხოლოდ გრიგოლის მარტილობის აღწერალობით იწყება (Крещение 66—67) და თანაც მრავალი მსხვილი შეცდომებია. ეს გარემოება ნ. მარჩს აფიქრებინებს, რომ ც'ის თვით არაბული თარგმანი მრავალი წლობით უფრო ხნიერი უნდა იყოს ხელთნაწერზე. თუმცა იგი მე-X-ე ს-ზე უწინარესია, მაგრამ მე-IX-ე ს-ზე უძველესადაც შეუძლებელია მიჩნეულ იქმნას, რათგან იქ რუსები არიან დასახილვებულნი, რომელნიც მარკვარტის სიტყვით პირველად 839 წ. პრუდენციუსისა და ამავე ხანებში აბუმუსლიმის თხზულე ბებში არიან მოხსენებულნიო (იქვე 159—160). თარგმანი მერმინდელ გადამწერთაგან არის დამახინჯებული და აქა-იქ ზოგიერთი სახელეობი, სიტყვები და ცნობებიც გამოტოვებულია (იქვე 159—160).

ნ. მარჩის აზრით არაბული თარგმანის დედანი უეჭველად ბერძნული უნდა ყოფილიყო (იქვე 162—163). ეს აზრი იმ დაკვირვებაზეა დამყარებული, რომ არაბულ ტექსტში საკუთარი სახელები ბერძნული დაბოლოებით არის შენახული, რა ბრუნვაშიც არ უნდა ყოფილიყო იგი (იქვე 200—201, 205 და 208).

არაბულ თარგმანში, აპასთანავე ბერძნულის კვალის გარდა, ქართულის კვალაც შესამჩნევიაო, მაგრამ მარჩის აგან ამის დასამტკიცებლად მოყვანილი ყველა მაგალითგან (გვ. 203) მხოლოდ ერთია საყურადღებო „დრჰკიათ“ (გვ. 136-137), დანარჩენი საგეოგრაფიო სახელები ქართულად ნ. მარჩს შეცდომით აქვს მიჩნეული, რათგან ამ სიტყვების არაბული მართლწერა გადამწერთაგან დამახინჯებული უნდა იყოს და შესწორება ნ. ადონცის აქვს მოყვანილი (Армения в эпоху Юстиниана გვ. 293

წენ. 2—8 და 328 წენ. 2—4) და შესწორების შემდგომ ვითომცა ქართული დაბოლოება „ეთი“ ქრება.

„დრხკიათ“ ალანებთან ერთად არის მოხსენებული. ნ. მარრს ეგონა, რომ აქ გადამწერის შეცდომაა და თავდაპირველად ვითომცა ლაზიკეთი უნდა წერებულყო (*ЗБОРАО, XVI, вѣи. II—III. 160—161*); მაგრამ არაბულ ტექსტში არავითარი შეცდომა არ არის და არც ლაზიკეთი იხსენიება ამ ადგილას, არამედ „დურძუკეთი“ და ალანთა ქვეყანა, რომელნიც ჩრდილოეთ კავკასიაში წდებარეობდენ. ძველ ქართულ წყაროებში ეს ტომობრივი სახელი ხშირად გვხვდება¹. ამგვარად ეს ტომობრივი სახელი ქართულია არაბულ თარგმანშიც. ნ. მარრს აღნიშნული აქვს, რომ იმ ხელთნაწერს, რომელშიც ცა სწერია, ქართული პაგინაცია აქვს (იქვე 163). ეს გარემოება ნიშნობს, რომ მის გადაწერაში მაინც ვიღაც ქართველს უნდა მიეღოს მონაწილეობა.

ალანთა ხსენება გრიგოლის ცნის არაბულ თარგმანში შეიძლება ერთგვარ საბუთად გამოდგეს ამ თარგმანის დროის გამოსარკვევად. იულ. კულაკოვსკის სიტყვით, ალანები 912—925 წ-ში უნდა გაქრისტიანებულყვნენ ნიკოლოზ მესტიკოსის პატრიარქობის დროს (*Христианство у Алан: Визант. Временник 1898 წ. V, 3,4—7, 7—9*). ნ. მარრი ამბობს, ჩვენ რომ რაიმე საფუძველი გვქონოდა, რომ ამ ადგილას აბხაზთა მეზობელი ალანები არიან ნაგულისხმევი, მაშინ არაბული თარგმანის ბერძნული დედანი მეათე საუკუნეზე ადრინდელი შეუძლებელია ყოფილიყო. ნ. მარრი ფიქრობდა, რომ ამ შემთხვევაში ალანებად ალბანელნი იგულისხმებოდნენ, რომელნიც დიდი ხნითგან გაქრისტიანებულნი იყვნენ (*ЗБОРАО XVI, 164—165*). მაგრამ რაკი ამ ალანების წინ დურძუკეთია მოხსენებული, ამიტომ ყოველ ექვს გარეშეა, რომ ამ ცნობის ავტორს აქ ჩრდილოელი ნამდვილი ალანები ჰყავდა მხედველობაში და არა ალბანელები. ამგვარად ირკვევა, რომ, თუ კულაკოვსკის დებულება ალანთა მე-X-ე ს-ში გაქრისტიანების შესახებ სამართლიანია, მაშინ არაბული თარგმანიც შეუძლებელია IX ს. მიეკუთვნოს, როგორც ნ. მარრი ფიქრობდა, არამედ მე-X-ეა.

არაბული ცნის დედნის ავტორი, სომხური ცნის მაგავსად ბოლოში (გვ. 148) თავის ვინაობას და სახელს არ ამჟღავნებს, მაგრამ

1. ნ. აღონცსაც (*Армения 328*) ნათქვამი აქვს, რომ გრიგოლმა არაბული ცნის მიხედვით, მკადაგებლები წარგზავნა საქართველოში, დურძუკთა ქვეყანაში და ალანებთანაო, მაგრამ არა აქვს განარტყბული, რა ქვეყანა იყო და სად მდებარეობდა.

საბოლოოდ გადაწყვეტა, იყო, თუ არა იქ ავტორი მოხსენებული, ამჟამად ძნელია, რათგან თარგმანს დასაწყისი აქლია, სადაც შესაძლებელია შესათერისი ცნობა ყოფილიყო. ბოლოში-კი ავტორი თავი ვინაობას არც სომხურ რედაქციაში ასახელებს (იხ. § 892—900, გვ. 469—472). ნ. მარჩის სამართლიანად მიუქცევია მაინც ყურადღება იმ გარემოებისათვის, რომ არაბული ცის დედნის ავტორი სომხური რედაქციის ავტორის აგათანგელოსის მსგავსად თავის თავს ყველაფრის თანადაშხდურადა და თვითმხილველად-კი არ აცხადებს, არამედ ამბობს, რომ სხვა სანდო კაცთა ნაამბობითაც უსარგებლია (Крещение გვ. 179, 13). ამ მხრივ არაბული ცის პირვანდელი ავტორი უფრო მორცხვი და სომხური უკანასკნელი რედაქციის შემდგენელზე უფროსი ჩანს.

არაბული ცა რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის მოთხრობაშიც უფრო მეტ ზომიერებას იჩენს და მისი ავტორი, ან რედაქტორი სომხური აგათანგელოსის მსგავსად არ ამბობს, ვითომც მათ მარტვილობა მწიგნობარნი დააწრებოდენ და ქალწულთა ლოცვები იმათი ჩაწერილი ყოფილიყო. არაბულში ნათქვამია, რომ ლოცვები შემთხვევით დაჰსომებიათ მარტვილობის თანადაშხდურ ხალხში ნკრე ზოგიერთ პირებს, რომელთა მოთხრობილი ყოფილა კიდევაც ყველაფერი (გვ. 17). ბერძნულ თარგმანშიც მწიგნობართა შესახებ არაფერია ნათქვამი (de Langarde 39) და ეს გარემოება არაბული რედაქციის მნიშვნელობას აძლიერებს (ნ. მარჩი Крещение 178—179).

სხვაფრიკადაც არაბულის დედანი სომხურთან შედარებით უფრო უქველესი რედაქციის შთაბეჭდილებას ახდენს. ამ მხრივ საყურადღებოა, რომ არაბული ცა გრიგოლის კესარიაში და სევასტიაში ყოფნის ამბავს უფრო ხალისიანად და ვრცლადაც შოგვიტხრობს, სომხურში-კი ეს ცნობები, ან შემოკლებულია, ან სრულებით გამოტოვებული (Крещение 178, 9).

§ 4. გრიგოლ განმანათლებელის ცის ქართული ტექსტი.

არსებულ რედაქციათა შორის ყველაზე გვიან ქართული იქმნა გამოცემული. თუმცა მისი არსებობის შესახებ ცნობები უკვე ძვედელმონაზონი ოლარიონის 1836 წ. შედგენილს ათონის ივერთა მონაქრის წიგნთსაცავის აღწერილობაში მოიპოვებოდა (იხ. ალ. ცაგარელის Сведения I. დამატ. გვ. 7 § 4), ხოლო ფრანგულად ეს ამბავი ვ. ლინჯლუამ 1867 წ. გამოსულ სომეხ. ისტო-

რიკოსთა თხზულებების თარგმანთა კრებულში ამცნო ევროპელ მეცნიერ საზოგადოებას (Collection des historiens etc.). მაგრამ პირველად მხოლოდ 1893 წ. თ. უორდანიამ დაბეჭდა ქართული რედაქციის შესავალი და დასაწყისი და კიდევ ერთი ნაწყვეტი შუა ნაწილითგან (ქები I, 19—27), სრულად-კი მხოლოდ 1920 წ. გამოიცა ლეონ მელიქსეთ-ბეგის მიერ ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის „ქართულ ძეგლებ“-ში (იხ. ქართული ძეგლები, I, საექლესიო მწერლობა № 2: ცხორებაჲ წმ. გრიგოლ პართელისაჲ. ტფილისი). ამ ძეგლის შესახებ იმავე ავტორს რუსულად პატარა გამოკვლევაც აქვს „Грузинская версия Агафангелия и ея значение для грузинской историографии“ (იხ. ХВ т. IV, вып. II, 155—170).

ამ გამოკვლევას თავისი განსაკუთრებული მიზანი ჰქონდა და ქართული რედაქციის საზოგადო მნიშვნელობა გრიგოლის ცნის თავდაპირველსა და სხვა-და-სხვა რედაქციების შესასწავლად საკმაო სისრულით არ არის ამოწყული.

ქლი რედაქციის სათაურია: „ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ და ამისსა შემდგომად წამებაჲ წმიდისა მღვდელმონაშისა გრიგოლ პართეველისაჲ (გვ. 3). უკვე სათაურითგანვე ჩანს, რომ ამ ძეგლს ვიწროდ შემოუარგლული დანიშნულება აქვს და სომხურისაგან, რომელსაც სახელად აგათანგელოზის ისტორია (*Ագաթանգեղոսյ պատմութիւն*) ეწოდება, არსებითად განირჩევა.

პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგის აზრით, ქართული რედაქცია „უშუალო თარგმანია ბერძნულითგან, სახელდობრ სუმეონ ლოგოთეტოსის გარდანაკასში ბერძნული ტექსტისა“ (გვ. 168). მას თავისი დებულების დასამტკიცებლად საბუთებიც აქვს მოყვანილი. მის ბერძნულითგან გადწოთარგმნილობის გამომქლავნებელ გარემოებად, მელიქსეთ-ბეგს, ქართულ-ბერძნული ტექსტის ზოგიერთი მსგავსება მიაჩნია (იხ. 161—164). მაგრამ ამ საბუთთაგანი ერთი ჩართლაც საკმაო სიცხადით არის მოსილი, სხვებისა-კი სხვანაირადაც შეიძლება გამოყენება და ახსნა. ქლი ტექსტის გამომცემელს სახელდობრ აღნიშნული აქვს, რომ ქართულ ცნაში მოიპოვება გეოგრაფიული სახელი „ვალეროშენი“, რომელიც ბერძნულ *Ὀυαλέρουχισσος* „უალეროქტისტი“-ს სიტყვა-სიტყვითი თარგმანია და არა სომხური *Վաղարշապատ* „ვალარშაპატ“-ის შესატყვისობა, რათგან მაშინ „ვალარშაშენი“ იქმნებოდაო (გვ. 132).

ლ. მელიქსეთ-ბეგი ამასთანავე ამტკიცებს, რომ ქლი ტექსტი ბერძნულ ტექსტს კვალდაკვალ მისდევს და განსხვავება უნ-

ტესად წერილმანებში ემჩნევა (გვ. 162). ბერძნულად, რომელიც გამოცენაა, რომელთაგან გერმანელ: მეცნიერის დე-ლაგარდის მიერ უკანასკნელად აღმოჩენილი ჩვეულებრივი ცნობილი ბერძნული ტექსტისაგან განსხვავდება. სამწუხაროდ ეს დე-ლაგარდის გამოცემა ტფილისში არ იშოვება და ამჟამად, როდესაც ამ გამოკვლევას ვწერ, ხელთ არა მაქვს, რომ ქლი და ბერძნული ტექსტების უთიერთშორისი დამოკიდებულების გამორკვევა შესაძლებელი ყოფილიყო.

ჩვეულებრივ ბერძნულ ტექსტთან გულდასმითი შედარება მელიქსეთ-ბეგის ზემომოყვანილი სიტყვებისა საზოგადო დასკვნას მთლად არ ამართლებს. მართო სათაურ(ც-კი) საკმარისია, რომ ქართულსა და ბერძნულ ტექსტებს შუა არსებითი განსხვავება შევამჩნიოთ. ჩუუღერირის ცას ბერძნულად სათაურად უწერია: „Π ρ λ ο σ ρ ς Ἄ γ α θ α γ γ ἔ λ ο σ ἐ ν ο ἶ ς καὶ τ ο μ α ρ τ ῆ ς ο υ ἄ γ ἰ ο σ Ἰ ρ η γ ἰ ρ ἰ ο σ“ (იხ. V. Langlois, Collection etc I, 109). მაშასადამე, ავტორად აგათანგელოსია დასახელებული, ხოლო სახელად მარტვლობაჲ, ანუ წამებაჲ წმიდისა გრიგოლისი ეწოდება. ქართულში აგათანგელოსის ხსენება არც სათაურში და არც თვით ცაში ვრთხელავ არ გვხდება. რამდენადაც დე-ლაგარდის გამოცემითგან ჩემი ამონაწერით ვიცი, იმ მეორე ბერძნული რედაქციის სათაურში გრიგოლ განმანათლებელი წმიდანად, ἔ ς ἰ μ ε λ ἄ γ ῆ τ ῶ Ἄ ρ μ ε ν ἰ α ς“ „დიდისა სომხეთისა“ იწოდება. ქართულ ტექსტში-კი სწერია: „ცხოვრებაჲ... გრიგოლ პარტეველისაჲ“. აქაც როგორც ვხედავთ, თვალსაჩინო განსხვავებაა. უშუალო, პარდაპირი თარგმანი რომ ყოფილიყო, სათაურშივე ასეთი ცვლილება არ იქნებოდა შეტანილი.

ლ. მელიქსეთ-ბეგს, ბერძნულთან შედარებით, განსხვავების მხოლოდ ორი მაგალითი აქვს დასახელებული: ერთი გრიგოლის მიერ საქადაგებლად გაგზავნილთა ვინაობასა და რიცხვს ეხება (გვ. 162—163), მეორე გრიგოლის სამოციქულო მოძღვრების ასპარეზის განსაზღვრას (164-166). მაგრამ, საკითხის გამოსარკვევად, აუცილებლად საჭიროა ამ გარემოების უფრო გულდასმითი შესწავლა და ჩაკვირება. სწორედ ბერძნულ-ქართული ტექსტების შედარებითი განხილვა დაარწმუნებს ადამიანს, რომ მათ შორის განსხვავება ისე ხშირია და ისეთ თვალსაჩინო ადგილებში, რომ შეუძლებელია ქართული არსებული ტექსტი პირველი ბერძნული რედაქციის უშუალო, თუ საშუალებითი თარგმანი იყოს. ვგონებ ორი სამი მაგალითიც კმარის იქმნეს, რომ ეს გარემოება ცხადი გახდეს.

ბერძნულ ტექსტს ავტორის წინასიტყვაობა უძღვის წინ, რომლის შინაარსი სომხური ტექსტის წინასიტყვაობის ასრის მოკლე, მკაფიო გამოხატულებაა (შეად. Lang. 109 § 1=სომხ. ტექსტის *Մատթայան*'ს § 1—12). თუძცა ბერძნულში ავტორი თავის ს ხელს არ ამჟღავნებს, მაგრამ შინაარსით ეს წინასიტყვაობა, როგორც ვთქვით, სომხურს უდგება. ქართულს-კი ამ წინასიტყვაობის მაგვარი ერთი სიტყვა:კი არ მოეპოვება. აშკარაა, ეს გარემოება ქართულ ტექსტს ბერძნულს იმდენად ამოკრებს, რამდენადაც ამავე დროს ბერძნული სომხურს უახლოვდება.

გრიგოლის ც'ის ქართული ტექსტი, როგორც შემდეგში გამოკრეველი იქნება, ამ ძეგლის ავტულებების შესასწავლად ფრიად საყურადღებო ცნობებს შეიცავს. ვისაც ერთხელაც მინც სომხური, ბერძნული და არაბული ტექსტები გადაუკითხავს, ეცოდინება, რომ იქ არაფერი ამის მსგავსი არ მოიპოვება. ქართულ ტექსტს ეს თვისება უფრო მეტი სიძველისა და დედნის უკვლელად დაცულობის გლფერს სდებს და ბერძნულ-სომხურ-არაბულ ტექსტთა შორის გრიგოლის ც'ის განვითარების ისტორიაში განსაკუთრებულ აღეილს ანიჭებს.

თავი მეორე

გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრების აკვებულება და ნაწილება.

§ 1. ალფ. ფონ-გუტშმიდის აზრი.

განსვენებულმა ალფ. ფონ-გუტშმიდმა, სომხურ-ბერძნული რედაქციების შედარებითი შესწავლის შემდგომ, აგათანგელოსის თხულებების ავტულებების გამორკვევა სცადა და გადასწყვიტა, რომ იგი ორი მთავარი დამოუკიდებელი, შემდეგში გადაბმული, თხულებებისგან არის შემდგარი. ერთს იგი წა გრიგოლას ცხოვრებას უწოდებს, მეორეს გრიგოლისა და რიფსიმე-გაიანეს ზარტვილობას.

გუტშმიდის აზრით, თავითკან მოყოლებული თრდატის მოქცევამდე პირველ თხულებად უნდა ჩაითვალოს (Agath. 31), ე. ი. ბერძნული ტექსტის § 1—58, სომხურის § 1—136 უდრის. ქართულ ტექსტში იგივე ნაწილი, მაშასადამე, უნდა გვ. 3—20₁ ვიგულისხმოთ.

მეორე თხულების, „გრიგოლისა და რიფსიმე-გაიანეს ზარტვილობის“, დასაწყისად გუტშმიდი § 59 სთვლის, ხოლო დასა-

სრულად § 88 (Agath. 34). ეს სომხური ტექსტის §§ 137—211 უდრის. ქართულ ტექსტში შესატყვისი ადგილი უნდა გვ. 20₁₆—28₂₂ ვეძიოთ.

იმევე გერმანელი მეცნიერის ახრით ამავე ნაწარმოებს წაგრაგოლის ქადაგებაც იკუთვნის (Agath. 37).

§ 2. გრიგოლის ცის ქართული ტექსტის მნიშვნელობა და გაძოყენება ამ ძეგლის აგებულებისა და ნაწილების გამოსარკვევად.

ქართულად არსებულ რედაქციას ყველა სხვა რედაქციასთან შედარებით ის ღირსება აქვს, რომ ცის აგებულების შესასწავლად შეაფიო ცნობები მოიპოვება. მაგ. თრდატის და გრიგოლის შთამომავლობის ამბავის ბოლოს აეტორს შემდეგი აქვს ნათქვამი: „ესე არს გრიგოლ ყოვლად-საკვიოველი, რომელი მიცა აღზრდად ქუეყანასა ბერძენთასა, და ამისთვის წარმოვთქუთ ყოველი ესე პირველითგან თქმული, რათა საცნაურ ვყოთ, თუ ვინ იყვნეს მშობელნი ამის ნეტარისანი“-ო (9₂₆₋₂₈). ამის ბერძენულ კოტა ქვევით კიდევ ნათქვამია: „ესე არს თრდატ, რომელმან უკანაჲსკენელ უამთა რაოდენთამე, შეწეწენითა და თანამბრძოლებითა ბერძენთაჲთა, დაიპყრა მეფობაჲ სომეხთა . . . ნეტარი გრიგოლ, სატანჯველთა სასტიკთა შთააგდო და არა ხოლო თუ იგი ვერ განაყენა ღმრთის მსახურებისაგან მისისა, არამედ თვთ იგიცა . . . მისისა მიმართ სარწმუნოებისა შეიცვალა. გარნა ესე შემდგომად მცირედისა სიტყვამან თითოეულად მიგითხრას. ხოლო აწ კუალად ვიწყოთ შემდგომსა პირველთქმულისას“-ო (10₆₋₁₁). არც ბერძნულ რედაქციას (იხ. გვ. 121 § 15 და გვ. სტრიქ. 3) და არც სომხურს ეს და ამის მსკავისი ცნობები არა აქვს.

მაშასადამე, ქართულად არსებულ რედაქციას, რომელსაც თავისი თავი, სომხურის მსგავსად, სომხეთის ისტორიად-კი არ მიაჩნია, არამედ წაგრიგოლის ცხორებად და მოქალაქობა-მარტვილობად და არც აგათანგელოსის დაწერილად გამოუცხადებია, თავის აგებულების შესახებ ცნობები თვითვე მოეპოვება. ამ რედაქციის ავტორის სიტყვებითგან ირკვევა, რომ გრიგოლის ცის პირველ, ცალკე ნაწილად უნდა ჩაითვალოს მთელი დასაწყისი (გვ. 3—10₁₅), რომელშიც სპარსეთში სასანიანთა გაბატონება, სომხეთში ხოსროანუ, როგორც იქ ნათქვამია, კუსარო მეფის სპარსეთის სასანიანთა

წინააღმდეგ სამხედრო მოქმედებისა და მისი ანაკის მიერ მოკვლის ამბავია მოთხრობილი.

მთელ ამ მოთხრობას, როგორც ეხლა თვით ავტორის განცხადებითგან ჩანს და წინათაც საფიქრებელი იყო, მიზნად ჰქონია გრიგოლ განმანათლებლის მშობლებისა და შთამომავლობის საცნაურყოფა, თანაც მის მოღვაწეობა-მარტვილობასთან დაკავშირებული თრდატ შეფის შთამომავლობისა და ვინაობის გამორკვევაც. ამგვარად, გუტშმიდის აზრი, ვითომც გრიგოლის ცნის პირველი, (კალკე ნაწარმოებად მიჩნეული, ნაწილი, მხოლოდ იქ თავდებოდეს, სადაც რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის აღწერა იწყება, არა მართლდება. პირველ ნაწილად თვით ცნის ავტორს ზემოაღნიშნული გრიგოლ და თრდატის შთამომავლობა-ვინაობის მომთხრობელი ნაკვეთი მიაჩნია. მაგრამ ეს ნაკვეთი, რასაკვირველია, სრულებით დამოუკიდებელი თხზულების თვისებათა მქონებული არ არის.

გუტშმიდის დასკვნას, რომ რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობა თავდაპირველად ცალკე ნაწარმოებად უნდა ყოფილიყო და გრიგოლის ცხოვრებაში მერმინდელ ჩანართად უნდა ჩაითვალოს, ქართული რედაქციის ერთი ცნობაც ადასტურებს. სწორედ აქ რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის მოთხრობას კვლავ ავტორის შემდეგი საყურადღებო სიტყვები უძღვის: „ამიერითგან უკვე მიიზიდვის სიტყუა ჩუენი მიღევნებად შემდგომსა წესსა თხრობისასა და კუალად გონებაჲ არა შემინდობს მცირედცა დატევებად კსენებასა წმიდისასა, გარნა ეგრეთცა შემდგომითი შემდგომად არა ვსცეთ დაცადებაჲ ორკერძოვე მეტყველებასა და აწ აღვიდეთ თხრობად შემდგომსა პირველ-თქუმულისასა“—ო (გვ. 19₂—20₄). ავტორის ნათქვამი ცხადჰყოფს, რომ ისიც გრძნობდა, თუ რამდენად რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის ამბავი მჭიდროდ არ იყო გრიგოლ განმანათლებლის ცნასთან დაკავშირებული, რომ მისი მოთხრობა გრიგოლის „კსენების დატევებას“ ჰქონდა, რომ მისი ცხოვრების მოთხრობის პირდაპირ მიმდინარეობას სწყვეტდა. ავტორი ზემომოყვანილ წინადადებას ათი სტრიქონის შემდგომ (20₁₆) მართლაც რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის ამბავს იწყებს და ამგვარად თავის სიტყვის თანახმად ხელჰყოფს „შემდგომსა წესსა თხრობისასა“.

მოსალოდნელი იყო, რომ აქ, სადაც რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის მოთხრობა თავდება და მათი გარდაცვალების თარიღიც-კია მოყვანილი (28₂ = Lang. გვ. 149 § 88₁₈), თხრობის საგნის ამოწურვისა და წინათ შეწყვეტილი ამბავის კვლავ განახლების შესახებ ავტორს ჩვეულებისამებრ რამე ექმნებოდა ნათქვამი, მაგრამ ეს მოლოდინი არა მართლდება და მოთხრობა აქ არა წყდება, არამედ შეუ-

უერხებლივ მიმდინარეობს. იქნება აქ შემთხვევით იყოს მერმინდელი გადამწერისაგან დედნის ცნობა გამოტოვებული? ეს-კია რომ რიფსიმე-გაიანეს მარტივობასთან შემდეგი მოთხრობა ისე უმქიდროესად არის გადამბული, რომ შესაძლებელია აქ ავტორს თხრობის საგნის შეცვლის მომასწავებელ-მაუწყებლად არც ჰქონოდა რაიმე ნათქვამი.

ქალწულთა სიკვდილის ამბავს, როგორც ვიცით, უშუალოდ თრდატ მეფის „ლორებრივი სახის შეცვლების“ აღწერილობა მისდევს. ამ სასჯელის ანუ, როგორც იქ არის ნათქვამი, „განსაცდელის“ მიზეზად ც'ის ავტორს თრდატ მეფის ის სქესობრივი „უძლებება და უწესობა“ მიაჩნდა, რომელიც მან ქალწულთადმი გამოიჩინა, და ის წამება, რომლითაც რიფსიმე-გაიანე წუთისოფელს გამოასალმა (იხ. 28₂₆—29₁). სწორედ ამიტომ ლეთის „სასჯელმან არა დაიყოვნა“ და ქალწულთა სიკვდილის შემდგომ „წარ-რაჯ-კდეს ექუსნი ღღენი“ ზემოაღნიშნული ლეთის-რისხვაც ეწიაო. ცხორების ავტორს პირდაპირ აქვს ნათქვამი, რომ თუ „იყო გარეშე (სახე) თრდატისი ღორ“, ეს სასჯელი იყო „განმაცხადებელ შინაგანისა მის ველურებისა და მწვრისა გულისთქუმთაჲსა“-ო (29₄₋₆).

ხოლო, თუ მკითხველი გრიგოლის ცხორებას გულდასმით გადაიკითხავს, დარწმუნდება, რომ ც'ა ისეა შედგენილი, რომ ერთის მხრით თრდატის ღორებრივი სახისშეცვალბებულებახეა დაკავშირებული ხაროში 13—15 წლის წინათ ჩადებული გრიგოლის მოძებნისა და ამოყვანის ამბავი, მეორეს მხრით ის გრიგოლის მიერ თრდატზე გამოჩენილი სასწაულთმოქმედებაც, რომელმაც სომხეთის მეფე მთავრებითურთ ქრისტიანობისადმი მოაქცია. ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ, თუმცა რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობა, როგორც გუტში დმა აღნიშნა, ჩანართი უნდა იყოს და გრიგოლის ცხორებასთან მათს მარტვილობას თავდაპირველად საერთო არაფერი უნდა ჰქონოდა, მაგრამ სომხეთის განმანათლებელის ც'ის ყველა რედაქციებში ქალწულთა მარტვილობა გრიგოლის თავგადასავალისა და მოღვაწეობის ამბავში ისეა ჩაქსოვილი, რომ მათ შორის უკვე განუწყვეტელი ლოგიკური კავშირი არის გაბმული და თვით მოთხრობაც ისეა შეთხზული, რომ საკმარისია ერთ-ერთ მის ნაწილთაგანის გამოსარღვევად ძაფი დამოსწიოთ, რომ მთელი ქსოვილიც დაიარღვეს.

ქლად არსებულ რედაქციაში მხოლოდ გვ. 36₁₁-ზე გვხვდება ავტორის ისეთი ცნობა, რომელიც უნებლიედ მკითხველის ყურადღებას იპყრობს და მკვლევარსაც დააფიქრებს. იქ ნათქვამია: „გარნა

ჯერ-არს რათა კვალად აღვიყვანო სიტყუაჲ შემდგომს პირველ-თქმულისასა“-ო. შემდგომ-კი რიფსიძე-გაიანეს სახელობის ეკლესია-სამარტვილოს აგებაზე აქვს ავტორს საუბარი. რაკი ამის შესახებ მოთ-ბრობა უფრო ადრე, უკვე 35₂₈ იწყება, ამიტომ ეს სიტყვები უალაგო ალაგას ჩანართის შთაბეჭდილებას სტოვებს. ვგონებ სწორედ ასეც უნდა იყოს და აქ ხელთნაწერში რალაც უნდა იყოს არეული გადამ-წერისაგან. უფრო საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად ეს წინადადება გრიგოლის ქადაგებასა და „ჩუენების“ განმარტების ბოლოს უნდა ყოფილიყო მოთავესებული იქ, სადაც შემდეგ ავტორს ეკლესიათა აგებაზე აქვს საუბარი. ამგვარად, ქადაგება-ჩუენება ჩანართი გა-მოდის.

გრიგოლ განმანათლებლის ცნობაში საპატრიარქო ადგილი მის მარტვილობას უკავია. თრდატ მეფემ გრიგოლი ჯერ სხვა-და-სხვა სატანჯველით აწამა, და შემდეგ, როდესაც დარწმუნდა, რომ მისი ცდა გრიგოლის წარმართობისადმი მოსაქცევად ამაო იყო, არარა-ტის ბნელ ჯურღმულში ჩააგდებინა, რომელშიც მოწამემ 14 წელი-წადი დაყო. ამ წამების აღწერილობას ცნობაში დიდი ადგილი უჭი-რავს, როგორც თვით მოთხრობის რაოდენობით, ისევე თავისი მრავალმხრივი მომგონებლობით.

თავი მესამე

გრიგოლ განმანათლებლის ცნობათა კრიტიკული განხილვა

§ 1. ცნობები თრდატ მეფისა და გრიგოლის ჩამომომავ-ლობის, პართეველობის, შესახებ.

როგორც დავრწმუნდით, აგათანგელოსის თხზულება სამი სხვა-და-სხვა ნაწილისაგან შედგება. თვითოეულ ნაწილს თავისი განსაკუთრებული მიზანი ჰქონდა და ამისდა მიხედვით დაწე-რილია იგი. როგორც ზემოთ ნათქვამია, პირველ ნაწილში ავტორს გრიგოლ განმანათლებლის ვინაობის გამორკვევა ჰქონდა მიზნად. ამიტომაც ამბობს იგი: „ესე არს გრიგოლი ყოვლად საკვირველი, რომელი მიეცა აღზრდად ქვეყანასა ბერძენთასა: და ამისთვის წარ-მოვსთქუთ ყოველი ესე პირველითგან თქმული, რათა საცნაურ ვყოთ, თუ ვინ იყვნეს მშობელნი ამის ნეტარისანი“-ო (ქრ⁷კბი 1, 24; ლ. მელიქსეთ-ბეგის გამოცემა გვ. 926-29). რამდენად მარ-თალია ყველა ის ცნობები, რომლებიც ამ ნაწილში მოიპოვება?

აგათანგელოსის შესავალი სპარსეთის ისტორიის ეხება და სასანიანთა სამეფო გვარის გაბატონების და პართელთა ხელმწიფების დამხობის ამბავს მოგვითხრობს, სპარსულ და არაბულ მწერლობაშიც მოიპოვება ცნობები ამ შემთხვევის შესახებ, მაგრამ, ორი ერთმანერთისაგან განსხვავებული: ერთი, რომელიც ფირდოუსის შაჰნამეში და ხონდემირის თხზულებაშია შენახული—გრიგოლ განმანათლებლის ცნობები ქართულ და ბერძნულ ტექსტების მოთხრობას სრულად ეთანხმება. მეორე—ტაბარიის და დანარჩენი სპარსელი ისტორიკოსების თხზულებაში მოიპოვება და აგათანგელოსის მოთხრობისაგან ძალიან განიჩქევა. ფირდოუსი თავის პოემისთვის სხვა ძველი სპარსული ნაწარმოებით სარგებლობდა, რომელსაც „ხუდაინამე“ ერქვა. შესაძლებელია აქეთგანვე იყოს ამოღებული სასანიანთა გვარის გამეფების ამბავიც. ამის მსგავს წყაროთგანვე ექმნება ბერძნული (და ქართული) ცნობები ავტორს შესავლის ცნობები ამოღებული (Gutschmid, Agathangelos).

ეს ნაწილი, უეჭველია, სომხური აგათანგელოსის მეორე ხანის თხზულებაშიც უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ეხლანდელში ძალიან შემოკლებულია. გუტსმიდი ამბობს, რომ, რაკი ამ ნაწილში განსაკუთრებული ყურადღება სასანიანთა ისტორიის აქვს მიპყრობილი, ამიტომ იგი სასანიანთა გვარის მეფობის დროს უნდა იყოს დაწერილიო (Agathangelos). მაგრამ დაკვნა სწორე არ არის, იმიტომ რომ ავტორს სასანიანთა გვარის ისტორია მხოლოდ იმდენად აინტერესებს, რამდენადც მას, მისი აზრით, გრიგოლის ისტორიისთან კავშირი აქვს: მას ჰსურდა დაემტკიცებინა, რომ გრიგოლი სამეფო ჩამომავლობისა და სომეხთა მეფეების მონათესავე იყო.

ამ პირველ ნაწილში მოთხრობილი ცნობები ყველა მართალი არ არის. მაგ. აგათანგელოსის ცნობა, რომ სომეხთა მეფე ხოსრო სპარსეთის მეფის პართელ არტავანის ძმა იყო, სწორე არ არის და, უეჭველია, იქითგან უნდა იყოს წარმოდგარი, რომ არტავანსაც და ხოსროსაც მამებად ვალარში ჰყავდათ. ცხორების ავტორს დაუსკვნია, რომ ეს ორი ვალარში ერთადა-იგივე პირი იყო, ხოლო არტავანი და ხოსრო ლეიძლი ძმები, მაგრამ დიოკასსიოსის ცნობა (Dio Cassius LXXV, 9) ცხად-ჰყოფს, რომ ხოსროს მამა ვალარში და ვალარში არტავანის მამა სხვადა-სხვა პირები იყვნენ (Gutschmid, Agath. 2).

ცხორების ავტორის ცნობა ხოსროს ბრძოლის შესახებ-კი სპარსელების წინააღმდეგ რომაულ და ბერძნულ საისტორიო ცნობა არ ეწინააღმდეგება, ავტორს მხოლოდ სომეხთა მეფის ღვაწ-

ლი გაზვიადებული აქვს. 223 წელს არტაშირი სომხეთს შეესია, მაგრამ სომხებმა არტავანი დაამარცხეს და ის იძულებული იყო უკან დაეხია (Dio Cas. LXXX, 3: Gutschmid p. C.).

შემდეგ ჰეროდოტეს (VI, 5.6) სიტყვით, როცა რომაელები 231—33 წ. სპარსელებს ეომებოდნენ, სომხები რომაელებს ეშველებოდნენ, და რომაელები სომხეთითგან მიდიას შეესივნენ, ააოხრეს და სოფლები გადასწვეს, ხოლო სპარსელების ჯარი რამდენჯერმე ისე დაამარცხეს, რომ 3—4 წლის განმავლობაში უნდა დაესვენათ. ამგვარად, 223—233 წლების განმავლობაში, ანუ 10 წელიწადს სომხეთი, ხან თითონ, უმეტესად-კი როგორც მოკაეშირე, სპარსეთის წინააღმდეგ იბრძოდა. მაშასადამე, ცხორების ცნობა, რომ ხოსრო სპარსეთის მეფეს არდაშირს 10 წ. ეომებოდა სწორეა, მხოლოდ მისი მნიშვნელობა გაზვიადებულია და მთავარი მოქმედი პირის, რომაელების, სახელი არც-კია მოხსენებული (გუტშმიდ, იქვე).

სომხეთის შემდეგდროინდელი თავგადასავალი ბიზანტიელ ისტორიკოსებს ასე აქვთ აღწერილი: 244 წელს ხელშეკრულობის დალით ფილიპე კეისარმა სომხეთი და შუამდინარე სპარსეთის მეფეს შაბურს დაანება (Jo. Zonaras XII, 19 და Euagr. V, 7), მაგრამ ცოტა ხნის შემდეგ კეისარმა თითონვე დაარღვია. ხელშეკრულება და სომხეთი დაიჩემა. ზონარას სიტყვით (Jo. Zonar. XII, 21) სომხეთის უკან დაბრუნება სპარსელებმა მხოლოდ 252—253 წ. შესძლეს. მაშინ სომხეთის მეფე თრდატი გაიქცა, იმისი შვილები-კი სპარსელებს ჩაუფარდათ ხელში (Gutschmid, Agath. 47—8). მაშასადამე თრდატი სომხეთითგან იმ დროს ყოფილა იძულებული გაქცეულიყო, როცა უკვე შვილები ჰყვანდა და არა პატარაობისას. იმ დროსვე დაიპყრეს სპარსელებმა სომხეთი და არა ხოსროს სიკვდილის შემდეგ. ამას გარდა სომხეთი არდაშირს-კი არ დაუპყრია არამედ მის შვილს შაბურს.

ამას შესაძლებელია ლეოს მიერ გამოთქმული მოსაზრებაც დაერთოს: თუ თრდატი სომხეთში 238 წ. გამეფდა, შემდეგ იძულებული იყო სომხეთითგან გახიზნულიყო და მხოლოდ 295 წ. დაიბრუნა კვლავ მეფობა, აგათანგელოსისა და სომხ. ტრადიციით-კი 320—330 წ. უნდა იყოს გარდაცვლილი, გამოდის, რომ თრდატს 82—92 წ. უმეფნია, რაც სრულებით დაუჯერებელია (I. ჯ. ჯაკიყე *Պատմութիւն*, 1917 წ. ტფილისი, გვ. 540, შენ. 3).

ამგვარად, გრიგოლ განმანათლებლის ცხორების პირველი ნაწილის ზემომოყვანილმა კრიტიკულმა განხილვამ იქ მოთავსებული ცნობების ქრონოლოგიური შეუსაბამობა და მცდარობაც ცხად-ჰყო.

ხოლო ცხორების აგებულებისა და შემადგენელი ნაწილების განხილვამ დაგვარწმუნა, რომ მისი პირველი, დასაწყისი ნაწილი მხოლოდ იმ მიზნით იყო დაწერილი, რომ მკითხველს გრიგოლის სომხობა და მეფური შთამომავლობა დაემტკიცებინა.

საგულისხმოა, რომ უკვე შტილტინგმა შენიშნა, რომ ბერძნულ ტექსტში თრდატი გრიგოლს „უცხოელს და ჩუენ შორის უცნობს“ უწოდებს (§ 22), მაშასადამე, გრიგოლის ყმაწვილობასა და თრდატის ყმაწვილობას არაეითარი კავშირი არ შეიძლება ჰქონოდა, ამიტომ მათი დაკავშირება, როგორც ამას გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების ავტორი ჩაღიოდა, ისტორიული სიმართლის გამოხატულება არ უნდა იყოს (Gutschmid 52—53, და 57). ამ მხრივ საყურადღებო გარემოებად უნდა იქმნეს მიჩნეული, რომ გრიგოლ განმანათლებელის არაბულ ტაში (70₃₁) გრიგოლის პართელობისა და სომეხთა ძეფის ხოსროს მკვლელის მისი მამის, ანაკის შესახებ ცნობები არ მოიპოვება. ნ. მარრი ფიქრობს (გვ. 177—78), რომ ეს შემთხვევითი მოვლენა არ უნდა იყოს, რათგან არაბთა ეპიკოპოზს გიორგისაც, რომელსაც, როგორც ეტყობა, ხელთ ბერძნული წყარო უნდა ჰქონოდა, გრიგოლის პართელობისა არასცოდნია რა, არამედ მისი სიტყვით გრიგოლ „ჩამომავლობით რომელი იყო“ (P. Lagardii Anecdota syriaca 1858 წ., 122). შესაძლებელია, და საფიქრებელიც, რომ არც ეს ცნობაა მართალი, მაგრამ მას მაინც ჩვენთვის ის მნიშვნელობა აქვს, რომ გრიგოლის შთამომავლობის შესახებ სხვა-და-სხვა მწერლები იმ დროს სხვა-და-სხვა აზრისანი ყოფილან, რაც იმის მომასწავებელია, რომ ამ საკითხზე მაშინ ერთი მტკიცე, შეუზრყველი ცნობა არ არსებობდა.

§ 2. გრიგოლ განმანათლებელის მარტვილობის ცნობათა შეფასება.

ეხლა რომ თვით გრიგოლ განმანათლებელის მარტვილობის აღწერილობის კრიტიკულ განხილვას შევეუდგეთ, უნდა აღინიშნოს, რომ ცნის ამ ნაწილის მეტად გაზვიადებული ცნობები ყოველი ცოტად მაინც გონებაგახსნილი მკითხველისათვის დაუჯერებელი უნდა ყოფილიყო, ხოლო მარტვილთა ცხორებებში ნაკითხი მკვლევარი გრიგოლის წამების მრავალსიტყვაობით აღსავსე აღწერილობაში ბევრს საერთო, ან მსგავს ცნობებს აღმოაჩენდა.

მაგრამ ამ თვალსაზრისით აგათანგელოსის თხზულებას,

გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის გარდა, არავინ შეჰხებია და ეს საკითხი არავის გამოურკვევია. ამ ნიჭიერმა სომეხთა მეცნიერმა აგათანგელოსის წყაროების შესახებ 1896 წელს პატარა გამოკვლევა დაბეჭდა, რომელსაც ასურელ მოწამეთა გორია და შმონის მარტვილობის ძველი სომხური თარგმანი ჰქონდა თანდართული [იხ. *Գալուստ Տէր-Մկրտչեան (Միսրան). Ագաթանգիոսի սղբերძեսը. Յիշատակ դատահրպայ Գորիա եւ Շմոնի վկայությունը վկայեյն յԱԵԲ*].

გ. ტერ-მკრტიჩიანს შედარებითი შესწავლისათვის ასურელ მარტვილთა და გრიგოლ განმანათლებელის წამების პროცესი აუღია და ასურულ წყაროებთან და აგათანგელოსის თხზულებითგანაც მსგავსი ადგილები ამოუწერია იმ მიმდევნობით, როგორც იგი თვით ამ ძეგლებშია დალაგებული. იქაც და აქაც მოწამენი ჯერ ცალი ფეხით იყვნენ „თავდამოქცევით“, თავდაყირა ჩამოკიდებულნი, და ასეთ მდგომარეობაში ასურელი მარტვილნიცა და გრიგოლიც ლოცულობდნენ და ჭადავებდნენ, „ხოლო მუნ მდგომარენო ვინმე (ასეა ქართულ რედაქციაში, სომხურს ორსავე ნაწარმოებში-კი „სასამართლოს მწიგნობარნი“ არიან დასახელებულნი) წერდეს სიტყუათა“ მათთა და ეს ჩანაწერი იქ მსაჯულს, აქ თვით თრდატს მიუტანეს. შემდეგ მუხლებზე რკინის კაბიწი დაადვეს, რომელზეც უშველებელ უროებს სცემდნენ (იხ. გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის ზემოდასახელებული თხზ. გვ. 6—8).

სატანჯველთა მსგავსება ამ ორ მარტვილობაში სხვაგანაც ეტყობა და სომეხ მეცნიერსაც აღნიშნული აქვს კიდევაც (იქვე გვ. 10—12). მაგრამ ის გარემოებაა განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ, როგორც ასურულ მარტვილობაშია ნათქვამი, გორია-შმონა ბნელ ჯურღმულს, გვირაბში ჩაადდესო, გრიგოლ განმანათლებელის შესახებაც მის ცაში და აგათანგელოსის ნაწარმოებში აღნიშნულია, რომ თრდატმა გრიგოლი ბნელ ჯურღმულში ჩაადლო (იქვე 12—13).

მას შემდგომ, რაც გალ. ტერ-მკრტიჩიანისათვის აგათანგელოსისაგან აღწერილი გრიგოლის მარტვილობისა და ასურელ მოწამეების სატანჯველთა აღწერილობის მსგავსება ცხადი გახდა, ბუნებრივად საკითხი წამოიჭრა იმის შესახებ, თუ რომელი ამ ძეგლთაგანი უნდა ყოფილიყო მიმზამველი?

განსვენებული სომეხთა მეცნიერისათვის უეჭველი ჰეშმარიტება იყო, რომ სწორედ გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების შემდგენელს, აგათანგელოსს უნდა ესარგებლა ასურელ მოწამეთა მარტვილობის სომხური თარგმანით. ამის დასამტკიცებლად გალ.

ტერ-მკრტიჩიანს ბევრი ლაპარაკი ზედმეტად მიაჩნდა და სიტყვა მოკლედ, მაგრამ მკაფიოდ აქვს მოჭრილი. მას სამართლიანად აქვს აღნიშნული ასურული მარტვილობის ღირსება, რომ ამ ძეგლს მისი უტყუარობის გამოქმლავებელი ნიშნები ბევრი მოგპოვება და, როგორც ეტყობა, უნდა მე-IV-ე საუკუნეში, იქნებ თვითმხილველისაგანაც-კი იყოს დაწერილი. ამასთანავე მისი შოთხობა, ლიტონი და შეუფერადებელია. ღრმა შთაბეჭდილებას ახდენს და ქრისტიანობის პირველი ხანის შეუტყველ მატთანად ჩანს.

პირიქით აგათანგელოსის ნაწარმოები სულ სხვა თვისებებისაა: მას უშუალოდა და დედნობა არ ემჩნევა, თანაც გარდმოცემაზეა დაწყობილი, გარდაკაზმულ-მოქარგული, „სომხური მრავალსიტყვაობით ძალზე“ შემკული (*გაქ ჩაკიქარან ასლიქიქარანოცქ ჩანს-ისილი*) და ჩვენება-ქადაგებით უხვად დაატვირთულია.

ამ ორ ნაწარმოების თვისებათა ამგვარმა შედარებამ სომეხთა მეცნიერი დაარწმუნა, რომ სწორედ აგათანგელოსი იყო მიმბაძველი და არა ასურელ მოწამეთა მარტვილობის სომეხი მთარგმნელი (იქვე 9—10).

საყურადღებოა, რომ რაც ასურელ მარტვილობაში მხოლოდ მუქარის სახით არის რაიმე სატანჯველი მოხსენებული, გრიგოლის ცაში უკვე სინამდვილედ არის ქცეული და სატანჯველი მართლაც გადახდომილად იხსენიება, თანაც აქ ყველაფერი უზომოდ გაზვიადებულ-გადაქარბებულია: საათები აგათანგელოსს დღეებად უქცევია, დღეები-კი წლებად (იქვე 10—12). ბნელ ჯურღმულში ჩაგდების შესახებაც, თუ გორია-შმონის წამებაში ნათქვამია, რომ 3 დღეს ეყარნენ ხაროშიო, აგათანგელოსს გრიგოლი ჯურღმულში 13 წლით ჩაუმწყვდევიაო (იქვე 14).

თუკა გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანს ზემოდასახელებულ ანხულებათა შედარებითი შესწავლის დროს ზოგიერთი ისეთი მაგალითებიც აქვს მოყვანილი, რომელთა მსგავსის ამოწერა მრავალ სხვა მარტვილობიდანაც შეიძლებოდა, რადგან უამგვარ გამონათქვამოდ მარტვილობის დაწერა შეუძლებელი იქმნებოდა და ისინი მწერლობის ამ დარგისათვის საერთო კუთვნილებად უნდა მივიჩნიოთ, მაგრამ მისი დაკვირვება საერთოდ მაინც საყურადღებოა და დასკვნაც სამართლიანია. მაინცდამაინც არც ასურული მარტვილობის დაწერის ეტყობა თვითმხილველობა, მაგრამ თვით ძეგლის ღირსება განსვენებულს სომეხთა მეცნიერს კარგადა აქვს დახასიათებული. შესაძლებელია მომავალში გამოირკვეს, რომ გრიგოლ განმანათლებლის ცნის შემდგენელი უქველად უშუალოდ გორია-შმონის მარ-

ტვილობას-კი არა, არამედ სხვა მსგავსავე ძეგლს ჰპაძედა, რომელშიც უფრო მეტი მსგავსებაც იყო.

გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის დაკვირვებას ის დიდი მნიშვნელობა აქვს, რომ წა გრიგოლის ცნის იმ ნაწილის, რომელშიც სომხეთის განმანათლებელის ბარტვილობაა მოთხრობილი, თვისება და სადაურობა ცხად-ჰყო: დამტკიცდა, რომ იგი მაშინდელი სომხეთის ცხოვრების უტყუარ სურათსა და აღწერილობას-კი არ წარმოადგენს, არამედ შემთხვევლის აღმწერლობითი ღონეობითა და მიმბაძველობით წარმოშობილი ნაწარმოებია, ერთი სიტყვით, რომ ეს ნაწილი ისტორიულს-კი არა, არამედ ლიტერატურულს ძეგლს წარმოადგენს.

საფიქრებელი იყო, — და განსვენებულ გერმანელ მეცნიერს ალფ. ფონ-გუტშმიდს ასეც ეგონა, — რომ აგათანგელოსის თხზულებისა და საზოგადოდ გრიგოლის ცნაში ავტორს საფუძვლად განმანათლებელის ძველი ნამდვილი მარტვილობა უნდა ჰქონოდა მთავარ წყაროდ და დანარჩენი სხედასხეა წყაროებიდან ლიტერატურულად შეეესო, მაგრამ გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის გამოკვლევამ ეს იმედიც გააცრუა. ეს ნაწილიც ავტორის საწერლობო შემოქმედების ნაყოფი გამოდგა.

თავი მეოთხე

გრიგოლ განმანათლებელის ცნის ავტორის ვინაობა.

§ 1. აგათანგელოსის ცნობები თავის ვინაობასა და ავტორობაზე.

აგათანგელოსი თავის თავს ქალაქ დიდი რომის მცხოვრებად გვაცნობს (*ἵ ἐστὶν ἡ πόλις ἡ μεγάλη*), ბერძნულ-რომაულ დედაენაში და მწერლობაში დახელოვნებულად და ჰალემწერლობის ხელოვნების კარგ მცოდნედ. მისი სიტყვით სომხეთის არმაკუნინანთა სამეფო კარზე თრდატ მეფის დროს ამიტომვე უნდა იყოს მისული (იხ. სოხ. § 12, გვ. 9—10). მას ამასთანავე აღნიშნული აქვს, რომ თვით თრდატ მეფისაგან ნაბრძანები ჰქონია თანამედროვე ამბების მატინანის წერას შესდგომოდა (იქვე § 13, გვ. 10). მაგრამ თანაც დამავალა, რომ ჩემი ნაამბობი მისი ქველობა-მარჯვენების შესახებ სიტყვა-მოქარგულობითა და ზღაპრული გაზვიადებით კი არ ყოფილიყო დაწერილი, არამედ უტყუარად და ღირსეულად (§ 12, გვ. 10₁₋₁₀).

აგათანგელოსის სიტყვით, დასაწერი საისტორიო თხზულების გეგმა თვით ჭეფე თრდატისგანვე ჰქონია ნაქარნახევი: მას ჯერ გულად ხოსრო მეფის მამაცობა უნდა ეაზნა, რომელიც სპარსეთში სამეფო საგვარეულოს გამოცვლასა და შინაურ ბრძოლას თან შოჰყვა, შემდეგ მისი სიკვდილის მიზეზსა და გარემოებაზე ეთქვა, მერმე მოეთხრო მომდევნო საქმეთა ვითარება, თრდატის გულადობა, მოწამეთა მარტილობა და მოთმინება, ლეთისაგან მოწვენილი სასჯელი და დასასრულ ღვთაებრივი კაცთმოყვარეობით მოქცევა და ქრისტიანობის მოძღვრებით განათლება (სომხ. § 13, გვ. 10—11).

დავალებული საქმე აგათანგელოსს გაუყეთებია და მისივე სიტყვით შეკვეთილობა ისე აუსრულებია, რომ ყოველივე ჩემგან ნაამბობი ძველი გარდმოცემის მიხედვით-კი არა მაქვს დაწერილი, არამედ მოთხრობილი მაქვს მარტო ის, რაც ჩემის თვალთ მინახავს და პირადად გამიგონია სრული სიმართლითა და ზედმიწევნილობითაო (§ 14, გვ. 11, და § 897, გვ. 470).

რაკი აგათანგელოსი თავის თავს ბერძნულ-ლათინური ენისა და მწიგნობრობის მკოდნე რომაელად აცხადებდა და უკვე ძველი დროითგან სომხურ საისტორიო მწერლობაში პირველ ისტორიკოსად იყო მიჩნეული, ამასთანავე თითონაც აღწერილი ამბების თანამედროვედ და თვითმხილველ-თანადამხედურად აცხადებდა და შთამომავლობასაც ეს მტკიცება სწამდა, ამიტომ სომეხი მკითხველნი და მეცნიერნი და დიდხანს ევროპელი მკვლევარნიც დარწმუნებული იყვნენ, რომ სომეხთა მოქცევის ისტორია ჯერ ბერძნულად (ან უკიდურეს შემთხვევაში ბერძნული ასოებით სომხურად) იყო დაწერილი და მხოლოდ შემდეგში იქმნა სომხურადაც გადმოთარგმნილი.

§ 2. მკვლევართა აზრი აგათანგელოსის ავტობიოგრაფიული ცნობების შესახებ.

საკმარისია მკითხველმა გაიხსენოს, რომ აგათანგელოსს არდა-შირ-ხოსრო მეფეების დროინდელი სპარსეთისა და სომხეთის ამბები აქვს მოთხრობილი, და თვით მისივე სიტყვებითგან-კი ჩანს, რომ სომხეთის კარზე რომითგან მხოლოდ თრდატ მეფის დროს იყო მისული, რომ აგათანგელოსის ზემომოყვანილი განცხადების ღირსება ცხადი გახდეს. როგორ შეეძლო მას აეწერა, ვითარცა თვითმხილველს, ის ამბები, რომელიც მის სომხეთში ვითომც-და რომითგან მოსვლამდე მოხდა? თვით ნაწარმოებიც, ავტორის რწმუნებისდა მიუხედავად, თვითმხილველის მიერ დაწერილის შთაბეჭდილებას სრულებით არ

ახდენს. ამიტომ არც გასაკვირველია, თუ უკვე პაპებროხმა აგათანგელოსის მთელი ეს განცხადება სრულ სიტყუედ ჩათვალა (Act. SS. semtemb. VIII, p. 309 და Gutschmid Agath. 9).

შტილტინგი და ვიქტორ ლანგლუა-კი ფიქრობდნენ, რომ ეს ცნობა აწ არსებულს, გადაკეთებულს ნაწარმოებში ძველი ისეთი თხზულებითგან არის შერჩენილი, რომელიც შესაძლებელია მართლაც თრდატ მეფის თვითმხილველი მდივნისაგან ყოფილიყო „შედგენილიო“ (Acta SS. septemb. VIII, წინასიტყვაობა და V. Langlois Collection etc. I, 100 და 192 შენ. 3).

§ 3. ალფ. ფონ-გუტშმიდის დასკვნა აგათანგელოსის ვინაობისა, დროისა და ნაშრომის შესახებ.

ალფ. ფონ-გუტშმიდი შტილტინგისა და ლანგლუას აზრს უსაფუძვლოდ სთვლიდა და ფიქრობდა, რომ იგი სომხური ეროვნული გარდმოცემის გადასარჩენად თუ შეიძლება ამ მკვლევართ უნებლიეთ დაჰბადებოდეთო. ამ გარდმოცემის თანახმად აგათანგელოსი სომეხთა პირველ ისტორიკოსად არის მიჩნეული. მაგრამ საკმარისია ადამიანმა გინდ ზერელედაც-კი თვალი გადააეღოს ამ თხზულებას, რომ მისმა თვისებებმა მკითხველზე წმიდათა ცხორებათა მსგავსი ნაწარმოების შთაბეჭდილება მოახდინოს. წამებულ მარტილთა დაუჯერებელი გამძლეობა მომაკვდინებელ სატანჯველთა წინაშეც-კი, ცნობა მარტილთა სიტყვების ჩამწერ მალეწმერთა გახურებული მუშაობის შესახებ, კეისრის სიყვარულისაგან თავის დასალწვეად გულუბუცილო მოთხრობა სამეფო შთამომავლობის ქალწულთა მრავალრიცხოვან ნებლებლებითურთ შორეულ ქვეყანაში შეხიზვის შესახებ, ქვეშევრდომთა შორის ღორებრივი სახით მდგომი, ცოდვების მომნანიებელი და წა გრიგოლის ქადაგების სასოებით მსმენელი ჩევის უშნო სურათი, რიცხვთა რაოდენობის უსაზღვრო გაზვიადება,—ყველა ეს სწორედ წმიდათა შესახებ ძველი თქმულებების ყველასაგან ცნობილი სტერეოტიპული თვისებებიაო, ამიტომ სომეხთა განმანათლებლის ცხ-ის ბერძნული და, დავუმატებთ ჩვენ, ქართულად შენახული რედაქციების სათაური „წამებაჲ წისა გრიგოლისი“, ან როგორც ქართულს აწერია—„ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ და ამისსა შემდგომად წამებაჲ წმიდისა მლდელოწამისა გრიგოლი პართეველისაჲ“ გაცილებით უფრო შეეფერება ამ ნაწარმოების შინაარსს, ვიდრე სომხური რედაქციის სათაური, სადაც თხზულება ისტორიად იწოდება.

თუ იმ გარემოებასაც გავეითავალისწინებთ, რომ აგათანგელოსის ნაშრომი ნამდვილი ისტორია-კი არაა, არამედ სწორედ წმიდათა შესახები თქმულებათა მსგავსი ნაწარმოებია, მაშინ აგათანგელოსის ყველა ზემოაღნიშნული თვისებები სრულებით ბუნებრივად ვეჩვენება. აგათანგელოსის თრდატ მეფის ვითომცდა მღივნობა იმგვარადვე მოგონილად წარმოგვიდგება, როგორც მოგონილია პასიკრასი წაგორგის თქმულებაში და მრავალი სხვა მსგავსი ვითომცდა თანადამხდური აღმწერელნი, რომელთა სახელები წმიდათა თქმულებების თავში ხშირად არის ხოლმე აღნიშნულიო. გუტ შმიდის აზრით ამ შემთხვევაში მხოლოდ მაშინ გაგრძელებულ ერთგვარ სალიტერატურო ღონეობასთანა გვაქვს უფრო საქმე, ვიდრე სიყალბესა და მოტყუების წადილთან. აგათანგელოსი იქნებოდეს არ ცდილა თავისი მოგონილი თვითმხილველობა და თანადამხდურობა გარეგნულად მაინც დაეცვა, რომ ქვემოთ იმ წერილობით საბუთებსაც-კი იხსენიებს, რომლის მიხედვითაც მან ქრისტიანობის ქადაგების შესახებ სომხეთში მოთხრობა შეადგინაო (Agath. 9—10).

ხოლო აგათანგელოსის სახელს ქვეშ ამოფარებული ავტორი რომ რომელი არ ყოფილა, არამედ სომეხი, ანაჲ ალფ. ფონ-გუტ შმიდის აზრით ის გარემოება ააშკარავებს, რომ სომხეთის მიწაწყლის გეოგრაფია კარგად იცის, ხოლო, როცა მისი მოთხრობა სამშობლო ქვეყნის საზღვრებს სცილდება, აღწერილობა ზღაპრული ხდება და გზა-კვალი ებნევა ხოლმეო. არც მეფის მღივანი უნდა ყოფილიყო იგი, არამედ სომეხი სამღვდლო პირი. მთელი შისი ნაწარმოების შინაარსი და თვისებები გერმანელი მეცნიერის აზრით ამ გარემოების უცილობლად ცხად მყოფელია (Agath. 10—11 და 43).

აგათანგელოსის განცხადებისდა მიუხედავად, იგი არამც თუ თანადამხდური და ბვითმხილველი, თანამედროვეც-კი არ ყოფილა, არამედ, გუტ შმიდის აზრით, მას კარგახნის შემდგომ, დაახლოვებით მე-V-ე საუკუნის დამდეგს უნდა ეცხოვრა და საჰაკის წრეს ჰკუთვნებოდა (Agath. 11—12 და 33—34). თავისი შრომა ავტორს დასავლეთ სომხეთში უნდა ჰქონდეს დაწერილი, სახელდობრ ტარონის თემშიო (იქვე 32—33). ეს უკანასკნელი დასცენა გერმანელ მეცნიერს იმაზე აქვს დამყარებული, რომ აგათანგელოსის მოთხრობა განსაკუთრებით დასავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთს ეხება და გრიგოლის ვალარშაპატში მოღვაწეობაზე-კი სდუმს, თანაც ტარონის ეკლესიას უპირატესობას ანიჭებსო (იქვე 32—33).

ქრონოლოგიური განსაზღვრისათვის საბუთად ფონ-გუტ-შმიდს ერთის მხრით ის გარემოება აქვს დასახელებული, რომ აგათანგელოსს სომეხთა ჰეფის მოკავშირედ სპარსთა წინააღმდეგ ჰუნები ჰყავს დასახელებული, მეორეს მხრით ისიც, რომ რაკი თხზულება, უეჭველია, სომხურად იყო დაწერილი, მაშასადამე შეუძლებელია სომხურ ანბანის გამოგონებამდე, 402 წ-მდე ყოფილიყო შეთხზული. ჰუნების ხსენება აგათანგელოსის თხზულებაში ცხადი ანაქრონიზმია და ალბათ ჰუნების ცნობილი 395 წ. სპარსეთში მსგავსავე გარემოებაში მომხდარი შესევის ამოძახილი უნდა იყოსო (იქვე 33—35).

თუმცა აგათანგელოსს ძველ სომხურ საისტორიო მწერლობაში დიდი პატივისცემა და სახელი ჰქონდა დამსახურებული, სამაგალითოდაც კი იყო მიჩნეული, მაგრამ, ალფ. ფონ-გუტშმიდის სამართლიანი სიტყვით, თანამედროვე თვალსაზრისით და პირუთენელი მსჯელობის დროს მისი ენისა და მოთხრობის სამაგალითოდ ჩათვლა არასგზით არ შეიძლება: მას მეტის მეტად უყვარს მრავალსიტყვაობა და გამგორება (Agath. 13—14).

§ 4. ხელნაწერებში აღმოჩენილი ცნობა წა გრიგოლის ცხოვრება-მოღვაწეობის ავტორის შესახებ და მკვლევართა აზრი ამ ცნობის შესახებ.

1867 წ. ეიქტორ ლანგლუამ გამოაქვეყნა, რომ მზითარიანთ ძმობის ბერმა სუქრასმა პარიზის ეროვნულ წიგნსაცავში აგათანგელოსის შესახებ ერთი საყურადღებო ცნობა აღმოაჩინა. იქ ნათქვამია, რომ აგათანგელოსის არსებული ცნობილი სომხური ტექსტი მეზიდე საჯკუნის სომეხ მწერალს ეზნიკს გადმოუთარგმნია ბერძნულითგან. ლანგლუა ფიქრობდა, რომ ეს თარგმანი გამოწვეული იყო წა რიფსიშეს ნეშტის აღმოჩენის დღესასწაულით კომიტას კათალიკოზის დროს, რაც სებეოსს აქვს მოთხრობილი. ამავე ავტორს ეკუთვნის რიფსიშე-გაიანეს სადიდებლად შეთხზული შარაკანიო (Victor Langlois. Collection I, 103 note additionelle).

ამ აზრს ალ. ფონ-გუტშმიდი უარყოფდა, რათგან სომხურ ტექსტს ბერძნულითგან ნათარგმნობის არავეთარი ნიშანი არ ატყვია. გერმანელი მეცნიერი პირიქით დარწმუნებული იყო, რომ წა გრიგოლის თვით ბერძნული ცხოვრებაც-კი სომხურითგან და სომხისაგანვე უნდა იყოს გადათარგმნილი. იგი ფიქრობდა, რომ პარიზის სომხურ ხელნაწერში შენახული ცნობა ეზნიკის მთარგ-

ხნელობითი ზოლვაწეობის შესახებ დამახინჯებულია და თავდაპირველად ვითომც სწორედ ამ სომხურიტგან ბერძნულად მთარგმნელის ვინაობასა და დროის შემცველი უნდა ყოფილიყო (Agath. 12—13 და 9).

§ 5. გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის ჰიპოთეზი აგათანგელოსის ვინაობის შესახებ.

პარიზის ეროვ. წიგნთსაცავის ხელთნაწერის ზემომოყვანილი ცნობისათვის სომეხთა ცნობილ მკვლევარს გალ. ტერ-მკრტიჩიანს არავითარი ყურადღება არ მიუქცევია. აგათანგელოსის ვინაობის გამორკვევას ის ამ ავტორის თხზულების ენისა და თავისებური გამონათქვამების მიხედვით აპირებდა.

მისი აზრით აგათანგელოსის ნაშრომი კორჯნის მთელი სიტყვებითა და გამონათქვამებითაა სავსე, ისე, რომ ამის გამო გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანი ფიქრობდა, რომ აგათანგელოსი და კორჯნი ერთი და იგივე პიროვნება იყო და აგათანგელოსის სახელქვეშ კორჯნია ამოფარებული (*Ագաթանգեლოსի ავტორის რჩე* და სხვა, გვ. 15—19). მას აღნიშნული აქვს, რომ ის იშვიათი სიტყვა *Հոսთատას*, პროტასტაკ-ი, რომელიც წინათ აგათანგელოსის თხზულებაში გვხვდებოდა მხოლოდ, როგორც პროფ. ნ. მარჩმა გამოარკვია (Мнимое географическое название Ъротастак в Истории Агафангела ЗВОРАО, 1894 წ.), კორჯნის ნაწარმოებშიც არის ნახმარი (*Ագაթან. ავტ.* 19—20).

მაგრამ სომეხთა ნიკიერი მეცნიერის ამ მოსაზრებაზე უნდა ითქვას, რომ თუ ეს სიტყვა მაშინ ყველასთვის გასაგები, ცოცხალი სიტყვა იყო, არავითარი საბუთი არა გვაქვს იგი კორჯნ-აგათანგელოსის განსაკუთრებულ კუთვნილებად ჩავთვალოთ: იქნებ სრულებით შემთხვევითი მოვლენა იყოს, რომ ეს სიტყვა ჯერჯერობით მხოლოდ ამ ორ ძეგლშია შემჩნეული.

გალ. ტერ-მკრტიჩიანის აზრით აგათანგელოს-კორჯნის პიროვნებათა ურთიერთობის დამოკიდებულების საკითხის გადასაწყვეტად კორჯნის ეროვნებისა და პიროვნების გამორკვევასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს. ჩვენ ვიცითო, წერდა განსვენებული სომეხთა მეცნიერი, რომ კორჯნი ქართველთა, ანუ ქართველ-სომეხთა ეპისკოპოზი იყო, ჩემის აზრით-კიო იქნებ ქართველიც-კი; ან ქართველ-სომეხი. სომხურ საისტორიო მწერლობაში ქართველის მოღვაწეობის მავალითისათვის შორს წასვლა საჭირო არ არის: მეორე ამგვა-

რი შემთხვევაცა გვაქვს,—ხაქარია დიაკონიც (*გაგარქია შაყლასაყ*) ხომ სულიერად და სამწერლობო მოღვაწეობით სომეხი იყო. თვით კორჯნის საკუთარი სიტყვები თავის თავზე ამასვე გვაფიქრებინებს, რათგან შს ერთგან, სადაც ქართველებზე ლაპარაკობს, ნათქვამი აქვს: *აქ ირიე ჯ ქმ არაოდანქა სიხაყ ქ ჯარყ სუქსიდიდიოცქსან ქქნასქა* (ს.ყაქ. აყრ. 22).

კორჯნის ქართველობისა თუ ქართველ-სომხობის დამამტკიცებელ საბუთად გალუსტს აგრეთვე ის სიტყვა ყროტასტაკიც მიაჩნდა, რომლის მნიშვნელობაც ნ. მარამა ძველი ქართული ტექსტის საშუალებით განმარტა (იქვე). ხოლო კორჯნ-აგათანგელოსის პიროვნების იგივეობის ერთ-ერთ ცხად-მყოფელ მოსაზრებად ზემოაღნიშნული მეცნიერი იმ გარემოებას სთვლიდა, რომ აგათანგელოსის თხზულებაში კიდევ ერთი სიტყვა მოიპოვება, რომელიც შეიძლება მხოლოდ ქართულის, ან ქართულ-სომხურის საშუალებით იქმნეს განმარტებული. იქ, სადაც აგათანგელოსს თრდატ მეფის ღორებრივი სახის შესახებ აქვს საუბარი, მას გარეული ღორის, ანუ ტახის აღმნიშვნელ სიტყვად *ღინ, გოქი* (*აქ აყასიქსი ჯ ჯნქქ ღინჯანაყნ ქიქსიყან რნასიქიყნ*) აქვს ნახმარი, რაც სომეხთა მეცნიერს სრულებით სამართლიანად ქართული და ქართულ-სომხურ კილოში გავრცელებულ სიტყვად „გოქ“—ად მიაჩნდა (იქვე 24).

ცნობილია, რომ მოსე ხორენელს თავის ისტორიის მეორე წიგნში ნათქვამი აქვს, წა მოციქულმა ნუნემ (=ნინომ) იქადაგა კლარჯეთითგან მოყოლებული დარიალანამდის (*საყ ერასიქ სქანაყ*) და კასპის ზღვითგან მასაგეტთა საზღვრებამდის, „ვითარცა გაუწყებს ამას აგათანგელოსი“-ო (*ირაქსა ისიღესანქ კსიქ სქაქსანსიყი*). ამის გახსენებაზე გალ. ტერ-მკრტიჩიანს აღნიშნული აქვს, რომ არც ერთს აქამდის ცნობილს სომხური აგათანგელოსის ტექსტში, არც ბერძნულის რედაქციაში და, დავუმატებთ ჩვენ, არც ქართულში, არაფერი ამის მსგავსი არ მოიპოვება. ეს გარემოება სომეხთა მეცნიერს მოსე ხორენელის ცნობის გასაქარწყლებლად საკმაო საბუთად არ მიაჩნია, რათგან სომეხ-ქართველთა საეკლესიო ერთობის დროს აგათანგელოსის თხზულებაში ამგვარი ცრობის არსებობას ის შესაძლებლად სთვლიდა.

გალ. ტერ-მკრტიჩიანი ამაზე უფრო შორსაც მიდიოდა, რაკი დარწმუნებული იყო, რომ აგათანგელოსი იგივე კორჯნი იყო და აგათანგელოსის სახელი მას კორჯნის ერთგვარ ფსევდონიმად მიაჩნდა, ის ფიქრობდა, ვითომც კორჯნს მარტო მათგან და საჭაქ პარტეველის ცა კი არ დაეწეროს, არამედ აგ-

რთვე სომეხთა მოქცევა, ანუ აგათანგელოსის სახელით ცნობილი თხზულება და ქართველთა მოქცევის წიგნიც. ეს აზრი მას სრულებით დასაჯერებლად მიაჩნდა (*ს. იან. ს. იან. 22—23*).

მაგრამ ვალ. ტერ-მკრტიჩიანის ეს აზრი ეწინააღმდეგება, ანუ უკეთ რომ ვთქვათ, აღმატება თვით მოსე ხორენელის ნათქვამს. მას ხომ აღნიშნული არა აქვს, რომ ცნობა წაწინოს მქადაგებლობითი მოღვაწეობის ასპარეზის შესახებ რაიმე ცალკე, ქართველთა მოქცევის აღწერილობის შემცველ, თხზულებაში წაეკითხოს? პირიქით ის გარკვევით ამბობს, რომ ამ ცნობას აგათანგელოსი მოგვითხრობსო. ამისდა მიხედვით, თანამედროვე მკვლევარს უფლება აქვს მხოლოდ დაასკვნას, რომ მოსე ხორენელს და მაშინდელ სომეხ მკითხველთა ხელთ მყოფს აგათანგელოსის ნაშრომში წაწინოს სამოციქულო მოღვაწეობის სარბიელის საზღვრებიც ყოფილა აღნიშნული და ამიტომ საფიქრებელია, რომ თვით ქართველთა განმანათლებელის შესახებაც შესაძლებელია მოკლე ცნობები მაინც ყოფილიყო. მაგრამ რა სახით? ეს სულ სხვა საკითხია, რომლის შესახებ საგანგებოდ გვექმნება საუბარი.

ცხადია აგრეთვე, რომ განსვენებული ვალუსტის მეორე აზრიც იმის შესახებ, ვითომც კორუნ-აგათანგელოსს ქართველთა მოქცევა, ვითარცა ცალკე ნაწარმოები, დაეწეროს, ჯერჯერობით მხოლოდ ორ ქართულ, ან ქართულ-სომეხურ სიტყვაზე დაპყარებულ, დაუშაბუთებელ ჰიპოთეზად უნდა იყოს ცნობილი. ამ უკანასკნელი გარემოებისთვის-კი შეიძლება სხვაგვარი ახსნაც მოიძებნოს და მათი ხმარება, „ქართველ, ან სომეხ-ქართველ ეპისკოპოსს“ კორუნს გარდა, უეჭველია, სხვებს მის თანამოთემებსაც შეეძლოთ. მაინც და მაინც კორუნ-აგათანგელოსის პიროვნებათა ერთდაიგივეობის თეორიას სათუოდ ის გარემოება ჰხდის, რომ არც ლაზარე ფარპელს და არც მოსე ხორენელს ამ იგივეობის შესახებ არა სცოდნიათ რა.

წ. ნ. ვალ. ტერ-მკრტიჩიანის მოსაზრება აგათანგელოსის დროის შესახებ.

აგათანგელოსის მოღვაწეობის ხანის განსაზღვრის დროსაც ვალ. ტერ-მკრტიჩიანმა სულ სხვა საშუალებას მიჰმართა. მან განსაკუთრებით იმ წყაროებს მიაქცია ყურადღება, რომლითაც აგათანგელოსს უსარგებლია. ამგვარ წყაროთა შორის წაგრიგოლის წამებისათვის უმთავრეს მნიშვნელობას გორია-შმონის მარ-

ტვილობას შიაწერს, რიფსიმე-გაიანეს წამებისათვის-კი აბრაჰამ აღ-
მსარებელის თარგმანებს (იხ. *ს.ყაყ. ს.ყრ.* 25--30). ხოლო, რათ-
გან გალ. ტერ-მკრტიჩიანის აზრით გორია-შმონის ასურული
მარტვილობა, რომლითგანაც სომხურად გადმოუთარგმნიათ, მეხუთე
საუკუნის დამდეგს უნდა ყოფილიყო დაწერილი (იქვე გვ. 40—41),
აბრაჰამ აღმსარებელის თარგმანით-კი აგათანგელოსს
464—5 წ. უწინარეს სარკებლობა არ შეეძლო, რაკი თვით თარგმა-
ნი ამაზე ადრე არ არსებობდა (იქვე 25—26), ამიტომ გალ. ტერ-
მკრტიჩიანს შეუძლებლად მიაჩნია, რომ თვით აგათანგელოსის
თხზულებაც მე-V-ე ს-ის მეორე ნახევარზე უწინარეს ყოფილიყო
შედგენილი (იქვე 25—26, 29—30).

ამგვარად, ამ სომეხთა მეცნიერმა გუტშმიდის ქრონოლო-
გიური განსაზღვრა საფუძვლიანად შეარყია, რათგან გერმანელი
მეცნიერის ფიქრით აგათანგელოსის ნაშრომი მე-V-ე ს-ის დამ-
დეგს უნდა ყოფილიყო შედგენილი, გალუსტმა-კი ცხადყო, რომ
ეს ნაწარმოები შეუძლებელია მე-V-ე ს-ის დამდეგზე ადრე გაჩე-
ნილიყო: ის მხოლოდ terminus ante quem non-ის ანუ, ქართულად
რომ ვთქვათ, მარტო საზღვარსა სდებს (იხ. იქვე 26), რომლის უწი-
ნარეს აგათანგელოსის თხზულების არსებობა შეუძლებლად მიაჩნდა.
მაგრამ მაინც სახელობრ როდის უნდა ყოფილიყო აგათანგელოსის
შრომა შედგენილი, ამაზე ვარკვევით არაფერი აქვს წათქვაძი: ძისი
პატარა, მაგრამ საგულისხმო გამოკვლევის მიხანი იყო, ეძლია და
გაეჭარწყლებინა იმ სომეხ მეცნიერთა წინააღმდეგობა, რომლებიც
აგათანგელოსს ძველებურად მეოთხე ს-ის ისტორიკოსად სთვლიდენ
და იმ მეცნიერთა საბუთიანობა გაეძლიერებინა, რომელნიც აგათან-
გელოსს მე-V-ე ს-ის მწერლად სთვლიდენ (იქვე 5). ამაზე შორს ის
აღარ წასულა.

თავის ადგილას (იხ. გვ. 83—89) უკვე დაფრწუნდით, რომ აღუ-
ფონ-გუტშმიდმა და გალ. ტერ-მკრტიჩიანმა უცილობ-
ლად დაამტკიცეს, რომ აგათანგელოსის შეთხზულად ცნობილს
გრიგოლ განმანათლებელის ცხ-ში არც ისტორიული ამბების აღწე-
რილობა-მოთხრობაშია მაშინდელ საქმეთა ნამდვილი ვითარება აღ-
ბეჭდილი და თვით გრიგოლის მარტვილობის შესახები დაწერილე-
ბითი ცნობებიც გორია-შმონის ასურული მარტვილობის სონხური
თარგმანის უაღრესად გაზვიადებულ გამოვრებას წარმოადგენს, მა-
შასაღამე, აქაც ისტორიული სინამდვილის ანარეკლის მაგერ აგათ-
ანგელოსის სამწერლობო შენათხზთან გვაქვს საქმე.

ამასთანავე, ზემომოყვანილ მოსახრებათა ძალით, გერმანელმა მეცნიერმა დაასკვნა, რომ აგათანგელოსის ნაშრომი მე-V ს. დამდეგს უნდა იყოს შედგენილი, მაგრამ სომეხთა მეცნიერმა გორიან-შმონის მარტილობის სომხური თარგმანის დროის გათვალისწინების შემდგომ დაამტკიცა, რომ აგათანგელოსის თხზულება შეუძლებელია მე-V ს-ის დამდეგზე უწინარეს ყოფილიყო და წერილი (იხ. აქვე გვ. 97).

აგათანგელოსის ნაშრომის შინაარსის თვისებისა და ისტორიული თვალსაზრისით ღირსების, ისევე როგორც დაწერილობის დროის შესახებ ზემოაღნიშნულ ორ დასკვნას თავისდა-თავადაც ამ საკითხისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და აქვს ეხლაც, მაგრამ უფრო მეტი მნიშვნელობა ექმნებოდა და აგათანგელოს-გრიგოლ განმანათლებელის ცნის პრობლემის შესწავლასაც საგრძნობლად დააწინაურებდა კიდევაც, ამ საკითხის მერმინდელ მკვლევართ რომ გერმანელი და სომეხთა ზემოდასახელებული მეცნიერების მონაპოვრისათვის გაეწიათ ანგარიში და თავიანთ ნაშრომებისათვისაც გამოეყენებიათ.

სამაწუხაროდ არც ერთს შემდგომს მკვლევარს ფონ - გუტშმიდისა და გალ. ტერ-მკრტიჩიანის გამოკვლევათა შედეგებისათვის სათანადო ყურადღება არ მიუქცევია და შესაფერისი დასკვნა არ გამოუყვანია.

§ 7. პროფ. მარის აზრი გრიგოლ განმანათლებელის ვინაობისა და მისი ცხოვრების თავგადასავლის შესახებ.

ცნის არაბული რედაქციის აღმოჩენასთან დაკავშირებით; ნ. მარრმა წამოაყენა სრულებით ახალი მოსაზრება როგორც გრიგოლ განმანათლებელის ნაწილი ვინაობის, ისევე მისი ცხოვრებისა და თავგადასავლის შესახებ. მას უმთავრესად მისი ქადაგების სათავის სადაურობა და მოღვაწეობის ასპარეზის სიერცე აინტერესებდა.

ნ. მარრის სიტყვით. ფაქტები ცხადად გვიმტკიცებენ, რომ სომეხთა ეკლესია ასურელებისაგან და ასურელთა გავლენით არის დაარსებული. სომეხთა მოქცევის ისტორიაში, აგათანგელოსის თხზულებაში-კი არაფერი ამის მსგავსი ნოთხრობილი არ არის. იქ გრიგოლი კესარიითგან მოსულ მთელი სომხეთის მომაქცეველად არის დასახელებული. ასეთი ცნობა ნ. მარრს სრულებით ტენდენციურად მიანიჭა და დარწმუნებულია, ასეთი ტენდენციური ცვლილება იქ გარემოებით აიხსნება, რომ გრიგოლ განმანათლებელის მქადა-

გებლობითი მოღვაწეობის ამბავი და ისტორია დროთა განმავლობაში რამდენჯერმე უნდა იყოს შეცვლილი, სანამ სომხური ეროვნული უკანასკნელი რედაქცია ჩამოყალიბდებოდაო („Крещение армян...“ გვ. 149—150, 156).

რა-და-რა ცვლილება უნდა გამოიარა სახელდობრ სომხეთა მოქცევის მოთხრობას, ნ. მარრს გარკვევით აღნიშნული არა აქვს, მაგრამ ორი ცნობის შეცვლის შესახებ-კი მას არავითარი ეჭვი არ ეპარება. პირველი ცნობა გრიგოლის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის ასპარეზს ეხება, მეორე კიდევ მისი მოძღვრების სადაურობას.

ნ. მარრი დარწმუნებულია, რომ გრიგოლი ნამდვილად მთელი სომხეთის განმანათლებელი-კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ სომხეთის მხოლოდ ერთი, ბიზანტიის უშუალო გავლენის სფეროში მყოფი, თემის (მარტო ადგილობრივი მნიშვნელობის მქონებული) მქადაგებელი (იქვე გვ. 156).

თვით გრიგოლს ნ. მარრი ნაძვილ ისტორიულ პირად სთვლის, მაინც-და-მაინც მისი პიროვნება ლეგენდარულად არ მიაჩნია (იქვე გვ. 152—153). მხოლოდ ეს ადგილობრივი მნიშვნელობის მოღვაწე შემდეგში ტენდენციურად ჯერ მთელი სომხეთის, ხოლო შემდეგ საქართველოს, ალბანეთისაც, მთელი კავკასიის განმანათლებელადაც უქცევიათო. ამასთანავე, ბიზანტიის გავლენის სფეროში მჭებარე პატარა თემის ეს მქადაგებელი გრიგოლი, კესარიის ბერძნული ეკლესიის მოციქული (იქვე 156), რომ მთელი სომხეთისა და კავკასიის განმანათლებელად აქციეს, ამით სომხეთის გაქრისტიანების ღვაწლის, ასურეთის გავლენისა და ცნობების საწინააღმდეგო ბერძნული, კესარიული ეკლესიისათვის მიკუთვნება სწაღდათო. ნ. მარრის აზრით, მხოლოდ ბერძნულ ძლიერ გავლენას შეეძლო წარსულის სინამდვილის ამბავი ტენდენციურად შეეცვალა და პატარა მოღვაწე დიდ, მთელი სომხეთის განმანათლებლად ექციაო (იქვე 156). სწორედ ეს გრიგოლის მოღვაწეობის გაზვიადებული და ტენდენციურად, მხოლოდ ბერძნულ-კესარიული გავლენის მნიშვნელობის აზრის განსამტკიცებლად შეთხზული, მოთხრობა მიაჩნია ნ. მარრს ლეგენდარულად (იქვე 152—153).

თავისი იმ დებულების საბუთად, რომ გრიგოლი ნამდვილად მთელი სომხეთის განმანათლებელი არ ყოფილა, ნ. მარრს მისი მოსაზრება მოჰყავს, რომ მსოფლიო ეკლესიის ბერძნულ საისტორიო მწერლობაში ამაზე არათერია ნათქვამი და რომ საზოგადოდ გრიგოლ განმანათლებელის პოპულარობა იქ პატრიარქი ფოტიოსის

(858—67, 878—86 წ.) დროითგანაა შესამჩნევით. ბერძნული მწერლობის მანამდე მღუმარეობა-კი ნ. მარკს იმის მაუწყებლად მიაჩნია, რომ საერთოდ ბერძენი მქადაგებლისაგან სომხეთის მოქცევის შესახებ არავითარი ბერძნული გარდმოცემა არ უნდა ყოფილიყო და თვით ასეთი ამბავის შესახებაც არაფერი არ უნდა სცოდნოდათო (იქვე გვ. 152—153).

მეორეს მხრით, გრიგოლი რომ ნამდვილად მთელი სომხეთის განმანათლებელი არ იყო, ამის დამამტკიცებელ საბუთად ნ. მარკსის მოსაზრებაცა აქვს დასახელებული, ვითომც გრიგოლ განმანათლებლის (ომენტა შორის ფართო და საყოველთაო პოპულარობის არსებობის დამტკიცება მე-VII ს-ზე უწინარეს ძნელი იყოს (იქვე გვ. 154).

ამგვარად, თუმცა ნ. მარკს არსად მკაფიოდ აღნიშნული არა აქვს, მაგრამ მისი თხზულებითგან საფიქრებელი ხდება, რომ სომხეთა მოქცევის ამბავის პირველ ტენდენციურ ცვლილებად მას ის მიაჩნია, რომ სომხეთის ბიზანტიის გავლენის ქვეშე მყოფი ერთი ოენის მქადაგებელი, რომელიც კესარიითგან იყო მოსული, განზრახ მთელი სომხეთის გამაქრისტიანებლად გამოიყვანეს და აქციეს.

მეორე ტენდენციურ ცვლილებად ნ. მარკი გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზის უფრო მეტს გაფართოებას სთვლიდა, როდესაც იგი მარტო სომხეთისა-კი არა, არამედ საქართველოს, ალბანეთისა და ზოგადად მთელი კავკასიის გამაქრისტიანებლადაც-კი აქციეს. გრიგოლ განმანათლებლის ცნის ასეთ რედაქციას წარმოადგენს არაბული ვერსია და ასეთი რედაქციის აგათანგელოსის თხზულება ჰქონია თავის დროს მოსე ხორენელსაცაო (იქვე გვ. 175).

უკანასკნელ, უკვე საბოლოო სომხურ ეროვნულ რედაქციად მიაჩნია აგათანგელოსის ნაწარმოების ცნობილი სომხური ტექსტი, რომელშიც გრიგოლი მხოლოდ სომხური ეკლესიის დამაარსებლად არის გამოყვანილი და საქართველოსა, ალბანეთზე, ანუ კავკასიის სხვა რომელსამე ქვეყანაზე უკვე ხსენება არ არისო (იქვე 152 და 175).

ნ. მარკის დაკვირვება გრიგოლ განმანათლებლის ცნის დროთა განმავლობაში რამდენჯერუე გადაკეთებულობის შესახებ, უმჯეელია, სრულ სიმართლეს წარმოადგენს იმგვარადვე, როგორც ყოველი ახალი რედაქციის ტენდენციურობის აზრიც. მართალია ის აგრეთვე, როდესაც თავის იმ დებულების სისწორის დასამტკიცებლად, რომ გრიგოლი ნამდვილად მთელი სომხეთის მქადაგებელ-გამაქრისტიანებელი არ იყო და მხოლოდ შენდევში განზრახ გააზ-

ვიადეს მისი მნიშვნელობა, რომ გრიგოლ განმანათლებელის პოპულარობის გარემოებას ბერძნულსა და სომხურ მწერლობაში ყურადღება შიაქცია და საბუთად გამოყენება სცადა. მაგრამ, რაკი მას უმთავრესად მისგანვე აღმოჩენილი არაბული რედაქციის თვისების გამორკვევა და ქრისტიანობის სომხეთში ასურეთითგან შემოსულობის თავისი დებულებისათვის ზედმეტად დამამტკიცებელი მოსაზრების მოპოვება აინტერესებდა, ალბათ, ამიტომ თავისივე წამოყენებულ კვლევის ახალ გეზს არ გაპყოლია და გრიგოლის ბერძნულსა და სომხურ მწერლობაში პოპულარობის საკითხის საფუძვლიანად შესწავლას არ შესდგომია, არამედ მხოლოდ ამ გაკვრით წარმოთქმული აზრით დაკმაყოფილდა.

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ნ. მარრი გრიგოლ განმანათლებელის ცრისა და აგათანგელოსის შესახებ მანამდე არსებულ გამოკვლევებს არც-კი იხსენიებს და არცა ჩანს, რომ მათ დასკვნებს რაიმე ახგარიშს უწყევდეს.

როგორც ქვემოთ, თავის ადგილას დაერწმუნდებით, საკითხი მარტო გრიგოლის პოპულარობის შესახებ-კი არ უნდა იყოს, არამედ საერთოდ უნდა გამორკვეული იყოს, თუ როდის ჩნდება პირველად ცნობები სომხურსა და ბერძნულ მწერლობაში გრიგოლის მქადაგებლობითი მოღვაწეობისა, მისი ვინაობისა და ქადაგების სადაურობის შესახებ, ეს ცნობები დროთა განმავლობაში ერთნაირი იყო, თუ არა, თუ იცვლებოდა, როგორ და რანაირად. სომეხთა მოქცევის ამბისა და გრიგოლ განმანათლებელის ცრის ძველი რედაქციების უქონლობის გამო, მხოლოდ ასეთი წინასწარი კვლევა-ძიების წყალობითაა შესაძლებელი მსჯელობისათვის მტკიცე საფუძველი და კრიტერიუმი იყოს მოპოვებული.

§ 5. ეზნაკის ცნობა წა გრიგოლის ცხორების შესახებ და მისი ინტერპრეტაცია პროფ. ნ. მარრის მიერ.

ეზნაკის ზემომოყვანილი ცნობის შესახებ ნ. აღონციის მიერ გადაცემული ამონაწერის მიხედვით პროფ. ნ. მარრი ამტკიცებს, ვითომც ეზნაკის ანდერძში ნათქვამი იყოს, რომ მან წა გრიგოლის ისტორია-კი არა, არამედ სომეხთა მეფე-კათალიკოსების სია გადმოთარგმნა (Крещение... 152 შენ. 2).

თვით პროფ. ნ. აღონციის სიტყვებითგან-კი ირკვევა, ჯერ ერთი, რომ ანდერძის ავტორს ეზნაკი-კი არა, ეზნაკი რქმევია. მეორეც ის, რომ პარიზის ნაციონალურ წიგნთსაცავში არსებულ ხელნაწერში, რომელშიც აგათანგელოსის თხზულებაა მოთავსებუ-

ლი, აგათანგელოსის ნაშრომს ბოლოში დართული აქვს მოკლე თხრობა სომეხთა მეფე-კათალიკოზების შესახებ თრდატ მეფითგან მოყოლებული კომიტასის კათალიკოზობამდე; რომლის დროსაც თვით ეზნაკს უცხოვრია და წა რიფსიმეს ნაწილების აღმოჩენის თვითმზი-
ლველიც-კი ყოფილა. ეს თხრობა თურმე ასე თავდება: *«სიკეს ქ-
ჯასასქ ნუნასქნ ქ ქარაქმანისქ ექქეს ქასა»* „იყავნ სახსენებელი ეზნაკისა ამა წიგნისა თარგმნისათვის“.

ნ. ადონცის აღნიშნული აქვს, რომ ნ. მარრის განმარტება მცდარია, რათგან საეჭვოა, რომ მეფე-კათალიკოზთა სია თარგმანი ყოფილიყოს, და უფრო საფიქრებელია, რომ ეს ცნობა თარგმანის შესახებ აგათანგელოსის თხზულებას უნდა შეეხებოდესო (Армения... 342 შენ.). ეზნაკს მეორე საგულისხმო ცნობაც ჰქონია.

ეზნაკის მეორე საყურადღებო ცნობაც ნ. გ. ადონცის მიერ გადმოწერილი სიტყვა-სიტყვით არის მოყვანილი პროფ. ნ. მარრის ნაშრომში, რომელშიც გრიგოლ განმანათლებელის ცნის არაბული თარგმანია გამოცემული. ეზნაკს ნათქვამი აქვს:

ჴარაქჴ ყირბიუნ ჴიქიქირქ „წესიერი თხრობა საქმეთა
ჴირიქსაქ არამქ მქაქ სრანსქ გრიგოლისთა განახლებულ იქმნა
ქსაქ ჴარაქმანისქ (sic), ირქმ ნეტარისა ვისმე კაცისა მიერ
ანისქ ოსარისქ (sic) ჴანოაქ ტარონელისა, რომლისა სახელი
ქქრ» (ЗВОРАО, წ. XVI, ნაწ. მასრუბად იცნობების“-ო.
II-III, გვ. 157 შენ. 1).

ნ. მარრის სიტყვით ეს წინადადება მე-VII-ე ს-ის მწერლის მღვდელი „ეზნაკის“ მიერ ნათარგმნს სომეხ მეფე-კათალიკოზთა სიაში ბოიპოვება (იქვე 157).

ნ. მარრი ფიქრობს, რომ ეზნაკის ცნობაში მოხსენებული ვილაცა მასროპი ტარონელი სომხური ანბანის გამომგონად მიჩნეული მესროპი უნდა იყოს (იქვე 157). თავისი აზრის სამართლიანობისა და ასეთი იგივეობის დამამტკიცებელი საბუთი მას არ მოუყვანია.

თვით ეზნაკის სიტყვები ასეთი დასკვნის გამამართლებელს არაფერს შეიცავს. პირიქით ეზნაკის გამომართქვამი მასრუპის შესახებ „ნეტარისა ვისმე კაცისა ტარონელისა“ გვაფიქრებინებს, რომ გრიგოლის ცნის განმანათლებელი ისეთი განთქმული და ცნობილი პიროვნება არ უნდა ყოფილიყო, როგორც ანბანის გამომგონია, არამედ „ვიწმე“. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს გარემოება ასე-თუ-ისე ცოტად მაინც შეეტყობოდა მასრუპის პიროვნების შესახებ ეზნაკის ცნობას. თუნდაც რომ წარმოვიდგინოთ, რომ „მასრუპი“ შეცდომით სწერია მესროპის მაგიერ, რა უფლება გვაქვს ვიფიქროთ, რომ სომ-

ხეთში მხოლოდ ერთი მესროპი იყო? ან თუ ეზნაკის მასრუპი და განთქმული მესროპი ერთი და იგივე პიროვნებანი იყვნენ, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეზნაკს მესროპის ზიერ ანბანის გამოგონების შესახებ არაფერი უნდა სცოდნოდეს.

§ 9. პროფ. ნ. ადონცის ჰიპოთეზი გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების შემდგენლის ვინაობისა და მისი შემოქმედების გარემოების შესახებ.

პროფ. ნ. ადონცი ყველა წინანდელ მკვლევართა დაკვირვებათა აზრებით სარგებლობს, მაგრამ თავისებური შესწორებით ერთგვარი სქემა აქვს შედგენილი. ნ. მარრის მსგავსად ისიც ფიქრობს, რომ წა გრიგოლის ცა პირველად მესროპმა შეადგინა. მისი აზრით მესროპის მიერ გაუმჯობესებულმა სომხურმა ანბანმა სონხეთში მქადაგებლობითი მოღვაწეობა კვლავ გააცხოველა. ქრისტიანობის საქადაგებლად რომ მოგზაურობდა, მესროპმა, ალბათ, პირველად შეაგროვა ცნობები წა გრიგოლისა და რიფსიმე-გაიანეს შესახებ და წა გრიგოლის ცა შეადგინა, რომელიც ავათანგელოსის თხულების წინამორბედი იყო. ხოლო მესროპის მოწაფემ კორჯნმა რომ თავისი მოძღვრის ცა დასწერა, იმავე დროს მისი შრომებიც მათ შორის გრიგოლის ცაც გადაშინჯაო („пересматривал (sic) и литературные труды его и между прочим, жизнь Григория“). ამით აიხსნება გრიგოლისა და მესროპის ცხოვრებათა საერთო თვისებები.

ამ ორი ძეგლის საერთო თვისებათა შეახებ-კი ადონცს ნათქვამი აქვს: ზოგიერთი სტილისტიკური თავისებურებანი ავთანგელოსს კორჯნის შრომის „ცა მესროპისას“ მონათესავეთა ჰანდის და შესაძლებელი იყო გრიგოლის ცის უძველესი რედაქციის ავტორობა კორჯნის სახელთან ყოფილიყო დაკავშ. ებულო, მაგრამ ჩვენ გგონია, რომ იმთავითვე ეს ორი შრომა ერთი მეორესთან იყვნენ დაკავშირებულნი და ბედიც ერთგვარი ჰქონდათო (Армения, 341—342 შენ. 1). და შემდეგ ადონცს თავისი ზემომოყვანილი თეორია აქვს მოთხრობილი.

ცხადია, ნ. ადონცი თითქოს ვილაცას ეკამათება, მაგრამ მისი წიგნის ჩვეულებრივი მკითხველი ვერ გაიგებს, ვის აზრს არღვევს იგი, რათგან ნ. ადონცს არაფერი აქვს აღნიშნული და არავინ ჰყავს დასახელებული. ხოლო ვისაც ვალ: ტერ-მკრტიჩიანის შრომა ავთანგელოსის წყაროების შესახებ, ომელხედაც ჩვენ უყვე საუბა-

რი გეკონდა, წაუკითხავს, ის მიხედება, რომ პროფ. ნ. აღონცი სწორედ ვალ. ტერ-მკრტიჩიანს ეკამათება.

წა გრიგოლის ცნის მიერმინდელი თავგადასავალი ნ. აღონცის აქ ეხატება: 571 წ. მომხდარი პოლიტიკური ცვლილებისა და საეკლესიო მღელვარების წყალობით VI და VII ს. ს-ის სამზღვარზე გრიგოლის ცნის კორჯნის მიერ შედგენილი რედაქცია კვლავ შეცვლილი და გადაკეთებული იყო ახალი მიმართულებისდა თანახმად. ამგვარი ნაშრომი ნ. აღონცის აზრით ალბათ ხუცეს ეზნაკის საქე უნდა ყოფილიყო. ამასთანავე მას ჰგონია, რომ აგათანგელოსის ნაშრომის გადაკეთების დროს ეზნაკმა მესროპის ცნაც, რომელიც იტყობა წა გრიგოლის ცნის დამატებად უნდა ყოფილიყო, მაშინვე გადააკეთათ. ეზნაკსვე უნდა ეკუთვნოდეს ის საერთო ადგილები რომელიც კორჯნის შრომას აგათანგელოსის წინასიტყვაობასა და უკანასკნელ ნაწილს ერთი მეორეს უახლოვებენო.

თუმცა აღონცი ადასტურებს, რომ ანდერძში მოხსენებული ცნობა ეზნაკის თარგმანის შესახებ აგათანგელოსის სახელით განთქმულს გრიგოლის ცნას ეხება, მაგრამ იტყობა თითონაც არ სჯეროდა, რომ აგათანგელოსის თხზულება თარგმანი იყოს. ამიტომ ხელთნაწერში შენახული ცნობაც, რომ ხელუხლებლად დარჩენილიყო და აგათანგელოსის შრომაც თარგმანად არ გამოსულიყო, მან ზმნა ქაყაქანსის მნიშვნელობის სხვანაირად გაგება მოისურვა. შესაძლებელია ეს სიტყვა უფრო ფართო მნიშვნელობით, თარგმანების, შედგენის აღსანიშნავად იყოს ხახმარიო (Арменія... 342 შენ.). მაგრამ ცხადია, რომ ტექსტის ასეთი გაგება ნაძალადევი და ხელოვნურია.

მკითხველი ადვილად დაინახავდა, რომ პროფ. ნ. აღონცის თეორია შეტად რთული და ხელოვნურია, რომ მისი ისე დაუხაბუთებლივ, როგორც ავტორსა აქვს გამოთქმული, დაჯერება შესაძლებელი იყოს

ა. ზამს-1915 წ. დონის-ნახჭავანში დაბეჭდილ შრომაში *შათნი. მქან ჯაყ იქრასქანი. მქსან*-ის პირველ ნაწილში (გვ. 67—71) აგათანგელოსისა და გრიგოლ განმანათლებელის ცნის შესახებ ამ დრომდე არსებულ აზრებისა და თეორიებისათვის, მოკლე საერთო მიმოხილვის სახით, მაგრამ გამოკვლევებისა და წყაროების დაუსახელებლივ, თავი აქვს მოყრილი.

ყველა ზემოთქმულითგან ცხადი ხდება, რომ, სომეხთა და უცხო ქვეყნელ მკვლევართა კრიტიკული მუშაობის წყალობით, აგათანგელოსისა და გრიგოლ განმანათლებელის ცნის დროისა, აგებუ-

ლებსა, ღირებულებსა და თვით ავტორის ვინაობის შესახებ ძველი შეხედულება სამუდამოდ და საბოლოოდ შერყეულად უნდა ჩაითვალოს, მაგრამ ამავე საკითხების სრულად გამაშუქებელი და მტკიცე საფუძველზე დამყარებული ყველასაგან მიღებული ახალი დებულებები არ მოიპოვება. ისეთ შთაბეჭდილებას ახდენს, თითქოს არც ერთი მკვლევარი წინამორბედთა ნაწუშევრით კმაყოფილი არ იყო და ყოველი ძათვანი თავის საკუთარი ჰიპოთეზის წამოყენებას ცდილობდა. აპირებოდა, რომ ამჟამად მხოლოდ სხვადასხვა მკვლევართა სხვადასხვა თეორიები არსებობს.

§ 10. არსებულ ჰიპოთეზთა დაუჯერებლობის და უნაყოფობის მიზეზი და დასახული მიზნის მისაღწევად გამოსადეგი წყაროები და გამოსარკვევი მთავარი საკითხები.

ხანგრძლივი დროისა და მრავალრიცხოვან მკვლევართა ენერგიის დახარჯვისდა მიუხედავად, თუ სომეხთა მოქცევის ამბავი და გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრება ჯერ კიდევ გაპოურკეველია, ამის მთავარი მიზეზი წყაროებზე კრიტიკული მსჯელობის დროს მტკიცე დასაყრდნობის უქონლობა გახლავთ, მაგრამ ამასთანავე წინამორბედ მკვლევართა მონაპოვარის მომდევნო მკვლევართაგან უყურადღებობა და გამოუყენებლობაც.

რაკი გამოირკვეა, რომ აგათანგელოსის სომეხთა მოქცევის ისტორია სხვილი ანაქრონიზმებითა და შეცდომებით არის სავსე და ამის გამო ამ წყაროზე დამყარება შეუძლებელია, ამიტომ რაიმე სხვა მტკიცე საყრდნობის მოძებნაა საჭირო. ასეთ საყრდნობად შესაძლებელი იყო გამოგვეყენებინა დასაწყისი ხანის ადგილობრივი მოწამეთა მარტივობებში გაბნეული ცნობები, ასეთი სომხური ძეგლები რომ დატული ყოფილიყო. მაგრამ როგორც უკვე დავრწმუნდით, ეს იმედიც გაგვიცრუვდა, რათგან უჭველესი ხანისად არც ერთი გადარჩენილი და ჯერეთ ცნობილი ძეგლი არ აღმოჩნდა.

ასეთ პირობებში დასაყრდნობი ცნობების გამოძებნა მხოლოდ „ეპისტოლეთა წიგნ“-სა (*Գրքք Եպիստոլայ*) და სომეხთა მეზობლების საისტორიო წყაროებში შეიძლება.

საჭირო ცნობების ძიების დროს, მარტო იმ საკითხს-კი არ უნდა მიექცეს ყურადღება, რომლითაც პროფ. ნ. მარრი იყო დაინტერესებული, თუ რა დროითგან იქცა გრიგოლ განმანათლებელი პოპულარული და რა ხანითგან გავრცელდა მისი ხსენება საყოველთაოდ. საკითხი უფრო ფართოდ და უფრო არსებითად უნდა იყოს წამოყე-

ნებული. სახელდობრ, უნდა გამოირკვეს: 1. მართალია, თუ არა, რომ გრიგოლი იმთავითვე თრდატ მეფის დროის მთელი სომხეთისა, თუ გინდ ერთი რომელიმე მისი ნაწილის გამაქრისტიანებლად ითვლებოდა? მართალია, თუ არა, რომ სომეხთა მოქცევა დაქრისტიანობის სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადება თავითგანვე გრიგოლ განმანათლებელის სახელთან და მოღვაწეობასთან იყო დაკავშირებული? 2. თუ ეს გარემოება მართალი არ გამოდგა, ანდა, თუ ამის შესახებ იმთავითვე ცნობები არ აღმოჩნდა, სახელდობრ, რა დროითგან და როგორი ცნობები მოიპოვება ამის შესახებ? 3. დროთა განმავლობაშიც ეს მოთხრობა გრიგოლის ვინაობაზე და მოღვაწეობაზე უცვლელად ჩანს დაკული, თუ პირიქით არა ერთხელ შეიცვალა, და, თუ შეიცვალა, როგორ და რა მიზეზის გამო, ანუ რა მიზნით და როდის?

თავი მეხუთე

შქველესი ცნობები სომეხთა მოქცევისა და გრიგოლ განმანათლებელზე.

§ 1. უძველესი ცნობა სომეხთა მოქცევაზე ბერძნულ მწერლობაში.

რაკი მე-V—VI ს-ზე უწინარესი საისტორიო სომხურად დაწერილი თხზულებები, პირვანდელი სახით რომ დაკული იყოს, ჯერ აღმოჩენილი არ არის და, როგორც ეტყობა, დროთა განმავლობაში დაღუპულია, ამიტომ უძველესი ცნობების მოძებნა თრდატ მეფის-დროინდელი სომხეთის გაქრისტიანების შესახებ და დასაყრდნობი ცნობის აღმოჩენა სომხურ მწერლობაში შეუძლებელია. საფიქრებელია, რომ თავის დროზე ამის თაობაზე არა ერთი საყურადღებო ცნობა ასურულ მწერლობას უნდა ჰქონოდა, მაგრამ, ასურული ძველი საისტორიო ძეგლების დაუცველობის გამო, მკვლევარს მხოლოდ ბერძნული მწერლობა—ლა ჰრჩება: მარტო იქ შეუძლია ადამიანს ისეთი ქრონოლოგიურად განსაზღვრული ძეგლი იპოვოს, რომელშიც სომეხთა მოქცევაზე საკმაოდ მკაფიო ცნობებს იპოვის.

სომეხთა მოქცევის ამბავს ბერძნულ მწერლობაში პირველად საეკლესიო ისტორიკოსი სოზომენი ჩხენიებს, რომელმაც საზოგადოდ აღმოსავლეთის ქრისტიანთა ეკლესიების თავგადასავალი კარგად იცოდა და მათ შესახებ შთამომავლობას ბევრი საყურადღებო

ცნობებიც გადმოსცა. აი, სიტყვა-სიტყვით, რა აქვს სოზომენს-
თავის ისტორიაში სომეხთა გაქრისტიანებაზე ნათქვამი:

“Αρμενίας δὲ πάλιν πρὸς τερῶν
ἐπαπιστηνῆν χριστιανίσαι. λέγεται
ἄρ Τερειδᾶτην τὸν ἡγούμενον τῆς-
ταυ τῆς ἔθιμας ἔκ τινος παρὰ-
δῶξου θεοσημαίας συμβάσης περὶ
τῆν ἀπτεν εἰχον ἄμα τε χριστιαν-
ὸν γυνέσθαι καὶ πᾶντας τοὺς
ἀρχομένους ἕφ ἐνὶ κηρῆματι: περ-
σαῖται ἔμας τῶς ἰρησχεῖσιν.” (Hist.
eccl. II, 8).

გავიგე, რომ სომეხები უფრო
წინათვე გაქრისტიანდნენ, რათგან
ამბობდნენ, რომ ტერიდატი, ამ
ერის (ტომის) მთავარი, რომე-
ლიდაც (მოულოდნელი) განმაცვი-
ფრებელი ლეთაებრივი ნიშნის მის
სახლში შემთხვევის გამო, თითო-
ნაც გაქრისტიანდა და თანაც
დააკანონა, რომ ყველა ქვეშეი-
ღმონიც აგრეთვე ერთს სახარე-
ბას (ქადაგებას) დაჰპოროჩილებო-
დნენო.

გასაოცარია, რომ სოზომენის ამ ზემომოყვანილი, წინათაც
კარგად ცნობილი, მოთხრობისათვის მკვლევართ სათანადო ყურად-
ღება არ მიუქცევიათ და სომეხთა მოქცევის ისტორიისათვის არ
გამოუყენებიათ. ბერძენთა საეკლესიო ისტორიკოსის ეს ცნობა ერ-
თად ერთი ცნობა არ არის სომეხთა შორის ქრისტიანობის გავრცე-
ლებულობის შესახებ. სოზომენსვე თითონ აქვს აღნიშნული, რომ
სპარსთა გაქრისტიანებაში ასურულებთან ერთად სომეხებსაც სდგ-
ბიათ წილი (Hist, eccl. II, 8: Migne Patr. Gr. t. LXVII. col. 956).
ამგვარად, ამ ბერძენთა ავტორს სომეხთა ქრისტიანობის ამბები კარ-
გად სცოდნია. ამიტომ მისი ზემომოყვანილი მოთხრობა სომეხეთში
თრდატ მეფისაგან ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად დაწე-
სების შესახებ განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია მით უმეტეს,
რომ ამ მონათხრობითგან, მისი სიმოკლისდა მიუხედავად, ამ ფაქტის
ზოგიერთი მნიშვნელოვანი გარემოების გამორკვევა მაინც შეიძლება.

სოზომენის ცნობითგან ჩანს, რომ მის დროს ქრისტიანობა სომ-
ხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად თრდატ მეფისაგან დაკანონე-
ბულად ითვლებოდა: ასე ამბობდნენ თურმე მაშინ. ირკვევა აგრეთ-
ვე, რომ მანამდე თვით თრდატ მეფეც წარმართი უოფილა და თი-
თონაც მხოლოდ ამ დროს გაქრისტიანებულა. ეს ორივე გარემოება
აგათანგელოსის თხზულებაშიც არის აღნიშნული და ამნაირად
სოზომენის ცნობას ამ შემთხვევაში მარტო იმ მხრივ აქვს მნიშ-
ვნელობა, რომ ეს ორი ფაქტი ქრონოლოგიურად სრულებით გან-
საზღვრულს ბერძნულ წყაროშიც არის დადასტურებული.

§ 2. სოზომენის ცნობის მნიშვნელობა.

მაგრამ ამაზე გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომელსაც, სოზომენისაგან მოყვანილი ცნობით, წარმართი თრდატ მეფე ქრისტიანად უქცევია და ქრისტიანობა მთელსომხეთშიც სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოუცხადებინებია. რომელიღაც საოცარი სასწაულთმოქმედება შემთხვევით მის სახლობას და ეს შემთხვევა მას ღვთაებრივ ნიშნად მიუჩნევია. აგათანგელოსის ისტორიის ყოველს გადამფურცლელს კარგად მოეხსენება, რომ სომეხთა ამ ისტორიკოსის სიტყვით ის სასწაულთმოქმედება, რომელმაც თრდატი გააქრისტიანა და ქრისტიანობა სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოაცხადებინა, მის სახლობას-კი არა, არამედ პირადად თვით მასვე შემთხვევით, სახელდობრ თრდატ მეფე ღვთაებრივი სასჯელის ძალით ვითომც ღორად ქცეულიყოს და ამით შეძრწუნებულს გაქრისტიანება გადაეწყვიტოს. ცხადია, რომ სოზომენისაგან აღბეჭდილ ცნობასა და აგათანგელოსის მოთხრობას შორის აქ საერთო არაფერია: მათ შორის პირიქით არსებითი განსხვავებაა.

მაგრამ მართო ზემონათქვამი არ კმარა, რათგან ზემოაღნიშნულზე უფრო საყურადღებო და მნიშვნელოვანია, რომ სოზომენს არც თრდატ მეფის ოჯახში მომხდარ რაღაც სასწაულის ამბავში, არც ქრისტიანობის სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად დაკანონების ცნობაში გრიგოლ განმანათლებელის სახელი მოხსენებული არა აქვს. ცხადია, რომ ეს გარემოება არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს.

როგორ მოხდა, რომ სოზომენს, რომელსაც სპარსთა გაქრისტიანებაში სომეხთა მონაწილეობის ამბავი არ ავიწყდება, გრიგოლ განმანათლებელის სომხეთის გაქრისტიანებაში ღვაწლის მოხსენება დაჰვიწყებია? ძნელი დასაჯერებელია, რომ სოზომენს ამ ღვაწლის ამბავი სცოდნოდა და თავის ისტორიაში გრიგოლი ერთი სიტყვითაც არ მოეხსენებინა. ამიტომ მისი მდუმარეობის მიხედვით უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ ბერძენთა ისტორიკოსს თავის ნაშრომის 443—444 წ. დაწეროს დროს (იხ. P. Batiffol, *Anciennes littérature chrétienne*. I, La littérature grecque, Paris, 1901 წ. გვ. 218) გოიგოლის ღვაწლის შესახებ სომეხთა მეფის გაქრისტიანებაში და ქრისტიანობის სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად გადაქცევაში ჯერ არაფერი სცოდნია. ამისდა გვარად შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ სომხეთის მეფის გაქრისტიანება და ქრისტიანობის სომხეთში დაკანონება მე-V ს. პირველ ნახევარსა და შუა წლებში

გრიგოლის მოღვაწეობასთან ჯერ კიდევ დაკავშირებული არ ყოფილა.

მაშასადამე, გრიგოლი დიდი სომხეთის გამაქრისტიანებლად მხოლოდ ამის შემდგომ მიუჩნევიათ და უქცევიათ.

ამ დასკვნას კარგად უღებდა გალ. ტერ-მკრტიჩიანის მიერ გამოთქმული დებულებაც, რომ გრიგოლ განმანათლებელის აღმსარებლობითი მოღვაწეობის აღწერილობა მე-V ს-ის დამლევზე უწინარეს შეუძლებელია შედგენილი იყოს (იხ. აქვე გვ. 97), რაკი ცნობა გრიგოლის განმანათლებლობაზე სწორედ მის აღმსარებლობითსა და მარტვილობითს მოღვაწეობასთან არის დაკავშირებული და თვით აღმსარებლობითი მოღვაწეობის შესახები მოთხრობა-კი გრიგოლის ცხოვრებასა და სოპხუთა მოქცევის ამბავში მე-V ს. დამლევზე უწინარესი არ ყოფილა, ცხადია, რომ ამით სოპომენის მონათხრობზე დამყარებული ჩვენი დასკვნის სისწორე და შეუმცდარობა მტკიცდება. ამგვარად ცხადი ხდება, რომ მე-V ს. პირველი მეოთხედის დამლევს სოპომენს გრიგოლის განმანათლებლობაზე არც შეიძლება რაიმე სცოდნოდა, რაიდან გრიგოლის აღმსარებლობითი მოღვაწეობის შესახები თხრობა მე-V ს. დამლევზე უწინარეს თვით სომხეთშიც არ ყოფილა.

აღსანიშნავია, რომ მე-VI ს. დამდევსა-კ-ი, როდესაც გრიგოლის შესახები ცნობა უკვე არსებობდა, სომეხთა ეკლესიის მესვეურნი უპირატესობას მაინც ჯერ კიდევ არისტაკესს ანიჭებდნენ. მათავარი ყურადღება არისტაკესსა ჰქონია მაპურობილი და მასთან შედარებით გრიგოლს მეორე-ხარისხოვანი ადგილი ჰქონია მიკუთვნებულთაში. ამ ცნობაზე დამახასიათებელია სპარსეთის „მართლმადიდებელთა“ მიმართ 506 წელსვე დაწერილს ბაბუენ კათალიკოსის მეორე ეპისტოლეში ქრისტიანობის დამამყარებელთა და მსოფლიო ეკლესიის მშენებლობათა გვერდით სომხეთისათვის გრიგოლი-კი არა, არამედ არისტაკესი იხსენიება. თუცა აქ უკვე გრიგოლის სახელიც გვხვდება, მაგრამ მხოლოდ გავრით, და უნდათერისი ყურადღება და პატივისცემა მხოლოდ არისტაკესსა აქვს დამასახურებელი. იქ ნათქვამია: გერწამს ის, რაც გვიანდერძეს წა მამებმა და სათაყვანებელმა მამამან ჩვენმან არისტაკესმა, შვილმა სიმართლისამ წისა გრიგორისმან და სომეხთა ღვთაებრი სიყვარულისა და დაწავების დასაწყისმა და მიწეზმა (იხ. *იუსტინე სოფიანისი* 9. 10. 51).

ამასთანავე ფრიად საყურადღებო გარემოებაა, რომ ამავე დროს სომეხთა ეკლესიის მღვდელმთავართა ხელთდასმის დასაწყისადაც გრიგოლი-კი არ იხსენიება, როგორც შემდგომი ჩვეულებრივ

მიღებული იყო, არამედ იგივე არისტაკესი. აი მაგ. რას სწერდა ჰაბგენ სოფელთა კათალიკოზი კაიჯა სპარსთა მეფის მე-18 ინდიქტიონს, 506 წ. ქ. შ. სპარსეთის „მართლქადიდებელ“ ე. ი. მონოფიზიტ ქრისტიანებს: ნეტარი მამათმთავარი არისტაკესი რომ ნიკეის მსოფლიო კრებას დაესწრო და იქითგან ქეშმარიტი სარწმუნოება მოგვიტანა, სწორედ აქ სარწმუნოებით გავნათლდითო. ამავე არისტაკესისაგან დაემკვიდრა მღვდელთმთავრობის ხელდასხვა სომხეთში აქამომდეო (...*აქრანსელს ზაკრასთან ძსერ მათათასელსა... ერსთასა... ერსთასა ზაკრასთაქსანს, სერს კაჯასარსა ზამარათსთამდე... ლ'ი ზისანს კაჯარსეყოლ ძსრსსა ვაქამ ჰილნაიკოსქსანს ჟანანაკასთათსანს აკასარსსა ზაკიე*) (წ. მ. 44).

ზემომოყვანილი სიტყვებთგან ჩანს, რომ მე-VI ს. დამდეგს სომეხთა ეკლესიის მღვდელთმთავრობა-კათალიკოსობას თავისი ხელდასხმითი დასაწყისი და შთამომავლობა გრიგოლ განმანათლებლისაგან-კი არ გამოჰყავდა, როგორც ეს აგათანგელოსსა აქვს და მას შემდგომ საყოველთაოდაც დაკანონდა, არამედ არისტაკესისაგან.

შემდეგშიც, როდესაც გრიგოლის სახელი სომეხთა განმანათლებლად უცილობლად იყო უკვე განმტკიცებული, აქა-იქ მაინც გვხვდება ცნობა, რომლითგანაც ირკვევა, რომ მის გარდა სხვა განმანათლებლებიც ყოფილან. მაგ, იოანე კათალიკოზს ერთგან ისე აქვს სიტყვა ნათქვამი, რომ მკითხველს შეუძლია იფიქროს, რომ მას სომხეთ-სივნიეთის განმანათლებლად გრიგოლს გარდა სხვა, სამწუხაროდ დაუსახელებელი, პირნიც მიაჩნდა. ერთ თავის ეპისტოლეში მას სხვათა შორის უწერია:

«*გიორგ ლ ერსთასთ ზაკრასთ
დორ 'ი სთერ ვრსიერს ლ მს.მ.
ზირსხირ სრსსსსს ჰმ.რს.მ.მ.
ლ'სკს.ლ.მ.რ ზათათათონს ლ ან-
ჯარძ თარსესქ*» (წ. მ. 79).

„წა და ქეშმარიტი სარწმუნოება, რომელიც წა გრიგოლისა და სხვა წა სულით მონაბერ ნებარ მამათაგან მკვილეთ, მტკიცედ და შეურყეველად დაიცავით“-ო. (წ. მ. 79).

თავი მეთხუთსე

**ცნობები გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობის
ასპარეზის შესახებ სხვადასხვა დროს.**

**§ 1. გრიგოლის მოღვაწეობის შესახებ თავდაპირველად
უტყუარი ცნობების უქონლობა და შემდეგში დიდი სომ-
ხეთის მქადაგებლად შიჩნევა.**

ამგვარად, გამოიკვია, რომ სომეხთა მეფის თრდატისა და მი-
სი ოჯახის მოქცევა ისევე, როგორც ქრისტიანობის სომხეთში სა-
ხელმწიფო სარწმუნოებად დაკანონება ჯერ კიდევ ძე-V ს. პირველი
ნახევრის დამლევს გრიგოლის სახელთან არ ყოფილა დაკავშირებუ-
ლი. გრიგოლი სომხეთის განმანათლებლად სომხურ მწერლობაში
მხოლოდ მე-V ს. მეორე ნახევრის დამლევს მიუჩნევიან.

გარკვეული ცნობების უქონლობის გამო, გადაჭრით ძნელი სათ-
ქმელია, ჰქონდათ თუ არა რაიმე ისტორიული საფუძველი, რომ
გრიგოლი, თუ თრდატის დროინდელის სამეფოს არა, სომხეთის რო-
მელიმე ნაწილის განმანათლებლად მაინც მიიჩნიათ. ალ. ფონ-
გუტშმიდისა და ვალ. ტერ-მკრტიჩიანის კრიტიკული
ანალიზისა და სოზომენის ცნობის გათვალისწინების შემდგომ
გრიგოლის ცხორებითგან არც ერთი, რეალური სინამდვილის გააომ-
ხატველი, ანარეკლი გადარჩენილი არ არის, არამედ ამ ძეგლის
მთელი ისტორიული ნაწილი მერმიდელს, ანაქრონიზმებითა და ცსა-
დი, დიდი შეცდომებით სავსე, შენათხზს წარმოაუგენს. ეს გარემოე-
ბა პირვანდელ გადაუკეთებელ ცნობებში გრიგოლის სომხეთის რო-
მელიმე ნაწილში განმანათლებლობითი მოღვაწეობის დამადასტურე-
ბელი ისტორიული ფაქტების არსებობას მეტად საეჭვოდ ჰხდის.
ასეთი ფაქტები რომ ყოფილიყო, გადაკეთების შემდგომაც კოტა
რამე მაინც დარჩებოდა.

მაშასადამე ის აზრი, თითქოს გრიგოლი თავდაპირველად და-
სავლეთი სომხეთის ბერძენთა სახელმწიფოს მეზობლად მდებარე, თუ
თვით ბიზანტიის საზღვრებში მოქცეული ნაწილის ადგილობრივი
განმანათლებელი ყოფილიყო, არ მართლდება. მაშინაც, როდესაც
გრიგოლი მთელი სომხეთისა-კი არა, არამედ მხოლოდ ერთი ნაწი-
ლის გამაქრისტიანებლად ითვლებოდა, მას მარტო ე. წ. „დიდი
სომხეთის“ განმანათლებელს უწოდებდნენ და რაკი გრიგოლის მოღ-

ვაწიობა თრდატ მეფის სამეფოსთან დაუკავშირებიათ მე-V ს. დამ-
ლევს, ამიტომ საქმის ვითარება სხვანაირად, რასაკვირველია არც
შეიძლება ყოფილიყო წარმოდგენილი.

საყურადღებოა, რომ კომიტას კათალიკოზი გრიგოლ გან-
მანათლებელს, რომელსაც იგი პართეველს უწოდებს, მთელი, სრუ-
ლიადი სომხეთის მამათმთავრად-კი არა სთვლის, არამედ მხოლოდ
„დიდი სომხეთისას“:

«*საყურადღებოა* *„წა გრიგორიოს პართეველი,*
ქსე ზაკრასის ჯაკიყ შს- დიდი სომხეთის მამათმთავა-
ბაყა (ქსან ზასათიყ ჟ. შ. რი“-ო (ჟ. შ. 214).
214).

ინავე კომიტასს არისტაკესიც „დიდი სომხეთის“ მწყეს-
მთავრად ჰქავს მოხსენებული (*საყურადღებოა* *„სარქათის ჯაკიყ შსბაყ“*
ჟ. შ. 215).

§ 2. გრიგოლის მოღვაწეობის ახპარეზის საზღვრების მერ-
მინდელი გაფართოება და საქართველოს, ალბანეთისა და
კავკასიის მჭადაგებლად გადაჭტევა.

წიაროთა განხილვის დროს დაერწმუნეთ (იხ. აწვე გვ. 100)
რომ არაბულ რედაქციაში და მოსე ხორენელის წყაროს მიხედ-
ვითაც გრიგოლი თითქოს მარტო დიდი სომხეთის მჭადაგებელი-კი
არ, ყოფილიყოს, არამედ იქ მისი მოღვაწეობის სარბიელი მთელი
სომხეთის საზღვრებსაც-კი სცილდება: გრიგოლი ვითონც ამას გარ-
და ალბანეთის, საქართველოს და მთელი კავკასიის განმანათლებელი
ყოფილიყოს. ეხლა, როდესაც გამოირკვა, რომ თვით თრდატ მეფის
დროინდელი სომხეთის გაჭრისტიანება თელდაპირფლად სრულდებოდა
კრიგოლის სახელთან არ ყოფილა დაკავშირებული, ამ უაღრესად
გაფართოებული ახპარეზის შესახები ცნობის რეალური თვალსაწ-
რისით სრული უშიდაგობას ღამტკიცება საჭირო არც-კია, მაგრამ
შინც საინტერესოა და საჭიროც, რომ გამოირკვეს, თუ როდის და
როგორ შეიფხა ასეთი თვარა.

უპირველესად, რასაკვირველია, უნდა გამოირკვეს, თუ როდის
ჩნდება პირველად ცნობა, რომ გრიგოლი მარტო სომხეთა-კი არა,
არამედ ალბანეთისა და საქართველოს ღამაჭრისტიანებელიც იყოს.
ამ საკითხის გასაშტქებლად განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ
ბაბეენ სომეხთა კათალიკოზის სპარსეთის მონოთეიზიტებისადმი მი-
მართულსა და ამ წ. დაწერილ ორს ეპისტოლეში, რომელშიც

ბაბგენი სომეხთა, ქართველთა და ალბანელთა სარწმუნოების სრული თანამოაზრეობის ამბავს ატყობინებდა, არსად, ამ ცნობის შემცველ არც ერთ ადგილას, ნათქვამი არ არის, რომ ეს სარწმუნოებრივი თანხმობა გრიგოლ პართეველის დროთგანვე მომდინარეობდა, რომ გრიგოლი სამივე ამ ერის გამაქრისტიანებელი და მომაქცეველი იყო. ანნაირი ცნობა მით უფროა მოსალოდნელი, რომ იქ არისტაკესისა ნაწილობრივ და ბუნდოვანად გრიგოლის ლეაწლის შესახებაც სომხეთში ბაბგენს საუბარი აქვს (წ. №. 44, 45, 46 და 51). თუ ბაბგენი თავის 506 წ. ორსავე ეპისტოლეში გრიგოლის საქართველოსა და ალბანეთში ქადაგების შესახებ არაფერს ამბობს, ეს გარემოება, უქველთა, იმის მომასწავებელია, რომ მე-VI ს. დამდეგს თეორია გრიგოლის მთელი კავკასიის განმანათლებლობის შესახებ ჯერ არ არსებობდა. ეს არც გასაკვირველია, თუ გავიხსენებთ, რომ ამ დროს თვით სომხეთისათვისაც, როგორც ირკვევა, გრიგოლზე უფრო მნიშვნელოვანად არისტაკესი ითვლებოდა.

იმ საკითხის გამოსარკვევად, თუ როდის შეითხზა პირველად თეორია გრიგოლისაგან სომეხთა გარდა ქართველთა და ალბანელთა მოქცევის შესახებ, ჰოვანეს სომეხთა კათალიკოზის (556/7 — 571 წ.) ალბანეთის ეპისკოპოზისადმი მიწერილ ეპისტოლესაც აქვს მნიშვნელობა. ამ თავის წერილში სომეხთა კათალიკოზი ალბანელთა ეპისკოპოზებს უთვლიდა: შეეცდეთ, რომ თქვენ ქვეყანაში ბილწი პეტროს გლაბაკთა მოყვარეს მონასტრითგან ნესტორიანობისა და ქალკიდონიანობის დაუბრკოლებლივ მთესველი მქადაგებლები მოსჯილან საუკუნო წარწყმედისათვის მისაცემად. ამის გაგონებაზე სულსაც და ხორცსაც საერთოდ განუკურნებელი სნეულება ეწევა და ამის გამოვესწრაფით მოგწეროთ, გავიხსენებთ რა წმინდა მოციქულის სიტყვებს დაცვად თავისა თვისისა და ყოვლისა სამწყსოისა თქვენისა, რომელიც ზედამხედველად და მოძღვრად დაგადგინათ სულმა წმიდამ, მტკიცედ დასაცავად მართლმადიდებელი სარწმუნოებისა, რომელიც მამათა ჩვენთა წმიდა წიგნთაგან, ძველი და ახალი აღთქმითგან, ხელითა წმიდისა გრიგოლისითა მივიღეთ, რომელიც სამისა, ნიკიისა, კოსტანტინეპოლისა და ეფესოს, კრებისა ნეტართა მამათაგან მომდინარეობს, რომელთა სარწმუნოების თანახმა და მემკვიდრენი ვიყავით ჩვენ ყველა ეკლესიებო (წ. №. 81—82)¹.

¹. «Φιλίσταყა... ერს ძსჳ ქრესიციანსიქ იყანს არიო არაგსიქან, ღიოჯანსაქ ანძანჳს ს ამხნასან ნასთიქი. კირიმ ხე ეძსჳ სილერ ლიქის თს-სილსა ს ქარგისიქსთს, ნასთათიონს აყანხე ფასლათ იღეფაქიანოქსსან, ღირ ეს-

ამ ეპისტოლეს ბოლოში-კი ნათქვამია: ხოლო რაკი მამანი თქვენი თანამორწმუნენი იყენენ მამათა ჩვენთა და თქვენც ჩვენი თანამორწმუნენი ხართ, ამიტომ სათნო გეჩნდა, რომ აქ თქვენგან სამი, ან მეტი ეპისკოპოზი მოსულიყო და ჩვენგან ნესტორიანობისა და ქალკიდონიანობის საწინააღმდეგო საბუთიანობა მოესმინაო (წ. № 84)¹.

სომეხთა კათალიკოზის პირველი წინადადება მთლად მკაფიო არ არის და არ ჩანს, გრიგოლისაგან ახალი და ძველი აღთქმის ქადაგების მიღების შესახები სიტყვებდ მარტო სომხეთს ეხება, თუ აღბანეთსა და სხვა ეკლესიებსაც. მკითხველს შეუძლია სწორედ ასეც გაიგოს და აქ გრიგოლის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის შესახები პირველი ცნობა ამოიკითხოს. მაგრამ აღაანიშნავია, რომ ბოლოში, სადაც სომეხთა ეკლესიის საქეთმპყრობელს საშუალება ჰქონდა თავისი აზრი სრულებით მკაფიოდ გამოეთქვა და გრიგოლი საერთო მქადაგებლად და მომაქცეველად გამოეცხადებინა, იქ მას მხოლოდ ნათქვამი აქვს: მამანი თქვენი თანამორწმუნენი იყენენ მამათა ჩვენთაო, საერთო მქადაგებლის შესახებ-კი არათფერი სწერია. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ მე-VI ს. შუა წლებში სომხეთის ეკლესიის მმართველ წრეებს უკვე ემჩნევათ მიდრეკილება, რომ გრიგოლი მარტო სომხეთისა-კი არა, არამედ საერთო მქადაგებელ-მომაქცეველადც ყოფილიყო ცნობილი, მაგრამ თვით თეორია ამ დროს ჯერ კიდევ მკაფიოდ ჩამოყალიბებული არ უნდა ყოფილიყო.

თუ ჰოვჰანეს სომეხთა კათალიკოზისა დროს 556/7—571 წ., თეორია გრიგოლის სამსავე ქვეყანაში, სომხეთს, საქართველოსა და აღბანეთში, განმანათლებლობითი მოღვაწეობის შესახებ მხოლოდ ოდნავ ჩასახული ჩანს, მე-VII ს. დამდეგს, ვრთანესისა და აბრაამ სომეხთა კათალიკოზობაში, ეს თეორია უკვე სრულებით ჩამოყალიბებულია და უცილობელ დებულებად არის ქცეული. ზემოდასახელებული სომეხთა მწყემსათმავარი 607 წ. თავის მეორე ეპისტოლეში კვრიონ ქართლისა კათალიკოზს სხვათა შორის სწერდა,

იკლან ნარე მხრ ქ სეროი ირიე, ქ ზენ ხ ქ ნირ კთასკარანსე ქ მხონ სერიონ ზრცდილი, ირ ქსრცხ სროსხსსეე ძაილითე... ირიე ჰაქნოსიქე ხ ძაათანგალიე ნიგე ნოსათიონ სეადე მხრ თმხნაჟნ სხსიხსხტე; წ. № 81—82);

¹. «სერო ქონან ვქ ნარენ მხრ ნოსათსქე ზენ ნარანე მხრიე ხ ილიე მხე...»

რომ ორსავე ქვეყანას, სომხეთსაცა და საქართველოსაც, ქრისტიანული მოძღვრება ერთი წყაროთგან ჰქონდა მიღებული, რომ პირველად ნეტარმა წა გრიგოლმა ჩვენსა და თქვენში ერთად დაგვითვისა ღვთისმსახურებამო (*აქ მხოვს აყდრეს თხისაჲ ლქ ქარყაისსა თოღქლანს... მხოვს და ჰყო ზააარაჲს სსრანანსეჲს საათოღადუაჲ თოღქლანს ზაქს სრანსეჲს თოღრს ჴრქიერ...* *წ. მ.* 180).

გურგანის მარზპანი სმბატიც, რომელიც ეროვნებით სომეხი იყო, კვირიონ ქართლისა კათალიკოსს აგონებდა, ჩვენ სომხები და ქართველები ერთი მოძღვრის მოწაფენი და ხვედრნი ვართო (*აქიჲს ქსე ქარყაისსიქ აჯასსეჲს და ქლანს სიქაჲ* *წ. მ.* 169).

ალსანიშნავია, რომ ამ დროს გრიგოლის განმანათლებლობითი მოღვაწეობის ასპარეზი მარტო სომხეთითა და საქართველოთი არ განისაზღვრებოდა, არამედ გაცილებით უფრო ფართოდ ყოფილა შემოფარგლული. მაგ. მოსე ტურტაველს გრიგოლი მთელი კავკასიის მქადაგებლადაც-კი ჰყავს დასახელებული. ის ლაპარაკობს „წა და მართალ სარწმუნოებაზე, რომელიც ამ კავკასიის მხარეში დიდისა, წა გრიგოლისაგან დათესილი იყო“ (*თოღრს და ყოღყო ზააარან ვიქ მსტანს აყდრეს ჴრქიერს სსრანანსაჲ ლქ კაქს ქ ყაღს ჴააარქანს ჴიქიანანს* *წ. მ.* 132).

ეს თეორია უკვე იმდენად განმტკიცებული ყოფილა, რომ მარტო სომხები-კი არ იზიარებდენ, არამედ ქართული ეკლესიის მესვეურთაც შეუთვისებიათ. ამ მხრივ დამახასიათებელია, რომ თვით კვირიონ ქართლისა კათალიკოზიც-კი სომხებთან გაცხარებული მიწერ-მოწერის დროს ამ თეორიას არ უარჰყოფდა (*იხ. წ. მ.* 171, 176, და ჩემი „ქართველი ერის ისტორია“ *I*³, 353).

§ 3. ცნობები გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზზე მე-VIII—IX და შემდეგ საუკუნეებში.

მაგრამ ერთი საუკუნის შემდგომ, მე-VIII—IX ს-ითგან მოყოლებული, ეს მოძღვრება თანდათანობით ქრება არამც თუ სომხეთს გარეშე, არამედ თვით სომხეთშიც სრულებით უარუყვიათ: ამ დროს გრიგოლი მხოლოდ-და-მხოლოდ სომხეთის განმანათლებლად-ღა არის მიჩნეული. ეს უცილობელ დებულებად დაუკანონებიათ და როგორც სომეხთა მოქცევის ისტორიაშია შეტანილი, ისევე ყველა სხვა სომხურ საისტორიო თხზულებებშიც.

ყველა ზემოაღნიშნულითგან სრული სიცხადით ირკვევა ის მრავალგვარი და არსებითი ცვლილება, რომელსაც სომეხთა მოქცევის აძბავს საუკუნეთა განმავლობაში, მე-V ს-ითგან მოყოლებული მე-VIII—IX ს-მდე, გამოუვლია. ეს გარემოება ამჟღავნებს, რომ სომეხთა მოქცევის შესახებ მტკიცე ისტორიული გარდმოცემა არ ყოფილა. მხოლოდ ამით შესაძლებელია აიხსნას ის მერყეობა და ძირითადი, ზოგჯერ ერთიმეორის საწინააღმდეგო, ცვლილება, რომელიც სომეხთა მოქცევის მოახრობას ემჩნევა და არა ერთხელ გამოუვლია. მაგრამ ამ საკითხის სირთულე მარტო ამით არ ამოიწყოება.

თავი მეშვიდე

ცნობები გრიგოლ განმანათლებელის ქადაგების წარმომდინარეობის სადაშრობის შესახებ.

§ 1. სომხური წყაროების ტრადიციული ცნობები გრიგოლის კესარია კაპადუკიითგან მომდინარეობაზე.

სომეხთა მოქცევის ამბავში აგათანგელოსს გრიგოლის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ იგი პირადადაც კესარია კაპადუკიისაში გაქრისტიანდა და თითონაც ის სომხეთში კესარია კაპადუკიითგან მოვიდა, რომ სამღვდელმობაც გრიგოლმა იქითგან მოიწვია ამ ახალ-მოქცეულ ქვეყანაში. აგათანგელოსის ეს ცნობა შეუწყველ ქემპარიტებად იყო მიჩნეული ძველ სომხურ საისტორიო მწერლობაში და მე-XVIII—XX ს. ს. მკვლევართაგანაც ამ ცნობის სისწორეში ეჭვი არავის შეჰპარია. აღსანიშნავია, რომ თვით პროფ. ნ. მარრიც-კი, რომელმაც პირადად სომხეთში ქრისტიანობის გავრცელების სულ სხვადასხვა გზა დაასახელა და პირველად წამოაყენა დებულება, რომ ეს სარწმუნოებუ ასურეთითგან უნდა იყოს სომხეთში გავრცელებული, დარწმუნებულია, რომ თვით გრიგოლ განმანათლებელი საბერძნეთითგან გამოუსული მქადაგებელი იყო.

არავის, მათ შორის პროფ. ნ. მარრსაც, ფიქრად არ მოხვლია, გამოერკვია, გრიგოლ განმანათლებელის ქადაგების წარმომდინარეობაზე ყოველთვის ასეთი ცნობა არსებობდა, როგორიც აგათანგელოსსა და სხვა ყველა სომეხთა ისტრიკოსებს მოეპოვებათ, თუ ამას გარდა სხვანაირი ცნობაც მოიპოვებოდა? ცხადია, რომ ეს პირველხარისხოვანი მნიშვნელობის საკითხია და სანამ იგი

ყველა წყაროების მიხედვით შესწავლილი არ არის, გრიგოლ განმანათლებელისა და სომეხთა მოქცევის გარემოებაზე მსჯელობას მტკიცე საფუძველი არ ექმნება.

§ 2. VII ს. დამღების ცნობები გრიგოლ განმანათლებელის ქადაგების იერუსალემითგან წარმომდინარეობაზე.

ამ საკითხისათვის გამოსადეგი ცნობები აღადმიანმა „ეპისტოლეთა წიგნში“ უნდა ეძიოს და სწორედ იქ,—კირიონ და აბრაამ კათალიკოზთა მიწერ-მოწერაში. ამ მხრივ ერთი მეტად საგულისხმო ცნობა მოგვეპოვება. კირიონს აბრაამისადმი მიმართულს საპასუხო წერილში სხვათა შორის შემდეგი აქვს ნათქვამი:

ამსრ კ ჰსრ ზარღრს ორღაკს „ჩვენი და თქვენი მამები მე-
ბოოაკჟ ჯსნ კ ღრასათ ეს- თის მონები (ე. ი. ქვეშევრდომნი)
ღილასოღსამქ ილსჯსნ კ მსკ იყვნენ და მათ იერუსალემის სარ-
კ ღიღჟ ზიჯაქსა» (წ. მ. 167). წმუნოება ჰქონდათ, ჩვენც ისევე,
როგორც თქვენა“-ო.

საითგან გაჩნდა სომეხთა და საქართველოში ეს „იერუსალემის სარწმუნოება“? ამის პასუხს მკითხველი აბრაამ კუზის მეორე, კირიონისადმი წარგზავნილს, წერილში იპოვის. სომეხთა მამათმთავარი ამბობს:

«ღიღჟ აქძამ... ეღსენჟ ოო მსკჟ „ეხლა თქვენ... გეწერთ, რომ
ქს ზარღრს მსკიფ კ ჰსკიფ ჩვენ და თქვენ მამებს გრიგო-
აოღრღრს ჴრქიღიქიოთ ეს- რიოსმა (ე. ი. გრიგოლ განმანა-
ღილასოღსამქ ზასლასონ სო, თლებელმა) იერუსალემის სარ-
კ მსკჟ ენიქს ილსქჟ» (წ. მ. 176). წმუნოება მისცა და ჩვენ ისე-
ვე გვიპყრიაო“.

თვით კირიონ კუზის წერილში სიტყვა-სიტყვით ასე არ არის ნათქვამი და მას იმ ადგილას, სადაც „იერუსალემის სარწმუნოებაზე“ ჰქონდა სიტყვა ჩამოგდებული, გრიგოლი დასახელებული არა ჰყავს. ამიტომ ეხლანდელი მკითხველი უჟრო იფიქრებდა, რომ კირიონ კუზი ამ შემთხვევაში ერთ-ერთ მოციქულთაგანს გულისხმობდა და რაკი წერილი სომეხეთის ეკლესიის საქეთმპყრობელისადმი იყო მიმართული, დაასკვნიდა, რომ „იერუსალემის სარწმუნოების“ მომტანად თადეოზი ჰყავს მხედველობაში. აბრაამ კუზს-კი ქართველთა მამათმთავრის სიტყვა ისე გაუგია, რომ კირიონს იერუსალემის სარწმუნოების მომტანად სწორედ გრიგოლი ჰყავდა ნაგულისხმევი. რატომ? ალბათ იმიტომ, რომ თვით გრიგოლის ცუშიც ასე ეწერებოდა. მა-

შინ ყველას ეცოდინებოდა, რომ გრიგოლ განმანათლებელმა სომხეთ-ქართლში „იერუსალემის სარწმუნოება“ მოიტანა. კირიონის ეპისტოლითგან მართლაც ცხადად ჩანს, რომ სომეხთა მღვდელთმთავარი არ შემცდარა და რომ ქართველთა მამათმთავარს სწორედ გრიგოლი ჰყოლია ნაგულისხმევი, თავის საპასუხო წერილში ის ამბობს:

*«ქართლის სარწმუნოების
ქართლში და სომხეთში
იერუსალემის სარწმუნოების
მოიტანა. კირიონის ეპისტოლითგან
მართლაც ცხადად ჩანს, რომ სომეხთა
მღვდელთმთავარი არ შემცდარა და
რომ ქართველთა მამათმთავარს
სწორედ გრიგოლი ჰყოლია
ნაგულისხმევი, თავის საპასუხო
წერილში ის ამბობს:*

*„ქართველებსა და სომხებს
ერთმანეთში თანხმობა ჰქონდათ
და წა მეუფის გრიგოლის მთელ
წილბდომილს (ქვეყანაშიც) იე-
რუსალემის სარწმუნოების თა-
ნახმად, რომლითაც ჰრომაელნიც
ცხოვნდებიან, ერთობა სუფეე-
დაო“.*

ზემომოყვანილ ამონაწერებში „იერუსალემის სარწმუნოებაზე“ საუბარი. იქნება აქ მხოლოდ ქრისტიანობის გარკვეული მოძღვრება იგულისხმებოდეს და თავისდა-თავად მოკამათე და მოპირდაპირე მხარენი იმაზე სრულებითაც არ ფიქრობდენ, რომ ეს მოძღვრება გრიგოლის მიერაც სომხეთ-საქართველოში სწორედ იერუსალემითგან იყო შემოტანილი?

ცხადია, რომ როდესაც კირიონ კახი „იერუსალემის რწმენაზე“ ლაპარაკობს, ის ყოველთვის ქალკიდონიანობას, ანუ დიოფიზიტობას ჰგულისხმობდა, მაგრამ კირიონის დებულება, უეჭველია, გარკვეულ ისტორიულ-გეოგრაფიულ ცნობაზეც უნდა იყოს დამყარებული.

„იერუსალემის სარწმუნოების“ სომხეთ-საქართველოში დაწერვა რომ კირიონსა და აბრაამ კახებსაც სწორედ გრიგოლის პირად ღვაწლად მიაჩნდათ, ეს ზემომოყვანილ ამონაწერებითგანაც ნათლად ჩანს. მაგრამ ქართველ-სომეხ მწყემსმთავართა მიწერმოწერიტგან ირკვევა, რომ გრიგოლის ნაქადაგებიც წარმომდინარეობით იერუსალემთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. გაუგია თუ არა კირიონს მოსე ცურტაველის მიერ ატეხილი ამბავი, წაუკითხავს თუ არა ერთანესის მომართვა ქართველთა მიერ შეწყნარებული ქალკიდონიანობის გრძნობით სავსე ბრალდება, რომ ქართველებმა ჭეშმარიტს, წინაპართაგან მიღებულს, ქრისტიანობას უღალატეს, მაშინვე უთქვამს თურმე:

«*შაკა კეცილთაჲქმ ასი ზაკ-
რასკსი დაყაჲქინ თამ თანხლ...*
იჲ ყათათასქანსი ანსჯა (წ. მ.
140).

„ამას იერუსალემში ამ ქალა-
ქის მამათმთავართან წავალები-
ნებ... რომელიც პასუხს გას-
ცემს“-ო.

თუ ატეხილი კამათისა და მოკამათეთა ურთიერთი ბრალდების გამოსარკვევად კირიონს სწორედ ქ. იერუსალემის მამათმთავრის შეკითხვა მიაჩნდა საკიროდ, რომელსაც უნდა გადაეწყვიტა, ქართველთა, ი უსომეხთა ეკლესიას ჰქონდა უცვლელად შენახული გრიგოლ განმანათლებელის მიერ მათ ქვეყნებში მოტანილი „იერუსალემის სარწმუნოება“, ეს გარემოება, ალბათ, იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ კირიონმა გრიგოლ განმანათლებელისაგან მოტანილი „იერუსალემის სარწმუნოების“ სწორედ პალესტინითგან წარმომდინარეობის ამბავი იცოდა და სწამდა. ასე რომ არ ყოფილიყო, მაშინ კირიონი კამათის გადამწყვეტ მსაჯულად მსოფლიო ეკლესიის სხვა მამათმთავრებს დაასახელებდა, ან უფრო მახლობლებს, როგორც მაგ. კონსტანტინეპოლისას და ანტიოქიის პატრიარქებს, ან ისეთ გავლენიანსა და პატივცემულ მამათმთავარს, როგორიც ძველი რომის პაპი იყო.

გრიგოლ განმანათლებელისაგან მოტანილი „იერუსალემის რწმენის“ ქ. იერუსალემთან შვიდრო კავშირის უარყოფა არც აბრაამ კწს შესძლება. მხოლოდ, რაკი ქართველთა მწყემსთმთავარს სომეხთა ეკლესიის მმართველთა წრის საწინააღმდეგოდ საბრძოლველ იარაღად მოუხმარია, ამიტომ აბრაამი სხვადასხვა მოსაზრებით ამ კავშირის მნიშვნელობის გაქარწყლებას ცდილობდა. კვირიონ კწსისადმი მიმართულს თავის მეორე ეპისტოლეში, აბრაამი სწერდა: თქვენ ისევ წა ქალაქ იერუსალემით მოგაქვთ თავი, რომელიც ღვთაებრივი დიდებისაგან უკვე განძარცულია და რომელშიაც სამოციქულო სარწმუნოებაც მოსპობილია. კარგად გამოიძიეთ და დარწმუნდებით, რომ თქვენ და ყველა სხვებმა წა ქალაქის მცხოვრებლებითურთ იმ რწმენას გადაუხვიეთ და იგივე რწმენა-კი არა, არამედ სხვა გაპყრიათ ეხლაო. ჩვენ-კი ეხლაც იერუსალემის ოწინენა გვაქვს, იმ ზენა იერუსალემის, საითგანაც თვით ნაცხოვარი ჩვენი ქრისტე-სიტყვაც მოგვევლინაო (წ. მ. 176—177). ამგვარად, აბრაამ სომეხთა კწსმა ამ-ქვეყნიურს, ნამდვილ იერუსალემს „ზეციურთა იერუსალემი“ დაუპირისპირა.

იერუსალემისაგან დამოკიდებულების საკითხი სომეხთა ეკლესიის საკეთმპყრობელისათვის, ეტყობა, უსიამოვნო საკითხი იყო. როგორც კირიონს ამაში ხელი მაგრად ჰქონდა ჩაკიდებული და ისევ-

და-ისევე მას ეხებოდა ხოლმე, ამგვარადვე მრავალგზის უბრუნდებოდა ამ საკითხს აბრაამიც. თავის მესავე საპასუხო წერილში მას ნათქვამი აქვს:

*«ისე ვიცი ვარძიას ვცხადებ
ცილიციას ანდამ, მეს კარაჯ და
ვიც ვსცილსა ვქმნი წასაან
ილნქიქ, და სვიც ილნქიქ მსც
ყაქნი იცი კარაჯხელიცნი
ქარციციყსა... და ვიცი 'სნი
ყანქნი ილსაყ ყანსიქ
და ყანსიყვიც მქნი ჯესკა-
ქისიანი, და აქციე ყააიცი-
ქსიქ მქნი სიიციქ და მქნი ვა-
სიცი ილსაქნი ილსანსცი 'წანიქ
ყსიყ ვქსიცი 'წასციე აიარქსაქ,
ვიცნი... იჯ მქსაქნი სცილ-
სა ვქნი მსციქ, აქი მქნი და მსცი,
ასქ, და სწამ წიხიციქ კიციქნი
აილსიარანსიყსქ ჰსიქ 'ასციქი ქანი
ვიცი აიციქნი, სვიციქნი: მსიცი
და სსა აიციქ ვიცი აიარქსაქნი
ასქნი» (წ. მ. 183—184).*

ამგვარად, აბრაამი იქამდის მივიდა, რომ იერუსალიმიდან მხოლოდ ის მიაჩნდა სარწმუნოდ, რაც მოციქულთ მოგვიტანესო. გრიგოლ განმანათლებლის მოტანილს-კი რაღას უშვრებოდა, ამაზე სდუმდა.

სომეხთა ეკლესიის კავშირს იერუსალიმთან ერთგან არსენი ქართლისა კ'ზიც იხსენიებს. დვინის საეკლესიო კრების დადგენილების შესახებ, რომლითაც სომეხთა ეკლესია მონოფიზიტობას ხიემბრო, ქართველ ისტორიკოსს ნათქვამი აქვს: ნერსე კ'ზმა „ქმნა კრებაჲ პირველი დვინს“ და იქ სომეხნი „განეშორნის სჯულთა ბერძენთა და იერუსალიმსა“-ო (განყოფისათვის, კ'კბი I, 323). თუმცა არსენი კ'ზის დროს გრიგოლის მოღვაწეობისა და ხელდასხმის სათავედ კაპადოქიის კესარია იყო ცნობილი, მაგრამ მას როგორც ეტყობა, მაინც ჰქონია ჯერ კიდევ ცნობები სომეხთის განმანათლებლის იერუსალიმთან მჭიდრო კავშირის შესახებ.

„თქვენ რომ კვლავ გვწერთ, თქვენც წინათ იერუსალიმის სარწმუნოება გქონდათო,—ჩვენ გვაქვს კიდევაც, რაც მოციქულთაგან იქადაგა... და რაც-კი მათგან ვისწავლეთ, ვიცავთ და დავიცავთ უკუნისამდე და სხვებსაც ვამცნებთ არ შესცდნენ და უცხო რაიმე მოძღვრება არ შეითვისონ. რათგან პავლე მოციქულმაც იცოდა და სწერდა...“
„არამც თუ იერუსალიმელნი, არამედ დაღაცათუ ჩუენ, გინათუ ანგელოზი ზეცით გახარებდეს თქუენ, შეჩვენებულ იყავნ“-ო¹. მეც იმას ვამბობ, რასაც მოციქულები ამბობდენ (წ. მ. 183—19).

¹ იხ. პავლე მოციქულის გალატელთა მიმართ ეპისტოლეს I, 8.

ვისაც ერთხელაც მაინც გრიგოლ განმანათლებელის არსებულ სომხური, ბერძნული, არაბული და ქართული ცხოვრებანი, გინდა სომხური საისტორიო მატრიანები გადაუკითხავს, მას ეცოდინება, რომ იქ არსად ერთი სიტყვაც კი არ მოიპოვება, არც იმის შესახებ, რომ გრიგოლმა სომხეთ-საქართველოში „იერუსალემის რწმენა“ მოიტანა, არც სახოვადოდ რაიმე კავშირის შესახებ არის საუბარი, რომელიც, ზემოდსახელბული მიწერმოწერითგან მოყვანილი ცნობების მიხედვით, გრიგოლს იერუსალემთან უნდა ჰქონოდა. პირიქით, იქ რამდენჯერმე ხახვასპით არის ნათქვამი, რომ გრიგოლმა საქრისტიანო მოძღვრება თითონაც კაპადუკიის კესარიაში შეიძინა და თავისი ქადაგებაც სომხეთში კესარიითგან მიიტანა, ყოველთვის მასაც პირადად და მის მეჭვიდრე საჭეთმპყრობლებსაც სწორედ ამ კაპადუკიის კესარიასთან ჰქონდათ უმჭიდროესი კავშირით.

ეს გარემოება რომ მაშინ კირიონსა და აბრაამს სცოდნოდათ, განა დასაჯერებელია, რომ ერთხელაც მაინც, მეტადრე აბრაამ კ'ხს, არ მოეხსენებია და კირიონისათვის არ ეპასუხა: დალოცვილო, იერუსალემში გაგზავნას, კესარიაში გეკითხათ, გრიგოლ განმანათლებელმა ჩვენ და თქვენ კესარიითგან მოგვიტანა საქრისტიანო ქადაგება, მაგრამ ჩვენთვის მაინც იპას, თუ რას იტყვიან ეხლა კესარიაში, მნიშვნელობა არა აქვს, რათგან პირველდელ ჰეშმარიტ მოძღვრებას ყველამ უღალატა და სხვაც იგვარადევე, როგორც ის იერუსალემის შესახებ კირიონს პასუხს აძლევდა. თვით კირიონისათვისაც სულ ერთი იყო: იერუსალემის მაგიერ კესარიის მოხსენება მას იმნაირადვე გამოადგებოდა საბოლოოდ, როგორც იერუსალემში, რათგან კესარიაც მაშინ ქალკიდონიანობაზე მტკიცედ იდგა.

უფრო საკურადღებოა ის გარემოება, რომ სომეხთა ეკლესიის მესვეურები კირიონ ქართლის კ'ხს ბრალს სდებდენ: გვიკვირს სწორედ, რომ თქვენ სპარსეთის მეფეთა მეფის ქვეშევრდომნი უცხო სახელმწიფოსთან, ე. ი. ბერძენთა ეკლესიასთან სიყვარულსა და ერთობას ამყარებთ და თქვენ ბუნებრივ თანააღმსარებლებს, ანუ აღმოსავლეთის, სპარსეთ-ასურეთ-სომხეთის ქრისტიანებს სცოდნებითო (იხ. 7. 10. 165, და 167).

ამის საპასუხოდ კვირონი თავს იმით იმართლებდა, რომ ერთის მხრით გრიგოლმა თქვენცა და ჩვენც „იერუსალემის სჯული“ მოგვიტანა, რომელიც ჩვენ უცვლელად გვაქვს შენახულიო, რასაც თვით იერუსალემის პატრიარქი დაგიმტკიცებთ, თუ შევეკითხებითო, მეორეს მხრით იმ მოსაზრებით, რომ მაშინ სპარსთა მეფის წყალობით სარწმუნოების თავისუფლება სუფევდა და შაჰანშაჰს ქვეშევ-

რდომებად ბერძენი ქრისტიანებიც ჰყავდა. რაკი სინიდრისის თავისუფლება იყო, ქართული ეკლესია მსოფლიო ქრისტიანობასთან კავშირსა და ერთობას რჩეობდა, ვიდრე სომეხ-სპარს-ასურთა ეკლესიასთან.

ასეთი სახიფათო და მწვავე საკითხის გამო კამათის დროს, განა დასაჯერებელია, რომ კკრიონ კ'ზს სცოდნოდა გრიგოლის კესარია კაპადუკიისაში აღზრდა-განათლებისა და მით უმეტეს ხელდასხმის ამბავი და ამ ცნობით არ ესარგებლა და კამათს დროს ძლიერ საბუთად არ გამოიყენებინა? განა ქართული ეკლესიის საკეთილშესრულებელი აბრაამს არ მისწერდა: ვინ თქვენ და ვინ მაგისტანა ლაპარაკი, თქვენი განმანათლებელი არ იყო რომ საბერძნეთში, ბერძენთა კესარიის ეკლესიაში გაიზარდა, განათლდა, გაქრისტიანდა და თვით ეპისკოპოსადაც სწორედ ბერძნების მიერ, კესარიის მწყემსთმთავრისგან იქმნა ხელდასხმული, თქვენი ეკლესიის გრიგოლის მომდევნო და შთამომავალი მთავარეპისკოპოსებიც ხომ ხელდასხმისათვის სწორედ საბერძნეთში, კესარიაში მიდიოდნენო. ეხლა როგორი პირით-ღა გვისაყვებდნენ თქვენ ბერძენ ქრისტიანებთან კავშირსა და ერთობასა? ამნაირი საბუთიანობის მაგიერ კკრიონი ერთს თავის საპასუხო ეპისტოლეში სომეხთა კ'ზს სწერდა: ქართველთა და სომეხთა შორის და წა მეუფია, გრიგოლის წილხდომილობის შორის თანხმობა იყო იერუსალემის სარწმუნოების მიხედვით, რომელსაც ჰრომაელნი ძისდევნენო (წ. მ. 179).

ცხადია, კკრიონს რომ გრიგოლ განმანათლებელის კაპადუკიის კესარიასთან საეკლესიო და სარწმუნოებრივი კავშირის შესახებ რამე სცოდნოდა, ზემომოყვანილის მაგიერ უეჭველია იტყოდა: გრიგოლის მიერ კესარიითგან მოტანილი საქრისტიანო სჯულისა, მოძღვრებისა და საეკლესიო ხელდასხმის ნიადაგზე ქართველებსა და სომეხებს იმთავითვე სიყვარული და ერთობა ბერძნებთან ჰქონდათო. ხოლო, თუ ასეთი გაცხარებული და დაუნდობელი კამათის დროსაც, როგორიც მას აბრაამ კ'ზთან ჰქონდა, კკრიონს გრიგოლის კესარიასთან დამოკიდებულების ცნობით მაინც არ უსარგებლია, ეხეც უეჭველია, იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ამგვარი ცნობა გრიგოლ განმანათლებელის ც'აში მე-VII-ე ს-ის დამდევს ჯერ კიდევ შეტანილი არ ყოფილა.

დასასრულ, აბრაამ-კკრიონის მიწერმოწერაში რომ „იერუსალემის სჯული“ გრიგოლის მიერ მოტანილ მოძღვრების სადაურობის გამოსახატავად უნდა ყოფილიყო ნახმარი და იმ რწმენაზე იყო დამყარებული, რომ გრიგოლის განმანათლებლობითს მოღვაწეობას სა-

თავე იერუსალემში ჰქონდა, იქითგანაც შეიძლება დავასკვნათ, რომ არსენი კ^წის დროს, როდესაც უკვე განმტკიცებული იყო აზრი, ვითომცკ გრიგოლმა კაპადუკიის კესარიითგან გადმონერგა ქრისტიანობაცა და თითონაც ხელდასხმა იქითგანვე მიიღო, ამავე საკამათო საკითხის შეახებ უკვე სულ სხვანაირად არის სიტყვა ნოტრიალებული.

არსენი კ^წი სხვათა შორის კვირიონ-აბრაამის შორის ნონხდარი დიდი „ცილობის“ შესახებ ამბობს: „ქართველნი იტყოდეს (სომხებსაო), ვითარმედ წმიდამან გრიგოლი საბერძნეთით მოგუცა ჩუენ სარწმუნოებაჲ, რომელი თქვენ დაუტევეთ.“ (განყოფისათჳს, ქ^წბი I, 319). ჩვენ ეხლა მიწერმოწერიტგან დანამდვილებით ვიცით, რომ კვირიონი თავის ეპისტოლეებში მხოლოდ გრიგოლის მიერ მოტანილ იერუსალემის სჯულზე“ ლაპარაკობდა. თუ არსენ კ^წის სიტყვა ასე აქვს შეცვლილი და გადმოცემული, ალბათ, იმიტომ, რომ გრიგოლის ც^წაში უკვე კესარიითგან მოტანის ცნობა იყო შეტანილი. ცხადია, გრიგოლ განმანათლებელის ც^წაში რომ ეს ცნობა კვირიონის დროსაც ყოფილიყო, ისიც არსენი კ^წივით აზრამს მისწერდა, გრიგოლმა „საბერძნეთით მოგუცა ჩუენ სარწმუნოება“-ო.

ზემომოყვანილი ყველა ცნობებისა და მოსახრებათა გამო უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ მე-VI ს. დამდეგსა და მე-VII ს. დამდეგს გრიგოლ განმანათლებელი პალესტინითგან მოსულ მოღვაწედ ყოფილა ცნობილი. მისი მოღვაწეობის სათავედ იერუსალემი ყოფილა მიჩნეული. უეჭველია, ასე იქმნებოდა თვით სომეხთა მოქცევასა და გრიგოლის ც^წაში მოთხრობილი. რაკი ცნობა გრიგოლ განმანათლებელის კაპადუკიის კესარიითგან მოსულობისა და სომეხთა ეკლესიის მღვდელმთავართგან ხელდასხმის მხოლოდ-დამხოლოდ კესარიაში მიღების შესახებ მარტო მე-VII ს. მეორე ნახევრითგან მოყოლებული შეიძლება უცილობლად დადასტურებული იქმნეს (აგათანგელოსის თხზულების ჩვეულებრივი რედაქცია აქ ანგარიშ-გასაწვევი არ არის, რატგან მის დაწერილობის დრო ჯერ გამოორკვეული არ გვაქვს), ამიტომ უნდა დავასკვნათ, რომ ეს ცნობა იერუსალემის შესახებ ცნობასთან შედარებით მერმინდელია და გრიგოლ განმანათლებელის ც^წაში წინანდელის მაგიერ მე-VII ს. დამდეგის შემდგომ უნდა იყოს შეტანილი.

ამგვარად, როგორც სომხურ-ბერძნულ-ქართულ-არაბული რედაქციების შედარებითი და სათვითაო შესწავლა, ისევე ეპისტოლეთა წიგნში შენახული ცნობები ცხად-ჰყოფენ, რომ არც ერთი მათგანი გრიგოლის ც^წის ისეთ რედაქციად არ შეიძლე-

ბა ჩაითვალოს, რომელიც თავდაპირველს ოდნავად მაინც უახლოვდებოდეს. იქ ყველგან გრიგოლის პართევლობა და ანაკის შვილობა ერთის მხრით, ხოლო რიფსიმე-გაიანეს თრდატისაგან მარტვილობა მეორეს მხრით გამოუყოფელად, ქსელის მსგავსად, არის გაბმული და ამაზე საზედაოდ გრიგოლის სომხეთში განმანათლებლობითი მოღვაწეობის სახეა გამოყვანილი, თანაც გრიგოლი კესარია კაპადუკიითგან მოსულად არია დასახული.

ვისგან, როდის, როგორ და რატომ შეიცვალა გრიგოლ განმანათლებელის ცნის შინაარსი?

თავი მერვე

გრიგოლ განმანათლებლის ცნ-მოღვაწეობის სხვადასხვა რედაქციები ისტორიული თანამიმდევრობისა და მიხედვით მათი დამახასიათებელი თვისებებით.

§ 1. უძველესი რედაქცია.

გრიგოლის ცნის უძველესი რედაქციის შინაარსის შესახებ მსჯელობა, ცნობების უქონლობის გამო, ძნელია, მაგრამ ზოგიერთი მოსაზრების გამოთქმა მაინც შეიძლება.

თუ ჩვენ მსჯელობას მხოლოდ უტყუარი წყაროების საფუძვლიან ცნობებზე დავამყარებთ, მაშინ ორი, ასეთ-ისე გარკვეული, დებულება გვექმნება გასათვალისწინებელი.

ჯერ ეს ერთი, ეზნაკის ზემომოყვანილი სიტყვით ირკვევა, რომ არსებობდა თხზულება რომელსაც ეწოდებოდა *«ყარყე ყირაიჲსი რქსიყის»* „წესიერი თხრობა საქმეთა გრიგოლისთა“. ამ წარმოების ავტორი ეზნაკს დასახელებული არა ჰყავს. ეს ძეგლი განუახლებია ერთ ნეტარ ტარონელ კაცს, რომელსაც სახელად მასრუპი რქმევია. თვით ძეგლის პირვანდელი სათაური *«ყარყე ყირაიჲსი რქსიყის»* „წესიერი (იგულისხმება დალაგებული) თხრობა საქმეთა გრიგოლისთა“, რომელიც თვალსაჩინოდ განსხვავდება აგათანგელოსის ნაშრომის სათაურისაგან, უფრო მარტივი და უპრეტენზიოა, და ეს გარემოება უფლებას გვაძლევს თვით ამ თხზულების შინაარსიც, აგათანგელოსთან შედარებით, უფრო მეტი მარტივობითა და ლიტონობით შემკულად წარმოვიდგინოთ.

დანამდვილებით რომ გვეცოდნოდა, არის თუ არა ეს ძეგლი გრაგოლის ცნის თავდაპირველი რედაქცია, მაშინ, სოზომენის ცნობის მიხედვით, საფიქრებელია, რომ იქ გრიგოლის თრდატ სომხეთა მეფის თანამედროვეობაზე და სომხეთში ქრისტიანობის სა-

ხელმწიფო სარწმუნოებად დაკანონებაში ღვაწლის შესახებ არაფერი არ უნდა ყოფილიყო.

თავისდა-თავად ცხადია, რომ გრიგოლის შთამომავლობასა და ანაკის მამის შვილობაზეც იქ შეუძლებელია ოდნავადაც პარტოლის მსგავსი რამე ყოფილიყო ნათქვამი. რაც აგათანგელოსს მოეპოვება.

ამჟამად, სანამ რაიმე ახალი ცნობები არ აღმოჩნდება, არაფრის თქმა არ შეიძლება, თუ რა უნდა წერებულყო გრიგოლის თავდაპირველ ცნობაში მის სადაურობაზე და მის მოღვაწეობაზე. აგათანგელოსის სახელით ცნობილ სომეხთა მოქციის ისტორიაში გრიგოლის შთამომავლობაზე და ქადაგების სადაურობაზე არსებული ცნობების სრული სიყალბე საერთოდ სათუოდა ჰხდის, რომ თავდაპირველადვე გრიგოლზე რაიმე მტკიცე, რეალურ სინამდვილეზე დამყარებული, გარდმოცემა ყოჩილიყო, თორემ ამ ძველი რედაქციითგან აგათანგელოსსაც კოტა რამე მაინც შერჩენოდა.

ამგვარადვე ჯერ ძნელი გადასაწყვეტია, იყო თუ არა თავდაპირველ რედაქციაშივე რამე ნათქვამი გრიგოლის იერუსალიმთან და პალესტინასთან კავშირის შესახებ. შემდეგში გამოირკვევა ის გარემოება, რომელიც ამ შემთხვევაში ძსჯელობის დროს სიფრთხილეს გვიკარნახებს.

პროფ. ნ. ადონცი თქვამს, რომ გრიგოლის თავდაპირველი ცნობა, რომელსაც იგი შეეცდომით მესროპის კალამს მიაკუთნებს, ვითომც რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის შემცველი უნდა ყოფილიყო. მაგრამ მას შემდგომ, რაც განსვენებულმა გერმანელმა მეცნიერმა ალფ. ფონ-გუტშმიტმა ცხად-ჰყო, რომ რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობა თავდაპირველად სრულებით დამოუკიდებელი, განცალკევებული ძეგლი უნდა ყოფილიყო, დაუჯერებელია, რომ გრიგოლის პირვანდელ ცნობაში რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობაც შეტანილი ყოფილიყოს. ცხადია, ეს მერსინდელ გადაამკეთებელთა საქმედ უნდა ვიგულისხმობთ.

§ 2. გრიგოლის ცნობის განახლებისა და განმარტების შესახებ.

ეზნაკის ცნობის თანახმად გრიგოლის მოღვაწეობის მოთხრობა ვინმე მასრუპს განუახლებია. მისი ვინაობის და დროის შესახებ ეზნაკს არაფერი აქვს ნათქვამი.

როდის უნდა ყოფილიყო გრიგოლის ძველი ცნობა განახლებული მასრუპისგან, ეს ავით მასრუპის პიროვნებასა და ბიოგრაფიულ ცნობებთან არის დაკავშირებული. „მასრუპის“ შესახებ-კი იმაზე მე-

ტი. რაც ეზნაკსა აქვს ნათქვამი, არა ვიცით რა. გრიგოლის მოღვაწეობის ამბაის განმარტებელსავეთ, რომელსაც ეზნაკი მასრუჰს უწოდებს, სომხური ანბანის გამოგონებელსაც მესროჰს ეძახდნენ, ნეტარადაც იწოდებოდა და ტარონელადაც ითვლებოდა (*Մ ՝ Վ. Խ ՝ ր ի ճ ա ս յ լ ո յ Պ. Է. Մ. III, თ. 111, გვ. 316¹¹⁻¹² და 317.*). მართალია მასრუჰზე ნახმარი ეზნაკის გამონათქვამი *սրսար միսր*, „კაცისა მიერ ერთისა“ გვაფიქრებინებს, რომ ეს მასრუჰი სომხური ანბანის გამოგონებელივით ცნობილი პიროვნება არ უნდა ყოფილიყო, მაგამომ სხვა მასრუჰ-მესროჰი არა ჩანს, ამიტომ უფრო საფიქრებელია, რომ ეზნაკის მასრუჰი იგივე მესროჰი უნდა იყოს.

მესროჰის მოღვაწეობის შესახები მოთხრობა-კი სომხურის ანბანის გამოგონების თაობაზე ზღაპრული ბურუსით არის უხედავ გარემოცული და, როგორც თავის ადგილას დავრწმუნდებით, თანამედროვის დაწერილი არ უნდა იყოს. იქაც ყველაფერი ჯერ კიდევ კრიტიკულად გასარჩევია. ამიტომ მხოლოდ მესროჰის სადაურობისა და დროის შესახებ ცნობებს უნდა მივაქციოთ ყურადღება.

ამ მხრივ ხომ მასრუჰიცა და მესროჰიც ორივენი ტარონელედად არიან გამოცხადებულნი. ამასთანავე ორთავეს ნეტარის სახელი და წოდებულება აქვთ მიკუთვნილი. თუ წარმოვიდგენთ, რომ ცნობა მესროჰის მიერ სომხური ანბანის გამოგონების შესახებ მერმინდელი, უფრო ზეპირსიტყვაობაზე დამყარებული, თქმულებაა, რომელიც ეზნაკის დროს ჯერ ან არ არსებობდა, ან მწერლობაში შეტანილი და მესროჰისათვის მიკუთვნილი არ იყო, და თანაც უიმისოდ მასრუჰ-მესროჰის პიროვნების იგივეობის აზრს შესაძლებლად მივიჩნევთ, მაშინ გრიგოლის ცნის განახლების ერთგვარი ქრონოლოგიური საფუძველი გვექმნებოდა.

ანბანის გამოგონებელი მესროჰი მე-V ს. პირველი მეოთხედის მოღვაწედ იყო მიჩნეული და თუ გრიგოლის ცნის განმარტებელი მასრუჰი იმავე მესროჰად არის ნაგულისხმევი, მაშინ გრიგოლის ცნაც ამავე დროის განახლებულად უნდა მივიჩნიოთ. ამ დროს-კი, როგორც სოზომენის ცნობითგან ჩანს, თრდატ მეფისა და სომხეთის გაქრისტიანება ჯერ გრიგოლ განმანათლებლის სახელთან დაკავშირებული არ ყოფილა. ამიტომ, ან გრიგოლის ცნის განმარტებელს უნდა უფრო გვიან ეცხოვრა, ან უნდა ვფიქროთ, რომ მე-V ს. პირველ მეოთხედში სომხეთში შეთხზული ახალი თეორია სომეხთა გაქრისტიანების გარემოების და განმართლებლის ვინაობის შესახებ მე-V ს. ორმოციან წლებისათვის სომხეთის გარეშე, ბერძენთა შორის, ცნობილი არ იყო და სოზომენმაც ამიტომ არ მოიხსენია.

მაგრამ თვით ეზნაკის ცნობა ძველი არ არის, ძველ ამბავს-
კი მოგვითხრობს. ამგვარად ამ შემთხვევაში ძველი ცნობის მერმინ-
დელი გარდმოცემა უნდა გვექონდეს აღბეჭდილი. ამ გარემოებას
შემდეგი მოსაზრებაც გვაფიქრებინებს.

უნდა გათვალისწინებული გვექონდეს, რომ ანბანის გამომგონე-
ბელს ძველად მაშტოცად ასახელებდნენ. როგორც კორკინის
თხზულების განხილვის დროს დაერწმუნდებით, მე-VII ს. დამდეგ
ჯერ კიდევ ეს სახელი ყოფილა მიღებული, შემდეგში-კი მესრო-
პი იხმარებოდა. ცხადია, რომ ეზნაკის ცნობა, ვითარცა მასრუპის
სახელის მქონებელი, მე-VII ს. დამდეგზე მერმინდელი უნდა იყოს.
აქ რომ ამაზე უწინარესი ცნობა ყოფილიყო აღბეჭდილი, მაშინ სა-
ხელად მაშტოცი იქმნებოდა მოხსენებული, რასაკვირველია, თუ ეზ-
ნაკიც თავის ცნობაში ანბანის გამომგონებელს ჰგულისხმობდა.

§ 3. განმანათლებელის „ღვაწლი“.

რა ღვაწლი უნდა მიუძღოდეს მასრუპს გრიგოლის ცის
შექმნა-შეთხზვის პროცესში, ძნელი სათქმელია. სიტყვა „განახლება“
მანც თითქოს იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ძველ ძეგლს
რალაც ახალი, მანამდის უცნობი, „განმანათლებელი“ ელემენტი
უნდა ჰქონოდა ჩართული. მაგრამ, რამდენად არსებითი იყო ეს გა-
ნახლება, ამის თქმა ძნელია.

ყოველ შემთხვევაში პროფ. ნ. აღონცი სცდება, როდესაც
მასროპს გრიგოლისა და რიფსიძე-გაიანეს ცისათვის ცნობების შე-
შეგროვებისა და მათი პირველი ცის დაწერის ღვაწლს მიაწერს:
ეზნაკს, ან მის წყაროს, სრულებით გარკვევით აქვს ნათქვამი, რომ
მასრუპმა „განახლა“ გრიგოლის მოღვაწეობის შესახები ძეგლი, მა-
შასადამე, ცხადია ცნობების შეგროვებისა და ცის დაწერის პირ-
ველობა მასროპს არ შეიძლება მიეკუთნოს და მასრუპამდე უკვე
არსებობდა გრიგოლის ღვაწლის შემცველი თხზულება.

რამდენადაც სოზომენის ცნობის მიხედვით გამოირკვა, რომ
თრდატ მეფისა და სომხეთის გაქრისტიანების ღვაწლი მე-V ს.
პირველ ნახევარში გრიგოლს არ მიეწერებოდა, იმდენად ცხადია,
რომ გრიგოლის მოღვაწეობა თრდატ მეფესთან შემდეგში უნდა
იყოს დაკავშირებული. დამაკავშირებელ გარემოებად გრიგოლის
წამება და აღმსარებლობითი მოღვაწეობაა გამოყენებული, სომეხთა
მოქცევის ყველა ცნობილ რედაქციებში მანც. გალ. ტერ-
პეტრიჩიანმა-კი დაამტკიცა, რომ გრიგოლის ცის ეს ნაწილი

გორია-შმონის ასურული მარტვილობის გახვიადებული მიმბაძველობით არის შეთხზული. რაკი ამ ძეგლის სომხური თარგმანი, სომეხთა ზემოდასახელებული მკვლევარისავე სიტყვით, გრიგოლის ცნის დამწერს მე-V ს. დამლევზე უწინარეს არ შეიძლება ხელთ ჰქონოდა, ამიტომ ისე გამოდის, რომ გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობა თრდატის მეფობასა და სომეხთა გაქრისტიანებასთან ლიტერატურულად პირველად უნდა მე-V ს. დამლევს ყოფილიყო დაკავშირებული.

იყო თუ არა უკვე ამ განახლებულ ცნაში გრიგოლის მოღვაწეობა წარმომდინარეობით ამასთანავე იერუსალემთან დაკავშირებული, ძნელი გადასაწყვეტია. მხოლოდ რომ, ამ დროს გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზი ვიწროდ შემოფარგლული ყოფილა და მაშინ, და ჯერ კიდევ მე-VI ს. მეორე ნახევრის დამდეგამდე, გრიგოლი მარტო სომხეთის განმანათლებლად ითვლებოდა, ამ გარემოების გამომქლავებელი ძეგლი უკვე დასახელებული გვექონდა.

ამგვარად ცხადი ხდება, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცნა ეზნაკამდე მარტო ერთხელ-კი არ უნდა იყოს „განახლებული“, არამედ ორჯერ. მეორეჯერ მე-VI ს. მეორე ნახევრის პირველ ათეულებში ჩანს გადაკეთებული, როდესაც გრიგოლის განმანათლებლობითი მოღვაწეობის ასპარეზი ძალზე გაუფართოვებიათ და სომხეთის გარდა საქართველოს, ალბანეთისა და მთელი კავკასიის გამაქრისტიანებლად გამოუცხადებიათ.

დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ, როდესაც გრიგოლი კავკასიის საყოველთაო მქადაგებლად და გამაქრისტიანებლად იქმნა აღიარებული, მაშინვე ისე მიიჩნიეს, რომ გრიგოლის მოღვაწეობის დასაწყისი იერუსალემითგან მომდინარეობდა და იმთავითვე იერუსალემთან იყო დაკავშირებული.

ამ საკითხის მთელ სიძნელეს სწორედ ის გარემოება წარმოადგენს, რომ არა ჩანს, მასრუპს, სახელდობრ, რომელი ამ ორგზისი „განახლებათაგანი“ უნდა მიეკუთვნოს: პირველი, როდესაც გრიგოლის მოღვაწეობა თრდატ მეფისა და სომხეთის საერთო გაქრისტიანებას დაუკავშირდა, თუ მეორე-გზისი რედაქცია, როცა გრიგოლი მთელი კავკასიის გამაქრისტიანებლად იქმნა აღიარებული? თუ მასრუპი იმავე ანბანის გამომგონებელ მესროპად იგულისხმება, ქრონოლოგიურად იგი უფრო განმაახლებლად არის საგულისხმებელი, ჰაგრამ არსებობდა თუ არა მაშინ ცნობა მასრუპის, ან უფრო სწორედ ომ რთქვას შაშტოცისაგან სომხური ანბანის მომგონებლობის შესახებ, ძალიან საეჭვოა.

§ 1. აგათანგელოზი. მისი ღრთა და მისი ნაწარმის და-
მსახსიათებელი თვისებები.

ეზნაკის ცნობის მიხედვითაც ცხადი ხდება, რომ გრიგო-
ლის ცნობის არც უძველესი და არც განახლებული რედაქციების
აგათანგელოსის საგან დაწერილობაზე არა სცოდნიათ რა. ში-
საძლებელია ითქვას კიდევაც, რომ გრიგოლის ცნობის მეორე-ჯგის
„განმანათლებელად“ ალბათ აგათანგელოსი არ უნდა ყოფი-
ლიყო, რატოვან აბრაამ-კერიონ კათალიკოზების მიწერმოწერის მი-
ხედვით მე-VII ს. დამდეგს გრიგოლი კაპადუკიელი-ც არა, არამედ
ჯერ კიდევ იერუსალემის მოღვაწედ ითვლებოდა, რაც აგათან-
გელოსის ცნობას სრულებით ეწინააღმდეგება.

პარიზის ნაციონალური წიგნთსაცავის ხელთნაწერის ცნობით-
განაჩანს, რომ აგათანგელოსის თხზულება მე-VII ს. ში უკვე არსე-
ბობდა და იგი ეზნაკის თარგმანად ითვლებოდა, ალბათ ბერძნუ-
ლითგან. თვით ეზნაკის შესახები ცნობა, უეჭველია, სხვისი დაწე-
რილი უნდა იყოს და არა ეზნაკისა, მაშასადამე, ერთგვარი გარდრო-
ცემის მსგავსად არის შედგენილი.

რაკი VII ს. დამდეგს გრიგოლ განმანათლებელის ცნობის ში-
ნარსი, სახელდობრ ცნობა მისი იერუსალემთან კავშირის შესახებ,
აგათანგელოსის მოთხრობისაგან არსებითად განსხვავდება,
ამიტომ აგათანგელოსის დაწერილად მიჩნეული გრიგოლ გან-
მანათლებელის ცნობა უნდა, ან VII ს. შუა წლებს, ან მეორე ნახე-
ვარში იყოს შედგენილი.

ყველა ის ცვლილება, რომელიც აგათანგელოსს გრიგო-
ლის ცნობის ში შეუტანია შეუძლებელია აქამად აღნუსხული იყოს. სა-
ნამ წინანდელი რედაქცია არ აღმოჩნდება, ამ საკითხის ზედმიწევ-
ნით გადაწყვეტის არავითარი დასაყრდნობი არ მოიპოვება. მაგრამ
ერთი გარემოება ეხლაც ირკვევა და უნდა აღინიშნოს კიდევაც.
გრიგოლ განმანათლებელი კაპადუკიის კესარიითგან მოსულ და
კესარიასთან განუყრელად დაკავშირებულ მოღვაწედ სწორედ
აგათანგელოსის სახელქვეშ ამოფარებულ მწერალს უქცევია.
ცხადდა ჩანს, რომ, წინანდელი აღმოსავლურ-პალესტინური ტენ-
დენციისათვის, „აგათანგელოსს“ დასავლური, ბერძნულ-კაპადუკი-
ური ტენდენცია დაუბირისპირებია და აღმოსავლური თეორია ბერ-
ძნულით შეუცვლია.

ძნელი გადასაწყვეტია, აგათანგელოსის კალმისავე ნაყოფია გრიგოლის ანაკის შვილობა და საზოგადოდ სომხური შთამომავლობის ამბავი, თუ წინანდელი რედაქციის ნაშთს წარმოადგენს?

თავი მეცხრა

გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების „განახლება“-გადაკეთების მიზეზ-მიზეზი.

თავის-და-თავად ცხადია, რომ სომეხთა მოქცევის ამბის „განახლება“ და მრავალგზისი გადაკეთებაც უმიზეზო არ იქმნებოდა და გადაკეთებლებსაც, რასაკვირველია, ყოველთვის გარკვეული მიზეზი უნდა ჰქონოდათ დასახული. ეხლა სწორედ ეს ორი საკითხია გამოსარკვევი.

§ 1. თადეოზ მოციქულის შესახები ცნობა და მისი განმანათლებლობითი ღვაწლის დაჩრდილვისა და გრიგოლის სომეხთა განმანათლებლად მიჩნევის მიზეზი და მიზეზი.

თავდაპირველად სომეხთა ეკლესია თავის დამაარსებლად თადეოზ მოციქულსა სთვლიდა. ამის კვალი მერმინდელს VI—VII ს. მწერლობაშიც გვხვდება და სხვათა შორის იოანე სომეხთა კწი სიენიეთის ეპისკოპოსის მიმართ დაწერილს ეპისტოლეში გრიგოლს თადეოზის მემკვიდრეს უწოდებს (წ. მ. 78) და აბრაამ კწიცი ამასვე ამბობს (იქვე 189). როდის დაშუარდა სომხურ მწერლობაში ცნობა, რომ სომეხთის ეკლესიის დამაარსებელი სწორედ თადეოზ მოციქული იყო, დანამდვილებით არ ვიცით, მაგრამ მაინც იგი გრიგოლ განმანათლებლის ცნობაზე უფრო ადრინდელ ხანას ეკუთვნის.

„ეპისტოლეთა წიგნში“ მოთავსებული მიწერ-მოწერის მიხედვით კარგად შეიძლება გამოჩვენებული იყოს, თუ როგორი ინტენსივობით ძლიერდებოდა თანდათან გრიგოლ განმანათლებლის შარავანდედი (იხ. წინა თავებში მოყვანილი წ. მ.-ის ცნობები და აგრეთვე გვ. 78, 79, 112, 113, 138, 166, 222 და სხვა), რაც ამავე დროს თადეოზ მოციქულის სომეხთისათვის მნიშვნელობის დაჩრდილვას ჰტოლისხმობდა.

გრიგოლის პატივი და თაყვანისცემა დროთა განმავლობაში თანდათან ძლიერდებოდა და ფართოვდებოდა, ამისდა შესაფერისად მისი წოდებულებაც, რაც უფრო დრო გადიოდა, უფრო-და-უფრო

მატულობდა: თუ თავდაპირველად გრიგოლი მარტივად მხოლოდ წმიდანად იხსენიებოდა, შემდეგში მის წოდებულების ორი და სამი ხმაერი საპატიო სიტყვა ამკობდა ხოლმე. საქმე ისე დატრიალდა, რომ გრიგოლი თადეოზ მოციქულის მაგიერ სომეხთა ეკლესიის საყდრის დამაარსებლად აკი იქმნა ცნობილი და თავისი ბრწყინვალეობითა და წინაშეწელობით გრიგოლის სახელმა თადეოზისა დაჩდილა და დაამცირა. რასაკვირველია, თადეოზ მოციქულის წინაშეწელობის სომეხთა ეკლესიისათვის ამგვარს ჩამომცრობას და გრიგოლის აღზევებას თავისი მიზეზი უნდა ჰქონოდა. იმდროინდელი სანდო მასალების უქონლობის გამო ჯერჯერობით მხოლოდ ჰიპოთეზის გამოთქმა შეიძლება.

ცნობა თადეოზის მოციქულებრივი მოღვაწეობის შესახებ და მის მიერ სომეხთა ეკლესიის დაარსების თაობაზე გამოსადეგი და ხელსაყრელიცა და ბუნებრივიც იყო ძველ ხანაში, როდესაც სპარსეთ-ასურეთისა და სომეხთა ეკლესიებსა და ქრისტიანთა შორის სრული თანხობა და ძმობა სუფევდა, არც სარწმუნოებრივს ნიადაგზე აღმოცენებული შუღლის სიმწვავე და საშინელება ჰქონდათ ნაგემი. ცნობილია, რომ სპარსეთ-ასურეთის ეკლესია თავის ერთ-ერთ დამაარსებლად თადეოზ მოციქულსა სთვლიდა (იხ. I. Labourt. *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide*. Paris 1904 წ. 2-ème éd., გვ. 10, 12-13). ამგვარად, სარწმუნოებრივს ერთობას სომეხთა და სპარს-ასურ ქრისტიანთა შორის იდეალური საფუძველი ჰქონდა მოძებნილი მათი ეკლესიათა დამაარსებლისა და მქადაგებლის ერთდაიგივეობის წყალობით.

თუ მესუთე საუკუნის ორმოციან წლებითგანვე არა, მაინც-დამაინც მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრითგან ნესტორიანობა სომეხეთშიც ვრცელდებოდა და სომეხთა ეკლესიის ხელში ჩაგდებას ცდილობდა. სპარსეთითგან გადმოსაღლებულ ასურ და სპარს ვაჟარ-ხელოსანთა სომეხეთის ქალაქებში მოთენილ ახალშენთა წყალობით, იქ ნესტორიანებს თავიანთი სამრევლოცა და სალოცავებიც ჰქონდათ, რომელთაც სომეხთა ზოგიერთი წრეების თანაგრძნობაც მოაპოვეს. ამ გზით სომეხი იესტორიანნიც გაჩნდნენ.

მეხუთე საუკუნის დამლევისა და მეექვსე საუკუნის დამდეგისათვის ნესტორიანნი სპარსეთში მონოფიზიტებთან ბრძოლის დროს ხალხში ხმასაც-კი ავრცელებდნენ, რომ სომეხებიც მათი თანამორწმუნენი გახდნენ, ე. ი. ნესტორიანებად იქცენ (იხ. ბაბგენ კ'ხის ეპისტოლე: *წ. ბ. ნიქოსიანი* *სტრ-სტრასისიანი* *ჰაგიე სისიქ-კარაქრიცქიანსკრე* *საბრეი სისიქსქიანსკრე* *ნათ. ლექსიკონი* 1908 წ. გვ. 74—75, 79—81). სომეხთში გაბატონებულ იონოვი-

ზოგჯერ ეკლესია ამას გადაჭრით უარჰყოფდა და ნესტორიანობის სიხეში გაერთიანებას ყოველგვარი საშუალებით წინააღმდეგობას უწევდა.

მას შემდგომ, რაც სპარსეთ-ასურეთში ნესტორიანთა საეკლესიო წრეებში თადეოზ მოციქულის პიროვნებისა და მოღვაწეობის მხოლოდ ნესტორიანთა ეკლესიასთან დაკავშირების ცხადმა მიღრეკილებამ იჩინა თავი და მათ თადეოზი სწორედ თავიანთი ეკლესიის დამაარსებლად აღიარეს (იქვე 12 და 15), სომეხთა ეკლესიისათვის თადეოზის სამოციქულო მოქმედების თეორიას წინააღმდეგოლი მიზიდველობა და მნიშვნელობა დაეკარგა. პირიქით ნესტორიანებთან დაუძინებელი და დაუნდობელი მტრობის გამო, ბუნებრივია, რომ სომეხთა საეკლესიო წრეებში მათგან სრული დაშორებისა და განცალკევების სურვილი დაბადებულიყო და მოეწადინებინათ, რომ ნესტორიანებთან საერთო არაფერი ჰქონოდათ, რომ თვით მქადაგებელიც-კი საერთო არა ჰყოლოდათ.

სწორედ ამგვარ მდგომარეობაში და სულსკვეთების დროს ადვილად შესაძლებელი იყო სომეხთა ეკლესიის მმართველ წრეებში სურვილი გაჩენილიყო საკუთარი მქადაგებლისა და ეკლესიის დამაარსებლის შესახებ ცნობები მოეძებნათ და გრიგოლის ცა ამ მიზნით გამოეყენებინათ. მის პიროვნებას იმ მხრივ ჰქონდა წინააღმდეგობა, რომ იგი ნესტორიანთა ეკლესიის გარდმოცემა-თქმულებებთან დაკავშირებული არ იყო და ამიტომ მხოლოდ სომხეთის ეკლესიის დამაარსებლად მოჩანდა.

ზემომოყვანილ მოსაზრებას ის გარემოებაც კარგად უდგება, რომ გრიგოლ განმანათლებელის სახელი სომხეთში თრდატ მეფისაგან ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადებასა და გაქრისტიანებასთან, როგორც დაერწმუნდით, მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში, უფრო-კი ამ საუკუნის დამლევს იქმნა დაკავშირებული, ე. ი. სწორედ იმ ხანაში, როდესაც ნესტორიანობასა და მონოფიზიტობას შორის სომხეთში გაცხარებული ბრძოლა იყო გაჩაღებული.

ზემომოყვანილ ყველა მოსაზრებათა გამო, საფიქრებელი ხდება, რომ გრიგოლის სომხეთში განმანათლებლობითი მოღვაწეობის თეორია სომხური მონოფიზიტური ეკლესიისაგან უნდა იყოს წამოყენებული და ამის რწმენად განმტკიცებაც მისვე ნახმარ საბრძოლველ საშუალებად უნდა იქმნეს მიჩნეული საკუთარი „ისტორიული“ ტრადიციით ნესტორიანთა პრეტენზიების გასაქარწყლებლად.

§ 2. გრიგოლის მთელი კაცკასიის განმანათლებლად გამოცხადების მიზანი და დებულების წამომყენებელი წრეები.

წყაროების ახალიზმა დაგვარწმუნა (იხ. აქვე გვ. 114), რომ VI ს. მეორე ნახევარში ცნობა გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობის სახელებების შესახებ არსებითად შეუცვლიათ და ძალზე გაუფართოვებიათ: გრიგოლი წინანდებურად მარტო სომხეთისაკი არა, არამედ ალბანეთისა, საქართველოს და თვით მთელი კაცკასიის განმანათლებლადაც-კი ყოფილა აღიარებული.

თუ ამ ხანის ძეგლებს გადავიკითხავთ და საქმეთა მიმდინარეობას გავიხსენებთ, ზემოაღნიშნულ ახალ დებულებაში ჩაქსოვილ ტენდენციასაც ჩაუუკვირდებით, ადვილად მიგვხვდებით, თუ სად და რა მიზნით უნდა გაჩენილყო ცნობა გრიგოლის მოღვაწეობის ესოდენ ფართო სახელებების შესახებ.

შინაური ბრძოლისა და სპარსეთის მთავრობის პოლიტიკის წყალობით სპარსეთის მონოთეიზიტი ასურელი და სპარსელი ქრისტიანები ძალზე დაიჯაბნენ და ნესტორიანთაგან დევნილი იყვნენ. უმწეო მდგომარეობაში მყოფი ივლიანე პალიკარნასელის იმდევარნი ქრისტიანთა სამწყსოები, ნესტორიანთაგან შევიწროებულ-დევნილნი, იძულებული ყოფილან სომეხთა ეკლესიისათვის დახმარება ეთხოვათ, რათგან სომეხთა ეკლესიაც მიმართულებით ამ დროს სწორედ ივლიანელი იყო (იხ. ს. რ ი ა ს ა ნ ყ ს ჯ კ - შ ქ ა ს ა ს ხ ა ნ ყ -ის ზემოდასახელებული ნაშრომის გვ. 86—102).

„ეპისტოლეთა წიგნში“ მოთავსებული წერილებითგანაც ირკვევა, რომ უკვე VI ს. დამდევითგან შოკოლებული, სპარსეთის ეკლესიის მონოთეიზიტ და ივლიანელ ქრისტიანეთა უაღრესად გაჭირვებული მდგომარეობის წყალობით, სომეხთა კათალიკოზებს სპარსეთის ეკლესიის ამ მოძღვრების მიმდევარ სარწმუნოების საქმეებში, მათივე თხოვნით, ჩარევისა და თვით ხელთდასხმის საშუალება ჰქონიათ (იხ. წ. შ. გვ. 44—46, 51 და 62—69).

აღსანიშნავია, რომ სომეხთა კათალიკოზი ამავე დროს სპარსეთის ქრისტიანება ატყობინებდა, რომ სომეხები, ქართველები და ალბანელები საქრისტიანო სარწმუნოების ერთსა-და-იმავე მოძღვრებას მისდივდენ (იხ. აქვე გვ. 112-113). სომეხთა, ქართველთა და ალბანელთა თანხმობრივი მოქმედების აზრი პოლიკიკურსა და სარწმუნოებრივ საკითხებში იმდროინდელ სომეხთა გავლენიან წრეებს იმდენად აუცილებელ საჭიროებად ჰქონდათ ბინიუელი, რომ მისი ანარეკლი, როგორც ამ მონოგრაფიის სათანადო ადგილას დავრწმუნდებით, VI ს. ზოგიერთი აქმების ამ თვალსაზრისით ტენდენციურად გა-

შუქების დროს, ლაზარე ფარპელის საისტორიო ნაშრომშიც-
კი მოჩანს.

შემდეგში, როდესაც 532 წ. „საუკუნო ზავის“ წყალობით აღ-
მოსაღწეობა საქართველომაც თავისი სახელმწიფოებრივობა დაკარგა-
და სომხეთით სპარსეთს ჩაუყარდა ხელში, სომხებთანა და აღბანე-
ლებთან თანხმობრივი მოქმედება ქართველებისათვისაც პოლიტიკის
მორიგე საპროგრამო საკითხად იქცა: ეს სულისკვეთება მათთვისაც
გასაგები გახდა, ხელსაყრელი შეიქმნა.

სწორედ ასეთი პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი მიმართულებისა
და ატმოსფეროს ნაყოფს წარმოადგენს ის ცვლილება, რომელიც
VI ს. მეორე ნახევარში გრიგოლ განმანათლებელის ცხორებაში
შეუტანიათ და რომლითაც გრიგოლი სომეხთა, ქართველთა და აღ-
ბანელთა, თვით მთელი კავკასიის საერთო მოციქულად და გამა-
ქრისტიანებლად იყო ქცეული. ამ ცვლილებას აღბანელთა, სომეხ-
თა და ქართველთა იმდროინდელი პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი
სულისკვეთებისათვის უნდა ისტორიული გარდამოცემის მსგავსი
სიმტკიცე მიენიჭებინა და იგი დასაწყისითგანვე მომდინარე, წინა-
პართა და პირველი მოძღვრისაგან ნაანდერძვე მიმართულებად
მოეჩვენებინა. უეჭველია, გრიგოლ განმანათლებელის ცა-ში შეტა-
ნილი ტენდენციური ცვლილების მიზანი სწორედ ეს უნდა ყოფი-
ლიყო.

რამდენადაც ამ გადაკეთებულ ცა-ში გრიგოლი იერუსალემ-
თან დაკავშირებულ და იქითგან შობაველ მქადაგებლად იყო დასა-
ხული, იმდენად ვითარცა აღმოსავლეთისა და არა დასავლეთის
საქრისტიანო ტრადიციისა და მიმართულების გამაძლიერებელი და
მთელ კავკასიაში ამ გეზის განმამტკიცებელი, ამ ძეგლში შეტა-
ნილი ეს ტენდენციური ცვლილება, რა თქმა უნდა, სპარსეთის პო-
ლიტიკური ზრახვისა და მიზნისათვის იყო ფრიად ხელსაყრელი
და უეჭველია ძალიან სასიამოვნოც იქმნებოდა.

მაგრამ, რამდენადაც გრიგოლი უპირველესად სომხეთის მოცი-
ქულად და მხოლოდ შემდგომ დანარჩენ კავკასიელთა მქადაგებლად
იყო გამოსახული, ცა-ში შეტანილი ცვლილება, რასაკვირველია,
უპირატესობას სომეხთა ეკლესიას ანიჭებდა და ზისივე ჰეგემონიისად-
მი მიმართული მიზნისა და გულისხმადების გამომჟღავნებელია.

ამის გამო ცხადია, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცის
შინაარსის ამნაირი ტენდენციური შეცვლა სპარსეთის ორიენტა-
ციისა და აღმოსავლურ-ქრისტიანული მიმართულების მიმდევარ-

სომეხთა, ნაწილობრივ შესაძლებელია აგრეთვე ქართველთა და ალბანელთა, დასის შემოქმედებას უნდა წარმოადგენდეს.

§ 3. დასახული მიზნის მისაღწევად ნახმარი საშუალება.

რაკი იბერიის განმანათლებლად, გელასი კესარიელის და მისი ცნობის გამომყენებელთა მოწმობით, ტყვე-ქალი იყო, ალბანელებსაც თავიანთი მქადაგებელი ჰყოლიათ, ანტონო გრიგოლ განმანათლებელის ცხ-ბის ტენდენციურად გადაკეთებულნი გრიგოლს მთელი კავკასიის მოციქულად ვერ აქცევენ, რომ საქართველოს ალბანეთსა და სხვა მოსამხლერე ქვეყნებში ქრისტიანობის მქადაგებლად უშუალოდ და პირადად გრიგოლი გამოეყვანათ. ამის გამო მათ იბერიის განმანათლებელი ტყვე-ქალი, ქართულ-სომხურ წყაროებში ნინოდ სახელდებული, ისევე, როგორც, ეტუბა, ალბანეთის გამაქრისტიანებელი დამოუცილებლად კი არა, არამედ, მხოლოდ გრიგოლისაგან წარმოვლენილ მოციქულებად უქცევიათ. სწორედ ამით განუზოციებელიათ კიდევაც მათ თავიანთი მიზანი.

ამ აზრის სიმართლეს წა ნინოს შატბერდისეულ ცა-ში წინანდელი რედაქციითგან შერჩენილი ცნობებიც ამტკიცებენ. უკვე 1898 წ. ჩემ კრიტიკულ გამოკვლევაში „ანდრია მოციქულისა და წა ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში“ (იხ. უკრ. „მოაზგე“ 1900 წ. №№ V და VI) აღნიშნული მქონდა, რომ შატბერდისეულ რედაქციის ცნობით ნინო დედით ვითომც იერუსალემის პატრიარქის დისწული ყოფილიყოს, იერუსალემში იყოს გახრდილი, ამასთანავე თავის დედასთან-კი არა, არამედ ვიღაც დენელ სომეხთან, რომლისგანაც ვითომც სომხური შეესწავლოს, შემდეგ ვითომც ნინო რიფსიმე და გაიანესთან ერთად რომითგან დეოკლიტიანესაგან თავის დასაღწევად სომხეთში გამოქცეულიყოს და იქ თრდატ მეფის ბაღში შეეფარებინოს თავი (იხ. იქვე და ჩემივე „ისტორიის მიხანი, წყაროები წინათ და ეხლა“: წიგნი I. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, 2 გამოცემა, 1921 გვ. 75—77). წინანდელი რედაქციის დანარჩენი ცნობები შატბერდისეულ ცა-ში დაცული არ არის. მაგრამ, უეჭველია, იქ ისიც ეწერებოდა, ვითომც ნინო საქართველოში გრიგოლ განმანათლებლს წარმოეღიწნოს. ყველა ამ ცნობების სომხური ტენდენციის გარემოება უკვე ჩემ ზემოდასახელებულ გამოკვლევაში მქონდა აღნიშნული.

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ საქართველოს განმანათლებელი ამ VI—VII ს. ცა-ში მართლაც სარწმუნოების იერუსალემითგან

შობტანად და გრიგოლ განმანათლებელის დავალებით მომზადდნენ და გვებლად ყოფილა გამოყვანილი.

ეს ფაქტი უფლებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცნის VI ს. მეორე ნახევრის რედაქციაშიც თვით გრიგოლიც თიზიკურად პალესტინითგან მომდინარე მოღვაწედ უხდა ყოფილიყო წარმოდგენილი და იქ წაწინოს შესახებაც უხდა ყოფილიყო ცნობები, როგორც ეს მოსე ხორენელის მოწმობითაც მტკიცდება. ყველა ეს მოსაზრება გვაფიქრებინებს, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცნის VI ს. მეორე ნახევრის რედაქცია შინაარსით აგათანგელოსის ნაშრომისაგან არსებითად განსხვავებული ყოფილა და რომ ამ უწინარესი რედაქციითგან მერმინდელსა და საბოლოო არაბულ-ბერძნულ-სომხურ რედაქციებში თითქმის არაფერი არსებითი არ გადაჩენილა.

ცხადია, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცნის შინაარსის ამდენად არსებითად გადაკეთებისა და გაფართოების დროს, გადამკეთებელ წრეს შეუძლებელია ახლად შეთხზული ცნობების მკითხველთათვის დამაჯერებლობაზე არ ეზარუნა: მკითხველი, რომელმაც გრიგოლის მანამდე გავრცელებულის ცნის შინაარსი კარგად იცოდა, ამ ახლად შედგენილ ცნობებს ისე ადვილად ვერ დაიჯერებდა, თუ რომ ამ ცნობების ავტორად სრულებით სანდო პირი არ იქნებოდა. ამიტომ ისევე, უეჭველია, როგორც პირველ განმანათლებელს, ამ გადამკეთებელსაც თავისი ნაშრომი სახელნატყუარი ავტორის ნაწარმოებად გაუხადებია და მის დამწერად თვით მასრუპი აღუნიშნავს, რამელიც მაშინ, რასაკვირველია, მაშტოცად იქნებოდა სახელდებულად. ამ სომხური ანბანის გამომგონებლად გამოყვანილი მოღვაწის მოწმობას, ცხადია, ყველა დაუჯერებდა.

§ 4. გრიგოლის იერუსალემითგან წარმომდინარეობის მაგიერ კაპადოკიის კესარიითგან მოსულობისა და საბერძნეთთან კავშირის შესახებ ცნობის ცხორებაში ჩართვის მიზანი.

უკვე კირიონ ქართლისა კათალიკონთან გამწვავებული კამათის დროს, სომხეთის მამამთავარს აბრაამს, როგორც ზემომოყვანილი ამონაწერებითგან ჩანს (იხ. აქვე გვ. 119), იერუსალემთან კავშირის უბერხულობა ცხადად უგრძნია. ამ ცნობის გასაქარწყლებლად იგი ცდილობდა ზენა იერუსალემის თეორია დავპირისპირებინა ამქვეყნური, ნამდვილი იერუსალემისათვის და იძულებული იყო ყველა იერუსალიმელია მოძღვრება, მოციქულთა გარდა, უარეყო.

ანნაირი სულიერი განწყობილების განო, გრიგოლის ცნობისა იერუსალიმის რწმუნისა და იერუსალიმთან კავშირის შესახებ ცნობის წარსოვის სუოვილი ადვილად შეიძლება დაბადებულიყო. საფიქრებელია, რომ ანნაირი ცვლილება გრიგოლის ცნობაში სწორედ ამ ხანაში ყოფილიყო შეტანილი.

მაგრამ სრულებით (ხადა, რომ სომხეთის განმანათლებელის მოღვაწეობის, როგორც სათავითვან წარმომდინარეობის მხრით, ისევე მერმინდელი მოქალაქეობით, საბერძნეთთან და კესარიასთან უმკიდროესი დაკავშირების სურვილი შეუძლებელია მონოფიზიტ სომხეთსა საეკლესიო წრეებში დაბადებულიყო.

საკითხი გრიგოლის მქადაგებლობითი და განმანათლებლობითი მოღვაწეობის სადაურობის შესახებ მწვავე პრობლემად უნდა ქცეულიყო ნეტადრე ამ ხანაში, როცა სომხეთის ეკლესია, ბიზანტიის კეისრების ზეგავლენის წყალობით, ქალკიდონიანობას ხეზსით, თუ უნებლიეთ მიეზბრო და თვით დასავლეთით გადატანილი საკათალიკოთო ტაბტა ბერძნეთსა მომხრე დიოფიზიტ მღვდელმთავრებს ეპყრათ. სომხეთის ეკლესიის ქალკიდონიანობასა და საბერძნეთთან საშუდამოდ დასაკავშირებლად, რასაკვირველია, საჭირო იყო, მორწმუნე სომხებს ჩახერგილი ჰქონოდათ აზრი და შეურყეველ რწმენად ჰქცეოდათ, რომ სომხეთსა ეკლესია იმთავითვე, თვით გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობითვე, საბერძნეთის ქრისტიანობასთან იყო დაკავშირებული. რაკი ამ ხანაში სომხეთსა მთელი ქრისტიანობა გაერთიანებული იყო და უკვე ერთ ეკლესიას შეადგენდა, ამგვარი ერთხელ ჩანერგილი აზრი ადვილად შეიძლება საერთო კეთენილებად გამხდარიყო და მერმინდელ სომხეთათვისაც ისეთ უცილოციელ ქეშმარიტებად ქცეულიყო, რომლის უარყოფა ველარც მერმინდელს განახლებულს, მკაცრი ეროვნული მიმართულების მიმდევარს, მონოფიზიტურ სომხეთსა ეკლესიას შეეძლო.

კესარიასში გრიგოლის ხელდასხმისა და კესარიასთან მივიდრო კავშირის ამბავი რომ ცნობაში მართლაც გარკვეული სულისკვთებითა და განხრახვით არის შეტანილი, ამას, გრიგოლ განმანათლებელის ცნობის არაბული თარგმანიც ცხად-ჰყოფს. იქ ნათქვამია, რომ ანგელოზი ღმრთისა ელვის სახით გჩვენება დამე მეფეს და უთბრა, საჩქაროდ დაიყენეთ გრიგოლი თავად, წაიყვანეთ ქალაქ კესარიასში, სადაც მან ქეშმარიტი სიტყვა და ყოველი მეცხიერება ისწავლა, მღვდელთმოდგრობაც იქვე მიიეცემა ჰას. იმავე ანგელოზმა გრიგოლსაც ჩააგონა და დაარწმუნაო [იხ. ნ. მარრის გამოცემა Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием. (арабская версия) ЗВОРАО. 1905 წ. том XVI, вып. II—III,

გვ. 120—121]. ეს ახრი, რომ გრიგოლი ანგელოზის შთაგონებით უნდა ყოფილიყო ხელდასხმული კესარიისაში, სწორედ იქ, სადაც თითონ მანაც საღმრთო წიგნები შეისწავლა, კიდევ რამდენჯერმე არის ხაზგასმით განმეორებული (იქვე 125—127, 128—129, 144—145). იქ ამათ გარდა ნათქვამია, რომ კესარიელნი გახარებულნი იყვნენ, რომ სომეხთა ეკლესიის წარმომადგენლებსა და წარჩინებულებს შორის ეკლესიაში ნეგობრული ერთობა დამყარდა გრიგოლის მიერ, რომელიც მათ ქალაქში აღზრდილი, განსწავლული და განათლებული იყო (იქვე 128—129).

ერთი სიტყვით, ეტყობა, რომ არაბული ცის დედნის ავტორს ჰქურდა მკითხველისა თუ მსმენელისათვის ჩაეგონებინა, რომ გრიგოლ განმანათლებელის კესარიისაში აღზრდა და მეტადრე ეპისკოპოსად ხელდასხმა შემთხვევითი მოვლენა კი არ იყო, არამედ ღვთის განგებითა და ბრძანებით მოხდა. დამახასიათებელია, რომ გრიგოლის სომხურ არსებულ ეროვნულ რედაქციაში, თუმცა ცნობები კესარიისაში ხელდასხმის შესახებ მოიპოვება. მაგრამ ყველაფერი, რაც არაბულ ცის კესარიის განსაკუთრებული მნიშვნელობის ცხადსაყოფელად არის, თლად ამოშლილი და წარხოცილია (იხ. §§ 792—794, გვ. 413). ეს, უეჭველია, სომხეთში მონოთეიზიტობის საბოლოო გამარჯვების შემდგომ უნდა მოეხდინათ, რომ ამით ცის წინანდელი შემთხვევის ტენდენცია უკვალოდ აღმოეუხრათ.

ქართული ისტორიკოსის არსენი კახის თხულებითგან ჩანს, რომ ჯერ კიდევ არსენის დროს უნდა ყოფილიყო შენახული გრიგოლის ცის ისეთი რედაქცია, რომელიც არამც თუ იმავე მისწრათებითა და ტენდენციით ყოფილა გამსკალებული, რითაც არაბულ რედაქცია. როგორც დაერწმუნდით, ეხლაც განირჩევა, არამედ ეს ტენდენცია უფრო ძეტი სიცხადითა და სრული გულახდილობით ყოფილა გამოაშკარავებული. არსენი კახი, ან იქნება მისი წყარო, ამბობს, რომ დვინის საეკლესიო კრებამ დაარღვია „აღთქმა იგი, რომელი დაუდგა წმიდამან გრიგოლი კესარია ეკლესიისა უკუნისამდე არა განშორებად მისგან კელდასხმამა ეპისკოპოსობისა სომხითისაჲ“ (განყოფისათვის, ქცები I, გვ. 319). ცხადია, არსენი კახს, ან მის წყაროს, გრიგოლ განმანათლებელია ცის ისეთი რედაქცია ჰქონია, სადაც გრიგოლის ამგვარი აღთქმა ყოფილა შეტანილი.

აღვილი მისახვედრია, რომ ასეთი აღთქმის შესახებ ცის ცნობის შეტანა მხოლოდ ისეთს პირს შეეძლო, რომელსაც სომეხთა ეკლესიის კესარიის ეკლესიისაგან სამარადისო დამოკიდებულების არსებობა აუცილებელ საჭიროებად მიაჩნდა. ასეთი სულისკვეთება-კი შესაძლებელია ჰქონოდათ ნხოლოდ, ან კესარიელთა საეკლესიო

წილებს, ან მათ მომხრე ყურმოკრილ ყმებს სომეხ ქალკილონიანებს, რომელთაც უნდოდათ განემტკიცებინათ აზრი, რომ გრიგოლ განმანათლებელმა სომეხთა ეკლესია ბერძენთა ეკლესიასა და ქრისტიანობას დაუყავშირა, ანუ როგორც არსენი კ^ზ ი ამბობდა „ბერძენთა სჯული“ მოიტანა და „ასწავა მათ წმიდამან გრიგოლი პართელმან“ (ქ^კბი I, 314).

ქართველი ისტორიკოსის თხზულებაში შენახული ზემომოყვანილი ცნობა რომ მოგონილი არ უნდა იყოს და გრიგოლის ც^ნის თვით სომხურ დედანშიც წინათ ამგვარი აზრი უნდა ყოფილიყო, ამის საბუთს სომხური აგათანგელოსის არსებული რედაქციაც სრული უეჭველობით ააშკარავებს. თუმცა იქ, იმ ადგილას, სადაც არსენ კ^ზს აღნიშნული აქვს და სადაც არსებულ ც^ნას კესარიის განსაკუთრებული მნიშვნელობის შესახებ ცნობებზე მოვბოვება, სომხური აგათანგელოსის თხზულებაში კესარიასზე არაფერია ნათქვამი, მაგრამ საბაგიეროდ არსენი კ^ზის მიერ შენახული ამონაწერის მსგავსი აზრი თრდატ მეფისადმი დაწერილს ლეონტის საპასუხო ეპისტოლეში გვხვდება. ამ წერილში ლეონტი კესარიის მთავარეპისკოპოსი თრდატ მეფეს სხვათა შორის ეუბნება: მტკიცედ იყოს დაცული მოწმობა ორსავე ჩვენ ქვეყანაში, რომ თქვენი სანახებისათვის ახალი მღვდელთმთავრობის ჩვენგან მინიჭება ჰკვირდეს ჩვენ კესარიის ეკლესიაში, საითგანაც თქვენთვის განმზადებული ცხონების ხელდასხმა მიღებულ იქნაო.¹

საკმარისია ადამიანმა ეს სიტყვები ერთხელ გადაიკითხოს² და არსენი კ^ზის ზემომოყვანილ ამონაწერს შეადაროს, რომ ორთავე ცნობის სულისკვეთების იგივეობა შეამჩნიოს.

1. «*Հատաստեալ կայցէ վկայութիւն 'ի մէջ სրկայոսնց կոյմանոս, զի պարզևարալ: խո: ի վն 'տրոյ գահա՛ն: ասպետութեանսն: քնրոյ Նահանգիդ աս ի մէջ' կայցէ անարբ յեկեղեցւոյն Կեսարիւ, ուստի եւ հանգրքեցաւ. քնդ պատասխալ՝ վրկութեան քննադրութեան» (§ 626, გვ. 431).*

2. აღფრედ ფონ-გუტშმიდი ამ ადგილს ანუ სთარგმნის: „Und fest biebe dieses Zeugniß zwischen diesen unsern zwei Landschaften, dass die Verleihung des neuen Pontificat's eures Landes für immer von uns in dieser Kirche von Cäsarea zu kommen hat, von wo aus euch die Weihl der Ordination gewährt worden ist“. შემდეგ განსვენებული გერმანელი მეცნიერი უმატებს: „Worte, in einem sonst so unhistorischen Aktenstücke nur die Bedeutung eines Eedauerns oder Vorwurfs von Seiten des Verfassers haben können. Es scheint, dass man in den kirchlichen Kreisen, denen dieser angehörte, die Lostrennung von Cäsarea schmerzlich empfand und velleicht den Wunsch hegte, sie wieder rückgängig zu machen... dieser Briefwechsel und was mit ihm zusammenhängt eine Kirchenpolitische... Tendenz hat“ (Agathangelos ZDMG. 31. B., 1. Hefts, 40).

თუ ამგვარი ცნობა აგათანგელოსის სომხურს საბოლოო ეროვნულს რედაქციასაც-ი ლეონტის წერილში მინც შერჩა, ნით უნეტეს საფიქრებელი და შესაძლებელია, არსენი კანის მიერ მოყვანილი გრიგოლ განმანათლებელის აღთქმა სომეხთა ეკლესიის მწყემსმთავართა კესარიის ეკლესიისაგან ხელდასხმის უკუნისამდე განუშორებლობის შესახებ გრიგოლის იმ ცოვრებაში, რომელიც ქალ ისტორიკოსს, ან მის წყაროს, ხელთ ექმნებოდა, მართლაც შეტანილი ყოფილიყო და, რათგან ის ცა უფრო ძველი და, უძვეელია, სომხურ-ქალკიდონურ რედაქციად არის წარმოსადგენი.

წ. 5. მოხდენილი ცვლილების საფიქრებელი ფიარმა-ლური საფუძველი და ამ ცვლილების შემტანელი წრეები.

ძნელი საფიქრებელია, რომ ვისმეს აელო და სრულებით უსაღუძვლოდ და უარარაოდ კესარია თავით თვისით მოეგონა და კაბადუკიის კესარიასთან არსებული დამოკიდებულება და კავშირი პირდაპირ შეეთხზა. რატომ აირჩევედა შემტახველი კესარიის და არა კონსტანტინეპოლს, ან ანტიოქიას? ამ დროს მათ კესარიაზე უფრო მეტი პოლიტიკურ-საეკლესიო მნიშვნელობაც ჰქონდათ. როგორ გაზღვედა ცანის გადამკეთებელი და, პირგანდელი იერუსალემის წაგიერ, ეოტაზად კესარიას ჩასწერდა, ან, თუნდაც რომ გაებედა, საეკლესიო წრეებში ვინ დაუჯერებდა? ამიტომ უფრო საფიქრებელია, რომ გრიგოლის წინანდელ, კ. კესარიითგან მისი წარმომავლობისა და კესარიასთან მჭიდრო კავშირის ამბავი ძველ ცანშიც იქმნებოდა.

ცნობილია, რომ იველაც ორი კესარია არსებობდა: ერთი პალესტინისა, მეორე კიდე კაბადოკიისა. გრიგოლის ცანში ეტყება პალესტინის კესარიაზე იყო საუბარი და ამასთანავე იქმნებოდა დაკავშირებული ნაშინ გავრცელებული რწმენაც, რომ გრიგოლმა „იერუსალემის სარწმუნოება“ იქადაგა და დანერგა თავის საქადაგო ასპარეზის ჰევენებში მას შემდგომ, რაც „იერუსალემის სარწმუნოების“ შესახებ ცნობა სომეხთა ეკლესიის მმართველ წრეებისათვის, ზენოანდინული მიზეზის წყალობით, უსიამოვნო გარემოებად იქცა და, როგორც საფიქრებელია, მასი კვალი წარმოვიღ იქმნა, გრიგოლის ძველი ცითგან შესაძლებელია გრიგოლის ნხოლოდ კესარიითგან სალაურობა და მასთან მერმინდელი კავშირის შესახები ჩსენება-ლა ყოფილიყოს შერჩენილი.

მონოფიზიტ-დიოჟიზიტობის გარშეყო ატეხილმა მოწინააღმდეგეთა ძლიერმა ბრძოლამ სომეხთა შორის რომ განხეთქილება ჩა-

ნოაგდო, ეკლესიითგან ვა დევნილი ქალკადონიანი სომეხთა სეპტ-
ნებს მიეყვდნენ და ხათი თანაუგობითა და შონწროვითა იპაგრდ-
დენ ზურგს. ბუნებრივია, რომ სწორედ ამ ქაღკიფონიან სომეხთა
წრეში დაბადებულიყო აწარი სომეხთის განმანათლებლების მქადა-
გებლობითი მოღვაწეობის სათაგის საბერძნეთის სახელმწიფო ეკ-
ლესიასთან დაკავშირების შესახებ. კესარიის სსენება გრიგოლის
მაშინდელ ცაში და ორი კესარიის არსებობა ამ სურვილის გან-
ხორციელებას უადვილებდა: საკმარისი იყო ცაში აღნიშნული კე-
სარია კაბადუკია კესარიად ყოფილიყოს (ნობილი და შექდევ გრა-
გოლის მოღვაწეობის საბეოძნეთთან დაკავშირება და გადაბა უკე-
ძნელ საქმეს არ წარმოადგენდა.

§ 6. გრიგოლის სრულიადი კავკასიის განმანათლებლობის
შესასებო. შესაფერისად შეცვლილი. ცნობის კესარიულ
რედაქციაში შენარჩუნება და ამის მიზანი.

გრიგოლ განმანათლებლის ცის „კესარიელი“ გადამკეთებელი
მარტო შემოაღნიშნულით არ დაკმაყოფილებულა. ამ მხრივ განსა-
კუთრებით საყურადღებოა, რომ არაბულ ცაში გრიგოლი მარტო
სომეხთა განმანათლებლად-კი არ გამოდის, არამედ ქართველთა,
ღურძუკთა და აღანთა გამაქრისტიანებლადაც (136—137). ამგვა-
რი ცნობა გრიგოლის არც ერთხ სხვა ენაზე შენახულ ცას არ
მოეპოვება, სონხურ აგათანგელოსის თხზულებაშიც ამის
მსგავსი არაფერი გვხვდება, მაგრამ ნ. მარკს აღნიშნული ჰქონდა
(Крещен. 175), რომ მოსე ხორენელს ამის მსგავსი ცნობა
მოეპოვება: იგი მოგვითხრობს (II, 86), თუ სადამდის გასწვდა წა
ნინოს ქადაგება და ამის დამადასტურებელ წყაროდ აგათანგე-
ლოსი ჰყავს დასახელებული.

მოსე ხორენელის სიტყვები და მოთხრობა გრიგოლის
ცის ცნობას არ უდგება, რათგან არაბულში წა ნინოს ხსენებაც-
კი არ მოიპოვება. გრიგოლს ვითომც თითონ უნდა გაეგზაენოს სე-
ბასტიითგან საქართველოში ვილაც ქართველი იბირბზხუა,
რომლის სახელი თუმცა, უეჭველია, იმგვარადვე როგორც მრავალი
სხვა საკუთარი სახელიც, არაბ. გადაწერთაგან უნდა იყოს
ძალზე დამახინჯებული, მაგრამ რომლის მამაკაცობა მაინც ცხა-
ლია, რათგან იგი მიტროპოლიტად არის მოხსენებული (Крещен.

136—137). მაშასადამე, ქალის, წა ნინოს მაგიერ, როგორც მოსე ხორენელის სიტყვით სომხურ აგათანგელოსს უნდა ჰქონოდეს, არაბულ ცა-ში ვილაც მამაკაცია დასახელებული. ამგვარად ირკვევა, რომ მოსე ხორენელისა და არაბული ცის ცნობა, ნ. მარრის აზრისდა მიუხედავად მსგავსების შესახებ (Крещен. 175), ერთი-მეორისაგან არსებითად განსხვავდებიან. ცხადია, რომ ცის არაბული თარგმანი მოსე ხორენელის ხელთ მყოფი გრიგოლის ცისაგან სრულებით განსხვავებული რედაქცია ყოფილა და არაბული თარგმანის დედნის ავტორს თუმცა იგივე მიზანი ჰქონია, მაგრამ ამ მიზნის განხორციელება მიინც სხვა გზითა და სხვა წყაროს გამოყენებით უცდია.

როგორც მოსე ხორენელ-აგათანგელოსისა, ისევე არაბული ცის თეორიები საქართველოს გაქრისტიანების შესახებ იმ მხრივ არის საგულისხმო, რომ საეკლესიო-პოლიტიკურისა და ისტორიულ სფეროში იმ გახურებულ მუშაობას ამჟღავნებენ, რომელიც სომეხ-ქალკიდონიანთა წრეებში ქართული და აღმანური ეკლესიის სომეხთა ეკლესიასთან დასაწყისითგანვე კავშირისა და დამოკიდებულების აზრის ისტორიულად დამტკიცებისათვის გაჩაღებული ყოფილა. ამ საკითხს, როგორც ეტყობა, იმ წრეებში იმდენად დიდ მნიშვნელოვანადა სთვლიდენ, რომ ერთი თეორიით, რომელიც მოსე ხორენელის სიტყვით სომხურ აგათანგელოსს ჰქონია და რომელიც წა ნინოსა და წა გრიგოლის პიროვნებასთან არის დაკავშირებული, არ დაკმაყოფილებულან და მეორეც შეუთხზავთ, რომელიც უწმინდანიოდ არის შოთხრობილი და გრიგოლის არაბულ ცა-შია დაცული¹.

ნ. მარრი მართალი უნდა იყოს, როდესაც არაბული ცია დედნის თავდაპირველი ავტორი ქალკიდონიანად მიაჩნია (Крещ. 179—180). სხვათა შორის მას მიზნად ჰქონია სომეხთა, ქართველთა, ღურძუქთა და აღანთა ეკლესიების საბერძნეთის ეკლესიისაგან წარმომდინარეობაც დაემტკიცებინა.

თუ გრიგოლ განმანათლებელის ცის მე VI ს. მეორე ნახევარის გადამკეთებელი სპარსეთის აღმოსავლურ პოლიტიკასა და ინპერიალისტური ზრახვების განხორციელებას უწყობდა ხელს, არაბული თარგმანის დედნის და საერთოდ კესარიული რედაქციის ავტორიც თავის მხრით ბიზანტიის კავკასიაში საეკლესიო და პოლიტიკური

¹ შესაძლებელია უკანასკნელი თეორია ხნიერებით პირველზე უწინარესა იყოს და მაშინ ზემოთყვანილი წინადადება წინაუქმო უნდა დალაგდეს.

ბატონობის განსამტკიცებლად ირჯებოდა. მაგრამ ამასთანავე მას ისიც მსურვებია, რომ ყველა დანარჩენების გაქრისტაიანება სომეხთა განმანათლებელისაგან დამოკიდებულებაც ცხად ეყო. ამგვარად, ბიზანტიის ეკლესიის უპირატესობის ცნობას, ავტორის გულში რომცხთა ეკლესიის განდიდების სურვილი იმდენად ვერ დაუბზავს, რომ ყველა მებობელი და თვით ისეთი შორეული ერებიც-კი, როგორც დურჟენი და ალანნი იყვნენ, სომეხთა მოციქულის მოქცეულად არ დაესახა. ეს გარემოება გვაფიქრებინეს, რომ არაბული ცნის დედნის ავტორი, როგორც ნ. მარრსაც აღნიშნული აქვს (Крест. 181—182), ისევე როგორც საერთოდ „ქესარიული“ რედაქციის ავტორიც, სომეხი უნდა ყოფილიყო.

ხოლო, რაკი თრდატ მეუის საპიტიახშოდ მას არტანუჯაც აქვს მოხსენებული და ზოგა გეოგრაფიული სახელებიც მის თხზულებაში ქართული ფორმით არის მოყვანილი, მარრს აქასთანავე ჰგონია, ვითრაც იგი ტაოელი სომეხი უნდა ყოფილიყო. რაკი ავტორი ტაოელი სომეხია, მაშასადამე VIII-ე ს. პირველ ნახევრამდე უნდა დაეწერა თავისი თხზულება, რათგან ამის შენდგომ ტაოში ქართველები სახლდებიანო (Крест. 182). ამ ორს უკანაყნელ საბუთს ჯერ კიდევ საფუძელიანი განხილვა ეჭირება, რათგან მარტო კლარჯეთის მოხსენებისათვის ვერაგის უეჭველად ტაოელად ვერ მივიჩნევთ და, თუნდაც რომ ის მართლაც ტაოელი განოდგის, არავეთარი საბუთი არა გვაქვს ვიფიქროთ, რომ მე-VIII ს. პირველი ნახევრის შემდგომ ტაოში არც ერთი სომეხი არ ყოფილიყოს.

§ 7. აგათანგლოსის საბოლოოვო ეროვნული რედაქცია.

მანაჴკერტის 726 წ. საეკლესიო კრებამ, რომელზედაც სომეხთა ეკლესიისა და ასურთა იაკობიანთა ეკლესიის წარმომადგენლებმა მონოფიზიტური მოძღვრების ნიადაგზე ერთობისა და ერთ-აზროვნობის აღთქმის წიგნი დასდევს, სომეხთა ეკლესიამ ქალკილონიალობასთან კვლავ, და ენლა უკვე საბოლოოდ, შესწყვიტა კავშირი და მონოფიზიტობა თავის ეროვნულ აღსარებად აქცია. ამის შემდგომ კესარია კაბაღუკის ეკლესიისა და ქართულ ეკლესიასთან ოდინდელი კავშირის დამატკიცებელი ყოველნაიოი ცნობები სომეხთა ეკლესიის მესვეურთათვის უსიანოვნო გარემოებად უნდა ქცეულიყო.

ასეთ პირობებსა და სულიერ განწყობილებაში გრივოდ განმანათლებლის ცხოვრებითგან ქალკედონიანებთან კავშირის მაუ-

წვებელი ყოველივე ცნობის შემდეგისამებრ წარსოცის სურვილი ადვილად დაიბადებოდა და დაბადებულა კიდევაც. სწორედ წინანდელი რედაქციის ამგვარი კვალის წარსოცელი რადაქტორული მუშაობის წყალობითაა, რომ აგათანგელოსის ცნობილ სომხურ ტექსტში აღარსადა ჩანს ყველაფერი ის, რაც მოსე სორენელის დროს ყოფილა და არაბულ თარგმანსაც დატული აქვს. ამ გზით გრიგოლი კვლავ მხოლოდ სომხეთის განმანათლებლად აქციეს და ბერძნული იმპერიალისტური ტენდენციაც ამოშალეს. მაგრამ მთელი საუკუნის განმავლობაში ჩახერგილი და რწმენად ქცეული ცნობის შესარია კაპადოკიასთან კავშირის შესახებ სრულებით მოსპობა და წარხოცა უკვე შეუძლებელი იყო და ამიტომ ზოგი რაბე მე-VII ს. მეორე ნახევრის ქალკედონური რედაქციითგან მაინც გადაარჩა.

ამგვარად, აგათანგელოსის უკანასკნელი ეროვნული რედაქცია მე-VIII ს. პირველი ნახევრის უკანასკნელი ათეულების ნამუშევარს წარმოადგენს და სომხური ეროვნულ მონოფიზიტური საეკლესიო წრეების სულიცკეთებას გამოაშხატავს.

მათი მიზანი იყო სომხეთა შორის განემტკიცებინათ რწმენა, რომ სომხეთს თავისი საკუთარი განმანათლებელი ჰყავდა, რომელიც მხოლოდ სომხეთისათვის იღვწოდა. ამნაირად, სპარსული და ბიზანტიური პოლიტიკურ - სარწმუნოებრივი იმპერიალიზმისათვის სამსახურს ამ წრეებმა თავიანთი ეკლესიის ვიწროდ შემოფარგლული ეროვნული ინტერესების დაცვა ამჯობინეს. ბიზანტიის ეკლესიასთან კავშირის საშიშროება სომხური ეროვნული თვითშემეცნებისათვის სომხეთის იმ ნაწილის ბედიბალმაც გაუთვალისწინა, რომელიც ბიზანტიის ხელთ იყო. ასეთ პირობებში წინახდელი რედაქციის უცვლელად დატოვება ქალკედონიან ბერძენთათვის სომხებთან საბრძოლველად საუკეთესო იარაღის თვით შეუავლ სომხეთშივე მომარაგებას უდრიდა და არც გასაკვირველია, თუ მონოფიზიტობის სომხეთში განახლებისთანავე მმართველმა წრეებმა თავიანთ უპირველეს მოვალეობად სწორედ გრიგოლ განმანათლებებელის ქალკედონური რედაქციის ყოველივე კვალის მოსპობა მიიჩნიეს.

თავი მეთე

გრიგოლ განმანათლებელისაგან დაარსებული
სამწყსოების შესახებ.

ეხლა აგათანგელოსის თხზულებაში შენახულ სომეხთა ეკლესიის ვითომცდა გრიგოლ განმანათლებელის მიერ დაწესებული საეპისკოპოსოების სიას უნდა შევხვით. ეს საკითხი პროფ. ნ. ადონცის ვრცლად აქვს განხილული თავის ნაშრომში „Армения в эпоху Юстиниана“. ამ ავტორმა საეპისკოპოსოების სიები განიხილა ერთის მხრით აგათანგელოსის სომხურსა და არაბულ რედაქციებში და უხტანესის თხზულების მიხედვით, მეორე მხრით სომხეთის საეკლესიო კრებათა ძეგლისწერაში შენახული ცნობების მიხედვითაც. უკანასკნელი წყარო ნ. ადონცმა სრულებით სამართლიანად სანდოდ მიიჩნია და მათთან შედარებაზე დაამყარა აგათანგელოსისა და უხტანესის ცნობათა ისტორიული კრიტიკა.

არტაშატის 450 წ. საეკლესიო კრებაზე წარმოდგენილი ყოფილა 18 სულ საეპისკოპოსო, დვინის 505 წ. ადგილობრივ კრებაზე 24 და მეორე დვინის 555 წ. კრებაზე 27 საეპისკოპოსო (იხ. ადონცის ნაშრომის გვ. 329—333).

გრიგოლ განმანათლებელის ცნობის სხვადასხვა რედაქციებში სხვადასხვა ცნობებია მოყვანილი და თვით სომხურ ეროვნულ რედაქციასაც კი საეპისკოპოსოების ორი, ერთი მეორის საწინააღმდეგო, რიცხვი აქვს დაასაბუთებული. ერთგან იქ მოყვანილია ზღაპრული რიცხვი: გრიგოლმა სომხეთისათვის 400-ზე მეტი ეპისკოპოსი დაადგინაო („*მისიანაჲსეჲს ἢ ἑξήκοντα ἄλλοι ἄνθρωποι ἔστησαν ἐπίσκοποι*“ გვ. 492), მეორეგან კი, სადაც სახელდებით არიან ეპისკოპოსები ჩამოთვლილნი, მხოლოდ 12-ია აღნიშნული და თანაც დამატებულია, დანარჩენთა სახელების აღნუსხვა, რომც სურდეს ვისმეს, ვერ შესძლებსო (გვ. 487). ეს, რასაკვირველია, მხოლოდ იმის დამამტკიცებელია, რომ ამის მთქმელს 12 ეპისკოპოსის სახელის მეტი არა სცოდნია და 400-ზე მეტი ეპისკოპოსის დადგენის ამბავი ყოველგვარ ისტორიულ საფუძველს იყო მოკლებული.

უხტანესი აგათანგელოსის უკანასკნელი სომხური რედაქციის ცნობას 400 ეპისკოპოსის შესახებ იმეორებს, მაგრამ მასაც საეპისკოპოსოების მხოლოდ მცირე რიცხვის სახელის მოყვანა შეეძლო და 30-მდის აქვს მარტო მათი სახელდობრივი რიცხვი აყვანილი. უხტანესს უგრძნია ამ რიცხვთა შეუთანხმებლობა და შეუ-

საბამობა და ამის ასახსნელად ერთგვარი თეორია შეუთხზავს მოსაყდრე ეპისკოპოსისა და უსაყდრო ეპისკოპოსების შესახებ. მისი აზრით, 33 ვითომც მოსაყდრე ეპისკოპოსი უნდა დაესვა გრიგოლ განმანათლებელს, 370 კიდევ უსაყდროდ (იხ. აღონცი გვ. 324).

აგათანგელოსის არაბულ რედაქციაში სომეხთა ეკლესიის საეპისკოპოსოები ორად არის დაყოფილი: ერთში 8 საეპისკოპოსოა მოხსენებული, მეორეში 13. ნ. აღონცი მიტყეული აქვს ყურადღება იმ საკითხისათვის, თუ რით უნდა აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ „ავტონომიური“ თემები სივნიეთს, მოქსენასა და მარდპეტაკანთან ერთად ცალკე ჯგუფად არიან გამოყოფილნი. სივნიეთი ა71 წ. სომხეთს პოლიტიკურადაც ჩამოჰშორდა, ხოლო მარდპეტაკანი, მოქსენა და სხვები, როგორც სომეხთა კათალიკოზების მიწერმოწერიტგანა ჩანს, ნესტორიანობას მისდევდენ. ნ. აღონცი ფიქრობს, რომ სწორედ ამ სარწმუნოებრივ ნიადაგზე აღმოცენებული ორად განხეთქილების გამოა სომეხ ეპისკოპოსთა ორი ჯგუფი მოყვანილი.

რათგან ამგვარი განხეთქილება სომხეთში მე-VI ს-ის დასასრულს და მე-VII ს. დამდევს იყო, ამიტომ აგათანგელოსის არაბული რედაქციის ცნობა გრიგოლ განმანათლებელის მიერ დაარსებული საეპისკოპოსოების შესახებ უნდა მე-VII ს-ში იყოს შეთხზული (გვ. 338—340). არაბულ რედაქციას, რასაკვირველია, უფრო უძველესი წყარო უნდა ჰქონოდაო, მაგრამ გადაკეთების დროს შეცდომები მოსვლიათ ეპისკოპოსთა სიაში და ალბიანის სახელი ორად ჩაუწერიათ, მეორეჯერ ალბიის ნახელით და ამგვარად ერთი პირი ორ ეპისკოპოსად ქცეულაო (იქვე 341).

აღონცისავე გამორკვეული აქვს, რომ უხტანესის სია შეუძლებელია მე-VII ს-ის დასასრულზე ადრინდელი იყოს, უფრო-კი საფიქრებელია, რომ ეს სია მანაჯერტის 726 წ. საეკლესიო კრების მონაწილეთა სახელებს შეიცავს, ან ამის მიხედვით არის შედგენილი (იქვე 335—338).

აგათანგელოსის ნაშრომის სომხური ეროვნული უკანასკნელი რედაქცია არაბული რედაქციის სომხური დედნიტგან არის გადაკეთებულიო (იქვე 341), საეპისკოპოსოთა სიას ცხადად ქალკიდონიანთა მიმართულების გავლენა ეტყობა, მხოლოდ სომხური ეროვნული მიმართულების თანახმად არის შესწორებული და ამის მიხედვით ეს ეპისკოპოსთა სია უკანასკნელ სომხურ რედაქციაში მე-VIII ს-ეს უნდა ეკუთვნოდესო (იქვე 342—344).

თავი მეთერთმეტე

გრიგოლ განმანათლებელის „ჩუენების“ შესახებ.

გრიგოლ განმანათლებელის ცნის საბოლოო ჩამოყალიბების დროის განსაზღვრისათვის ამ ძეგლის სხვადასხვა ნაწილების შეთხზვის თარიღის გამოკრეველსაც აქვს, რასაკვირველია, მნიშვნელობა. ამ ნაწილთა შორის გრიგოლის „ჩუენებაჲ“ ანუ „სახილაჲ“ „*ახსილ*“ ყუ-რადღების ღირსია.

უკვე აღფ. ფონ-გუტშმიდმა მიაქცია ყურადღება გრიგოლის „ჩუენებისა“ და განმარტების ერთ-ადგილს, სადაც გრიგოლის შემდეგი აქვს მოთხრობილი: „სამწყსოს ნახეარი წყალში ჩაცვივულა იმ მხარეჲ, სადაც გადიოდენ, ეს მოასწავებს მათ, კეშმარიტებათგან განდგომილთა, შემდეგ-დროინდელ გაუსჯულოებას... და ბევრნი სიწმინდის აღთქმას მიატოვებენ და კრავთაგან მგლებად იქცევიან, რომელნიც წმინდა კრავებს დაჰხოცენ, ესე იგი რომელნიც კეშმარიტებისაგან და მღდელობისა წესისაგან განდგებიან და მგლებად იქცევიან“-ო (*საქაშ.* § 754, გვ. 391). ამ ნაწყევტის შესახებ გუტშმიდი თქვამდა, რომ ავტორს ამ „ჩუენების“ განმარტებაში იეზდიგერდ II დროს, მისი მეფობის მე-12-ე ინდიქტიონს, დაწყებული ქრისტიანეთა დევნულება უნდა ჰქონოდე ს აგულისხმევი, როდესაც სომხეთის მარზპანის ვასაკ სიენიელის მეთაურობით ბევრმა სომეხმა აზნაურმა უღალატა ქრისტიანობას და მავღდანობა ირჩიაო. გერმანელი მეცნიერის აზრით ამის გამო „ჩუენებაჲ“ 452—456 წ. უნდა იყოს შეთხზული ვალარშაპატის ერთერთი სამღვდელო პირის მიერ (*Agath.* 42--43).

გუტშმიდს ამ თავისი აზრის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ მისი ქოროლოგიური განსაზღვრა აგათანგელოსის თხზულების დაწერილობის მისგანვე მიღებულ განსაზღვრასთან არის დაკავშირებული¹ (გვ. 42). მაგრამ უფრო სამართლიანი და სწორე იქმნებოდა ჯერ ცნის შემადგენელი ნაწილების დამოუკიდებლივ და ცალცალკე ქოროლოგიური განსაზღვრა, ხოლო შემდეგ ამ თარიღებისდა მიხედვით და სხვა ცნობების გათვალისწინების შემდგომ მთელი ძეგლის შედგენის დროს განსაზღვრა. რაკი ყველა ეს საკითხები უკვე განხილუ-

1. „Innerhalb des früher für die Abfassung des Werkes ermittelten Zeitraums kann sich diese Schilderung nur auf die Verfolgung beziehen, die lezdigerd II... über die Christen verhängte“ გვ. 42).

ლი გვაქვს, ამიტომ აქ შესაძლებელია მარტო „ჩუენების“ შეფასებით დაეკმაყოფილდეთ. გრიგოლის „ჩუენების“ ამ ადგილის ახრი და მნიშვნელობა ქალ ისტორიკოსის არსენი კუხის სულ სხვანაირად ესმოდა. მას ეგონა, რომ აქ სომხეთში შექრილი მწვალებლობა და ჩამოვარდნილი სარწმუნოებრივი განხეთქილება - იყო ნაგულისხმევი. არსენი კუხის სიტყვით, როდესაც კომიტას კუხმა სომხეთში მონო-ფიზიტობა განამტკიცა და „მირაგომელისა მიერ აღიესო ქუეყანაჲ სომხითისა სიკუდილისა მომტყუებელითა სწავლითა, აქა უკვე აღესრულა ჩუენება იგი წმიდისი გრიგოლისი, რომელი აუწყა მას სულმან წმიდამან, ვითარმედ რომელიმე ცხოვართაგანნი უკუნ იქცეს და მგელ იქმნეს და ზედამოეტევენს ცხოვართა და დაბძარნეს უწყალოდ“ (ქკბი I, 322).

ეს განმარტება რომ თვით არსენი კუხის შეთხზული და მოგონილი არ არის, ამას გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრების ქართული რედაქცია ამტკიცებს. აქ სწორედ ნათქვამია: „ხოლო რაოდენნი იგი მგელად შეიცვალეზოდნეს, იგინი მოასწავებენ უკანაჲსკენლსა მას შეცვალეზასა ქრისტეს მტყუართასა და განდგომილებასა ქრისტეანეთაგან და თანაზიართა შობისა მათისათა... ხ წკმაჲ იგი ცეცხლისაჲ გამოსახავს გეჲქენისა მას, რომელმან შეიწყნარნეს განმდრეკელნი იგი მართლისა სარწმუნოებისანი და მკეცთა მიერ განჭრილი იგი სამწყსოჲ მოასწავებს განბძარულთა მათ მკეცისა მიერ ბოროტთა მწვალებელთაჲსა“-ო (გვ. 35⁹-1⁶).

„ჩუენების“ რომელ ამ ორ რედაქციითაგანს უნდა მიეწეროს პირველობა, სომხურს, თუ ქართულს, ადვილი გადასაწვეტი არ არის. სომხურის შინაარსი აქ მხოლოდ წარმართობას გულისხმობს, ქართულში ამას გარდა პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ მომავალი მწვალებლობისა და მწვალებელთა შესახებ ეჩვენა გრიგოლს სახილავიო: არაბულ ცაში „ჩუენება“-განმარტება ბუნდოვანად არის აღწერილი. სახილავში თითქოს უფრო წარმართობის მობრუნებაა ნაგულისხმევი (გვ. 98-99), განმარტებაში-კი მოხსენებულია, რომ მგლები ის წინამძღოლნი არიან, რომელნიც თითონ გადადგებიან და სხვებსაც გადაიბირებენ ხოლმე და საითაც ჰსურთ იქით მიჰყავთო (იქვე 100-101). აქ, მაშასადამე, სომხურის მსგავსად ქრისტიანთა დევნულება არ შეიძლება ვიგულისხმოთ, რათგან არაბული რედაქცია მგლებისაგან კრავთა დახოცვასთან და სისხლის ღვრაზე არაფერს ამბობს. ქალ ხილვაში ნათქვამია, რომ ზოგი კრავთაგან მგლად გარდაიქცნენ, ზოგი კიდევ მგლად და ცხვრები დააზიანესო. მელა რას

ნიშნავდა, განმარტებული არ არის, მგელი-კი, როგორც დაერწმუნ-
დით მწვალებელთა წინამძღოლის აღსანიშნავად ყოფილა.

შესაძლებელია აქ სახილაეში მწვალებელთა წინამძღოლი შემ-
თხვევით არ იყვნენ მგლებად წოდებულნი და ამგვარი სახელი გუ-
ლისხმობდეს ცნობილს მონოფიზიტთა მოძღვარსა და მოღვაწეს პეტ-
რე ანტიოქელ „მკაწრვალს“, რომელსაც ზედნართაულად ანუ მეტ-
სახელად სწორედ „მგელი“ ერქვა (იხ. *Дрочка Коиѣтасааѣ ჯაქ.
ჯაკრასასთი ს ასასი. ყ. შილიყ. შ. №. 491*) და რომელიც სომ-
ხეთში მონოფიზიტობის გავრცელება-განტკიცებისათვის გულმოდგი-
ნედ იღვწოდა.

თუ კრავების მგლებად ქცევის სურათით „ჩუენების“ შემთხ-
ველს მართლაც მწვალებლობის გავრცელების გამოხატვა ჰსურდა,
როგორც გრიგოლ განმანათლებელის ცნის ქლ რედაქციაშია ნათ-
ქვამი და „მგლებად“ მათი წოდება, როგორც ზემოთ იყო გამოთ-
ქმული, მართლაც პეტრე ანტიოქელის მეტსახელის წაბაძულობითა და
თანამოაზრეობის გამოხატვის სურვილით იყო ნაკარნახევი, მაშინ ამ
სახილაეის ავტორს უეჭველია მონოფიზიტობისა და ქალკიდონიანთა
შორის სომხეთში ატეხილი ბრძოლა უნდა ჰქონოდა ნაგულისხმევი.
რათგან თვით ავტორი ქალკიდონიანად მოჩანს, ამიტომ მგლებად
მას მონოფიზიტები უნდა ჰყავდეს წოდებული. თუ ყველა ეს მართა-
ლია, მაშინ საფიქრებელია, რომ ეს სახილაე დაახლოვებით მე-VII-ე
ს-ში უნდა იყოს შეთხზული. იყო თუ არა „ჩუენება“ გრიგოლ გან-
მანათლებელის ცნის მონოფიზიტურ რედაქციაში, ძნელი სათქმელია,
მაგრამ თუ იყო, მაშინ უეჭველია, რომ იქ მონოფიზიტების მო-
წინააღმდეგენი იქნებოდნენ მგლებად ნაგულისხმევი.

2. სომხური დამწერლობის უამრებების მომთხრობელი წყაროები: კორჯნი.

თავი პირველი

სომხური დამწერლობის მოგონებლობის ისტორიის უამრებელი სომხური წყაროები.

სომხ. საისტორიო მწერლობაში ეროვნული დამწერლობის უამრებების გარემოება და მოგონებლის ვინაობაც არის აღბეჭდილი. ეს ამბავი მოთხრობილი აქვს კორჯნს თავის ერთ საისტორიო ნაშრომში.

კორჯნის საისტორიო თხზულება ორი რედაქციით არის შენახული, რომელნიც ერთიმეორისაგან სიდიდითაცა და სხვაფრივაც განსხვავდებიან. პირველი მეორეზე ერთიორად უფრო გრძელია და სათაურად აქვს: *«წათმაცხან ქარიც და მანილან აინ ხრანს-ლიკ სერიკნ შხარილყაკ ქარიყაყსაქს მსიკი ქარიყმანჯი ჯი-რიქს ქარიყაყსაქს კაჯაქსრას ზირქნა»*—„ისტორია ლეწლთა და სიკვდილისა ნეტარისა წმიდისა კაცისა მესროპისა მოძღვრისა ჩვენისა მთარგმნელისა“. მეორე, მოკლე რედაქციას თავში აწერია: *«ქ-ჯასაქს აკათმაცხან ქარიც ხრანსლიკ ათრე ქარიყაყსაქს შხარილყაკ ვიკ ათაგსაქ ჯი რქს აჯაქსრას ჯირქსა»*.

§ 1. მწერლობა კორჯნის შესახებ.

კორჯნის შესახებ რამოდენიმე გამოკვლევა მოიპოვება და მკვლევართა აზრი მის საისტორიო ნაწარმოების შესახებ აქა-იქ სხვადასხვა თხზულებაშიც არის გაფანტული. საგანგებოდ კორჯნს ნორაჯრის დიდტანიანი გამოკვლევა ეხება *«ჯირქს ქარიყაყსაქს და ზირქს ქარიყმანოქსანჯი»*—*ჯირე შახაყაქელიე, სექსაქ მღვდსაჩიყაყსი, მღვდსაჩიყაყსი და ფასათი ჩიქანჯი...* *ეჩსაე ზირაქ ნ. ჩიქანჯანჯი* (სიქსა 1900 წ.).—უმეღვ გალუსტ ტერ-მკრტი-

ჩიანის, *Գալուստ Տեր-Մկրտչիან*-ის, «Ապაქსანդეიოսի *աղբურներზე*», რომელიც ვალარშაპატში დაიბეჭდა 1896 წ., და *Հ. Բ. Սարգսხან*-ის «Ապაქსანდეიოս *և իւր Բագմադարեան գաղտներ*». აგრეთვე მესროპ ტერ-მოვსესიანის წიგნშიც *История перевода Библии на армянский язык* (СПБ. 1902 წ.) მოიპოვება ცნობები ისევე, როგორც სხვა მკვლევართა გამოკვლევებშიც, რომელთაც სომხური ანბანის შესახებ რამე დაუწერიათ.

ყველაზე მეტი დრო და ძალღონე ამ ავტორის ენათმეცნიერისა და მის მოღვაწეობის შესახებ ნორაჯრისა აქვს შეღებული. თავის 1900 წ. დაბეჭდილს 500 გვერდიან გამოკვლევაში კორჯნის შრომა სხვადასხვა თვალსაზრისით დაწვრილებით აქვს განხილული. ორ არსებულ რედაქციათაგან ნორაჯრის ვრცელი მიაჩნია მხოლოდ კორჯნის ნამდვილ ნაწარმოებად, მეორე, მოკლე რედაქციას-კი ის ყალბ-კორჯნისას უწოდებს, ალბათ სახელნატყუარად მიაჩნია და XI—XII ს. დაწერილად სთვლის (იხ. გვ. 397 და შემდ.).

თავის გამოკვლევის წინასიტყვაობასა და ტექსტში ნორაჯრის გადაქრით ამტკიცებს, ვითომც მას სრული უეჭველობითა და საბოლოოდ გამოერკვიოს ოთხი სომხური საისტორიო მწერლობის ისტორიის ძირითადი საკითხი. მისი სიტყვით, კორჯნი მარტო მამუტოც — მესროპის ცნის აღმწერი-კი არ ყოფილა, არამედ მასვე უთარგმნია ბერძნულითგან აგათანგელოსისა და ფაუსტოს ბიზანტიელის ისტორიები, თანაც საღმრთო წერილის წიგნების მთელი რიგიც თურმე მისი გადმოსომხურებული ყოფილა (იხ. გვ. 13 და 14) ამ მრავალ დამამტკიცებელ მაგალითთაგან შესაძლებელია ზოგი სწორე არ იყოს, ან სხვანაირადაც განმარტებულ იქნას, მაგრამ დიდი იმედი მაქვს, რომ ჩემ დებულებათა მთელი ანაგები, თხუზულებათა შედარებით შესწავლაზე დამყარებული, მაინც შეურყეველი დარჩებაო.

ნორაჯრისათვის უკვე წინასწარ გადაწყვეტილი ყოფილა, რომ აგათანგელოსისა და ფაუსტოსის საისტორიო ნაწარმოების დედანი სომხურად-კი არაა, ბერძნულად იყო დაწერილი, შენახული სომხური ტექსტები-კი მხოლოდ თარგმანია. აგათანგელოსისა და სომეხთა მოქცევის მატიანის განხილვის დროს უკვე დავრწმუნდით, რომ ამგვარი აზრი სომხური აგათანგელოსის ნათარგმანობის შესახებ უსაფუძვლოდ უნდა ჩაითვალოს. მაშასადამე, უკვე ეს აზრი ოთხ «შეურყეველ» დებულებათაგანი შერყეულია და მცდარი. ფაუსტოსის შესახებ-კი თავის ადგილას გვექმნება საუბარი.

ნორაჯრის გამოკვლევაში გამოყენებულია იდიოტიზმების მეთოდი (გვ. 2—3) და ამაზეა დამყარებული მთელი მისი საბუთია-

ნობა. მაგრამ ეს მეთოდი ისეთ უკიდურესობამდე აქვს გამოყენებული, რომ მის მსჯელობას ხშირად ყოველგვარი დამაჯერებლობა ეკარგება.

ნორაჰარის აზრით, კორჯნის თხზულება 443—444 წ. არის დაწერილი (გვ. 7) და-სამ ნაწილად უნდა დაიყოს: წინასიტყვაობად, რომელსაც 6 გვერდი უკავია, მაშტოცის ცხორებად, 22 გვერდზე რომ არის მოთავსებული, და ნახევარ-გვერდიან ბოლოსიტყვაობად (იქვე). ამავე მკვლევარის სიტყვით, კორჯნი საღმრთო წერილში განსწავლულად მოჩანს, მაგრამ ვითარცა მომთხრობელი (*Мастахцан*) მეტად უძლურია: მისი თხზულება სუსტი ნაწარმოებია და უფრო სულთამარგებელ თხრობას (*მასა*) მიაგავს, ვიდრე საისტორიო ნაშრომსაო (გვ. 7 და 10). ნორაჰარს კორჯნის უძლურების დამამტკიცებელი მაგალითები აქვს მოყვანილი (გვ. 7—8), მაგრამ არა-ერთი მათგანი თვით ნორაჰარის გაუგებრობის ნაყოფია. იგივე მკვლევარი კორჯნს მრავალ საყურადღებო ცნობების უქონლობასა და თარიღების აღუნიშვნელობა-ბუნდოვანებას უსაყვედურებს (გვ. 8—9). ნორაჰარის სამარლიანი შენიშვნით კორჯნის ღუმელი იმდროინდელი საეკლესიო და პოლიტიკური ამბების შესახებ უცნაურია (გვ. 9—10). კორჯნის ნაწარმოები კარგი ენით დაწერილად მიაჩნია, მაგრამ მისი ენის ნაკლად გაზვიადებას, ბუნდოვანებასა და ზოგიერთ გრამატიკულს უკანონობასაც ასახელებს (გვ. 10—12).

პროფ. გ. რ. ხალათიანსაც კორჯნის თხზულების მოკლერედაქცია მერმინდელად მიაჩნდა და IX ს-ზე უადრეს დაწერილად მიჩნევას შეუძლებლად სთვლის. სამაგიეროდ, ამავე მკვლევარის აზრით, ვრცელი რედაქციის ექვმიუტანელობა და სინამდვილე იმ მსგავსი ცნობებით მტკიცდება, რომელნიც სომხური ანბანის გამოგონების შესახებ ლაზარე ფარპელსაც მოეპოვება და აგათანგელის თხზულების ზოგიერთ ადგილებსაც უდგება (*Армянские Аршакиды в „Истории Армении“ Моисея Хоренского, Москва 1903 წ. გვ. 314*).

§ 2. კორჯნის ვინაობა მისივე ცნობების მიხედვით.

კორჯნი თავის თავს მესროპის მოწაფედ ასახელებს და თხზულების შესავალშივე ეს-გარემოება აღნიშნული აქვს. როდესაც მე იოსებისა და მესროპის სხვა მოწაფეთაგან გამამხნეველი რჩევა მომივიდა, ამ თანამოწაფეთა წაქეზებამ ჩემი ნაშრომის დაწერა უფ-

რო გამაბედინაო (გვ. 1—2). ამასთანავე მისივე სიტყვით, ის თავის თავს ყველა მოწაფეთაგან უმცროსად სთვლიდა (იქვე) ¹.

აღსანიშნავია, რომ კორჯნი თავის თავს სამწყსოს ნაეპისკოპოსრად აცნობს მკითხველს (იხ. გვ. 23). გალ. ტერ-მკრტიჩიანი, როგორც დავრწმუნდით (იხ. გვ. 94—95), ფიქრობდა კიდევაც, რომ კორჯნი შთამომავლობით ქართველიც-კი უნდა ყოფილიყო.

მაშასადამე, კორჯნს თუ დაეუჯერებთ, ის სომხური დაწერლობის გამომგონებლის არამც თუ თანამედროვე ყოფილა, არამედ, ვითარცა მის მოწაფესა და დაახლოვებულ პირს, სომხური ანბანის შემოღების გარემოებაცა და მესრობის ცხოვრების ამბავიც კარგად უნდა სცოდნოდა. თავის თანამედროვეობისა, თანადამხდურობისა და თვითმხილველობის შესახებ ავტორს უფრო მეტი თხზულების ბოლოში აქვს ნათქვამი. ჩემი მონათხრობი ძველი ამბებიდან ამოღებული-კი არ გეგონოთ, არამედ მხოლოდ ის მაქვს აღწერილი, რაც ჩემის თვალთ მინახავს, რის თანადამხდურიც ვყოფილვარ და საკუთარი ყურით მომისმენიაო (გვ. 42). მოკლე რედაქციაშიც ამგვარადვე სწერია (გვ. 65).

კორჯნს ეს ცნობა რამდენჯერმე აქვს განმეორებული და ის ცდილობდა მკითხველისათვის ჩაეგონებინა, რომ ყველაფრის თვითმხილველი იყო და არა სხვის ნაამბობის მომთხრობელი (გვ. 40).

იმ დროს, როდესაც აღმწერელი თავის მომავალი თხზულების შესახებ ფიქრში ყოფილა გართული, სხვათაგანაც გამამნევებელი და წამახალისებელი ამბავი მოსვლია, განსვენებული მესრობის მოწაფეს იოსებს შემოუთვლია ავტორისათვის, რომ ის ამ შრომის წერას შესდგომოდა (გვ. 1—2).

§ 3. კორჯნის მიზანი და თხზულების შინაარსი.

ავტორს თავის მიზნის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ მას ჰსურდა წერილობით აღებეჭდა მოსახსენებელი, თუ როგორ და რა დროს და რომელი ადამიანის ღვაწლით მოპოებულ იქმნა სომეხთა ერისა და სომეხთათვის ღვთივ მომადლებული დაწერლობა. ამასთანავე მას სდომებია მისი მოძღვრობისა და ანგელოზებრივი მონაზონური სიქველის ამბავიც ეამბნა (*ი. ი. ს. შაბინი*. ტფ. 1913 წ. გვ. 1).

იგივე მიზანი ჰქონია დასახული ამ თხზულების მოკლე რედაქციასაც, მხოლოდ ეს აზრი აქ უფრო მოკლედ არის გამოთქმული (გვ. 44).

1. ეს ცნობები მესრობის ც'ის მოკლე რედაქციაში არ არის.

ვრცელი შესავლის შემდგომ კორჯნს მოთხრობილი აქვს ჯერ მაშთოცის შთამომავლობა, რომ ის ტარონელი იყო, ჰაცეკაც დაბითვან (*Հայեկաց գիւղէ*), რომ ის ვინმე ნეტარი ვარდანის შვილი იყო, რომ ყმაწვილობაში ჰელლინური მწიგნობრობა შეუსწავლია და სომეხთა მეფის სამდივანმწიგნობროში შესულა სამსახურში (გვ. 9). შემდეგ მაშთოცს სამსახურისათვის თავი დაუნებებია და ბერად შემდგარა (გვ. 10) და ჯერ გოლთანში, ხოლო შემდეგ მართა თემში მქადაგებლობითი მოღვაწეობა დაუწყია (გვ. 11).

საპაქ კათალიკოზთან ერთად მასაც სომხური დამწერლობის უქონლობა აწუხებდაო. გამოკითხვის დროს ვრამშაპუჰ სომეხთა მეფისაგან გაიგო, რომ დანიელ ასურ ეპისკოპოსს სომხური ენისათვის ანბანე ჰქონია შედგენილი (გვ. 11—12).

გაუგზავნიათ კაცი ამ დანიელის დაახლოვებულ პირთან, ჰაბელთან, რომელსაც დანიელისთვის სომხური ანბანი გამოურთმევია. ეს მისი მეფობის მეხუთე ინდიქტიონს მოხდაო (გვ. 12—13). მეფემ საპაქთანა და მაშთოცთან ერთად ეს ანბანი გაშინჯეს და გაიბარესო.

ორი თვის განმავლობაში ამ ანბანს ასწავლიდენ, მაგრამ დარწმუნდენ, რომ სომხური ენის მარცვლებისა და თხზული ასოების (*«գլխագբայս և գկապս հայկէն լիւրոյն»*) გამოსახატავად იქ საკმარისი ნიშნები არ იყო, ამიტომ სომხური დამწერლობის მოგვარება კელავ საზრუნავი გაუხდათო.

ამიტომ სომეხთა მეფემ მაშთოცი იმავე წელს ამავე მინდობილობით ასურეთში გაგზავნა ედესასა და ამიდში, მაგრამ ეს მგზავრობა უშედეგო გამომდგარა. მერმე ის ქ. სამოსატში გაემგზავრა. აქ მას სომხური ენის ასოები ერთხელ ღვთაებრივი ხელით გამოსახული მოეჩვენა და ეს ნიშნები სასწრაფოდ აღბეჭდა, სახელები მოუძებნა, რიგზე დაალაგა და მარცვლებად და თხზულად მოაგვარაო (გვ. 14—15).

შემდეგ იმავე ქალაქში მყოფი ბერძენი მწიგნობრის ჰროფანისის დახმარებით ამ ანბანის მოხაზულობა შესაფერისად ჩამონაკეთა რუსხურისა, და მთავრულისა, ცალკეული და ორმაგი ასოებისა ცაო (გვ. 15). ამის უკან მაშთოცი თავისი ორი მოწაფითურთ, რომელთაგანს ერთს ჰოჰანესს, მეორეს იოსები ერქვა, სოლომონის იგავების თარგმნას შეუდგაო (გვ. 15).

ამის შემდგომ სამოსატელ ეპისკოპოსის წერილითურთ მაშთოცი ისევ ასურელ ეპისკოპოსთან გაემგზავრა, რომელმაც ახალი სომხური ანბანი მოუწონა და შეაქოო (გვ. 15). იქითგან მაშთოცი სომ-

ხეთში დაბრუნდა (გვ. 15—16). მერმე ის მთარგმნელობითს მოღვაწეობას შესდგომია და მოსეს და მოციქულთა წიგნები ისევე, როგორც ჰაველსი და სხვა მოციქულთა ეპისტოლეები გადაუთარგმნია (გვ. 18—19). მერმე ისევე მქადაგებლობისათვის მიუყვია ხელი. (გვ. 20—21)).

ამის შემდგომ მაშთოცმა ქართული ანბანიც მოიგონა, რიგზე დაალაგა და მოაგვარა. მერმე საქართველოში გაემგზავრა და იქ ბაკურ მეფესა და მოსე ეპისკოპოსს წარუდგაო. საქართველოში მაშთოცის შედგენილი ანბანი ყველას მოეწონა. მოძებნეს ქართველი მთარგმნელი ჯალი¹ რომელსაც მეფემ უბრძანა საქართველოს სხვადასხვა თემითგან ჩამოყვანილი ბაშვებისათვის ახალი ანბანი შეესწავლებინაო (გვ. 22—23).

საქართველოთგან სამშობლოში დაბრუნებული მაშთოცი მერმე ბიზანტიის ხელქვეშ მყოფ სომეხთა თემებში გაემგზავრაო (გვ. 24—25).

შემდეგ მაშთოცს ალბანელი ბენიამენი შეჰხვედრია, რომლისათვისაც ალბანური ენის სიტყვები უკითხავს და იმისდა მიხედვით ალბანური ანბანიც შეუდგენია და მის გასაყრცელებლად თავის ორი მოწაფე ენოტი და დანანი მიუჩენია, თითონ-კი დიდი სომხეთის ნორქალაქში (ჰნიშნაეს ახალქალაქს) საჰაკ ეპისკოპოსთან და არტაშეს სომეხთა მეფესთან მისულა თავისი მარჯვე მოღვაწეობის ამბის მოსახსენებლად (გვ. 27).

ცოტა ხნის მერმე ალბანეთში გამგზავრებულა, იქ ალბანთა ეპისკოპოზი ერემია და არსევალ მეფე უნახავს ყველა აზნაურებითურთ. როდესაც მათ მაშთოცის მისვლის მიზანი გაუგიათ, მაშინვე განკარგულება დაუგზავნიათ, რომ მათი სამფლობელოს ყველა ადგილებითგან დამწერლობის შესასწავლად ბაშვები ჩამოეყვანათ. ამასთანავე ერთად ერემია ეპისკოპოზიც სასწრაფოდ საღმრთო წერილის ალბანურად გადმოთარგმნას შესდგომია (გვ. 27—28). შემდეგ მაშთოცმა ალბანეთში თავისი ზოგიერთი მოწაფეები ამ საქმის ხედამხედველად დასტოვა, თითონ-კი საქართველოში, ჯერ გარდაბანში მივიდა გარდაბანის მთავარ ხურსთან, შემდეგ საქართველოს იმდროინდელ მეფეს არჩილს წარუდგა და ტაშირის მთავარ აშუშას სამფლობელოში მოღვაწეობდა. მერმე საქმის გაძლოლა ქართველთა

¹) და არა „ჯალა“, ან „ჯაყა“ როგორც ზოგიერთნი კითხულობენ. უაჯ. პროფ. ნ. მარტის აქვს გამოკვეთული, რომ სომეხური *ქ* ასო ძველად „ლ“-დ გამოითქმოდა (იხ. Грам. древ.-армянского языка, გვ. 5).

მთავარ ეპისკოპოსს სამუელს ჩააბარა, თითონ-კი სომხეთში დაბრუნდაო (გვ. 29—30).

სომხეთში მაშთოცმა ისევ მთარგმნელობას მიჰყო ხელი და ორი თავისი მოწაფე, იოსები და ეზნიკ კოლბელი ახარაატის სანახებით-გან ასურეთში, ქ. ედესაში გაგზავნა ასურულითგან წა მამათა გარდმოცემის სომხურად გადმოსათარგმნელად. წარვლენილებს რომ დავალებული საქმე ასურეთში აუსრულებიათ, საბერძნეთში გადასულან, სადაც ჰელლინური ენითგანაც თარგმნა უსწავლიათ. იქითგან საღმრთო წერილისა და წა მამათა გარდმოცემის მტკიცედ დაცანონებული დედნები და ნიკიის და ეფესოს საეკლესიო კრებების კანონები წამოუღიათ სომხეთში (გვ. 30—31).

საპაქმა ბერძნულითგან წინათ ნათარგმნ საეკლესიო წიგნებს ბევრ წა მამათმთავართა სიბრძნის თარგმანიც მიუმატა. ამის შემდგომ-კი აიღო და წინათ შემთხვევით ნაშოვნი დედნებითგან აჩქარებით ნათარგმნი საღმრთო წერილის ტექსტები საბერძნეთითგან მოტანილი ჰეშმარიტი და დაცანონებული დედნების მიხედვით შეასწორა და ამას გარდა ეზნიკთან ერთად საღმრთო წერილის თარგმანებაც საქმაოდ გადმოსთარგმნაო (გვ. 31).

შემდეგ ზოგადად მოთხრობილია მაშთოცის სამწერლობო და შქადაგებლობითი მოღვაწეობის ამბავი სამსავე ქვეყანაში (გვ. 32—37) და მერმე ნათქვამია, რომ სომხეთში თეოდორეს (იგულისხმება მოფსუესტელი) ცრუ და ამაო მეტყველების გარდმოცემანი გავრცელდაო. ეს საეკლესიო კრების მამათმთავრებმა საპაქსა და მაშთოცს აცნობეს და გააფრთხილეს და მათაც სომხეთითგან განდევნესო (გვ. 37).

ამის შემდგომ აღნიშნულია, რომ საპაქი გარდაიცვალა და იქვე თარიღიც არის დაწვრილებით დასახელებული (გვ. 37).

საპაქის სიკვდილით დამწუხრებულ მაშთოცს დიდხანს აღარ უცოცხლია და ხანმოკლე ავადმყოფობის შემდგომ იმავე წელს, როდესაც საპაქი გარდაიცვალა, ისიც მომკვდარა (გვ. 38—40). ეს არის კორჯნის ნაშრომის მთელი შინაარსი.

ამგვარად, კორჯნი თავის თავს მაშთოცის უმცროს მოწაფედ, თანდამხდურად და თვითმხილველად ასახელებს, ხოლო თავის მასწავლებელს სომხური, ქართული და აღბანური ანბანისა და დამწერლობის გამომგონებლად აცნობს მკითხველს.

სომხურსა და სხვა სპეციალურ მწერლობაში კორჯნის მონათხრობი სრულ ჰეშმარიტებად ითვლება და მისი ნაშრომის ცნობებს ემყარებდნენ, ვითარცა თანამედროვისა და თვითმხილველი-საგან აღწერილ მოთხრობას.

ასეთი ნდობა რომ კორჯნის ნაწარმოების კრიტიკული განხილვა-გაცხრილების შემდგომ დამყარებულიყო, სრულებით ბუნებრივი იქმნებოდა, მაგრამ საქმე ის არის, რომ ამ ძეგლის კრიტიკულად განხილვა და კორჯნის განცხადება-ცნობების სისწორის შემოწმება არაეის მოსელია ახრად. ასეთი თავალებითი ნდობა-კი, რა თქმა უნდა, სახიფათოც არის და არც შეიძლება. ამიტომ ამ შემთხვევაში პირველად სწორედ კორჯნის ყველა ცნობების შემოწმებას უნდა შევუდგეთ.

უპირველესად უნდა გამოჩვენოთ იყოს თვით ამ ძეგლის ორ რედაქციათაგან რომელი უნდა იქმნეს კორჯნის ნაწარმოებად მიჩნეული? შემდეგ-კი უნდა შემოწმებული იყოს, თუ რამდენად მართლდება თვით ნაშრომის შინაარსით კორჯნის განცხადება მისი თანამედროვეობისა, თანადამხდურობისა და თვითმხილველობის შესახებ. ამის მერმე უნდა გაირჩეს საკითხი, დაცულია, თუ არა ეს ძეგლი თავისი პირვანდელი სახით, თუ მისი შინაარსიც დროთა განმავლობაში შეიცვალა და შეივსო?

თავი მეორე

კორჯნისა და მისი ნაშრომის შესახები ცნობების კრიტიკული განხილვა.

§ 1. კორჯნისა და მისი ნაშრომის შესახები პირველი ცნობა.

კორჯნი და მისი ნაწარმოები უკვე ლაზარე ფარპელის ისტორიაში იხსენიება. ამიტომ კორჯნის თხზულების ტექსტის წინანდელი მდგომარეობის შესასწავლად, აწ ცნობილ. ტექსტებთან შედარებით, ლ. ფარპელის ისტორიაში კორჯნის ნაწარმოებითგან მოყვანილ ცნობებსა- აქვთ მნიშვნელობა. ლაზარე ფარპელს მათოცის მოღვაწეობის დამახასიათებელი ცნობების წყაროდ სწორედ კორჯნის ნაშრომი აქვს დასახელებული. ის ამბობს ერთგან: „თუ ვინმე ამის დანამდილებით გაგებას მოისურვებს, შეუძლიან წაიკითხოს და გაიგოს სასურველისა კაცისა კორჯნის. თვით ნეტარი მათოცის მოწაფის, მოთხრობის წიგნიტგან როგორც მისი ცხოვრების ღვაწლი, ისევე მისი სომხური ასოების შესახებ, თუ როდის, ან სად და ვისი დასმარებით მოიპოვა ვრამშაპუპ სომეხთა მეფის გულმოდგინე თხოვნით. ეს დაქვემარტებით აღწერილი აქვს ზემოხსენებულ სულიერ კაცს კორჯნს, საიტგანაც ჩვენც, მრავალჯერ გადაკითხვის შემდგომ, დანამდილებით გავიგეთ“ საქმის ვი-

თარებო (*Математический Записки, т. 4. Записки Фаврелески. 1904 წ., გვ. 13*).

უპირველესად აღსანიშნავია რომ ლ. ფარპელის ამ და სხვა ცნობებში სომხური ანბანის მომგონებელი მხოლოდ მაშთოცად იწოდება. მესროპად მას ლ. ფარპელი არსად ასახელებს. არამც თუ ამ ადგილას, სადაც სომხური ანბანის შემოღებაზე აქვს საუბარი, არამედ არსად მთელ თავის ისტორიაშიც.

მეორეს მხრით საგულისხმო და დამახასიათებელია, რომ კორზნის თხზულების ორი, მოკლე და ვრცელი, რედაქცია სომხური ანბანის გამომგონებელს ერთსა-ღა-იმავე სახელს-კი არა სდებენ, არამედ ვრცელი რედაქცია მაშთოცს (იხ. გვ. 13, 20, 32, 37, 38, და 41) უწოდებს, მოკლე-კი მხოლოდ მესროპს, ან მესროპს (გვ. 44, 47—50, 52, 53, 56, და 58-60). ერთად-ერთ გამონაკლისს ვრცელი რედაქციის სათაური შეადგენს, რომელშიც სომხური ანბანის შემდგენელი მესროპად არის ნახსენები. მაგრამ რაკი მთელ ვრცელ რედაქციაში ყველგან მის სახელად მაშთოცია ნახმარი, ამიტომ, ცხადია სათაურის ცნობა მერმინდელი ცვლილებების შედეგი უნდა იყოს და საზოგადო დასკვნისათვის მხედველობაში მისაღები არ არის.

ეს დაკვირვება, რომელსაც პროფ. გრ. ხალათიანიც ეხებოდა თავის ნაშრომში *Армянские Аршакиды*, მაგრამ ბოლომდე სათანადოდ გამოყენებული არა აქვს, საშუალებას გვაძლევს გადავწყვიტოთ, კორზნის თხზულების რომელი ცნობილი ორ რედაქციათაგანი უნდა ჰქონოდა ხელთ ლ. ფარპელს, ან მის გადამკეთებელს სომხური მწიგნობრობის მამათმთავრის შესახები მოთხრობისათვის. რაკი ლ. ფარპელი მას ყოველთვის მხოლოდ მაშთოცს უწოდებს და არა მესროპს, ამიტომ, ცხადია, რომ მას წყაროდ კორზნის თხზულების ვრცელი, ან უკეთ რომ ვთქვათ, ვრცელის მსგავსი რედაქცია უნდა ჰქონოდა. ამიტომ მოკლე რედაქცია, როგორც ეს ნორაჯარსა და გრ. ხალათიანსაც აღნიშნული აქვთ, მერმინდელი ნაწარმოები უნდა იყოს.

ამავე სომხური ანბანის მომგონებლის სახელის სხვადასხვაობის თვალსაზრისით საყურადღებოა, რომ მოსე ხორენელს, როგორც ეს გრ. ხალათიანსაც აღნიშნული აქვს, ყველგან მესროპადა ჰყავს დასახელებული და არა მაშთოცად. მაშასადამე, მისი ეს ცნობა კორზნის მოკლე რედაქციისას უდგება, თუმცა არსებითად მოსე ხორენელის მოთხრობა ხშირად ვრცელს უფრო ემხრობა და ზოგან ორივესგან თვალსაჩინოდ განსხვავდება. საგულისხმოა და იქნება მნიშვნელობას მოკლებული არ იყოს ის გარემოება, რომ მ. ხორენელს

კორჯინი მხოლოდ ერთხელა ჰყავს მოხსენებული და თავის წყაროდ და საზოგადოდ ისტორიული წყაროების აღმწერელად არსად ასახელებს.

§ 2. სომხური ანბანის მომგონებლის ორ სახელთაგან რომელია უძველესი, მაშთოკი, თუ მესროპი?

კორჯინის რედაქციებისა და მაშთოკ-მესროპ სახელების უფროს-უმცროსობის გამოსარკვევად, მესროპის სახელის პირველი გაჩენის დათარიღებასა აქვს თვალსაჩინო მნიშვნელობა. სომხური საისტორიო თხზულებებით ამის გადაწყვეტა უთუო შედეგს ვერ მოგვეცემს და ისევ „ეპისტოლეთა წიგნის“ ცნობებით ხელმძღვანელობა სჯობია. ამ წიგნში მრავალ ეპისტოლეთა და სხვაგვარ ძეგლთა შორის-კი მესროპის სახელი პირველად იოანე იმასტასერის 726 წ. სომხეთის ადგილობითი საეკლესიო კრებების შესახებ დაწერილ თხზულებაში გვხვდება (წ. №. 220). რათგან მესროპის სახელი მაშთოკისათვის შეუძლებელია რომ პირველად სწორედ ამ ძეგლში იყოს დაკანონებული, ამიტომ მესროპის სახელი უნდა მე-VII ს. დამლევს, ან მე-VIII ს. დამდეგს იყოს შემოღებული.

§ 3. მაშთოკის ცხოვრების შინაარსი დროთა განმავლობაში შეუცვლიათ.

მარტო ის გარემოებაც, რომ სომხური დამწერლობის მომგონებლების ძველად მიღებული სახელი მაშთოკი შემდეგში სრულებით შეუცვლიათ და მესროპად უქცევიათ, გვაფიქრებინებს, რომ ამ მოღვაწის ცხოვრების მარტო გარეგანი მოცულობა არ უნდა იყოს დროთა განმავლობაში შეცვლილი, არამედ რომ ამ ძეგლის თვით შინაარსიც შეცვლილა ნაწილობრივ მაინც.

მართლაც იმავე ლ. ფარპელის ისტორია საშუალებას გვაძლევს დავრწმუნდეთ, რომ დროთა განმავლობაში კორჯინის ნაშრომის შინაგანი მოცულობა და შინაარსიც შეცვლილა. ცნობილია და შეითხველი ზემომოყვანილითგანაც დაინახავდა, რომ კორჯინის აწ და უკვე დიდი ხანია ცნობილ ტექსტში მაშთოკ-მესროპი მარტო სომხური დამწერლობის მომგონებლად-კი არ არის დასახული, არამედ ქართული და ალბანურისაც.

ლ. ფარპელის მოთხრობა მაშთოცის შესახებ სწორედ იმ მხრივ არის ფრიად საყურადღებო, რომ იგი მაშთოც-მესროპის მოღვაწეობის შესახებ საქართველოსა და ალბანეთში არაფერს ამბობს (იხ. გვ. 13—18, 37—38). რათგან კორჯნის ნაწარმოების შინაარსი ლ. ფარპელს სხვაფრივ დაწვრილებით აქვს გადმოცემული და იმგვარადე, როგორც მის წყაროშია მოთხრობილი, ამიტომ ცხადი ხდება, რომ საქართველოსა და ალბანეთშიც მაშთოცის მიერ ანბანის გამოგონების შესახებ რომ კორჯნს რაიმე ჰქონოდა ნათქვამი, უეჭველია, ამ გარემოებას და მაშთოცის მოღვაწეობის ამგვარ ფართო ასპარეზს და მნიშვნელობას ლ. ფარპელიც მოიხსენებდა. ეს გარემოება მით უმეტეს იყო მოსალოდნელი, რომ თითონ ლ. ფარპელი თავის საისტორიო თხზულებაში სომეხ-ქართველ-ალბანელთა თანხმობრივი მოქმედების ისეთ გულმხურვალე მომხრედა ჩანს და ამგვარ შემთხვევებსაც ყოველთვის ხაზგასმით გაზეპირებულ დებულებასავეთ იმეორებს ხოლმე, რომ, თუ კორჯნს ამგვარი ცნობა ექმნებოდა, ის უეჭველია, ამ ცნობას ალუნიშნავს არ დასტოვებდა. ამიტომ, ლ. ფარპელისაგან ამის მოუხსენებლობა უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ კორჯნის თხზულების იმდროინდელ ტექსტში მაშთოცი მხოლოდ სომხური ანბანის მომგონებლად უოფილა წარმოდგენილი და მაშთოცის მიერ საქართველო-ალბანეთშიც ანბანის შემოღების შესახებ იქ არაფერი უოფილა ნათქვამი.

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ ერთის მხრით კორჯნის ცნობილს, ვრცელსა და მოკლე, რედაქციებში არსებული ცნობებზე საქართველოში და ალბანეთში ანბანის გამოგონებასა და საზოგადოდ მაშთოცის მოღვაწეობაზე მერმინდელი დანართი უნდა იყოს, მეორეს მხრით, რომ არსებულ შეხედულებისდა წინააღმდეგ, ვერც ვრცელი რედაქცია ჩაითვლება კორჯნის თხზულების პირვანდელ ტექსტად.

ეხლა, რაკი გამოირკვა, რომ კორჯნის ნაშრომი დროთა განმავლობაში გადაკეთებული და შევსებული უოფილა და რომ მისი ნაწარმოების არც ერთი არსებული რედაქცია ამ ნაწარმოების წინათ არსებულ ტექსტს არ წარმოადგენს, გამოსარკვევი გვაქვს, თუ რამდენად დასაჯერებელია და სწორე ამ თხზულებაში გაბნეული ცნობები, რომლებშიც ავტორი მკითხველს თავის თავს მაშთოცის მოწაფედ და აღწერილი ამბების თანადამხდურად და თვითმხილველად აცნობს?

თავი მესამე

კორუნის ვინაობისა და თანამედროვეობის შესახებ ცნობების კრიტიკული განხილვა.

თანამედროვისა და თვითმხილველისაგან აღწერილ მოთხრობას ყოველთვის თავისი ბეჭედი აზის და ნაამბობსაც გარკვეული ელფერი ადევს ხოლმე. ეს გარემოება, როგორც ამბის აღწერილობის სი-ცხოვლით გამოიხატება, ისევე საქმის ნიშანდობლივი დახასიათებითაც: ხშირად წერილმან ცნობასაც-კი ეტყობა, როდესაც იგი თანადამხდურისაგან არის ხოლმე ნაამბობი. მოთხრობაში ასეთ შემთხვევაში ისეთი დაწერილებითი, რეალური და ფსიქოლოგიურად დამაჯერებელი ცნობებია ხოლმე ჩართული, რომელთა მსგავსი შესაძლებელია მხოლოდ თანამედროვემ და თვითმხილველმა იცოდეს.

ემჩნევა, თუ არა ასეთი თვისება კორუნის ნაწარმოებს?

§ 1. დათარიღების წესი კორუნის ნაშრომში.

კორუნმა ჩვეულებრივ ბუნდოვანი და გაურკვეველი დათარიღება იცის და უფრო ხშირად თარიღის მაგიერ ჰმბარობს გამო-ნათქვამებს *კაძთამ, კაჯთამ, კაჯამ ტამანასიქ*-ით (11, 12, 17, 18, 27, 29, 37), *აილეს რაილანი* (11, 12), *კსა აკნორიქ* (10, 13, 15, 20, 21, 27, 30), *აკნოლასიქ* (10, 19, 34), *კსა ტამანასიქ ჩიქ* (22, 31) რა ჟამს, მას ჟამს, ბევრი დღის განმავლობაში, ამის შემდგომ, რამოდენიმე დროის შემდგომ. მაგრამ რამდენჯერმე გარკვეული დათარიღებაც მოიპოვება. მაგ. დანიელის მიერ გამოგონილ ანბანის მიღებაზე ნათქვამია, რომ ეს მომსდარა *აქ ჩხიყსიციყსი ამიქ ქაიყაღიოქჩიანს ზიქა*» (გვ. 13) ე. ი. ვრამშაჰუპის მეფობის მეზუთე წელს. მოკლე რედაქციაში ეს ცნობა არ არის (გვ. 47). სრული ანბანი მათოცმა სომხეთში მოიტანა *აქ ქსეციციყსი ამიქ აქრამაჰაჰ-ჩიქ აცღაჰიქ ჯაიყე მიხაჰე*» (გვ. 16)—დიდი სომხეთის მეფის ვრამ-შაჰუპის მეექვსე ინდიქტიონსაო—არც ეს თარიღია მოკლე რედაქციაში (გვ. 48).

სრული ზედმიწევნილობით მხოლოდ საჰაკის სიკვდილია დათარიღებული. „ნეტარი საჰაკის სიკვდილი მოხდა... იეზდიგერდ სჰარსეთის მეფის, ვაჰრამის ძის, მეფობის პირველ წელს, ბაგრევანდის

ოლქის დაბა ბლურში, ნეასარდის თვის დამღვეს... დღის მეორე საათსა“-ო (გვ. 37).

უცნაური ის არის, რომ მაშთოცის, თხზულების მთავარი გმირის სიკვდილის თარიღი დამოუკიდებელი და ზედმიწევნით-კი არ არის აღნიშნული, არამედ საპაკისაზეა დაფუძნებული. იქ ნათქვამია: იმავე წელს, ნეტარი საპაკის სიკვდილის ექვსი თვის შემდგომ... ახრარატის ნორქალაქში... მოხდა აგრეთვე წა (მაშთოცის) ქრისტესგან-მოწოდებული აღსასრული, მცირე დღეთა ავადმყოფობის შემდგომ მეტეკანის თვის მეცამეტე დღესაო (გვ. 39—40).

ძნელი ასახსნელია, თუ როგორ მოხდა, რომ მაშთოცის მოწაფემ, მახლობელმა პირმა და თანადამხდურმა თავის თხზულებაში, რომელსაც სწორედ მაშთოცის მოღვაწეობის აღწერა ჰქონდა მიზნად დასახული, ამ თავისი მოძღვრის გარდაცვალების თარიღი ძირითად თარიღად-კი არ მიიჩნია, არამედ საპაკის სიკვდილის თარიღს გადააბა. გასაოცარია, რომ მას, რომელსაც საპაკის გარდაცვალების არამც თუ თვის რიცხვი (ნეასარდის დასასრულს, 30-ს¹), არამედ საათი-კი სცოდნია, თავის მახწავლებლის სიკვდილი მაინც ასეთი ზედმიწევნულობით დათარიღება ვერ მოუხერხებია! ეს გარემოება კორკნის თვითმხილველობასა და თანადამხდურობას მეტად საეჭვოდა ჰხდის.

§ 2. კორკნის ბუნდოვანი და დაუფერებელი ცნობები სომხური დამწერლობის განოგონების შესახებ.

ახალი დამწერლობის შექმნა იმდენად მნიშვნელოვანი მონაპოვარია და იმდენად საგულისხმო საკითხია, რომ თანამედროვესა და თანადამხდურს თავის აღწერილობაში ამ ამბავზე მართლაც ბევრი საყურადღებო გარემოების მოთხრობა შეეძლო: მკითხველისათვის ცხოველი, რეალური სინამდვილის დამახასიათებელი, ცნობები ეამბნა. მაგრამ ეს მოლოდინიც ამ შემთხვევაში არ მართლდება.

თუნდაც რომ საგარეთელო-ალბანეთის—შესაბუნს ცნობებსაც, ვითარცა, შემდეგ-დროინდელ დანართს, თავი დაეანებოთ, თვით სომხური ანბანისა და დამწერლობის განოგონების ამბავსაც ბუნე-

1. წინათ რომ კორიუნს ნეასარდის 30 უნდა ჰქონოდა, ამას ლ. ფარბე-ღის ისტორია ამტკიცებს, სადაც ნათქვამია: „ნეასარდსა თვესა, რომელიც ამ თვის 30-ს იყო“-ო (გვ. 37).

- ისტორიული განვითარების წყალობით ჩნდება დროთა განმავლობაში ცხადია, ასეთ რამეს ვერც თანამედროვე და ვერც მით უმეტეს თანადამხდური და მონაწილე ვერ იტყოდა. ეს გარემოება იმის მომსწავებელია, რომ ამის მომთხრობელს ისეთ დროს უცხოვრია, როდესაც სომხური დამწერლობა უკვე განვითარებული იყო და ახლმთავრულს გარდა, ნუსხური და თვით თხზული დამწერლობაც-კი უკვე იხმარებოდა.

დასასრულ, კორჯნის მთელ მოთხრობაში ის არის უცნაური, რომ ვითომც ღვთაებრივი ხელითა და ბერძენ მწიგნობრის დახმარებით შედგენილი სომხური ანბანი მაშთოცმა ისევე ასურელ ეპისკოპოსებთან წაიღო და მარტო მათი მოწონება-ქების შემდეგ მივიდა და მიიტანა სომხეთში (გვ. 15). საეჭვოა, რომ აქ მოვლენათა თავდაპირველი სინამდვილე იყოს გადმოცემული და ძნელი დასაჯერებელია, რომ სომხური ანბანის გამომგონებელის მოქმედება ასეთი რთული და გაუგებარი ყოფილიყოს რა აზრი ექნებოდა ამ ანბანის ასურეთში წაღებას, თუკი იქაური ანბანი უვარგისი გამომდგარა.

§ 3. წერწინდელ სომეხ ისტორიკოსთა შესწორებანი კორჯნის ბუნდოვანი და არა - დამაკმაყოფილებელი ცნობების განსამარტავად.

ვისაც სომხური მერმიდელი საისტორიო მწერლობა გადაკითხული აქვს, შეამჩნევდა, რომ სომხური დამწერლობის გამოგონების ამბავის შესახებ შემდეგადროინდელ ავტორებს კორჯნისაგან განსხვავებული და კორჯნისაზე უფრო მკაფიო ცნობები მოეპოვებათ. მაგრამ აღსანიშნავია, რომ მაინც კორჯნს გარდა მათაც არავითარი სხვა წყარო არ მოეპოვებოდათ. იმ ისტორიკოსთაგან, რომელნიც ამ ამბავს მოგვითხრობენ, ასოლიკი და ვარდანი აყვლაზე უფრო საყურადღებო.

ასოლიკს პირველად თავისი მოთხრობა მთლად კორჯნის მაშრომის თანახმად აქვს ნამზობი, მაგრამ სომხური ანბანის გამომგონების საკითხს სტ. ასოლიკი კვლავ უბრუნდება და ამ მეორე ცნობაში ერთი გარკვეული ახალი დებულება შეაქვს:

„მის დროს (ე. ი. მეფე თეოდოსი მცირეს დროს) იყო სომეხთა წა მამათმთავარი საპაკი, რომლის ზეობაშიც დანიელ ასურთა ფილოსოფოსმა სომხურისათვის 29 ასო მოიგონა, ხოლო შეიღი და-

ნიხ დანიელისეული სომხური ანბანის შესახებაც და თვით მესროპ-მავთოციხისაგან შევსებულ ასოებზე მოეპოვება.

მართლაც და, მკითხველს არავეთარის საშუალება არ ჰქონდა გაეგო, ან რამდენი ასოსგან შესდგებოდა ასურულ ეპისკოპოსისაგან შედგენილი და რატომ არ ემაროდა იგი სომხური ენისათვის, რა აკლდა მას და რა წუნი ჰქონდა? როგორც ასოლიკისა, ისევე ვარდანიის სიტყვებით განჩანს, რომ კორჯნის განმარტება: რომელიც, როგორც დავრწმუნდით, ებლაც სრულებით შეუწყნარებელი მოჩანს, ძველადაც, როდესაც, ებლანდელზე გაცილებით უფრო მარტივი მოთხოვნილება იყო, ბევრს არ აკმაყოფილებდა.

სწორედ ამიტომაც არის, რომ ორსავე შემოდასახელებულ სომეხთა ისტორიკოსს კორჯნისგან სრულებით განსხვავებული, ახალი განმარტება წამოუყენებიათ. თუ კორჯნის სიტყვით, დანიელისეული ანბანი, ვითომც იმიტომ იყო უვარგისი, რომ მისით სომხური ენის მარცვლებისა და თანული ასოების დაწერა არ შეიძლებოდა, ასოლიკიცა და ვარდანიც მხოლოდ ცალკეულ ასოებზე ლაპარაკობენ.

მართლაც და, რა მოსატანია აქ მარცვლები და თხზული ასოები, როდესაც მავთოცის ანბანი საღმრთო წერილის პირველი თარგმანის ჩასაწერად სჭირდებოდა. რომელი გონიერი მთარგმნელი დაიწყებდა სრულებით ახალ ნათარგმნ ტექსტს, სრულებით ახლად მოგონილი თხზული დამწერლობით წერას?

ამ შეუხაბამო განმარტების მაგიერ შემოაღნიშნული ისტორიკოსები ფიქრობდნენ, რომ კორჯნისაგან მოთხოვნილ შემთხვევაში უვარგისობის შთავარ მიზეზად ცალკეული ნიშნების ნაკლებობა უნდა ყოფილიყო: ასოლიკით მხოლოდ 29, ვარდანიით 22 ასო ჰქონია დანიელს თავის ანბანში და მავთოც-მესროპს პირველი ავტორის სიტყვით 7 ასო დაურთავს, მეორეს აზრით-კი ორჯერ მეტი: 14 ასო შეუთხზავს.

§ 4. სომხური ანბანის გამოგონების შესახები კორჯნის ცნობების ზოგადი შეფასება.

არსებითად ასოლიკისა და ვარდანიის ეს განმარტება კორჯნის ცნობას სრულებით არ უდგება, რათგან მავთოცის ბიოგრაფი სულ სხვა მიზეზს ასახელებს. შემოხსენებული ორი ისტორიკოსის შესწორება მხოლოდ იმ მხრივ არის საყურადღებო, რომ ძველი დროის სომეხთა ისტორიკოსებისათვისაც კორჯნის ცნობის

მთელ შეუსაბამობას სრული სიცხადით ამქლავნებს. მით უფრო ნათელი უნდა იყოს ამ ცნობის შეუსაბამობა ამჟამად, როდესაც პალეოგრაფიის ზოგად მოძღვრებას დამწერლობათა ისტორიისა და განვითარების საფეხურები საუცხოვოდ აქვს გამორკვეული. ყველა ზემონათქვამის შემდგომ უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ კორჯნის ცნობები სომხური ანბანისა და დამწერლობის გაჩენის შესახებ სინამდვილესაც არ შეიძლება შეეფერებოდეს და თანამედროვისა და თვითმხივდველისაგან აღწერილის შთაბეჭდილებასაც არც ახდენს და არც შეიძლება ასეთი თვისებისა იყოს.

წ. მ. მაშთოცის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახები კორჯნის ცნობების სისწორის შემოწმება.

კორჯნი მაშთოცს მარტო დამწერლობის გამომგონებლად-კი არა, არამედ მთარგმნელადაც ჰყავს დასახელებულ-დახასიათებული. აღსანიშნავია, რომ საღმრთო წერილის წიგნების პირველი თარგმანის შესახებ გრძელ რედაქციაში ჯერ ნათქვამია, რომ უკვე ქ. სამოსატში ყოფნის დროს, პროფანოსის მიერ სომხური ანბანის საბოლოოდ განმართვისა და მოგვარების უმალ, მაშთოცი თავის მოწაფეებითურთ თარგმნას შეუდგა და პირველად სოლომონის იგავები გადმოსთარგმნაო (გვ. 15).

მოკლე რედაქცია მაშთოცს, ანბანის შედგენის შემდგომ, დაუყოვნებლივ მთარგმნელობას, სახელდობრ ძველი აღთქმის წიგნების თარგმნას აწყებინებს. პირველ ნათარგმნ თხზულებად მასაც სოლომონის იგაენი მიაჩნია (*სტაანსკიქ კს.ააქაყ ქაააანთჟნ შიყიანსიქ*). მაგრამ აქ უკვე გარკვევით არის. ნათქვამი, რომ მაშთოცმა ძველი აღთქმის ყველა 22 წიგნი გადმოთარგმნა (*„ქიქანყაქსიქ იგაანსიქ ლ. ხრქილს კაკანსიანს, იჩქანს ლაასქარანსიქ კსიქიქ ქ ზაქ რანს“* გვ. 18). მოკლე ხორენელი თითქმის სიტყვა-სიტყვით ამასვე იმეორებს, მხოლოდ ძველი აღთქმით აღარ კმაფოფილდება და მაშთოცის ნათარგმნ წიგნთა შორის ახალ აღთქმასაც (*„სტაანსკიქ კს.ააქაყ ქაააანთჟნ, ქიქანყაქსიქ იგაანსიქ ლ. ხრქილს კაკანსიანს, ლ. იჩქიქ კიოასქიქიქიქ ქ ზაქ რანს“* *ჭიქ.ქ III, იქ. შქ, გვ. 327*).

თუ რა მოჰყვა ამ პირველ თარგმანს, შესწავიტეს დანარჩენ წიგნების მთარგმნელობა სამშობლოში დაბრუნებამდე, თუ დაბადების სხვა წიგნების გადმოსომხურებასაც მიჰყვეს ხელი, კორჯნს ვრცელ რედაქციაში აქ არაფერი აქვს ნათქვამი. მისი მერმინდელი სიტყვები-კი გვაფიქრებინებენ, რომ მაშთოცის მთარგმნელობითი

მოღვაწეობა არ შეწყვეტილა: ქადაგებასთან ერთად, ის თარგმნასაც განაგრძობდა (გვ. 18).

რასაკვირველია, ეს ცნობა მეტად ბუნდოვანია, რომ ამის მიხედვით საღმრთო წერილის თარგმნის შესახებ ვრცელი რედაქციის მიხედვით ხელმოსაკიდი დასკვნის გამოტანა შეიძლებოდა. მაგრამ ამას მისდევს იგავმეტყველებით გამოთქმული საკმაოდ ნათელი შინაარსის ცნობა, რომლის მიხედვითაც (გვ. 18—19) ამ დროისათვის „სომხურად მოუბრად გამოჩენილად“ ე. ი. ნათარგმნი ყოფილა მოსეს წიგნები წინასწარმეტყველთა დასის ქმნილებებითურთ, პავლესი და სხვა მოციქულთა ეპისტოლეები და სახარება. რათგან სოლომონის იგავნი წინათვე უნდა ვიგულისხმოთ ნათარგმნად, ისე გამოდის, რომ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნთა უმეტესი ნაწილი უკვე გადმოსომხურებული უნდა ყოფილიყო.

კორჯნის თხზულებაში ორგან კიდევ მოიპოვება ცნობები მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ. მათოცის ქართლ-ალბანეთითგან უკან დაბრუნების ცნობის შემდგომ, კვლავ ნათქვამია, რომ ისევ თარგმნას მიჰყო ხელი (გვ. 30).

საპაკ-მაშთოცმა მთარგმნელობის დასაწინაურებლად თავიანთი ორი მოწაფე იოსები და ეზნიკი ასურეთში ქ. ედესაში გაგზავნეს, რომ ასურულითგან სომხურად ნათარგმნი ასურელ წმიდა მამათა გარდმოცემანი თან მოეტანათ (*ეს კსაიყოლან რაქრაიიჲს ჟიოჲს ნაქერს იყიოე დოსანიდოქჩანო, ჯაკიქსნი დიოსილე დორბილასნი*) (გვ. 30). ასურეთში მისულთ დაეალებული საქმე აუსრულებიათ და თავიანთი ნათარგმნი სამშობლოში გაუგზავნიათ, თითონ-კი საბერძნეთში გადავიდნენ ბერძნული ენის შესასწავლად. ბერძნული შეითვისეს თუ არა, მაშინვე ბერძნულითგან მთარგმნელობაც მოაწყესო (*საქ ს იოსილე ს ასიქსიკაესილე, მარკაინანჯაი ჯაკიქსნი დოს ჯსქსნიასკანი ქიოქსნი*), გვ. 31).

მკითხველი ადვილად შეამჩნევს, რომ კორჯნის ცნობები საღმრთო წერილის სომხურად პირველად გადმოთარგმნის შესახებ, სხვას ყველაფერსაც რომ თავი დავანებოთ, არეულიც არის და გარკვეულობაც აკლია. მთარგმნელობითი მუშაობა თითქოს რამდენჯერმე იწყება და სწყდება. უცნაურ შთაბეჭდილებას ახდენს აგრეთვე ასურეთში საგანგებო დავლებით გაგზავნილთა მოქმედებაც: თავისით, დაუკითხავად საბერძნეთში გადადიან, ბერძნულს სწავლობენ და ბერძნულითგანაც სთარგმნიან, თუმცა ისინი ასურეთში იყვნენ წარვლენილნი სწორედ ასურულითგან სომხურად სათარგმნელად. მაგრამ ყველაზე უფრო საგულისხმო კორჯნის უკანასკნელი ცნობაა. მი-

სი სიტყვით, ზემომოთხრობილის შეზღოვ, საბერძნეთითგან საღმრთო წერილის მტკიცედ დაკანონებული ტექსტი სომხეთში ჩამოიტანეს და იმის მიხედვით პირველად, აჩქარებითა და შემთხვევითი დედნების მიხედვით, ნათარგმნი დაკანონებული ბერძნული ტექსტის თანახმად შეასწორესო (გვ. 31 და 52).

ამგვარად, მოკლე ხანაში, არამც თუ მთელი საღმრთო წერილის გადმოხომხურება მოუსწრიათ, არამედ ისე გამოდის, რომ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების გადმოთარგმნის ცოტა ხნის შემდგომვე, საბერძნეთითგან საგანვებოდ ჩამოტანილი ბერძნული დაკანონებული ტექსტებისდა მიხედვით, უკვე ტექსტის შესწორებაც დაუწყიათ და დაუმთავრებიათ კიდევც.

ვინც იცის, რა ძნელი საქმეა ზედმიწევნითი თარგმნა უცხო ენითგან და ახსოვს, რამდენად მოკრძალებით ეპყრობოდენ ძველად საღმრთო წერილის ტექსტს, ვისაც გადაკითხული აქვს საღმრთო წერილის მთარგმნელობის უტყუარი ისტორია სხვადასხვა ენებზე, მისთვის ცხადი იქნება, რომ ჩვეულებრივ ხანგრძლივი და სხვადასხვა პირისა და დროის ნამუშევარი კორუნის თხზულებაში ერთი დროისა და თითქმის ერთი ადამიანის ნაღვაწად არის წარმოდგენილი.

იქ, სადაც ახალი საქრისტიანო მწერლობა ჩნდებოდა, ჩვეულებრივ ჯერ სამღვდელმსახურო წიგნებსა და სახარებასა სთარგმნიდენ ხოლმე, რომ წირვა-ლოცვის წარმოება უზარუნველი ყოფილიყო, შემდეგ-კი თანდათანობით საღმრთო წერილის სხვა წიგნებსაც მიჰყოფდენ ხოლმე ხელს. ამასთანავე პირველად სხვებზე უფრო ხშირად წასაკითხავი და მნიშვნელოვანი წიგნები ითარგმნებოდა, შემდეგ-კი სისრულის გულისათვის დანარჩენსაც სთარგმნიდენ ხოლმე. კორუნს-კი საქმე სულ სხვანაირად ჰქონია წარმოდგენილი: პირველად ხოლომონის იგავნი გადმოთარგმნესო. ეს სრულებით დაუჯერებელი რამეა და მიზან-შეუწონელიც იქნებოდა ასეთი მღვდელმსახურებაში უზმარებელი წიგნის გადმოთარგმნა იმ დროს, როდესაც ჯერ არც სახარება იყო ნათარგმნი და არც ახალი აღთქმის სხვა წიგნები.

შემდეგ, ერთბაშად და მით უმეტეს ერთ პირს ძველი და ახალი აღთქმის ყველა წიგნების გადმოთარგმნა იმ დროს, როდესაც ის-ის იყო ანზანის შეღვენა დამთავრდა, როცა მთარგმნელობა ჯერ არავის ჰქონდა და ნაცადი და გზა გაკვლეული არ იყო, არავის შეეძლო. ასეთი რამე ერთი ადამიანის ძალღონესა და შესაძლებლობას აღემატება. მ. ლუტერის მაგალითი აქ სათვალავნიც ნისალები არ არის, რაოვან როდესაც ის თარგმნას შეუდგა, გერმა-

ნული ანბანიცა და მწერლობაცა დიდი ხანია უკვე არსებობდა, დროც სულ სხვა იყო, მომზადებითაც ისინი განსხვავდებოდნენ.

მით უმეტეს წარმოუდგენელია ერთხელ, დიდის შრომით, ნათარგმნის ასე მალე შესწორება დაეწყოთ „კანონიან“ ბერძნული ტექსტებისა და მისხედით. ასეთი სარედაქტორო შემასწორებლობითი მუშაობა ყველგან მერმინდელი მოვლენა იყო და სომხეთიც ამ მხრივ გამონაკლისს ვერ შეადგენდა.

წინათ, როგორც ეტყობა, კორჯნის ნაშრომში მათოცი ნათარგმნელად არც ყოფილა დასახელებული, ეს, როგორც ჩანს, მერმინდელი შემსწორებულის საქმე უნდა იყოს. ეს გარემოება ცხადი ხდება ლ. ფარპელის ისტორიითგან, სადაც მთელი ამ ამბავის წყაროდ სწორედ კორჯნის ნაშრომია დასახელებული: იქ მთარგმნელად მხოლოდ და მხოლოდ საჰაკია. მათოცი მარტო იმდენადაა ამ საქმის მონაწილე, რამდენადაც სხვებთან ერთად საჰაკსა სთხოვს საღმრთო წერილის სომხურად გადმოთარგმნა იკისროს (იხ. გვ. 16—17). ამ გარემოების შემდგომ გასაოცარია, თუ როგორ შეეძლო მესროპ ტერ-მოვსესიანს დაეწერა, კორჯნის ცნობები ლ. ფარპელისას სრულებით არ ეწინააღმდეგებო: ამ უკანასკნელს მთელი ეს მხოლოდ მოკლედ აქვს მოთხრობილი, პირველი ყველაფერს დაწვრილებით მოუთხრობს მკითხველსაო (История перевода Библии на армянский язык СПб. 1902 წ. გვ. 11).

ლ. ფარპელის მოთხრობა რომ კორჯნის ცნობილი ტექსტის შემოკლებას არ წარმოადგენს, ეს იქითგანაც ჩანს, რომ კორჯნის არც ვრცელსა და არც მოკლე რედაქციაში არ მოიპოვება ის მართლაც ვრცელი ცნობა, რომელშიც მოთხრობილია, თუ როგორ ეხვეწებოდნენ ბთელი სომხეთის სამღვდელოებისა და დიდებულთა წარმომადგენელნი მათოცისა და მეფის წინამძღოლობით საჰაკს, რომ გაუგებარ ასურულს გარდა, სომხურად საღმრთო წერილი ჯერ არ გვაბადია და შენს გარდა მისი გადმოთარგმნა არავის შეუძლიან და შენ იკისრეო.

აზის შემდგომ შესაძლებელია გვეფიქრა, რომ კორჯნის ცნობილ ტექსტში ნათარგმნი წიგნების სახელები და რაოდენობა შემდეგ-დროინდელი დანართია. თავდაპირველ ტექსტში-კი ცხოვრების რეალური, უტყუარი სურათი ყოფილიყო დახატული. მაგრამ ეს არა მტკიცდება. ლ. ფარპელსაც საჰაკის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ დილითგან საღამომდე ცდილობდა და გადმოთარგმნა აღთქმანი (ე. ი. ახალიცა და ძველიც) მთლიანად და ჰემარიტ წინასწარმეტყველთა ნათქვამიცა და ახალი აღთქმის მოციქულთა ეპისტოლეზიცაო (გვ. 17).

ამგვარად, კორჯნის ნაშრომის მერმინდელზე უწინარეს რედაქციაშიც მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ ისევე დაუჯერებელი ცნობები ყოფილა, ამიტომ, ყველა ზემონათქვანის შემდგომ, უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ კორჯნის ცნობებში მათოცის მთარგმნელობით მოღვაწეობაზეც თანამედროვესა და თანადამხდურის მონათხრობის არავითარი კვალი არა ჩანს. შესაძლებელია ითქვას კიდევაც, რომ მისი ნაშრომის ამ ნაწილს ცხოვრების სინამდვილის ნიშანიც-კი არ ატყვია.

თავი მეოთხე

მაშთოცის ცაუი ჩართული ქართული ანბანის გამგონების შესახებ ცნობების სისწორის შემოწმება



§ 1. ცნობა ქართული ანბანის მათოცისაგან შედგენის შესახებ.

ლ. ფარპელის ისტორიაში დაცულმა კორჯნის ნაშრომის ექსცერტების განხილვამ უკვე დაგვარწმუნა (იხ. აქვე გვ. 160), რომ ცნობა მათოცისაგან სომხურთან ერთად ქართული და ალბანური დამწერლობის გამოგონების შესახებ კორჯნის თხზულებაში თავდაპირველად არ ყოფილა, არამედ შემდგომია ამ ძეგლში რომელიღაც გადამკეთებლისაგან შეტანილი. ესლა გამოსარკვევი გვაქვს, თუ რამდენად ძველი და სანდო უნდა იყოს ეს ჩანართი ცნობა?

მას შემდგომ, რაც მათოცისაგან სომხური დამწერლობის გამოგონებისა და მისი მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ კორჯნის ცნობების კრიტიკულმა განხილვამ დაგვარწმუნა, რომ მთელი ეს მონათხრობი ვერას გზით ვერ შეიძლება თანამედროვესა და თანადამხდურ-თვითმხილველისაგან იყოს დაწერილი, საქმის ნამდვილ ვითარებასაც სრულებით არ შეეფერება. ცხადი ხდება, რომ მერმინდელ ჩანართს მით უმეტეს უფრო მცირე ღირსება უნდა ჰქონდეს. მართლაც, საქმარისია გავიხსენოთ ამ ცნობების სრული ერთგვარობა და სქემატურობა, რომ უმალ მთელი ეს ამბავი ხელოვნურად შეთხზულად წარმოგვიდგეს.

ჩემს მონოგრაფიაში „ქართული დამწერლობათა-მცოდნეობა. ანუ პალეოგრაფია“ უკვე აღნიშნული მქონდა, რომ ქართულსა და სომხურ ანბანებს შორის ასოთა მოხაზულობის მხრით ისეთი არ-

სებითი განსხვავებაა, რომ არას გზით არ შეიძლება, რომ ეს ორი დამწერლობა ერთი-და-იმავე პირის შექმნილი იყოს, რომ, კორცნის ნაშრომში ჩართული ცნობისდა საწინააღმდეგოდ. ქართული ანბანი თავისი პალეოგრაფიული თვისებებით სომხურზე გაცილებით უფრო აღრინდელია და ძველი (იხ. გვ. 189—196, 226—229).

შემდეგში დავრწმუნდებით, რომ ცნობა ქართული დამწერლობის მათოციკსიგანვე შედგენილობაზე მე-VI ს. დამლევს არის მათოციკის ცაში შეტანილი (იხ. გვ.). ამით აიხსნება, რომ ამ ჩანართი ცნობის ავტორს ქართლის სამეფოს მე-V ს. მეფე-მოღვაწეების სახელებში და ქრონოლოგიური პერსპექტივში შედარებით დიდ შეცდომები არ შეჰპარვია, ზოგან-კი სწორედ იმდროინდელი პირები ჰყავს დასახელებული.

§ 2. იმდროინდელი ქართლის შესახები კორცნის ცნობების შემოწმება.

კორცნის სიტყვით, მესროპმა ქართული ანბანი ვითომც ბაკურ მეფის დროს შეადგინა (იხ. გვ. 22—23), მაგრამ შემდეგ, მესროპი რომ ალბანეთთან უკან ბრუნდებოდა და სომხეთში მომავალმა საქართველოზე გამოიარა, ქართლში მაშინდელ მეფედ მას უკვე არჩილი (*Արჩილი*) ჰყავს მოხსენებული (გვ. 29—30). ეს ცნობა მ. ხორენელსაც მოუპოვებდა და ერთ-ერთ ხელნაწერში მეფის სახელად სწორედ „არჩილი“ სწერია („*Արჩილი*“ *Պատ.* 341). არჩილის მეფობის ინდიკტიონები საკმაო სინამდვილით არის ცნობილი და დაახლოებით მას 429—437 წ. უნდა ემეფნა (ქლი ერის ისტორია I³, 218). სომხული წყაროების მიხედვით, არჩილის წინამოსაყდრედ უნდა ვითომც ბაკურ მეფე ყოფილიყო. მაგრამ სხვა წყაროებით ეს არ მტკიცდება და ბაკურს უწინარეს მეფედ ბუზმარი ყოფილა, რომელსაც დაახლოებით 413—416 წ. უნდა ემეფნა (იქვე 217).

რაკი, კორცნის სიტყვით, მესროპი იეზიდგერდ II მეფობის პირველ ინდიკტიონს უნდა გარდაცვლილიყო (გვ. 43), ე. ი. 438 წ. ჩვილებრივ-კი 17 თებერ. 439 წელია თარიღად მიღებული, ხოლო სომხური ანბანი მესროპს 35 წლის წინათ შეუდგენია, ამიტომ სომხური ანბანი თითქოს 403—4 წ. უნდა ვიგულისხმოთ შედგენილად. მაშასადავე, მესროპის გამომგზავრება და მოღვაწეობა საქართველო-სა და ალბანეთში ამის შემდგომ შეიძლება მხოლოდ მომხდარიყოს. არჩილ ქართლის მეფის ინდიკტიონები მესროპის მოღვაწეობის ხანას უდგება, ბაკურ მეფე-კი ამ დროს არა ჩანს.

კორჯნის არწმუნა „ტაშირელთა მთავარი“ (გვ. 30), უმჯობესია, ქართლისა პიტიახშ არწმუნას უნდა უდრიდეს. იგი მე-V ს. მეორე მეოთხედის პოლიტიკური მოღვაწე იყო (იხ. ჩემი „ქართ. ერის ისტორია“ I², 218—219).

აქაც, მაშასადამე, დრო დაახლოვებით უდგება.

მაშთოცის თანამედროვედ კორჯნი ქართლში წა ეპისკოპოს სამუელს (გვ. 30) ასახელებს, რომელიც ქართული ეკლესიის თავად არის წოდებული. საყურადღებოა, რომ მაშთოცის ქართლში პირველი მოგზაურობის აღწერილობაში ეს სამუელი ქართლის ეკლესიის ეპისკოპოსთა უპირველესად და სამეფო სახლის ეპისკოპოსად. წა და კეთილმსახურ კაცად არის მოხსენებული (*ყოი თთაჲსნი შამილკ ანთიზ, აჲკ. თორე ღ რარსთაჲთნი სოქსიჲთაჲს ღაყსაჲ თანნი აჲკ. რილნასანსი*“ გვ. 23). სამუელ მთავარეპისკოპოსი მართლა რ. ბილია ქართლის მე-V ს. ისტორიაში, მაგრამ ჯუანშერი მას კატანგ გურგასლის თანამედროვედ ასახელებს (იხ. ჩემი ქლი ერის ისტ. I², 309—311). ეს მღვდელთმთავარი თანამედროვისაგან დაწერილ, იაკობ ხუცესის თხზულებაშიც არის მოხსენებული და მისი სიტყვებითგან საკმაო ზედმიწევნილობით ირკვევა, თუ როდის უნდა ჰქონდეს მას მთავარეპისკოპოსობა მიღებული. შუშანიკის წამების პირველ წელს, 464—5 წ. ის ჯერ ჩვეულებრივი ეპისკოპოსი ყოფილა (წამება შუშანიკისი, ს. გორგაძის გამ. VII, 20, გვ. 9). ხოლო 472 წ. იაკობ ხუცესს უკვე ნათქვამი აქვს: „თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოველ“ (იქვე XVII გვ. 20, 7). მაშასადამე, ის 466 წ.-ის შემდგომ და ახლო ხანებში აურჩევიათ მთავარეპისკოპოსად.

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ მაშთოცი 404—430 წლებში ქართლში მთავარეპისკოპოსს სამოელს ვერ ნახავდა, რათგან ის ჯერ 466 წ. ჩვეულებრივი ეპისკოპოსი იყო და მხოლოდ 466 წლის შემდგომ გახდა ეპისკოპოსთა თავად.

მაშასადამე აქაც პატარა ანაქრონიზშია. ასეთი შეცდომები თანამედროვეს, რა თქმა უნდა, არ მოუვიდოდა, მაგრამ მაშთოცის ცნის მე-VI ს. გადამკეთებელს ასეთი პატარა ანაქრონიზმები დიდ ცოდვად ვერ ჩათვლება.

თავი ნახუთი

მაშთოცის ცნობის ჩართული ალბანური ანბანის გამო-
გონების შესახებ ცნობის სისწორის შემოწმება§ 1. მოსე კალანკატუელის ცნობები მაშთოცის ალბანეთში
მოღვაწეობაზე.

ესლა ჯერი ალბანური ანბანის მაშთოცისაგან გამოგონების სისწორის შემოწმებაზე უნდა მიდგეს. ამ საკითხის განხილვა უფრო ვრცლად შეიძლება, რათგან მაშთოცის ალბანეთში მოღვაწეობის შესახებ. კორუნის ნაშრომში შეტანილ ცნობას გარდა, სხვა წყარო-ჰყავს აღწია ჩვენამდის. სახელდობრ, ალბანეთში მაშთოცის მრღვა-წეოთაზე ცნობები მოსე კალანკატუელსაც მოეპოვება. მისი მონათხრობი ფრიალ საყურადღებო და საგულისხმო გარემოების მო-
წასწავებელია. მ. კალანკატუელს თავის თხზულებაში „*ჟაათი-
მიტქანი სკილანსიყ აქსარნი*“ „ალბანეთის ისტორიაში“ ორგან
აქვს მოთავსებული ცნობები: ჯერ პირველ წიგნში (*ჟაათი ათა-
ქანი*) *ქ-ქ* თავებში (იხ. *ჯილქასანი შაოსნაიყარანი*-ის გამო-
ცემა, ტფილისი 1913 წ. 103—108), შემდეგ მეორე წიგნის (*ჟაათი
სკილანსიყ*) *წ* თავში (გვ. 131—133).

თუმცა ორგანვე ერთი-და-იმავე პიროვნების მოღვაწეობაზეა
საუბარი, მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავებაა გარეგნულადაც
და არსებითადაც. პირველ წიგნში მოთავსებულ ცნობაში მოღვა-
წე მაშთოცად იწოდება (იხ. გვ. 105, 106 და 107), მეორე წიგნში-
კი იგი მესროპად არის მოხსენებული (იხ. გვ. 131 და 132). მარ-
თალია, პირველ წიგნშიც *ქ* თავის სათაურში ნათქვამია *ჟაათიყ
აქიანი შაოსიყაყ* „წა მესროპის შესახებ“-ო (გვ. 103), მაგრამ
მხოლოდ სათაურში, თვით ტექსტში-კი ყველგან მაშთოცად არის
სახელდებული, ამიტომ საფიქრებელია, რომ სახელი სათაურში მერ-
მინდელი ვადანწერის, ან ვადამკეთებლის შეცვლილი უნდა იყოს.
მ. კალანკატუელს პირველი წიგნისათვის მაშთოცის შესახებ
სულ სხვა წყარო უნდა ჰქონოდა, ვიდრე მეორე წიგნისათვის და *ქ*
თავის სათაურში-კი მოღვაწე მესროპად იმიტომ მოუხსენებია, რათ-
გან მისთვის, იმგვარადვე როგორც მ. ხორენელისა და კორუნის მო-
კლე რედაქციისათვისაც, იგი ამ სახელით იქმნებოდა ცნობილი. კჟუას-
თან უფრო ახლო იქმნება ვიფიქროთ, რომ კომპილატორს ორი
სხვადასხვა წყარო უნდა ჰქონოდა.

ებლა უკვე ვიცით, რომ მათოცი ამ მოღვაწის უფრო ძველი სახელია, ვიდრე მესროპი, რომელიც მხოლოდ შემდეგში ჩნდება. აქაც, მ. კალანკატუელის თხზულებაშიც, მანასაღამე, უკვე სახელდების მიხედვით საფიქრებელი ხდება, რომ წიგნში მოყვანილი მოთხრობისათვის ავტორს წყაროდ უფრო ძველი ძეგლი, თუ გარდმოცემა უნდა ჰქონოდა, მეორე წიგნში ჩართული ამბავი-კი უფრო მერმინდელ წყაროზეა დამყარებული. მართლაც მ. კალანკატუელის მეორე-გზისი ცნობა ყველაფრით კორცნის ცნობებს უდგება. მაგრამ საფულისხმოდ და დამახასიათებელია, რომ მ. კალანკატუელსაც მ. ხოხენელიც კორცნი არამც თუ თავის წყაროდ აღნიშნული არა ჰყავს, არამედ საზოგადოდ კორცნის ხსენება-კი არ მოეპოვება.

§ 2. მ. კალანკატუელის ცნობები ალბანეთის გაქრისტა-ნებისა და მათოცის შესახებ.

მ. კალანკატუელის დახასიათებით. მათოცი იმდენად ანბანის გამოგონებლად არ მოჩანს, რამდენადაც ქრისტიანობის მქადაგებლად. ამიტომ ამ წყაროს განხილვის დროს უნებლიეთ ალბანეთში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ არსებული ცნობების საკითხსაც უნდა შევეხოთ.

მ. კალანკატუელის პირველი წყაროს მოთხრობა ალბანეთის ეკლესიის დასაწყისი და მომდევნო ხანის შესახებ სრულებით თავისებურია. ამ ცნობით თადეოზ მოციქულის სომხეთში მოკვლის შემდგომ. მისი მოწაფე ელიშა იერუსალემში დაბრუნებულა, სადაც თავისი მოძღვრის მოწამებრივი სიკვდილის ანბავი მოუთბრია. „იერუსალემის პირველ მამამთავარის“ იაკობ მოციქულისაგან ხელდასხმის შემდგომ, ელიშას თავის წილხდომილად აღმოსავლეთი აურჩევია და იერუსალემითგან წამოსულს სპარსეთის მასჭუთთა ქვეყანაზე მიუღწევია. იქითგან ალბანეთის უტის სანახლავში მისულა. შემდეგ ვისში, სადაც ეკლესიები აუგია. მაგრამ ძერგენის ველზე წარმართ მცხოვრებლებს შეტუპრითა და უწამებიათ (წაჲს. სკადან. სჯლ., ლუკასიანის გამ. გვ. 16—17). -

მართალია. შემდეგ. პირველი წიგნის მე-9 (წ) თავში, ნათქვამია. რომ ელიშამ ჩრდილოეთის მხოლოდ ერთი ნაწილი მოაქცია და რომ ურნაირ ალბანთა მღვმე გრიგოლ სომეხთა განმანათლებლისაგან ჯერ თითონ მიიღო ქრისტიანობა. ხოლო შემდეგ თავისი ერიც მოაქციაო (წაჲს. სკ. 21—22), ნერმე სწერია აგრეთვე. რომ ურ-

ნაირ მეფემ გრიგოლს ალბანთა კათალიკოსად ეპისკოპოზის ხელდასხმა სთხოვა, რაც ასრულებული იქმნა და სომეხთა და ალბანთა ნებაყოფლობითი ძმობისა და დაურღვეველი კავშირის საფუძვლად დაიდგა (იქვე გვ. 22), მაგრამ მე-11-ე თავში გვტის წერილში ნათქვამია, რომ, ურნაირ მეფის გრიგოლ განმანათლებლისაგან მოქცევის დროს, ალბანელებს მიენიჭათ ნეტარი კაცი ვინმე, ხელდასხმული ეპისკოპოზად ქალაქ ჰრომითგან, რომელიც თრდატ მეფესთან ერთად იყო მოსული-ო¹ (იქვე 27).

მოსე კალანკეტუელისა თუ მისი წყაროს სიტყვით, შემდეგში გრიგოლის, ალბანთა კათალიკოზის წამების მერმე, წარმართობას ქრისტიანობა კვლავ დაუჯაბნია და სახარების ქადაგება ალბანეთში ამიტომ ისევ საჭირო გამხდარა (იქვე 103—104).

აღსანიშნავია, რომ ეს ცნობა ამ ხანის მოღვაწეობის შესახებ არც ერთი სხვა სომეხთა ისტორიკოსის ცნობას არ უდგება. მოსე კალანკატუელს აქ, უმკველია, კორჯნის ნაშრომისაგან რაღაც განსხვავებული წყარო უნდა ჰქონოდა. მისი მოთხრობით, ალბანთა კათალიკოზის გრიგორისის შემდგომ რომ ქვეყანა და მცხოვრებნი კვლავ წარმართობამ მოიცვა, ერთი ვინმე პირველყოფილ მოძღვართაგანი, რომელმაც სულიწმიდის მოხილვით სამის ერის, სომეხთა, ალბანთა და ქართველთა, დამწერლობა შექმნა, და ამის შემდგომ აღთქმის ასასრულებლად წაიერუსალემს გაემგზავრა, იქითგან ნოწაფეებიტურთ უკან დაბრუნდა ვერცხლის ჯვართიტურთ..., რომელშიც უფლის ჯვრის ნაწილი იყო, სომხეთზე გავლით აღმოსავლეთის საზღვრებისაკენ გაემგზავრა, უტიის სანახებს მიაწია და გისად წოდებულ ადგილში დაემკვიდრა, განაახლა ეკლესია, სარწმუნოება განამტკიცა და სახარების ქადაგება უტიელთა ქვეყანაში, ალბანთა, ლეინთა და კასპთა შორის, კორას კარში და სხვადასხვა ტომთა შორის გაავრცელა... იყო რა მთლად მქადაგებლად და მოციქულად, მათი ენის დამწერლობაც შეასწავლა“-ო. მაგრამ შემდეგ, ურწმუნოთა საშიშროების გამო, მაშთოცი თურმე იმ ადგილს გასცლია (წით. სკილანსი გვ. 104—105).

ამის შემდგომ მაშთოცმა თავისი მოწაფეები სამ ჯგუფად დაყო და თვითოეულმა ამ ჯგუფთაგანმა თავისი სამოღვაწეო ასპარეზი აირჩია. ადგილობრივ დარჩენილ ჯგუფს მარტვილობა ხედა წილად და წამებულ იქმნაო (გვ. 105). მაგრამ თვით მაშთოცს რა

¹ «წიორჩხეა ზიფა აკე ძე ხრანსქი პხინაფრხაქ კიქისსიყოილქის ღ ღიქიმ გოფარტ იუ სქსაქ ღე ღნე შოქათაჲ არღაქი».

გან და მარტო ერთ წინადადებაშია მოხსენებული, სადაც ნათქვამია ოდენ, რომ სამივე ერის სომეხთა, ალბანთა და ქართველთა ანბანი შექმნა სულიწმიდის წყალობითაო. ამაზე მეტი აქ არაფერია ნათქვამი იმ დროს, როდესაც, კორჯნის ცნობით, მაშთოცის მოღვაწეობის მთავარ ასპარეზს სწორედ დამწერლობის გამოგონება შეადგენდა. სდუმს მ. კალანკატუელის თბზულებიხ ეს წყარო მაშთოცის მთარგმნელობითს მოღვაწეობაზეც.

ამ მ. კალანკატუელისა და კორჯნის ცნობათა თვალსაჩინო წინააღმდეგობას, როგორც ეტყობა, ძველი სომეხთა მწიგნობარ-გადამწერნიც კარგად ამჩნევდენ და ამით უნდა აიხსნებოდეს, რომ *11* და მის მომდევნო თავს სათაურში უწერიათ:

*«Մաղաყս սրբոյն Մկարայայ
և ընկերաց նորա պատմութիւն
վիպասանարար»* „წა მესროპისა და მის მეგობართა შესახები მოთხრობა ზღაპრული“ (ეპოსური).
(გვ. 103, იხ. აგრეთვე გვ. 106).

§ 3. მ. კალანკატუელის ალბანური წყარო მაშთოცის, ვითარცა იერუსალემთან მოხული მოღვაწის. შესახებ.

მაშთოცის მოწაფეთა ზემომოყვანილი სიტყვებითგან ცხადი ხდება, რომ მაშთოცი უკვე მკვდარი ყოფილა, როდესაც მათ იერუსალემში დაუბირებიათ წასვლა. ის ახალი გარდაცვალებული ჩანს, რათგან, ვითარცა დაობლებულნი, ისინი მის მაგიერ ახალი მწყემსმთავრის საძებნელად იერუსალემში წავიდენ.

უნებლიეთ იბადება საკითხი, მაშთოცის მოწაფეები ახალი მოძღვრის მოსაპოვებლად რატომ იერუსალემში უნდა წასულიყვნენ და არა სომხეთში, თუ მაშთოცი მართლა სომეხი იყო, როგორც კორჯნის სახელით ცნობილს ბიოგრაფიაში სწერია და გარკვეული დროითგან სომხეთში გაბატონებული მოძღვრება ამტკიცებდა? განა უფრო ბუნებრივი არ იქმნებოდა, რომ სომხეთში გამგზავრებულყვნენ და მაშთოცის მოადგილე იქითგან მოეყვანათ?

მაგრამ მ. კალანკატუელის პირველ ცნობაში გაცილებით უფრო საყურადღებო გარემოებაა აღსანიშნავი: ამ ცნობით თვით მაშთოციც ალბანეთში სომხეთითგან-კი არ მიემგზავრება, არამედ ჯერ იერუსალემში მიდის და მხოლოდ იქითგან დაბრუნებული ქრისტიანობის გასავრცელებლად პირდაპირ ალბანეთში მიემართება. თუ ამ მოულოდნელსა და არაჩვეულებრივ გარემოებას გავითვალისწინებთ, მაშინ არც ის გაგვაოცებს რომ მაშთოცის მოწაფეები

იერუსალემში მიემგზავრებოდნენ. რომ იქ თავიანთი მოძღვრის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის ბრწყინვალე შედეგის ამბავს, ალბანეთის მოქცევასა და ეკლესიის დაარსებაზე, მოუთხრობდნენ, რომ მანთოცის შემდგომ დაობლებული ეკლესიისათვის მწყემსმთავარიც იქითგანვე მოჰყავდათ.

ცხადია, რომ მ. კალანკატუელის ამ ცნობაში დასურათებული მათოცი კორჯნის მათოც-მესროპისაგან სრულებით განსხვავდება. შესაძლებელია ითქვას კიდევაც, რომ ამ ორ წყაროს ცნობათა შორის, მათოცის სახელს გარდა, საერთო თითქმის არაფერია. იმის ცხადსაყოფელად, თუ რამდენად არსებითია ამ ორი ცნობის განსხვავება, საკმარისია თუნდაც აღინიშნოს, რომ კორჯნის ნაწარომის ორსავე რედაქციაში კ. იერუსალემი არც-კი იხსენიება, მ. კალანკატუელის პირველი წყაროს მოთხრობა-კი სწორედ იერუსალემის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზეა დამყარებული.

§ 4. ალბანური თეორია ალბანური ქრისტიანობის სადაურობაზე.

თუ აღამიანი მ. კალანკატუელის პირველ ცნობას ჩაუკვირდება, უეჭველია, შეამჩნევს, რომ ყველა იქ ნაამბობს ცხადად ეტყობა მომთხრობელის წადილი, მკითხველი ურყევად დაერწმუნებინა, რომ ქრისტიანობა ალბანეთში პირდაპირ იერუსალემითგან მომდინარეობდა, რომ საერთოდ ალბანეთის ეკლესიას შემდეგშიც უშუალოდ იერუსალემთან ჰქონდა უმკიდროესი კავშირი. ეს ტენდენცია ამ ცნობის ავტორს მკაფიოდ და ხანგასმით აქვს გამოთქმული გარდაცვლილი მათოცის მოწაფეთა იმ დასაბუთებაში, თუ რატომ სწორედ იერუსალემში უნდა წასულიყვნენ ისინი მათოცის მოადგილედ ახალი მწყემსმთავრის გამოსათხოვნელად. ამ წყაროს აღმწერელი მათოცის მოწაფეებს იქ ასე ალაპარაკებს: „მოდით, ძმანო, და ღვთიურ ქალაქ იერუსალემში წავიდეთ და იქითგან მომითხოვოთ ჩვენთვის წინამძღოლი, რათგან ჩვენი, აღმოსავლეთის, სამშობლო ქვეყნის განათლების დასაწყისიც, წა ელიშაჰს ზელით, იერუსალემითგანვე იყო“-ო.

ამ ცნობისა და სიტყვების ავტორის ისტორიული სტეჰა სრულებით ნათელია: ქრისტიანობა ალბანეთში პირველად თადეოზ მოციქულის მოწაფემ, ელიშამ გაავრცელა, რომელიც პირდაპირ იერუსალემითგან იყო წამოსული. წარმართობისაგან შემდეგში ჩახშობილი ქრისტიანობის განსაახლებლად წამოსული მათოციც იერუს-

საღმრთოებანვე იყო გამომგზავრებული და მის მოწაფეებსაც მხოლოდ ელიშასაგან იერუსალემთან დამყარებული დამოკიდებულეობის დაცვა და გაკვალული გზით სიარული ჰსურდათ.

ცხადია, რომ მთელი ეს ცნობა, ვითარცა მკაფიო აღბანური ტენდენციის გამომჟღავნებელი, შეუძლებელია სომხური ყოფილიყო. ამიტომ უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ მ. კალანკატუელს ეს მონათხრობი უნდა აღბანური საისტორიო ძველთგან ჰქონდეს ამოღებული. ამგვარად, აქ სომეს კომპილატორ ისტორიკოსს დაცული აქვს აღბანური საისტორიო წყაროს ნაწყვეტი, რომელშიც აღბანური ეროვნულ-ისტორიული კონცეფციაა აღბეჭდილი ქრისტიანობის დასაწყისისა და მომდევნო ხანის შესახებ.

§ 5. სომხური თეორია და მისი ანარეკლი მ. კალანკატუელისაგან დაცულ აღბანურ წყაროში.

სამაგიეროდ მ. კალანკატუელის მეორე ცნობა მესროპის შესახებ უკვე სომხურ თეორიას წარმოადგენს. რამდენადაც აღბანური კონცეფცია აღბანეთის ეკლესიის უშუალოდ იერუსალემისაგან წარმოშობილობის მოძღვრებას იცავდა, იმდენადვე სომხური კონცეფცია პირიქით სომხეთის ეკლესიის დამფუძნებლისა და დამწერლობის გამომგონებლისაგან პირდაპირი დამოკიდებულების არსებობის აზრს ამტკიცებდა.

სომხური და აღბანური თეორიები ერთი მეორის საწინააღმდეგო კონცეფციებად უნდა მივიჩნიოთ, ამიტომ აღბანურ პირველ ცნობაში მოქცეული ერთი წინადადება, სადაც ნათქვამია, ერთმა პირველ მოძღვართაგანმა, „რომელმაც სული-წმიდის მოხილვით საში ერის, სომესთა, აღბანთა და ქართველთა, დამწერლობა შექმნა“-ო (იხ. აქვე გვ. 176), სომეს კომპილატორის მერმინდელ ჩანართს უნდა წარმოადგენდეს. ეს მოსაზრება უფრო დამაჯერებელი შეიქმნება, თუ გავიხსენებთ, რომ ამ აღბანური ცნობით მათოცი აღბანეთის მქადაგებელ-განმანათლებელი გამოდის და არა მწიგნობარ-მთარგმნელი, როგორც ის კორუნს ჰყავს დახასიათებული.

აღბანთა ისტორიული კონცეფციის ასეთსავე გამაქარწყლებელ მერმინდელ ჩანართად უნდა იქმნეს მიჩნეული ცნობა იმის შესახებ, თითქოს ურნაირ აღბანთა მეფე გრიგოლ განმანათლებლის მოქცეული იყოს და აღბანთა ეკლესიის პირველი მთავარ-ეპისკოპოსი და კათალიკოსი გრიგოლის ხელდასხმული ყოფილიყო (იხ. აქვე გვ. 175—176). ამ ცნობის ჩანართობას ის გარემოებაც ცხად-

ჰყოფს, რომ მაშთოცის მოწათეებს, როგორც დაერწმუნდით, ალბანეთის ეკლესიის მხოლოდ იერუსალემთან კავშირსე ჰქონიათ საუბარი და თითონაც მოვალეობად მხოლოდ იერუსალემთან კავშირის დაცვა ჰქონია მიჩნეული. გრიგოლ განმანათლებელი და სომნეთი მათ არც-კი გაჰხსენებიათ.

ურნაირ მეფისა და გრიგოლის შესახები ჩანართი ცნობის ტენდეცია და მიზანი მკაფიოდ მოჩანს უკანასკნელ წინადადებაში, სადაც ნათქვამია, რომ გრიგოლისაგან ალბანთა პირველ კათალიკონის ხელდასხმა „სომეხთა და ალბანთა ნებაყოფლობითი ძმობისა და დაურღვეველი კავშირის საფუძვლად დაიდვა“-ო (იხ. აქვე გვ. 176).

თავი მეცხვსო

როდის და რა წიგნი უფითხა ცნობა მაშთოცისაგან ქართული და ალბანური ანბანების გამოგონების შესახებ?

§ 1. საკითხის ქრონოლოგიური განსაზღვრა.

მაშთოცისა და მესროპის სახელების შედარებითმა ქრონოლოგიურმა განხილვამ გამოარკვია, რომ მაშთოცი ანბანის გამომგონებლად მიჩნეული მოღვაწის უფრო ადრინდელი სახელი ყოფილა, შესროპი-კი ამ პირს შემდეგში სწოდებია. ამასთანავე ლახარე ფარპელის საისტორიო ნაშრომის თავში მოქცეული წიგნითგან, რომელსაც წყაროდ კორჯნის ნაწარმოები ჰქონია, გამომკლავნდა, რომ ერთ დროს, და ძველად კორჯნსაც, მაშთოცი მხოლოდ სომნური ანბანის გამომგონებლად ჰყოლია მიჩნეული. ამგვარად ცნობა მაშთოცისაგან აგრეთვე ალბანურისა და ქართული დამწერლობის გამომგონებლობაზე მერმიდელ ჩანართს წარმოადგენს და კორჯნის თხზულების მერმინდელი რედაქტორის დამატებული და შეტანილი უნდა იყოს. ძველ ალბანურ საისტორიო წყაროს მაშთოცი უფრო ქრისტიანობის მქადაგებლად და გამავრცელებლად ჰყოლია დასახული და ალბანური ანბანის მისგან გამოგონებაზე იქ არაფერი ყოფილა. სდუმს მაშთოცის ღვაწლის შესახებ ქართული დამწერლობის წინაშე ქართული საისტორიო მწერლობაც და სომნური და ქართული ანბანების გაჩენის ერთდროულობა და ერთი და იმავე პირისაგან გამოგონილობა დაუჯერებელია პალეოგრაფიის თვალსაზრისითაც (იხ. აქვე. გვ. 171 — 172). ამიტომ გამოსარკვევია დრო, როდესაც

ამ სამივე ერის ანბანი ერთი-და-იმავე პირის მოგონილად იქმნა-
ალიარებული, და ის გარემოება და ის წრე, რომელთაც ეს თეორია
წარმოშვეს.

როდის შეითხზა ეს თეორია პირველად, ამის განსაზღვრისა-
თვის ამჟამად ჯერ ცნობები არ მოგვეპოვება, მაგრამ ლახარე
ფარპელის თხზულების ცნობილი ტექსტის პირველი წიგნი რომ
თვით ამ ისტორიკოსის დაწერილი იყოს, მაშინ დანამდვილებით
შეგვეძლო გვეთქვა, რომ მე-VI ს. დამდეგს კორზნის სახელქვეშ
ამოფარებულ ავტორს მაშთოცის მოღვაწეობის ასპარეზი მხოლოდ
სომხეთით ჰქონია შემოფარგლული. მაგრამ, როგორც სათანადო ად-
გილას დავრწმუნდით, პირველი წიგნის ლ. ფარპელისადმი
მიკუთვნილობა მეტად საეჭვოა: ის მერმიდელი გადამკეთებელის ჩა-
ნართი უნდა იყოს. ამიტომ ამ გარემოების გამოყენება მხოლოდ იმ მხრივ
შეიძლება, რომ მე-VI ს. დამდეგის შემდგომ კარგა ხანსაც კორზნის
ნაშრომის ისეთი რედაქციის არსებობის დამამტკიცებელია, რო-
მელშიც მაშთოცი ჯერ კიდევ ქართული და ალბანური ანბანის გა-
მომგონებლად არ ყოფილა დასახული.

მარტო „ეპისტოლეთა წიგნი“-ში მოთავსებული აბრაამ სომეხთა
კათალიკოზის კვირონ ქართლისა კათალიკოზისადმი მიმართულ მესა-
მე წერილში მოგვეპოვება ჩვენთვის საგულისხმო საკითხისათვის მნი-
შნელოვანი ცნობა. აბრაამს აღნიშნული აქვს, რომ ქრისტიანობა
ორსავე ქვეყანაში, სომხეთსაცა და საქართველოშიც, ერთი-და-იმა-
ვე წყაროთგან მომდინარეობდა, იმ პირთაგან, რომელთაც ლეთის-
მსახურება ჩვენცა და თქვენც საერთოდ ჩავვითესეს: „ჯერ ნეტარმა
წა გრიგოლმა და შემდეგ მაშთოცმაც სარწმუნოების განსამტკიცებ-
ლად მწიგნობრობის ცოდნაცა“-ო (წ. №. 180: „საქს ხრანსქჩრ
თილქჩრ ჴრქიქრ ლ თაჲს შაჯიჲე ლ ეღქიჲე ბანსაქილქჩან ქ თღრ-
ჲილქჩან ჴასათიჲ“).

მაშასადამე, აბრაამ კათალიკოზი ამტკიცებდა, რომ სომხეთსა
და საქართველოს ლეთისმსახურებისა და ქრისტიანობის დამწერგა-
ვი საერთო მოძღვრები ჰყავდათ: ჯერ ნეტარი წა გრიგოლი, ხო-
ლო შემდეგ მაშთოცი, რომელმაც სარწმუნოების სიმტკიცისათვის
წერის ხელოვნებაც შეასწავლა. რაკი ეს წერილი 607 წ. არის და-
წერილი და არ ჩანს, რომ მაშთოცის შესახები ცნობა პირველად
სწორედ ზე იყოს გამომქლავებული, ამიტომ უნდა დავსკვნათ, რომ
უკვე მე-VI ს. დამდეგს მაშთოცი საქართველოსა და საფიქრებე-
ლია ალბანეთის მოღვაწედაც და ქართულისა და ალბანური ანბანის
გამომგონადაც ყოფილა დასახული.

§ 2. სად შეითხზა ეს ცნობა?

თუ გავიხსენებთ, რომ გრიგოლ განმანათლებელიც კი სწორედ მე-VI ს. მეორე ნახევარსა და დამლევს დასახეს, სომეხთა გარდა, აგრეთვე ქართველთა და ალბანელთა გამაქრისტიანებლად, მაშინ ცხადი გახდება, რომ მაშთოცისა და გრიგოლის მნიშვნელობის მთელი კავკასიისათვის განზოგადობა ერთი-და-იმავე წრისა და თითქმის ერთი-და-იმავე მწერალ-გადამკეთებლის საქმე უნდა იყოს. ამ მოსაზრებას ის გარემოებაც ადასტურებს, რომ, როგორც გრიგოლი ამ ხანაში „იერუსალემის სარწმუნოების“ მომტანად ყოფილა დასახული, ისევე მაშთოციც, როგორც ალბანური წყაროს ცნობითგან ჩანს, იერუსალემთანვე დაკავშირებულ მოღვაწედ ყოფილა მიჩნეული. ამგვარად, ორსავე ძეგლში ერთი-და-იმავე მიმართულებისა და თეორიის გამოხატულება ყოფილა.

რა თქმა უნდა, აქ ცხადი და შეგნებული ტენდენციის ნაყოფთან უნდა გვექონდეს საქმე და არა ისტორიული სინამდვილის ანარეკლთან და სწორედ იმავე აღმოსავლური საეკლესიო ასურულ-სომხური მიმართულებით მებრძოლი წრეების ნამოქმედარი უნდა იყოს, რომელთაც გრიგოლი მთელი კავკასიის მქადაგებელ-გამაქრისტიანებლად აქციეს.

თავი მეხვინე

მაშთოცის ცხორების დამწერისა და გადაჭკობელის ვინაობა.

მაშთოცის ცხორების სომხ. ცნობილი ტექსტის ავტორად კორკნი ითვლება. იბადება საკითხი, ამ ძეგლის სხვა-და-სხვა რედაქციითგან რომლის აღმწერლად იყო თავდაპირველად კორკნი? ლ. ფარკელის ისტორიაში დაცული ექსცერპტიდან ჩანს, რომ ჯერ კიდევ იმ ხანაში, როდესაც მაშთოცი მხოლოდ სომხური ანბანის გამოგონებლად ითვლებოდა, მაშინაც მისი ცნის ავტორად კორკნი ყოფილა მიჩნეული, რომელიც თავის თავს მაშთოცის თანამედროვედ და მოწაფედ ასალებდა. ცხადი ხდება, რომ უკვე იმ დროს მაშთოცის ცნ-მოღვაწეობის მომთხრობელი ნაწარმოები სახელნატყუარი თხზულების სახით დაუწერია და გაუფრცვლებოა იმ პირსა და წრეს, რომელსაც ამ ძეგლის შედგენა უდვია თავს. სახელნატყუარობა ამ შემთხვევაშიც იმ მიზნის მისაღწევად იქმნებო-

და გამოყენებული, რომ სომხური ანბანის ასურულსაგან მომდინარეობის აზრი სომხებს უფრო ადვილად დაეჯერებინათ.

მეორე „ავტობიოგრაფიული“ მოწმობა კორჯნის ვინაობაზე, რომელშიც ის თავის თავს ქართული ეკლესიის ეპისკოპოსად ნამყოფად ასახელებს, უეკელია, ამ ძეგლის მერმინდელი გაჯაკეთების დროს უნდა იყოს ჩართული, სახელდობრ, ჩოდესაც მაშთოცის მოღვაწეობის ასპარეზი გაუფართოვებიათ და ის სომხურის გარდა, ქართული და ალბანური ანბანების გამომგონებლადაც უქცევიათ, ე. ი. მე-VI ს. დამლევს. კორჯნის ავტობიოგრაფიულ ცნობასაც მის ქართველთა ნაეპისკოპოზრობის შესახებ ქართველები და ალბანელები უნდა დაერწმუნებინა, რომ მაშთოცმა მართლაც სამივე ერის დამწერლობა შექმნა. რაკი ამას ასური, ან სომეხი-კი არა, არამედ თვით ქართველთა ეპისკოპოზივე ამბობდა, ქართველებისა და ალბანელებისათვის უნდა დამაჯერებელი ყოფილიყო. მაგრამ, როგორც დაერწმუნდით, ეს იმედი არ გამართლებულა და ქართულ საისტორიო ინერლობას ამ ცნობის კვალი არსად მოეპოვება, ალბანურს-კი, როგორც გამოირკვა, თავისი საკუთარი და სომხურის საწინააღმდეგო თეორია ჰქონია შექმნილი.

თავი მერვე

მაშთოცის ცხოვრების მემინდელი ძალკიდონიანური რედაქცია, მისი მიზანი და შედეგის ხანა.

§ 1. მაშთოცის ელლინოფილურა რედაქცია.

კორჯნის ნაშრომის ცნობილ რედაქციაში, როგორც უკვე აღნიშნული გვეონდა, იერუსალემი არც-კი იხსენიება. ეს გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ მაშთოცის ცხოვრება-მოღვაწეობის აღწერილობა მე-VII ს. დამდეგის შემდგომ გადაუკეთებიათ და ამ დროს მაშთოცის იერუსალემთან კავშირის ყოველგვარი კვალი ამოუშლიათ. სამაგიეროდ ისე გამოუყვანიათ, ვითომც სომხური ანბანის გამომგონებლობა საბერძნეთთან კულტურული დამოკიდებულებისა და გავლენის შედეგი იყოს. იერუსალემის მაგიერ ქ. სამოსატი და ჰრეტორი მწიგნობარი ჩნდება და მთელი საქმე ჰელლინური დამწერლობის მიმბაძველობად არის დასახული.

ამგვარად, აქაც, ამ ძეგლის გადაკეთების დროსაც, ბერძენთა გავლენის უპირატესობის ჩანერგვის წადილი ცხადად მოჩანს და

აერუსალემისადმი არის დაპირისპირებული: იმ დროს, როდესაც ასურელ დანიელისაგან სონხურისათვის მოგონილი, თუ გამოყენებული ანბანი სომხურისთვის უფარგიად და არა-დამაკმაყოფილებლად არის აღიარებული, ბერძნულს მიმბაძველობით შეღვენილი მანძილის ანბანი პირიქით უსრულესად და ყოველმხრივ დამთავრებულ დამწერლობად არის გამოცხადებული.

მანასადამე, აქაც იმნაირსავე მოვლენასთან გვაქვს საქმე. რომელსედაც გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების სხვადასხვა დროის რედაქციების განხილვის დროს გვექონდა საუბარი. რათგან ამ ორი ძეგლის თავგადასავლის ასეთი გასაოცარი მსგავსება შეუძლებელია შემთხვევითი იყოს, ამიტომ, უეკველია, მშობლის ცხორების წინანდელი რედაქცია იმავე წრისაგან უნდა იყოს ტენდენციურად გადაკეთებული, რომელმაც გრიგოლ განმანათლებელი კესარიელ მოღვაწედ აქცია. ამ გადაკეთების დროს წინანდელი, ასურთმოყვარეთა წრის, რედაქციის მთელი შინაარსის შეცვლა ვერ გაუბედნიათ და ამიტომაც მისი კვალი საკმაოდ არის შერჩენილი.

§ 2. გადაკეთების ხანა.

მშობლის ცხორება ქრონოლოგიურადაც დაახლოვებით იმავე შემოდასახელებულს ხანაში უნდა იყოს გადაკეთებული და ამავე დროს იქმნება მშობლის სახელიც მასროპად, თუ მესროპად შეკვლილი იმ მიზნით, რომ ანბანის გამოშვონებელის ცხორების წინანდელი რედაქციის ასურეთ-იერუსალემის ყოველივე კვალი წარბოცილი ყოფილიყო.

თავი მეცხრე

მეშობლის ცხადის უკანასკნელი, მრავალხედი სომხური რედაქცია.

ის ცხადი პელლინოფილური ტენდენცია, რომლითაც სომხებს ჰსურდათ მკითხველისათვის ჩაენერგათ, რომ ანბანიც, თუ სრული აქვთ და ყოველმხრივ დამთავრებული დამწერლობა მოეპოვებათ, მხოლოდ-და-მხოლოდ ბერძენთა დახმარებითა და შესწორების წყალობითაა, სომეხთა ეკლესიის მმართველ წრეებს ვერაფრად დააკმაყოფილებდა. მეტადრე მას შემდგომ, რაც იქ კვლავ მონოთეონიტობამ გაიმარჯვა და სომეხებსა და ბერძნებს შორის სარწმუნოების სფეროში კვლავ უფსკრული აღმოჩნდა.

ამ ხანითგან მოყოლებული ბერძენთა გავლენის ესოდენი უპირატესობა, უეჭველია, მათ უსიამოვნო გრძნობას აღუძრავდათ და ისევე, როგორც თავის დროზე გრიგოლ განმანათლებელის ცნის შინაარსი შეცვლილ იქმნა იმ მიზნით, რომ ბერძნული ეკლესიის ჰეგემონიის ტენდენცია შესუსტებული ყოფილიყო, ასევე საფიქრებელია, მათოცის ცნის შინაარსშიც ამავე მიზნით უნდა იყოს ცვლილება შეტანილი. ასეთ ჩანარს ცნობად და ცვლილებად, შესაძლებელია მიჩნეულ იქმნეს ის ამბავი, ვითომც მათოცს ღვთაებამ თვით თავის მარჯვენით გამოუსახა სომხური ენის ასოები. ამ ჩანართი ცნობის საშუალებით მათოცის ცნის ეროვნული რედაქციის ავტორს წინანდელი, ჰელლინოფილური რედაქციის სულისკვეთების დაჩრდილვა სდომებია: მათოცისაგან აღბეჭდილი სომხური ანბანი ღვთაებრივი წყალობის შარავანდელით შეუმოსავს და ღვთივ-ბოძებულად გამოუცხადებია (*„ზუგარსიკის მათოცაბათოცე“* გვ. 15).

მაგრამ ამ ცნობის ჩამრთველს თავისი მიზანი ხეირიანად ვერ განუხორციელებია: მას ჯერ ღვთაებრივი წყალობის შესახები ცნობა მოუთავსებია, შემდეგ-კი მოუყოლებია წინანდელი რედაქციის შონათხრობი, რომ მათოცისაგან ჩაწერილი სომხური ანბანი ბერძენმა მწიგნობარმა შეასწორ-შეალამაზა. ძველისა და ჩანართის ასე ერთად მოთავსების წყალობით, რედაქტორს სრული შეუსაბამობა გამოუვიდა, რათგან ამ მოთხრობით ღვთაებრივი ხელით ნაბოძებსა და დასახულს ანბანს ვიღაც ბერძენი მწიგნობრის გასწორება დასჭირებია, რის თქმაც ზემოდასახელებული ცნობის ჩამრთველს, უეჭველია, არ ენდომებოდა.

თავი მათი

სომხური ანბანის წარმოშობილობის პირველი,
მათოცემ უწინარესი, თეორია.

§ 1. დანიელ ასური, ვითარცა სომხური ანბანის პირველი შემდგენელი.

კორჯნის თხზულებაში შერჩენილი ერთი ცნობა უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ სომხური ანბანის წარმოშობილობის სადაურობის შესახებ მარტო ზემოგანხილული ორი, ერთი მეორის საწინააღმდეგო, იერუსალემისა და ბერძენთმოყვარეთა

თეორიები არ ყოფილა, არამედ მათზე უწინარეს ერთი ცდაც და სრულებით თავისებური თეორიაც ყოფილა.

ამ პირველი თეორიისაგან მხოლოდ კვალი-ლაა გადარჩენილი. ეს გარემოება მსჯელობას მის წესახებ გვიძნელებს, მაგრამ ზოგიერთი მოსაზრების გამოთქმა მაინც შეიძლება.

ვისაც კორჯნის ნაშრომის არსებული სომეური ტექსტი გადაკითხული აქვს, ადვილად შეეძლო ეგრძნო ის ორკოფობა, რომელიც ანბანის მაძიებელთა და მაშთოცის მოქმედებას ახასიათებს: ერთის მხრით მომთხრობელი ცდილობს მკითხველი დაარწმუნოს, რომ უსაბერძნეთოდ და უმაშთოცოდ სომეური ანბანი ვერ შეიქმნებოდა, მაგრამ მეორე მხრით ავტორს მაშთოცი უკვე საბოლოოდ ჩამონაკვთილი ანბანითურთ რატომღაც ისევ ასურთა ეპისკოპოზთან მიჰყავს, ვითომც ახლად გამოგონილი დამწერლობის საჩვენებლად. ნამდვილად-კი ამ უცნაური მოგზაურობისა და ამბავის ავტორს მიზნად ჰქონია საშუალება მისცემოდა მკითხველისათვის აზრი ჩაენერგა, რომ ამ საბერძნეთში დამუშავებული ანბანის უპირატესობა და მაღალი ღირსება თვით ასურელთა სწავლულებმაც უცილობლად აღიარეს: ასურელმა ეპისკოპოზებმა და ეკლესიამ დიდი ქება შეასახეს და მაშთოცი სომხეთში მხოლოდ ამის შემდგომ წამოვიდაო (გვ. 15—16).

საეჭვოა, რომ აქ საქმის ნამდვილი ვითარება იყოს აღბეჭდილი, არამედ ეს ცნობა მარტო იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ სომხური ანბანის ასურულისაგან წარმომდინარეობის წინანდელი თეორია იმდენად განმტკიცებული ყოფილა, რომ მისი დაუსაბუთებლივ, ერთი კალმის მოსმით, ბერძნული თეორიით შეცვლის შეუძლებლობა ბერძენთ-მოტრფიალთა ამ თავგამოდებულ გადაწყვეტებელ ავტორსაც უგრძვნია. სწორედ ამიტომაც არის, რომ მას საკვიროდ დაუნახავს, რომ საბერძნეთში ჩამონაკვთული ანბანის უპირატესობა ასურისაგან მოგონილთან შედარებით თვით ასურულები-სათვის ეთქმევიანებინა.

მაგრამ მთელ ამ ამბავში ჩვენთვის ამუშად ყველაზე საყურადღებო გარემოებას ის წარმოადგენს, რომ აქ მაშთოც-მესროპამდე სომხურისათვის გამოყენებული დამწერლობის არსებობა გამოშვლავნებული: ავტორი იძულებულია გამოტყდეს, რომ მაშთოც-მესროპის ანბანი სრულებით პირველი სომხური დამწერლობა არ იყო: ის ცდილობდა მხოლოდ მკითხველი დაერწმუნებინა, რომ მესროპის ანბანი სამაგიეროდ უსრულესი და სომხურისთვის

მთლიანად შესაფერისი, ამასთანავე საბოლოოდ ჩამოყალიბებული დანწერლობა იყო.

ხოლო საგულისხმო გარემოებაა, რომ ასურული დამწერლობის მიხედვით სომხური ანბანის პირველ გამოგონებლად აქ მათოცი-კი არ არის დასახელებული, როგორც ეს იერუსალემითგან მომავალი მოღვაწისათვის ბუნებრივიც იყო, არამედ ვინმე ასური ეპისკოპოსი დანიელი (იხ. გვ. 12).

მ. ხორენელს გარდა, რომელსაც ცნობა დანიელზე კორ-ზნის ნაშრომითგანვე აქვს მოყვანილი, სხვაგან ამ ასურ მწიგნობარ-ეპისკოპოსზე არაფერი მოგვეპოვება. მაგრამ ანბანის მოგონებელი დანიელის სახელი და ამბავი მის შესახებ, საფიქრებელია, კორ-ზნის მოგონილი არ იქმნება, არამედ წინანდელი რომელიღაც წყაროთგან უნდა იყოს ამოღებული. რაკი ის მათოცის წინამორბედად არის გამოყვანილი, ამიტომ დანიელის შესახები ცნობა იერუსალემის თეორიის უწინარეს არსებული თეორიის ნაშთად უნდა მივიჩნიოთ და იქითგან უნდა იყოს შერჩენილი მათოცის ცხოვრება-მოღვაწეობის აღწერილობაში. როგორც ეტყობა, ეს თეორია წმინდა ასურული კონცეფციისა და სულისკვეთების გამომხატველი ყოფილა და, უტკეულია, იმათ წიაღითგანვე უნდა იყოს გამოსული.

თავი მეხუთე

კორ-ზნის ნაშრომის მნიშვნელობის უფასება სომ-ხური ისტორიოგრაფიისათვის.

გულდასმითმა კრიტიკულმა შესწავლამ დაგვარწმუნა, რომ კორ-ზნის სახელით ცნობილი მათოც-მესროპის ცა სახელნატ-ყუარი ნაწარმოებია, რომელიც დროთა განმავლობაში არა ერთხელ საფუძელიანდ, თანაც ტენდენციურად გადაუკეთებიათ, და რომ ამ ძეგლს სომხური ანბანის წარმოშობის ისტორიის გამოსარკვევად არა-ფოთარი მნიშვნელობა არა აქვს, რათგან სომხური დამწერლობა გაცი-ლებით უფრო ადრინდელი და ძველი უნდა იყოს, ვიდრე მათოცს აქვს დათარიღებული. ამის შემდგომ ბუნებრივად იბადება საკითხი, მაშ ამ ნაწარმოებს სომხური ისტორიოგრაფიისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს?

ასეთ საკითხზე უარყოფითი დასკვნის გამოტანა სრულებით მცდარი იქმნებოდა. უკვე ყველა ზემონათქვამს მკითხველი უნდა დაერწმუნებინა, რომ კორ-ზნის სახელნატყუარი ნაშრომის ანალიზი

საეკლესიო ისტორიულ აზროვნების მიმდინარეობათა შორის წინათ ყოფილი ბრძოლის შესწავლის იშვიათ საშუალებას გვაძლევს. ამ მხრივ იგი ძვირფასი საბუთია, რომლის სათანადოდ გამოყენება საშუალებას აძლევს მკვლევარს გარკვეული ხანის სომხეთის ისტორიის ჯერ ცარიელი ფურცლები შეაესოს და იქ არსებულ მიმართულებათა შორის გამწვავებული ბრძოლის მთელი სიმკაცრე და დაუნდობლობა ამ ძეგლის თავგადასავლის გამორკვევის შემდგომ ნათლად წარმოიდგინოს.

მაგრამ მარტო ამით არ ამოიწურება ამ ძეგლის მნიშვნელობა სომხური ისტორიოგრაფიისათვის.

§ 1. კორჯნის მეთოდოლოგიური მრწამსი ისტორიაში.

კორჯნისად ცნობილი სახელნატყუარი საისტორიო ნაწარმოები მარტო, ლიტონად აღწერილ თხზულებას არ წარმოადგენს. მისი ავტორი თავის ხელოვნებაში განსწავლული პირია. მან კარგად იცის, თუ რაგვარ თვისებათა პატრონი უნდა ყოფილიყო სტირიანი ისტორიკოსი და რა ნაირად უნდა ყოფილიყო სამაგალითო მატრიანე დაწესილი. ავტორი ერთგან მოკლე რედაქციაში პირდაპირ ამბობს კიდევ, რომ სომხეთში მიღებული წერის წესის მიხედვით სწერდა თავის ნაწარმს (*დესო ოქჩნასქი ვესკიყე აო ქი მწაჯ... უყაამსკიქ...* გვ. 65). მაშასადამე, აღწერელი თავის შრომას იმ დროსა სწერდა, როდესაც სომხეთში უკვე მიღებული იყო თხრობის სამაგალითო წესი და გეგმა (*ოქჩნასქ ვესკიყე*) და სწორედ ამ წესს მისდევდა იგი თავის ნაწარმოების შედგენის დროსაც. ამ მხრივ, ისტორიათმწერლობათი მეთოდოლოგიისა და მოძღვრებათა შესასწავლად სომხეთში კორჯნის შრომა საკმაოდ და საგულისხმოდ მასალას იძლევა.

თხზულების ბოლოში მას ნათქვამი აქვს: კი არავის ეგონოს, თითქოს ეს ნაწარმოები ძველ ამბავთაგან ამოღებული აღწერით შეგვედგინოს (*იჯ სქქ ქ ჩჩნ ჩამჯადაყ ისიქსკაყჩაქ ლ მათსინა-ვქსაქ ღარქსეაქ*), ან და ამხანაგის მონათსრობი (*იჯ აო კენქკქ უყაამსაქ*) დაგვეწეროს, არამედ რისაც და რომელთაც ჩვენ თვითმხილველი (*იციე მირ ქსქ ასქანათსი სქსაქ, ქნჯნათსა სქსაქ*) და თანადამხდური (*აოღნქსქსაქაყ ჩოქსორასქან ვიქბიყ*), მსმენელი (*კოიქ... ქარქაყჩითქსანჯ*) და მსახური (*ნიქჩნ არქანსაქ*) ვიყავითო (გვ. 40—42, 63 და 65).

ავტორის სიტყვებითგან ნათელი ხდება, რომ მას კარგად ეს-

მოდა, თუ ძველი, ან სხვათა მონათხრობის გამმეორებელი, გინდ აღ-
მწესხველი, რამდენად დაბლა იდგა და ნდობის მხრივაც თანამედ-
როვე თვითმხილველ მემატიაანეს ჩამოუვარდებოდა. ზემონათქვამით-
გან ირკვევა, რომ მხოლოდ თვალთმხილველი (*აქსანაოსი*), ან
თვითმხილველი (*ქსენაოსი*) და თანადამხედური (*აიდნქსერაქაყ*),
რომელიც ამასთანავე ნაამბობის თავისი ყურით მსმენელი (*კოი*)
და ასე თუ ისე მონაწილე (*აიქანასი*) იყო, სანდო მემატიაანედ
იყო მიჩნეული.

მთელი თავისი ნაწარმოები აღმწერელს გარკვეულ გეგმაზე
აქვს აგებული. ამ გარემოების შესახებ თვით ავტორიც გარკვევით
რამდენჯერმე ლაპარაკობს. მისი სიტყვებითანა ჩანს, რომ ავტორის
შებნეულობით საისტორიო შრომაში უნდა თხრობის ერთგვარი
წესრიგი არსებობდეს, რომლისდა გვარად მოთხრობა დალაგებული
ყოფილიყო. ასეთს დალაგებულს შემდგომითი-შემდგომადს მოთხრო-
ბას ის „*ჩი ლაქიქი აკათმსი*“-ს (გვ. 3) უწოდებს.

თხრობის წესრიგის მიხედვით საისტორიო თხზულება რამდენი-
მე მთავარ ნაწილად იყოფებოდა, რომელთაგან თვითოეულს თავისი
დანიშნულება ჰქონდა. კორჯნს თავის ნაშრომისათვის სამი ნაწილი
აქვს ნაგულისხმევი. თავში, თხზულების აღწერისადმი ამამოდრავე-
ბელი გარემოების მოხსენების შემდგომ, ნათქვამია: „*აიქი აიქსი*
საქსაქანსიგოდ“ (2). ხოლო დაწყობისას წინასიტყვად ვთქვათ,
შეიძლება თუ არა განსვენებულ მოღვაწეთა ცხოვრების აღწერაო.
ამის შესაძლებლობისა და კანონიერების დასაბუთების მერმე, იქ,
სადაც უკვე ცხოვრების აღწერილობა იწყება, ნათქვამია:

სინი იყი ჩი საქსაქსი „სახელი კაცისა მის, რომელ-
რანი ჩი ზანაქსიქი, ქსანი იყი საც პირველსა რიგსა სიტყვისა
და ქიქქი აიქსიქი აქსიქი, ჯე ზენისას აღვნიშნავთ, რომლი-
შაგოიყი ანიღნი (9). სათვისაც მოსწრაფე ვართ მოთ-
ხრობად, მაშთოცი იყო“-ო.

მაშასადამე, თხზულების პირველს, შესავალს ნაწილს ავტო-
რი უწოდებს *ანაქსაქსიქი რანიქი*, ხოლო წინასიტყვაობის
დაწერას *ანაქსაქსიქი*-ს.

ეს ტერმინი გვაფიქრებინებს, რომ კორჯნს უნდა *საქსაქსი* წი-
ნასიტყვაობაც სცოდნოდა, ვითარცა ზემოაღნიშნული გამონათქვამის
უფრო მოკლე და მკაფიო შესატყვისობა.

საისტორიო თხზულების თხრობას, ამგვარად, სიტყვის *რანი*-ს
თავისი *ქსიქი*-ი, წესრიგი, ჰქონდა და პირველი რიგი *ანაქსა-*
ქსიქი შესავალს, ანუ წინასიტყვაობას *ანაქსაქსი*-ს ეკუთვნო-

(ზღაპრულად გაზეიადებულად) შეწყობილი იყოსო, არამედ მხოლოდ მეტისმეტად მოკლედ და საზოგადოდო“. კაცმა რომ თქვას, ავტორს არც ეტყობა მოქარბებული მიდრეკილება ენაწყლიანობისა და მქვერ-მეტყველებისადმი, მაგრამ წინადადებათა რიტორიკული აგებულება მაინც უყვარს. მის ნაკლს უფრო ცნობების ბუნდოვანობა შეადგენს, მაგრამ ეს მისი არათანამედროვეობითა და მისი ნაწრომის სახელნატყუარობის ბუნებრივი შედეგია.

§ 5. კორცნის შეხედულება ისტორიკოსის მოვალეობაზე.

ავტორი თავის შესავალში არკვევს ერთ საკითხს, რომელიც, როგორც ეტყობა, სომხურ მწერლობაში მაშინ საკამათოდ ითვლებოდა (*ქიჩაიარანსიცი*), სახელდობრ, შესაძლებელი იყო, თუ არა მწერალს გამბედაობა ჰქონოდა სრულთა კაცთა მოღვაწეობა წერილობით აღებეჭდა (გვ. 2)?.

ამის განხილვასა და გადაწყვეტას ის თავისით-კი არ ფიქრობდა, საკუთარ აზრებზე დაფუძნებით-კი არ აპირებდა, არამედ საღმრთო და საეკლესიო მწერლობაში არსებული მაგალითებით უნდოდა მას მოწინააღმდეგეთა საბუთიანობა გაეჭარწყლებინა. ავტორი მაინც ჩქარობდა და სანამ დამამტკიცებელი მაგალითების ამოკრებასა და ჩამოთვლას შეუდგებოდა, უკვე მოყვანილი აქვს თავისი მრწამსის ზოგადი დებულება.

მოწყალე ღვთაებამ ისე განსაჯა, რომ სათნონი მისნი მარტო საიქიოს-კი არ ყოფილიყვნენ ამაღლებულ-გაბრწყინებულნი, არამედ, რომ სააქაოს, საწუთროშიც მათი სახელი გარდმოცემით სულიერთა და ხორციელთა შორის თანასწორად გაბრწყინებულნი ყოფილიყო (გვ. 2).

წინასიტყვაობის ბოლოშიც, ყველა მაგალითის ჩამოთვლის შემდგომ, აღმწერელს კვლავ ხაზგასმით დასკვნილი აქვს: „უაქამომდე ნათქვამითგან ცხადია, რომ ყველა ღვთისმოყვარე რჩეულთა ქება ღვთისნიერი“ საქმეაო (გვ. 8).

ამგვარად, მატინის წერა ღვთისნიერი საქმე ყოფილა და ღვთის ბრძანებით ყველაფერი აღწერილი უნდა ყოფილიყო მთავალ თაობათა გასაწვრთნელად (გვ. 18), რომ ნეტარ მოღვაწეთა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამბავი ახალ-ახალ თაობათათვის მაგალითად და კანონად გამომდგარიყო (*ქი იქინასი & ღანონი იქინი სისციენი ასაჯიქიქი*) (გვ. 7).

მაშთოცის ვრცელი ცნის ავტორს უფრო ნეტარ მამათა მოქალაქეობა აინტერესებდა (*ზუჯანასიქი ექსკაი არანუჯი კასარსიე* გვ. 2, *„ექსკაი თან არიარაი“* გვ. 9), ვიდრე ზათი ცხოვრების სრული თავგადასავალი. თხზულების სათაურშიც ასევეა აღნიშნული, რომ ისაა *„მასთიძქიანი ექსკაიე ღ მათილან“*, მოთხრობა, ანუ ისტორია ღვაწლთა და სიკვდილისა. მოკლე რედაქციაშიც იგივე მიზანია დასასული *„ექსკაი ღ ექსქანანა“*, ღვაწლთა და სიკვდილის აღწერა (გვ. 65). ნაწილობრივ ეს, რასაკვირველია, იმითაც აიხსნება, რომ კორჯნის სახელ ქვეშ ამოფარებულ ავტორს, ვითარცა არათანამედროვეს, მაშთოცის ცხოვრებაზე ნამდვილი ცნობების მოთხრობა არც შეეძლო.

ღვაწლთა გამომხატველ ტერმინებად *ექსკაი*-ს გარდა ნახმარია აგრეთვე „საქმენი“ *ე ი რ ბ ჟ* (*აიღნიქსკასიე ზოქსარასიან ეიბიე* გვ. 65) და „ქმნულებანი“ *ა რ ა რ ს ა ლ ჟ* (*ეამსნაქი არარსიკაი არიეი ერიქ ზუჯანასიქი* იქვე).

§ 4. კორჯნის ტერმინოლოგია ისტორიის აღმწერელობის აღსანიშნავად.

მაშთოც-მესროპის ცნის აღმწერელს ისტორიკოსის მოღვაწეობის გამოსახატავად ტერმინები ბლომად მოეპოება. უფრო ხშირად ის ამისთვის ორ სიტყვას ჰმმარობს, მარტივად აღნიშვნას *ზუჯანასიქი*-სა (იხ. გვ. 2, 3, 4, 5, 7, 9, 21 და სხვაგანაც), ან წერილობით აღნიშვნას *ე რ ი ქ ზუჯანასიქი*-ს (6, 65) და მოთხრობას *ეკასიქი*-ს (3, 5, 6, 7, 10, 65 და სხვაგანაც). მაგრამ უყვარს მას აგრეთვე „ქება“ და „ქებულება“-ც *ე ი ქ ქ* და *ე ი ქ ი ძ ქ ქ* (3, 4, 5, 6), თითო-თითოჯერ მოეპოება აგრეთვე *მასთილან-ე რ ს ქ* (6—7 და 66) *რ ხ რ ა ნ ა ლ ქ რ ე ი ჯ ქ* (4), *ე რ ი ქ ღ ღ ნ ჯ ს-ე ი ძ ა ნ ს ქ* (5, 7 და 8) და *ა რ ი ძ ს ი ა ა ქ ი ი ს ქ* (2) აღწერა მატანიისა, ხმამალლა (ნამდ. პირლია) ყვირილი, წერილობით ხმოზა, ღაღადება და მწვერმეტყველება.

ამ ექვს ტერმინითგან ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას *ე ი ქ ი ძ ქ ქ*-ს ქებას აქცევს, რათგან მთელი მისი ისტორიათ-აღმწერლობითი თეორია ამ ცნებასთან არის დაკავშირებული.

მაშთოც-მესროპის ცნის ისტორიული მსოფლმხედველობისა და მეთოდოლოგიური ღონეობის ზემომოყვანილმა განხილვამ დაგვარწმუნა, რომ კორჯნის სახელ ქვეშ ამოფარებული ავტორი ურიგოდ განსწავლული ისტორიკოსი არ ყოფილა. მისი ნაშრომი იმ მხრივაც არის საგულისხმო, რომ სომხურ საისტორიო მწერლობაში იმ დროს არსებული საისტორიო მსოფლმხედველობა და მეთოდოლოგიის ღონეობა მკაფიოდ მოჩანს. ნაწილობრივ ეს აგათანგელოსის სახელნატყუარ ნაშრომსაც მოეპოება, მაგრამ იქ ყველა ეს მრავალსიტყვაობაშია შთანთქმული. სამწუხაროა მხოლოდ, რომ თავისი ცოდნა და ძალღონე ისტორიკოსს ასეთი სახელნატყუარი ნაშრომისათვის შეულებია.

ბოლო სიტყვაობა

მარტიროლოგიური და ჰაგიოგრაფიული სომხური ძეგლების კრიტიკული განხილვის შემდეგ, უნდა მონაპოვარსაც ზოგადად თვალი გადავავლოთ და შევაფასოთ.

ამ წიგნში განხილულს ძეგლებში სომხეთის საეკლესიო ისტორიის უძველესი ხანის მთავარი საკითხებია მოთხრობილი: ერთის მხრით ქრისტიანობის გავრცელების გარემოება და ამბავია აღწერილი, მეორეს მხრით ამ სარწმუნოებისათვის პირველ და მერმინდელ დევნილთა მარტვილობანია, შემდეგ შეუღაბნოების სომხეთში პირველ მეთაურთა ღვაწლის მომთხრობელი ძეგლების რაობა გვექონდა გამოკვეთული და დასასრულ სომხური დამწერლობისა და სასულიერო მწერლობის პირველი გაჩენის აღმწერელს ნაწარმოებზე მოგვიხდა საუბარი. ამ ძეგლთა კრიტიკულმა განხილვამ დაგვარწმუნა, რომ არც ერთი მათგანი თავდაპირველი სახით არ ყოფილა დაცული.

ყველაზე უკეთესად გრიგოლ მანაჭიპრის მარტვილობის ტექსტი ჩანს შენახული. შემდეგ შედარებით კარგადვეა იზიდ-ბოზილის წამების ტექსტიც დაცული, თუმცა ზოგიერთი ცვლილება დროთა განმავლობაში იქაც არაერთხელ შეუტანიათ. დანარჩენ ძეგლთა უშეტესობა სახელნატყუარი გამოდგა, რომელთაგან ორი მრავალჯერ განზრახ ტენდენციურად და არსებითად ყოფილა გადაკეთებული. როგორც მოსალოდნელიც იყო, ყველაზე ცვალებადი სომხეთის გაქრისტიანების ამბის, ხოლო შემდეგ დამწერლობის გაჩენისა და საღმრთო წერილის თარგმნის მომთხრობელი ძეგლების ბედილბალი აღმოჩნდა.

მართლაც, სომეხთა მოქცევის ამბის გულდასმითმა კრიტიკულმა შესწავლამ დაგვანახა, რომ თრდატ მეფის დროს სომხეთის გაქრისტიანება გრიგოლის სახელთან არ ყოფილა დაკავშირებული და რომ მარტო V ს. მეორე ნახევრითგან მიუჩნევიათ გრიგოლი სომხეთის განმანათლებლად. გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობათრდატის მეფობასა და სომეხთა მოქცევასთან დი ტ ე რ ა ტ უ რ უ

ლა დ V ს. დამლევს დაუკავშირებიათ. ამ დროს მისი მქადაგებლობის სარბიელი ვიწროდ, მხოლოდ „დიდი სომხეთის“ ახარეზით, ყოფილა შენოფარგლული (იხ. აქვე გვ. 106—112). VI საუკუნის შუა წლებსა და დამლევს-კი გრიგოლი სომხეთს გარდა უკვე საქართველოს, ალბანეთისა და სერეთოდ მთელი კავკასიის განმანათლებლად უქცევიათ (იხ. 113—115).

ამასთანავე, სომეხთა მოქცევის შესახები წყაროების განხილვის დროს (იხ. აქვე გვ. 117—124), უკვე დაეწმენდით, რომ VI ს. დამლევს და VII ს. დამლევს გრიგოლ განმანათლებელი იერუსალემის სარწმუნოების მომტამად ითვლებოდა. ხოლო თავის დროზე, ამ 37 წლის წინათ, აღნიშნული მქონდა. რომ შატბერდისეული წინნოს ცხობრებაში ქართველთა მქადაგებელი ქალწული იერუსალემის პატრიარქის დისწულად და იერუსალემში აღზრდილად იხსენიებოდა (აქვე გვ. 133—134). ალბანურ ზემოგანხილულ წყაროშიც ხომალბანეთის გაქრისტიანება და განმანათლებელი მთლად უშუალოდ იერუსალემთან ყოფილან დაკავშირებულნი, თვით მანთოციც-კი, კორცნი სრული მდუმარებისდა მიუხედავად, იერუსალემელ მქადაგებელ მოღვაწედ მოჩანს (იხ. აქვე გვ. 174—190). ეტყობა, რომ აქ საეკლესიო ისტორიის-შესახები ოდესლაც გაბატონებული თეორიის ანარეკლი უნდა გვექონდეს დაცული ქრისტიანობის ალბანეთში, საქართველოსა და სომხეთში იერუსალემითგან წარმომდინარეობაზე. მოიპოვებოდა, თუ არა, ამისთვის რაიმე რეალური საფუძველი და უტყუარი ფაქტები, ამჟამად ძნელი გადასაწყვეტია, მაგრამ ამ ცნობის მსგავსებათა ხელოვნურობის უარყოფა მაინც შეუძლებელია და ეს გარემოება ამ თეორიას იმ სახით, როგორც ის საბოლოოდ ჩამოყალიბებულა, უკვე ტენდენციურად მხდის.

ალბანური წყაროს მოთხრობა გვაფიქრებინებს, რომ იერუსალემის თეორია თადეოზ მოციქულისა და მის მოწაფეების მოღვაწეობასთან ყოფილა დაკავშირებული. ხოლო სომხური ძველი თეორიაც თადეოზ მოციქულზე, ალბანური იერუსალემის თეორია-კი თადეოზის მოწაფე ელიმას სახელზე ამყარებენ თავიანთ საბუთიანობას. თომასა და თადეოზ მოციქულთა მოღვაწეთა სიკვდილის შესახებ არა ერთი წინაუკმო ცნობები მოიპოვებოდა ძველადვე ისე, რომ თომა, თადეოზი და სხვები ედესაში ითვლებოდნენ დასაფლავებულად და მათი ედესაში მოღვაწეობის-შესახები ცნობა ამის გამო სამართლიანად არის ლეგენდურ გადმოცემად მიჩნეული (იხ. Adolf Harnack, die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, II² Band, გვ. 117, § 5 და შენ. 3).

ამიტომვე იერუსალემის თეორიის ისტორიულ დასაბუთებას დამა-
ჯერებელი ძალა არა აქვს და ამდენად ეს თეორიაც ხელოვნურსა-
და ტენდენციურ შენათხზს უნდა წარმოადგენდეს.

გამოსარკვევია მხოლოდ საკითხი, იერუსალემის თეორია იმ-
თავითვე თადეოზ მოციქულის მოღვაწეობის ცნობაზე იყო დაკავში-
რებული, თუ იერუსალემთან კავშირის-შესახები ცნობა უფრო აღ-
რინდელ გარდმოცემას წარმოადგენს, რომელსაც შემდეგ, ალბანეთის
ეკლესიის მოციქულთა დროს დანაწესებად გამოსაცხადებლად, თუ
რაიმე სხვა მიზნით, თადეოზ მოციქულისა და მისი მოწაფის ამბავი
ჩაურთეს? პირველ შემთხვევაში, რამდენადაც თვით თადეოზ მოციქუ-
ლის სომხეთში მოღვაწეობის თხრობა სალიტერატურო შენათხზს
წარმოადგენს, ამ თეორიას არაერთარი ისტორიული ღირებულება არ
ეკმნებოდა.

რათგან თადეოზის შესახები თეორია გრიგოლ განმანათლებე-
ლისაზე უფრო აღრინდელია, ცხადი ხდება, რომ „იერუსალემის
თეორიაც“ გრიგოლ განმანათლებელის შესახებს თეორიაზე უფრო
უძველესი ზნდა იყო. არსებითადაც, რა თქმა უნდა, უფრო ბუ-
ნებრივი იყო, რომ ალბანურ-სომხური და ქართული ეკლესიების იე-
რუსალემისაგან წარმომდინარეობის მოძღვრება თადეოზ მოციქუ-
ლის მოღვაწეობის ცნობასთან დაკავშირებით გაჩენილიყო, ვიდრე
გრიგოლ განმანათლებელის სახელთან დაკავშირებით, რათგან მის
შთამომავლობასა და სადაურობაზე, როგორც ჩანს, სომხეთში არაეი-
თარი გარკვეული ცნობები არ ყოფილა (იხ. აქვე გვ. 83—89—125).

ეს უკანასკნელი მოსაზრება და ალბანური ცნობა გეაფიქრები-
ნებს, რომ თეორია ქრისტიანობის კავკასიაში უშუალოდ იერუსა-
ლემითგან წარმომდინარეობაზე შესაძლებელია უკვე იმ ხანაში ყო-
ფილიყო, როდესაც სომხურ და სხვა ეკლესიების დამაარსებლად თა-
დეოზ მოციქული ყოფილა მიჩნეული. ამავე ხანაში, გარკვეული
დროითგან მაინც, ამ კონცეფციისათვის ზოგადი მნიშვნელობა
მიუნიჭებიათ და თადეოზი თითონ, თუ თავისი მოწაფეების სახით,
პარტო სომხურისა კი არა, არამედ სამივე მემზობელი ეკლესიის
დამფუძნებლად აღუარებიათ. ამისდა მიზედვითა შესაძლებელია,
რომ გრიგოლ განმანათლებელის მნიშვნელობის განზოგადოების
ცვა და მოძღვრება იმ ხანაშიც, როდესაც ის ჯერ „იერუსალემის
საწმენოების“ მომტანად ითვლებოდა, ახალი რამე კი არა,
არამედ მხოლოდ წინათ, თადეოზის-შესახები თეორიის დროსაც,
არსებული შეხედულებისა და სულისკვეთების განახლებას წარ-
მოადგენდეს.

თავდაპირველად როდის შეითხზა ეს თეორია, ჯერ დანამდვილებით ამის განსასწავლა ძნელია, რათგან ამ საკითხის გამოსარკვევად ცნობები არ მოგვეპოვება და საერთოდ ჯერ კიდევ ამის საგანგებოდ შესწავლაა საჭირო, მაგრამ იმ სახით, როგორც ეს თეორია ჩამოყალიბებულა, საფიქრებელი ხდება, რომ ამ თეორიის შემთხვევლსა და სულისჩამდგმელ წრესაც მიზნად ჰქონია ალბანეთის, საქართველოსა და სომხეთის ეკლესიები წარმოშობილობითაცა და იერარქიულადაც სამხრეთ-აღმოსავლეთის ასურულ-სპარსულ ეკლესიასთან დაეკავშირებინა. ამ წრეს ამ მიზნის მისაღწევად ზოგიერთ მოციქულთა მქადაგებლობითი მოღვაწეობის შესახებ „საქმე მოციქულთა“ში და მოციქულთა ეპისტოლეებში გარკვეული ცნობების უქონლობით უსარგებლია და უკვე მეოთხე საუკუნის დამდეგს ევსები კესარიელის მიერ საეკლესიო ისტორიაში აღბეჭდილი თომა, თუ თადეოზ მოციქულების ედესაში მოღვაწეობის-შესახები თქმულება გამოუყენებია, უქვევლია, მოციქულთა აპოკრიფულს მიმოსვლათა წიგნებში უხვად გაბნეულს ზღაპრულ ცნობებზე დაყრდნობით.

რა და სადაური იყო ის წრე, რომელმაც თადეოზ მოციქულთან დაკავშირებით კავკასიისათვის ერთობლივ იერუსალემის თეორია წამოაყენა, ადვილი მისახვედრია, თუ გაეთვალისწინებთ, რომ ეს თეორია სარწმუნოებრივადაც და პოლიტიკურადაც აღმოსავლეთის, ასურულ-სპარსული, ორიენტაციისათვის იყო ხელსაყრელი. მაგრამ, რამდენადაც თადეოზ მოციქულის მთავარ სამოქმედო ასპარეზად, ალბანური თეორიის მიხედვითაც-კი, სომხეთი იყო დასახული, თვით ალბანეთში-კი მხოლოდ თადეოზის მოწაფე იყო მქადაგებლად გამოყვანილი ამდენად ამაში სომხური ეკლესიის უფროსობის ტენდენციის განპყრეტაც შეიძლება.

როგორც ჩანს, გარკვეულ ხანაში ეს გარემოება ალბანეთში შეუმჩნეველად კიდევაც. საფიქრებელია, რომ ალბანური წყაროს ცნობა, რომლის მიხედვითაც თადეოზის მოწაფე ელიშა პირდაპირ იერუსალემითგან იყო მისული, ამასთანავე მხოლოდ თავის მასწავლებლის სომხეთში მოწამებრივი სიკვდილის შემდგომ, მერმინდელი ალბანური ეროვნული ტენდენციურავე ცვლილების შედეგი უნდა იყოს. ამ ცვლილებით ალბანეთის ეკლესიის მესვეურთ ენდომებოდათ, სომხთა ეკლესიის მხრით ჰეგემონიური პრეტენზიებს საწინააღმდეგოდ, ისტორიულადაც დამტკიცებული უოფილიყო, რომ ქრისტიანობა ალბანეთში სომხეთისაგან დამოუკიდებლივ, უშუალოდ და პირდაპირ იერუსალემითგან დამყარდა და ეკლესიაც

თვით იესო ქრისტეს ძმის, იაკობ მოციქულის, „იერუსალემის პირველი მამათმთავრის“ ხელდასმით დაფუძნდა.

იერუსალემის თეორია, როგორც ვიცით, მონოფიზიტობის ხანაშიც იყო გავრცელებული, ხოლო მის საწინააღმდეგოდ ბერძნული, ქალკედონიტური, კესარიული თეორია ყოფილა წამოყენებული, რომელშიც გრიგოლისათვის სამოქმედო ასპარეზად უკვე იერუსალემის თეორიის შემთხვევლი წრის მიერვე დასახული ფართო მწიფეალი იყო დასახელებული. ამ გზით და ძველი საშუალებით ბერძენთა და ქალკედონიან სომეხთა ელინოფილურ წრესაც თავისი პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი მიზნის მიღწევა უცდია და მოუხერხებია. შემდეგში კვლავ გაბატონებულმა ეროვნულ-სომხურმა მონოფიზიტურმა მიმართულებამ წინანდელი, უკვე საკმაოდ განმტკიცებული, კესარიული რედაქციის მთლიანად შეცვლა ვეღარ შესძლო, მაგრამ თავისი სარწმუნოებრივ-ეროვნული ინტერესებისათვის უფრო მიზანშეწონილად მიიჩნია გრიგოლის მოღვაწეობის საბიძგო მარტო სომხეთით-ლა შემოეფარგლა (აქვე 116—117 და 123).

ანბანისა და დამწერლობის გამოგონების ამბავშიც სომეხთა მოქცევის ამბის მსგავსი და ანალოგიური მოვლენა გვაქვს: როგორც იქ ჯერ სომხეთის პირველ მქადაგებლად ასურთა მოციქული თადეოზი იყო მიჩნეული, ისევე აქაც სომხეთისათვის ანბანის პირველ შემდგენელადაც უძველესი, ასურთ-მომხრეთა თეორიით, ასური დანიელი ყოფილა დასახული (იხ. აქვე გვ. 186—188). როგორც იქ შემდეგში ქრისტიანობის დამფუძნებლად იერუსალემის სარწმუნოების მომტანი გრიგოლ განმანათლებელი აქციეს, ისევე აქაც დამწერლობის გამოგონებლად იერუსალემის მოღვაწევე მათოცი გამოუცხადებიათ, მისი სამოქმედო ასპარეზიც იმნაირადვე გაუფართოვებიათ და, სომხურის გარდა, ქართული და ალბანური დამწერლობის გამოგონებლად უქცევიათ (იხ. აქვე გვ. 159—160, 178—180). დასასრულ, როგორც იქ გრიგოლი მეოთხე კესარიელ მოღვაწედ და სებერძნეთთან განუყრელი კავშირის დამამყარებლად გაუზღიდათ, ისევე აქაც უკვე მესროპად სახელდებული მათოცი სომხური ანბანის საბოლოო დამუშავება-შეგვებისათვის საბერძნეთში გაუსტუმრებიათ (აქვე გვ. 183—185). მესროპის ცხორების უკანასკნელს, ეროვნულ რედაქციაში-კი ასურული და ბერძნული თეორიების ანარეკლი საგრძნობლად დაჩრდილულია და სომხური დამწერლობის მთავარი დამახასიათებელი თავისებურება ღვთივ-ნაბოძებლად არის აღიარებული (იხ. აქვე გვ. 185—186.).

დასასრულ, მარტიროლოგიური და პავიოგრაფიული ძეგლების კრიტიკულმა შესწავლამ დაგვანახა, რომ, თუ უსტოს ბიზანდიელის თხზულებაში აღბეჭდილი, სურთ-მოყვარეთა წრითგან მომდინარე, უძველესი ცნობით სომხეთში მეუღაბნოეობის პირველ დამაარსებლად დანიელ ასურის მოწაფე ვინდი იყო, მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტილობათა კესარიელი სახელნატუარი ავტორის მტკიცებით-კი სომხეთის პირველ მოწამებელ და მეუღაბნოებად საბუკრძნეთან დაკავშირებული მესუკავენი და ოსკიანნი იყვნენ (აქვე, გვ. 24—26 და 16—18). აქაც ასურთ-მოყვარეთა ცნობას დაპირისპირებული აქვს მისი უარყოფელი ბერძენთ-მოყვარეთა თეორია.

ერთი სიტყვით, ქრისტიანობის დასაწყისის ხანის მომთხრობელ ძეგლთა კრიტიკულმა შესწავლამ დაგვარწმუნა, რომ არ გადარჩენილა არც ერთი მთავარ საკითხთაგანი, რომლის შესახებაც დროთა განმავლობაში ერთიმეორის საწინააღმდეგო და არსებითად განსხვავებული შინაარსის რამოდენიმე თხზულება არ დაწერილიყოს, ანდა რომელთა შინაარსი რამდენჯერმე შეგნებულად ტენდენციურად გადაკეთებული არ იყოს. ყოველს პოლიტიკურსა და სარწმუნოებრივს მიმართულებას მოვალეობად მიუჩნევია სხვა საბრძოლველ საშუალებათა შორის სომხეთის ქრისტიანობის დასაწყისის ხანის ამბებიც თავის სასარგებლოდ და წინანდელი მოწინააღმდეგე მიმართულების პრეტენზიის გასაქარწყლებლად გამოეყენებინა. სარწმუნოებრივი და პოლიტიკური ორიენტაციის, ისევე როგორც ეროვნულ მიმართულებათა მრავალგზისი ცვალებადობის ანარეკლი აღბეჭდილია ამ თხზულებებში.

ამნაირად, თანამედროვეთა და თანადამხდურ-თვითმხილველთაგან მოთხრობილი ძეგლების მაგიერ, ხელთ შეგვრჩა ტენდენციურად გადაკეთებული ნაშრომები, რომელთა მიზანსაც ისტორიული სიმართლის დაცვა-კი არ შეადგენდა, არამედ ამა-თუ-იმ პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი ორიენტაციის გაძლიერება და განმტკიცება. ამიტომ იქ, თუ შესაძლებელია ასე ითქვას, პუბლიცისტური სულიცხვეთებაა მძლავრად შეტრილი.

„ქართველი ერის ისტორიის“ I² წიგნში აღნიშნული მაქვს, თუ როგორ დასწვა და გაანადგურა მანიქეური ქართული ძეგლები მართლმადიდებელ მიქელ კათალიკოზმა. ამ წინამდებარე წიგნშიც ხომ-ენახეთ, როგორი უღმობელობით მოეპყრო მონოფიზიტური რწმუნის მიმდევარი სომეხთა ეკლესიის მაშინდელი საჭეთმყრობელი ნესტორიანთა ეკლესიის საწყსოს სომხეთში. ისევე, როგორც საქართველოში

ველოში გამარჯვებულმა ქალკიდონიანობამ წინათ არსებული არიანობის, მანიქველობის, ნესტორიანობისა და მონოფიზიტობის თითქმის ყოველივე კვალი მოსპო და ყოველივე ხსენება გაანადგურა, ესევე უეჭველია მოქცეულან სომეხთა ეკლესიის გამარჯვებულ მიმართულებათა ძლევამოსილი წარმომადგენელიც: სომხური საისტორიო მწერლობის უძველესი ძეგლები სარწმუნოებრივ-პოლიტიკურს დაუნდობელს ბრძოლასა და ქიშპობას შესწირვია მსხვერპლად და იმ ზანის ისტორიული სინამდვილეც ტენდენციურად დამახინჯებული ჩანს. ეს გარემოება სომხეთის ისტორიის უძველესი ხანის მკვლევარს უნდა კარგად ჰქონდეს გათვალისწინებული. ამიერითგან მთელი ჩვენი ყურადღება მარტივად და ლიტონად დაწერილ მარტივობათა კრებულებისადმი და პალიმფსესტებისაკენ უნდა იქმნეს მიპყრობილი, რომ ეგების იქ მაინც აღმოჩნდეს ზოგიერთი განადგურებული ძეგლების ნაწყვეტები.

თუ წყაროთა შემომოყვანილმა კრიტიკულმა შესწავლამ იმედი გაგვიტრუვა და უძველესი ხანის ამბებისადმი რწმენა დაგვიკარგა, სამაგიეროდ მან ნათლად დაგვანახა, თუ რამდენად რთული და ცვალებადი იყო სომხეთისა და სომხური მწერლობის ბედიღბალი, თუ რამდენად ძლიერი და დაუნდობელი, თანაც სხვადასხვა საშუალებით აღჭურვილი, ბრძოლა ყოფილა მაშინ პოლიტიკური და სარწმუნოებრივ-ეროვნული ორიენტაციის სფეროში. მერმინდელს გამარჯვებულს სარწმუნოებრივ-ეროვნულს მიმართულებასა და მის ისტორიოგრაფიას სომხეთის ისტორიის უძველესი ხანა ხელოვნურად და ტენდენციურად გაუმარტივებია, მისი სწრათიც ერთფეროვანი და უხიცივალთა გაუზღია. წინამდებარე კვლევადიებამ ამ წარსულის ვნებათაღელვით აღსავსე სინამდვილე გვაგარძნობინა და ვგონებ ესეც უმნიშვნელო გარემოება არ უნდა იყოს.

P. S.

მას შემდგომ, როდესაც ეს ჩემი ნაშრომი უკვე საბოლოოდ დამთავრებული და დასაბეჭდად დამზადებული და გადაცემული მქონდა, აგათანგელოსისა და კორკუნის თხზულებებზე უცხოეთში რამოდენიმე გამოკვლევა გამოქვეყნდა. ამათგან პროფ. ნ. ადონცისა გრიგოლ განმანათლებელზე ვერას გზით ვერ ვიშოვე და ამის გამო მისი განოყენება არ შემიძლო. 1930 წ. ქ. იერუსალემში გამოვიდა გარნიკ ფენტელიანის მიერ გამოქვეყნებული კორკუნის თხზულების „შესწორებული და განმარტებული“ ტექსტი წინასიტყვაობითა და გამოკვლევითურთ (სიერუს. *ჟანკე შაუქჩიხი, ილიქსაჲ ს კლასიონსოჲ ქ ჟაიანსიქ ჟინაღღესანს, სილასა-*

ქს., 1930 წ.). ტექსტის გამოცემის სილამაზისდა მიუხედავად, ამ წიგნში არა ერთი სათუო დებულებაა მაგრამ, რაკი ჩემი გამოკლევა სულ სხვა მეთოლით და სხვა თვალსაზრისით არის დაწერილი, მათი განხილვა ზედმეტად მივიჩნიე. პროფ. ნ. აღონცმა 1925 წ. გამოაქვეყნა თავისი პატარა ნაშრომი „მაშოტოც-ი და მისი მოწათფეპი უცხო წყაროებისდა მიხედვით“ (*«Մաշիոյ և նրա աշակերաները ըստ օտար աղբյւրների, գրեց պրոֆ. Ն. Աղոնցի Ազգային Մասնաուսարան ճժԱ, Վիեննա, Մախիթարիսիան ասարան 1925 წ.»*), რომელშიც ავტორს თავისი ნაკვლევის საზღვრები ვიწროდ აქვს შემოფარგლული და უცხო წყაროებითგან მაშოტოცის სახელის მბოლოდ არსებობის დამამტკიცებელი ცნობა აქვს მოყვანილი. თვით კორჯნის ნაშრომს-კი არსებითად არ ეხება (იხ. გვ. 5). კორჯნის თხზულების ცნობების ზოგიერთი ფაქტების დამადასტურებელი მოსაზრება დასახელებული აქვს ბელგიელ მეცნიერს განოჩენილ ბოლანდისტს პ. პეტერს-საც თავის საგულისხმო გამოკლევაში „იერემია, სპარსეთის იბერიის ეპისკოპოზი“ *Jérémya, évêque de 'Jbérie perse: Analecta Bolandiana t. LI, fasc. I et II, 1933 წ., გვ. 5—33, მეტადრე 16—33*). საქმე მარტო ცალკეული ფაქტების შემოწმება-კი არ არის, არამედ წინასწარ საკიროა კორჯნის თხზულების მთლიანი კრიტიკული განხილვა და შეფასება ყველა არსებული წყაროებისდა მიხედვით. ამ ორ პატივცემულ მეცნიერს ამ გზით რომ წარემართა თავიანთი კვლევა-ძიება, ვფიქრობ, რომ დაახლოვებით იმავე დასკვნამდის მივიდოდენ, რაც წინამდებარე წიგნში მოგვეპოვება. ამას ის გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ პროფ. ნ. აღონცის ზემოდასახელებული ნაშრომითგანაც ცხადად ჩანს. რომ კორჯნის თხზულებისადმი ეკვი მასაც საკმაოდ ჰქონია შეპარული (იხ. მაგ. გვ. 5 და 31). აღონცის მიერ ფოტოისითგან ამონაწერში რომ „მასრუბოისის“ დამწერლობის გამომგონებლობაზე ოდნეად მაინც რამე ყოფილიყო ნათქვამი, მაშინ ასეთ ამონაწერს მართლა ც დიდი მნიშვნელობა ექმნებოდა, უამისოდ-კი მბოლოდ იმის დამადასტურებელია, რომ მაშოტოცის სახელი სონნეთში მართლაც არსებობდა, რაც ისედაც საფიქრებელი იყო.

აპირთა სახელგების საძიებელი

- აბასი მავსახლისი 9
 აბ[ბ]აე 22
 აბდიშო უღეთო 57
 აბრაამ სომეხთა კათალიკოსი 114, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 129, 130, 136, 132
 აბრაჰამ აღმსარებელი 97
 აბრაჰამ ხაზინიანი 11
 აბუმუსლიმი 74
 აგათანგელოსი 1, 13, 22, 26, 27 8, 30, 31, 32, 71, 72, 73, 76, 78—11', 116, 123—5, 129, 130, 139—147, 151, 152, 195
 აგაპიოსი 73
 ადონცი ნ. იხ. ნ. ადონცი
 ავგერიანი მკრტი იხ. მკრტი
 ავტადროვანდაკანი 53
 ა. ზამ-ი 104
 ათანასიოსი 177
 ალბიანოს ეპისკოპოსი 146
 ალბიი იხ. ალბანი
 ალექსანდრე სომეხთა კათალიკოსი 71
 ალექსანდრე ცაგარელი 76
 ალექსანდრე ხახანაშვილი 2, 3, 20, 27, 32, 50
 ალფრ. ფონ-გუტშმიდი 16, 79, 81, 82, 84, 85, 89, 91, 92, 93, 97, 98, 111, 125, 147
 ანაკი გრიგოლ განმანათლებელის მანა 81, 86, 124, 125, 130
 ანასტასიოს 14
 ანდრიანოს 14
 ანტონი მუჟდაბნოე ჰრომი 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 26
 არდაშარი 85, 90
 არდაშირ შაჰუპის ძე 165
 არვანდ გუშნასპი 44, 45
 არისტაკე წამებული 27, 28, 29, 30, 31
 არისტაკესი ისტორიკოსი 109, 110, 112, 113
 არსენი მამათავარი 5
 არსენი მცხეთის კათალიკოსი 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 120, 123, 138, 139, 140, 148
 არსევალ ალბანთა მეფე 155
 არტავაზდ არტაშეს ძე სომეხთა მეფე 9
 არტავენი სპარსეთის მეფე 84, 85
 არტაშეს მეფე სომხითისა 8
 არტაშეს სანატრუკის შვილი სომეხთა მეფე 9, 155
 არტაშირი სპარსეთის მეფე 85
 არტევან ძე ვალარშისი მეფე სომეხთისა 7, 8
 არშაკი III სომეხთის მეფე, 32, 35, 36
 არშუშა ტაშირის მთავარი, ქართლის პიტიახში 155, 173
 არჩილი საქართველოს მეფე 155, 172
 ასოლიკი სტ. იხ. სტეფანე
 ასტინე 22
 ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსი 109, 110, 112, 113, 131
 ბაკურ საქართველოს მეფე 155, 172
 ბარაკადრა 14
 ბენიამენი ალბანელი 155
 ბიკტორ 14
 ბუზმარი ქართლის მეფე 172
 ბუზშიორი იხ. ვეკან
 გაიანე 76, 79, 81, 82, 83, 93, 97, 103, 124, 125, 127, 135
 გალემქერიანი გრიგოლ იხ. გრიგოლ
 გალსტიანი 24
 გალუსტ ტურ-მკრტიჩიანი 38, 39, 41, 42, 46, 49, 55, 62, 66, 72, 87, 88, 89, 94, 95, 96, 97, 98, 103, 104, 109, 111, 127, 150, 153
 გარნიკ ფენტგლიანი 202

- გელასი კესარიელი 135
 გიგანოსი 9
 გინდი ტარონელი 24, 201
 გიორგი არაბთა ეპისკოპოსი 86
 გიორგი მერჩული 38
 გიორგი წა 92
 გრიგოლი (ვილაც) 35
 გრიგოლ გალემქერიანი 73
 გრიგოლ ანუ გრიგორი განმანათლებელი პართეველი 9, 10, 12, 18, 22, 24, 32, 71—149, 175, 176, 180—183, 185, 186, 196, 197, 198, 200, 202
 გრიგოლ სომეხთა კათალიკოსი 59
 გრიგოლ, ანუ გრიგორი, ანუ გრიგორიოსი სპარსელი მანაქიპრ-რეუიკი ფირან-გუშნასპი 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 60, 62, 65, 68, 69, 196
 გრიგორი წა მოწამე 27, 28, 30, 31
 გრიგორიოსი ალბანთა კათალიკოსი 176
 გრიგოლ წერენცი 59, 60
 გრიგოლ ხალათიანცი, პროფ. 16, 22, 152, 153
 გორია 87, 88, 96, 97, 98, 128
 გნტი 176
 გუბაზი კოლხეთის მეფე 43
 გურგენი საქართველოს მეფე 43
 გუტშმიდი იხ. ალფრ.
 გუშნასპი არვანდ იხ. არვანდ
 დავით ყრმა, მოწამე 32—38
 დანიანი მართოცის მოწამე 155
 დანიელი ტარონელი, ასურელი 24, 27, 200, 201
 დანიელი ასურელი ეპისკოპოსი ფილოსოფოსი 154, 161, 163, 164 — 166, 155, 186, 188
 დატიანოსი 9, 20
 დევიოსი 16
 დე-ლაგარდი იხ. პოლ
 დიო კასიოსი 84
 დიოკლეტიანე 16, 135
 დომენტიოს 14
 ევსები კესარიელი 16, 199
 ევსტათე მცხეთელი 44, 45
 ეზნაკი ისტორიკოსი 93, 101, 104, 124—129
 ეზნიკ კოლბელი მართოცის მოწამე 156, 168
 ელიზა 177, 179, 180, 197, 199
 ენოტი მართოცის მოწამე 155
 ერაკლე ბერძენთა მეფე 32, 35, 36
 ერემია ალბანთა ეპისკოპოსი 155
 ერვანდ ეშნასპი მარხზანი ქართლისა 39, 40, 42, 44
 ერვანდ ტერ-მინსიანცი 53
 ესთერ 22
 ვალაში 7, 8
 ვალარში ძე ტიგრანისი სომეხთა მეფე 3 ვალარში 34
 ვალენტი კისარი 25
 ვალენტინიანოს კისარი 25
 ვარდან დიდი, სომეხთა ისტორიკოსი 164, 165, 166
 ვარდანი (ვეთომე მართოცის მამა) 154
 ვარდან ერისთავი მამა დავით და ტირიკანისი 33
 ვასაკ სიენელი სომეხთის მარხზანი 147
 ვაჰგან 33
 ვაჰრამ ივხდიგერდის მეფის მამა 161
 ვახტანგ გურგასალი 173
 ვეჟან ბუზნიპრ ქართლის მარხზანი 45
 ვიქტორ ლანგლუა 73, 76, 91, 93
 ვოსკე 26
 ვრამშაპუჰ სომეხთა მეფე 154, 157, 161
 ვრთანეს იხ. ორთანე
 ვრთანესი სომეხთა კათალიკოსი 114, 118
 ვშნასპ ვაჰრამ 68, 69
 ვშტას ვაჰრამ 68
 ზამი, ზანიინიანი აბრაჰამ იხ. აბრაჰამ
 ზაქარია დიაკონი 95
 ზონარა 85
 ზოსიმოს 14
 თაგინე დედა დავით და ტირიკანისი 33, 34, 35
 თადეოზ მოციქული 5, 21, 117, 130, 131, 132, 175, 179, 197 — 200
 თალეელოს 14
 თედო ვორდანია 77
 თევდოსი ძმა თაჭინესი 33, 34, 35

- თევდოსოს 14
 თევდოტიოს 14
 თეოდორე მოფსუეტელი 156
 თეოდოსი I ბიზანტიის კეისარი
 თეოდოსი მცირე მეფე 164
 თრდატი ხუასროს ძე სომეხთა მეფე
 8, 9, 16, 28, 30, 31, 79, 80, 81, 82,
 83, 85, 86, 87, 89 — 92, 95, 102,
 106, 107, 108, 111, 112, 124, 126,
 127, 128, 132, 135, 139, 143, 176, 196
 იაკობ 14
 იაკობ მოციქული იერუსალემის პირ-
 ველი მამათმთავარი 175, 200
 იაკობ ხუცესი 173
 იბირბხუა 141
 იეზდიგერდ II ძე ვალარშისი სპარსთა
 მეფე 147, 161, 172
 იესო ქრისტე 200
 იელიანე პალიკარნასელი 133
 იზიდ-ბოზიდი, იზიტ-ბოზიტი, იზიდ-ბუ-
 ხიდი, მახოშ 41, 46, 50—70, 196
 ილარიონ მღვდელ-მონაზონი 76
 იოანე სიბრძნის მოყვარე (იმასტასერი) ო.
 სომეხთა კათალიკოსი 24, 56,
 58—62, 66, 68, 110, 130, 159
 იობი 191
 იოვანე მღვდელი 35
 იორდანე 14
 იოსები მთავარმოწამე 168
 იოსები მესროპის, ანუ მაშთოცის მო-
 წაფე კორცნის აშხანაგი 152, 153,
 154, 156
 ისააკ ხუცესი 57
 იულ[იან] კულაკოვსკი 75
 იუსტინიანე ბიზანტიის კეისარი 59,
 60, 61
 იქიდიტჰსკჰირიონ 14
 კავალი სპარსეთის მეფე 41, 51, 60,
 67, 110
 კალანკატუელი მოსე იხ. მოსე
 კანაჟენი სტ. იხ. სტეფანე
 კეკელიძე კორნ. იხ. კორნელი
 კესარიელი გელასი იხ. გელასი
 კომიტას კათალიკოსი 93, 102, 112, 149
 კორნელი კეკელიძე პროფ. 37
 კორცნი სომეხთა ისტორიკოსი 1, 72,
 91, 95, 96, 103, 104, 127, 150—192
 193—195, 197, 202, 203
 კოსტანტინე ბიზანტიის კეისარი 5, 7,
 11, 12
 კოსტრატოს 14
 კონიდე 12
 კვირიონ ქართლისა კათალიკოსი 114,
 115, 117, 118, 119, 121, 122, 123,
 129, 136, 182
 კულაკოვსკი იულ. იხ. იულ[იან]
 კუსარო იხ. ხოსრო სომეხთა მეფე
 ლახარე ფარპელი 96, 134, 152, 157,
 158, 159, 160, 170, 171, 181, 183
 ლანგლუა ვიქტორ იხ. ვიქტორ
 ლეო 85
 ლეონ კილიკიის სომეხთა მეფე 165
 ლეონ მელიქსეთ-ბეგი პროფ. VI, 3, 11, 13,
 18, 77, 78, 83
 ლეონტი კესარიის მთავარ ეპისკოპო-
 სი 139, 140
 ლუკიანე 14
 ლკტერი მ. იხ. მ.
 ლუკიანოზი 18
 მაირაგომელი 148
 მალაქია ორმანიანი არქიეპისკოპოსი
 10, 11, 55, 58, 61, 68
 მანაქიპორ-რაჟიკი იხ. გრიგოლ-მანაქიპორ-
 რაჟიკი
 მარკვარტი 74
 მარრი ნ. იხ. ნიკო
 მასროპი იხ. მაშთოცი
 მასროპი იხ. მაშთოცი
 ნაქსიმინოსი 16
 მაშთოცი, მაშდოცი, მაშტოცი 95, 102,
 103, 124—128, 136, 150—190,
 193—195, 197, 200, 203
 მახოშ იზიდ-ბოზიდი იხ. იზიდ-ბოზიდი
 მაპაშოტ, ან მაპოშ იხ. იზიდ-ბოზიდი
 მელიქსეთ-ბეგი ლ. იხ. ლეონ
 მენას 14
 მერჩული გ. იხ. გიორგი
 მესროპ იხ. მაშთოცი

- მესრობ ტერ-მოვსესიანი 151, 170
 მიქაელ ჩაშინიანი 2, 4, 9, 10
 მკაწრული იხ. პეტრე
 მკრტირ ავეგერიანი 2, 4, 9, 10, 12
 მ. ლუტერი 169
 მოსე სომეხთა ეპისკოპოსი 155
 მოსე სომეხთა კათალიკოსი 59, 60
 მოსე კალანკატუელი 174—180
 მოსე ცურტაველი 115, 118
 მოსე წინასწარმეტყველი 155
 მოსე ხორენელი 2, 3, 8, 13, 16, 17, 21,
 22, 23, 28, 29, 31, 95, 96, 100,
 112, 136, 141, 142, 144, 158, 167,
 172, 174, 175, 177, 188
 ნახაპეტი 52, 33, 68
 ნერსე სომეხთა კათალიკოსი 35, 38, 48,
 56, 57, 58, 59, 62, 66, 68, 120
 ნერსეს I სომეხთა კათალიკოსი 36
 ნერსეს II სომეხთა კათალიკოსი 39, 42,
 46, 62, 63, 69
 ნერსეს III სომეხთა კათალიკოსი 36, 60
 ნერსეს-რაჟიკი 52, 53, 55, 56
 ნერშაპო ეპისკოპოზი 56
 ნესტორი 46
 ნიკოლოზ მისტიკოსი პატრიარქი 75
 ნიკო მარრი აკადემიკოსი 2, 3, 4, 5,
 6, 13, 14, 20, 22, 23, 27, 28, 30,
 32, 35, 73, 74, 75, 76, 86, 94, 95,
 98—105, 116, 137, 141, 142, 143
 ნ. ადონცი პროფესორი 74, 101—104,
 125, 127, 145, 146, 202, 203
 ნინო წა 95, 96, 135, 136, 141, 142, 197
 ნიხორაკან ერისთავი 52, 68, 69
 ნიჰორაკანი მარზბანი 46
 ნორაკარი 150, 151, 15., 158
 ნუნე წა მოციქული 95
 ორბელიანი სტ. იხ. სტეფანოს
 ორთანე 27, 28, 29, 30, 31
 ორიგენი 16, 17
 ორმანიანი მ. იხ. მალაქია
 ორმუხდი მამა ხოარო სპარსთა მეფისა
 39, 41
 ოსიკი 27
 ოსკე 4, 5, 20, 22
 ორდანიანია თ. იხ. თედო
- პაულე მოციქული 120, 155, 191
 პაპებრონი 91
 პასიკრასი 92
 პატა 53
 პატრიარქი ფოტიოსი იხ. ფოტიოსი
 პაულ პეტერსი 56, 63, 68, 203
 პეტერსი პ. იხ. პაულ
 პეროზ მოგუთ მთავარი 53
 პეტრე ანტიოქელი მკაწრული 149
 პეტრე ქერული 56
 პეტროსი 113
 პოლ დე-ლაგარდი 74, 78
 პოლიოქტეს 14
 პრუდენციუსი 74
 რაჟიკი იხ. გრიგოლ მანაქიპრ-რაჟიკი
 რიფსიმე 76, 79, 81, 82, 83, 95, 97,
 102, 103, 124, 125, 127, 135
 ხათენეკ დედოფალი 5, 6, 8, 12, 16, 18-
 21, 22, 23, 26
 სამუელ ანელი 58
 სამუელ ქართველთა მთავარ ეპისკოპო-
 სი 156, 173
 სანატრუკი 9
 საპაკ პართეველი 35, 53, 92, 95
 საპაკ სომეხთა კათალიკოსი 154
 საპაკ სომეხთა ეპისკოპოზი 155, 156
 161, 162, 164, 168, 170
 სებოსი სომეხთა ისტორიკოსი 70, 93
 სიმეონ მეტაფრასტი 73
 სმბატი გურგანის მარზბანი 115
 სოზომენი 106, 107, 108, 109, 111, 124,
 126, 127
 სოლომონ ებრაელთა მეფე, ბრძენი 31,
 154, 167, 168, 169
 სტეფანე ასოლიკი სომეხთა ისტორი-
 კოსი 164, 166
 სტეფანე კანაფანი 72
 სტეფანოს ორბელიანი სომეხთა ისტო-
 რიკოსი 59, 60
 სტილიტინგი იხ. შტილიტინგი
 სემეონ ლოგოთეტოსი 77
 სვრჯიოს 14
 სუქიასი 12, 14, 18, 22, 93
 სუქიოს 14, 15
 ტაბარი 84

- ტატიანოს 25
 ტერიდატი 107
 ტერ-მინსიანცი ერვანდ იხ. ერვანდ
 ტერ მკტიჩიანი იხ. გალუსტ
 ტერ-მოესესიანი მესროპ იხ. მესროპ
 ტიგრანი სომეხთა მეფე 8
 ტირანი სომეხთა მეფე 8
 ტირიკუანი 32—38
 ვსტინიანე კეისარი 57
 ურნაირ აღბანთა მეფე 175, 176, 180, 181
 უხტანესი სომეხთა ისტორიკოსი 145, 146
 ფარაქელი ლ. იხ. ლაზარე
 ფაუსტოს ბიზანტიელი სომეხთა ისტორი-
 კოსი 1, 24, 25, 151, 200
 ფილიპპე კეისარი 85
 ფირან-გუშნასპი იხ. გრიგოლი
 ფირდოუსი 84
 ფირმილიანოს კესარია-კაპადუკიის ეპის-
 კოპოსი 16, 17
 ფირმილიანოს (ვილატ) 17
 ფოკა 14
 ფოტიოსი პატრიარქი 73, 99
 ქნარანიდბრიონ 53
 ქნარიკი 68, 69
 შაბური სპარსთა მეფე 10, 85
 შაპუ მეფე სპარსთა 7
 შაპუტ I აღანთა მეფე 9
 შაპუტი 165
 შმონი 87, 88, 96, 97, 98, 128
 შტილტინგი 73, 86, 91
 შუშანიკი წა მოწამე 173
 ცაგარელი ალ. იხ. ალექსანდრე
 ჩამჩიანი მიქ. იხ. მიქაელი
 წერენცი გრ. იხ. გრიგოლ
 ხალათიანცი გრ. იხ. გრიგოლ
 ხახანაშვილი ალ. იხ. ალექსანდრე
 ხვასრო მეფე იხ. ხოსრო მეფე
 ხონდემირი 8
 ხორენელი მ. იხ. მოსე
 ხოსრო სომეხთა მეფე 9, 10, 16, 80,
 81, 85, 86, 90
 ხოსრო სპარსთა მეფეთა-მეფე 39, 41,
 43, 44, 45, 46, 48, 67, 68, 85
 ხოსრო II მეფე 56, 70
 ხრკსი 10
 ხუასრო მეფე სომხითისა 7, 8, 44, 51,
 55, 58, 61
 ხუასრო ძე ვალარშისი 8
 ხუასრო სპარსთა მეფე 57, 59, 60, 61, 62
 ხუასროვ პეროზ 51, 69
 ხუციკი 49, 63
 ხურსი გარდაბანის მთავარი 115
 ჯალი (ვითომც ქართული ანბანის მოღ-
 ვაწე) 115
 ჯუანშერი ქართველთა ისტორიკოსი 173
 ჰაბელი 154
 ჰალიკარნასელი იელ. იხ. იელიანე
 ჰეროდოანე 85
 ჰოვანეს სომეხთა კათალიკოსი 48,
 113, 114
 ჰოვანეს მაშოტის მოწამე 151
 ჰროფანოსი 151, 163, 167
 ჰუსიკ ეპისკოპოსი 3, 4, 9, 10, 11, 12,
 13, 24

- Ազախանյեկոս 71, 73, 87, 94, 150
 Ադոնյ Ն. 203
 Ադրիանոս 14
 Անաստաս 14
 Աբիստակէս 27, 29, 30, 110, 112
 Աբէիզ (Աբշիւ) 172
 Աբտաշիր 165
 Բարբարաբրայ 14
 Բեկոտոս 14
 Գալուստ Տէր-Մկրտչեան 87, 150
 Գրիգոր ս. 27, 30
 Գրիգոր Պարսից Մանանէր-Ռամիկ
 38, 39, 41, 46
 Գրիգոր Եղիսրուպետ 60
 Գրիգոր Լուսաւորիւ 71, 102, 12
 115, 117, 182
 Դորիա 87
 Դանիւլ եպ. 165
 Դուռախոս 14
 Եղնակ 102
 Եղիշայ 177
 Երուանդ Վշնտոսյ 39
 Երուանդ Տէր-Մինասեանց 131, 133
 Եւթազ Աղեբրահմայրացի 150
 Զաքարիա Սարկիսազ 95
 Զոսիմոս 14
 Թաղկեսոս 14
 Թէոփոլոս 14
 Թէոդոսիոս 14
 Իդիդալքիքոս 14
 Խոսրով որդի Կաւաստայ արքային Պարսից
 51, 59, 60, 67
 Խոսրով որդի Ուրմզդի Թաղաւոր Պարսից
 39, 46, 48
 Խրիստի 20
 Կաւատ արքայ Պարսից 51, 60, 67
 Կոզրատոս 14
 Կորիւն 150, 202
 Է. Բ. Սարգսեան 151
 Batiffol P. 108
 Gutschmid 84, 86
 Hoffmann G. 42
 Hübschmann H. 70
 Jérémia évêque de l'Jbérie perse 203
 Ղազար Փարսիցի 158
 Ղուկիանոս 14
 Մախոշ 64
 Մանանէր ոճ. Գրիգոր Պարսից . . .
 Մանանէր Ռամիկ ոճ. Գր.-Պար. . .
 Մաշիկոց 182, 202, 203 Մաշտոց 190
 Մեմեան 14
 Մեսրուպ 102, Մեսրոպ 150
 Մեսրոպ 163, 173, 178
 Միաբան ոճ. Գալուստ
 Մովսէս Խորենացի 8, 13
 Մովսէս Կաթոսիկոս Հայոց 60
 Յակոբոս 14
 Յիզկարուպետ 51
 Յորգանէս 14
 Յուսիկ Եղիսրուպետ 9
 Յուսիկ վիլայ 27
 Յուստինիոսոս Կայսր 59, 60
 Կեթսէս 55, 58, 59
 Կ. Մաւ 13
 Կիւրորական Մարդպան 46
 Շապուհ 165
 Շմոն 87
 Ռակ 20
 Ուրմուզ Թագաւոր Պարսից 3)
 Պաւղոս Արաքեալ 120
 Պուղոստէս 14
 Սաբիննիկ սիկիւն 6
 Սամուէլ Եղիսրուպետ 173
 Սերգիոս 14
 Սողոմոն Իմաստասէր 167
 Սուքիաս 14, 15
 Վշնտոս Վահրամ 68
 Վշտոս Վահրամ 68
 Վրթանէս 27, 30
 Վրամշապուհ արքայ 161
 Տրդատ արքայ 71
 Փաւկաս 14
 Փաւստոս Բիւզանդացի 150
 Lagardil P. 86
 Lagarde dep. 76
 Langlois V. 73, 78, 165
 Peeters Paul 50, 57, 63, 69
 Sahaghian 57

გეოგრაფიული სახელების საძიებელი

- ათონი 2, 5, 20, 27, 32, 50, 76
 ალბანეთი 99, 109, 112, 113, 114, 128,
 133, 135, 155, 160, 162, 168, 172,
 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
 181, 182, 197, 198, 199
 ამიდი ქ. 72, 154
 ანტიოქია 43, 119, 140
 ამერატი 156, 162
 არანი 43
 არარატის სოფელი 51, 83
 არტანუჯი 143
 არტაშატი 145
 ასურეთი 24, 25, 43, 99, 101, 116, 121,
 131, 132, 154, 156, 163, 164, 168,
 185
 ასურისტანი 177
 ატიანი 53, 54
 ატრ[პატა]კანი 53
 აფხაზეთი 75
 აშტარაკი 56
 ბაგვანი სოფელი 5, 18
 ბაგრევანი 161
 ბასიანი კევი 33
 ბალუში 72
 ბიზანტია 43, 73, 99, 100, 111, 142,
 143, 144, 155
 ბლური დაბა 162
 გარდაბანი 155
 გინდი 24
 გისი 175, 176
 გოლთანი 154
 გრიკი 21
 გურგანი 115
 გურხანი 43
 დარიალანი 45
 დერჯანი 72
 დეინი 39, 51, 57, 59, 59, 60, 61, 62, 63,
 65, 69, 69, 120, 138, 145
 დივრი 34, 35; დიფრი 34
 დრუკიათ 74, 75
 დურძუქეთი 75
 იგრისი 44
 ედესა ქ. 154, 156, 163, 197, 199
 ეფურატი 22, 24, 26
 ეფესო 113, 116
 ვალარშაპატი 77, 92
 ვალარშაშენი 77
 ვალეროშენი 77
 ვოსკე 24
 ვოსკიქ 24
 იბერია 135
 იერუსალემი 117, 118, 119, 120, 121,
 123, 125, 128, 134, 136, 137, 140,
 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181,
 183, 184, 185, 186, 189, 197, 198, 200
 ისპაჰანი 70
 იშბანი 35, 39
 კავკასია 75, 99, 100, 112, 113, 115,
 128, 133, 134, 135, 141, 142, 183, 197-199
 კაპადოკიის კესარია 120, 121, 123,
 129, 133, 140, 141
 კასპიის ზღვა 95
 კესარია 12, 76, 93, 99, 100, 121, 122,
 123, 129, 137, 138, 139, 140, 141, 185
 კესარია-კაპადოკიისა 16, 17, 116, 122,
 124, 143, 144
 ქლარჯეთი 95, 143
 კოლხეთი 43, 44
 კონსტანტინეპოლი 113, 119, 140
 ლახიკა 44
 ლახიკეთი 75
 მამოროვანის კევი 35
 მანაზკერტი 143, 146
 მარდპეტაქანი 146
 მართა თემი 154
 მასქუთი 175

- მიდია 85
 მიპრანი 38, 39, 42
 მოქსენა 146
 მცხეთა 45
 ნალუარევი კევი 35
 ნიზიბინი 46
 ნიკა 110, 113, 156
 ნოპატის მთა 5
 ნორკალაქი 155
 ნ-ი აბრარატისა 162
 ოფსეთი 8
 ონკომ დაბა 33
 ოსტანი 51
 პალესტინა 119, 123, 125, 136
 პალესტინის კესარია 140
 პართია 86
 რანი 42, 43, 44
 რაფიკი 39
 რეა ქ. 42
 რეუ 53
 რომი 80, 90, 119, 135
 სამოსატი ქ. 154, 163, 167, 184
 საბერძნეთი 25, 32, 35, 116, 122, 123,
 136, 137, 141, 142, 156, 163, 163,
 169, 184, 187
 საქართველო 42, 43, 44, 45, 99, 100,
 112, 113, 114, 115, 117, 118, 121,
 128, 133, 134, 135, 141, 155, 160,
 162, 172, 182, 187, 199
 სებ.სტია 141
 სევასტია 76
 სიენიეთი 51, 62, 110, 130, 146
 სინას მთა 74
 სომხეთი 1, 3 და სხვაგან ბევრგან
 სომხეთი დიდი 78, 111, 118, 197
 სპარსეთი 43, 44, 45, 46, 47, 52, 53,
 68, 69, 70, 81, 85, 89, 90, 93, 110, 112,
 121, 131, 132, 133, 134, 142, 175
 სუკავენის მთა 5
 სუკავეთი 4, 10, 15, 13, 21
 ტაო 33, 143
 ტარონი 92, 102, 125, 126
 ტაშირი 155
 ტაძარანი 35
 ტფილისი 29, 78
 უალეროკტისტე 77
 უტია 175, 176
 ფაბტაკარანი 29
 ქალკედონი 57, 58, 59
 ქართლი 42, 43, 44, 45, 118, 168, 172,
 173
 ქნარასტანი 66
 შუამდინარე 85
 ძერგუნის ველი 175
 წალკე 22
 კორა 176
 ხუფასტანი 47
 შანი 23
 ჰაცეკაც დაბა 154
 ჰეგროთა ქვეყანა 43, 44
 ჰერეთი 21
 პრომი 176
სკანრ 6, 18, 21, 95
სკილანრ 21
ტჩნუ 24
ტილჩნ 58
სრილ. თიქტა 117, 118, 119, 120, 177
ნილქათთან 47
ყაღკას 115
ჯაკე 6, 61, 65, 110, 118 *ჯაკე ქსბ*
 112
ჯაყსკაყ ექლე 154
მონ ბაღლი 21
შარაქ 39
მადქი 39
სილქასო 13
სარკან 102
ქაღყარჯაყათ 77
ქიქრ 39, 118

ტერმინების სპილენძი

- არვანდი 44
 ამბავის მოთხრობა დაწერილებით და
 ხედმიწევნით 194
 ამბავის მოთხრობა მოკლედ და საზო-
 გადოდ, აღწერასა მატინისა 193
 გოჭი 95
 გუშნასპი 44
 დაბანი 24
 დასაწყისი ანუ თავი მატინისა 191
 დასასრული მატინისა 191
 ერვანდი 44
 ესკჟიოს 15
 ეშნასპი 44
 თანადამხდური 189, 190
 თანაწარკდომა 194
 თვალთმხილველი 190
 თვითმხილველი 189, 190
 თხრობის სამაგალითო წესი და გეგმა 189
 ისკჟიოს 15
 ისჯახსტერიონ 15
 მარტივად აღნიშვნა 193
 მეჭამრე 70
 მეჭამრეობა 70
 მიღებული წერის წესი 189
 მოთხრობა 193
 მონაწილე 190
 მსახური 189
 მსმენელი 189, 190
 მჭევრმეტყულება 191, 193
 რიგზე დალაგებული მოთხრობა 194
 საკმენი 193
 სახილავე 147
 სიტყვა 190
 სოფელი 24, 38
 სოფელი 24
 სოხასტერი 15
 უსაჰიროესი 194
 ქება 191, 193
- ქებულება 193
 მქნულებანი 193
 კრიესი 21
 კრკვი 21
 ქუეყანა 24
 ლალადება 193
 შემასხმელნი 191
 ცნობათა მომეტებული ნაწილისათვის
 თავის დანებება 194
 ჩუენებაჲ 147, 148, 149
 ძველ ამბავთაგან ამოღებული აღწერა
 189
 წალკოტი 21
 წერილობითი აღნიშვნა 193
 წერილობითი ხმოვა 193
 წესრიგი 190
 ხმამაღლა (ნამდვ. პირლია) ყვირილი 193
 ჰამარ 70
 ჰამარკარი 69, 70
 ჰესჯახსტერიონ 15
 ჰროტასტაკ 94, 95
სკანასიხს 189, 190
სანყ ათინქ 194
საქსარ 24
სიენქხერასკე 190; *სიენქხერასკე*
ნიფსორასკან გირბიე 189
სარარხაქ 193
სარასნასქ 189, 194
საროხსთათასასქ 191, 193
ჩან 190
ქერანასქერ გიჯქ 193
გიონ 95
გიქქ 193
გიქიქხინ 193, 193
გიორბე 193
გიორქ ნუჯხვიცუანსქ 193
გიორქ ზუანასქს 193
ქოთოთოთასქ 94

- Ինքնատես 189, 190
 Իսիդոր 15
 Լսող 189, 190
 Խրիստի 21
 Ծաղկոտ 21
 Կատարումն 191
 Կարգ 190;
 Ի կարգի պատմել 190, 191
 Ի հին համբաւուց տեղեկացեալ մա-
 տենագրել կարգեցաք 189
 Կարևորագոյն 191
 Ի մանրակտիտ 191
 մանրակտիտու շունել 194
 մատենագրել 193
 յայտ առնել 194
 դճարագոյնն թողեալ 194
 Նախաբան 190;
 Նախաբանել 190
 Նախակարգ 190;
 Նախակարգ բանի 190
 Նշանակել 193
 Նշանակել զխրոթոթանչիւրս 194
 Շէնք 21
 Պատմել 193
 Սկզբն մատենին 191
 ուղ ինչ գհամուտատս պատմել 194
 Վասպուրական համարկար 70
 վարք 193
 Տեսիլ 147
 Որինակ գրելոց 189,
 բար աւրինակ գրելոցս
 առ ի մէնջ պատմել 189

შემჩნეული ქორეპტურული შეცდომების გასწორება

არის	უნდა იყოს
4 ₇ სალირატურო	სალიტერატურო
8 ₁₈ იყვ ეს	იყენეს
10 ₁₁ ა	და
13 ₁₄ <i>სიციქაიუი</i>	<i>სიციხაიუი</i>
18 ₁₈ წამოყანებული	წამოყენებული
14 ₁₉ ანრიან-ოს	ადრიან-ოს
15 ₁₀ რაჯაი	რძაჯაი
15 ₁₆ ვიტყვა	სიტყვა
15 ₂₂ რაჯაი	რძაჯაი
16 ₃ მაგრამ	მაგრამ
20 ₁₆ განსხვავ ება	განსხვავება
20 ₂₉ ისთაჲ	მისთაჲ
22 ₈ საყურა დღებოა	საყურადღებოა
21 ₁ ართლეს	მართლეს
23 ₁ აგრამ	მაგრამ
33 ₁₀ ცხომდებოდეს	ცხოვნდებოდეს
33 ₂₁ უ ეთესი	უკეთესი
34 ₂₃ კაცნ იმტეობარნი	კაცი იმტეობარნი
35 ₃ ქვ. შეგიო ცხოს	შეგიოაცხოს
35 ₁₃ ქვ. საჰაკ დ	საჰაკ და
35 ₉ ქვ. მსთა	მისთა
35 ₆ ვისუენა	შეისუენა
35 ₃ დავით სა და ტირ ჭანის	დავითისა და ტი- ჭანის
36 ₁₆ დისწულ ბს	დისწულებს
44 ₁₆ მსგა სი	მსგავსი
44 ₂₀₋₂₁ 540—541 წ-მდე	540-541-543—4 წ-მდე
53 ₃₀ ამტორს	ავტორს

77 ₆ ქვ. Οὐαλεροκίστη	Οὐαλεροκίστη
78 ₁₄ ἐν	ἐν
78 ₁₄ καὶ	καὶ
78 ₁₄ το	τὸ
79 ₁₆ გლფერს	ელფერს
103 ₁₅ დ	და
107 ₁₀₋₁₁ πρῶφ-στῆαι	πρῶσ-στᾶξαι
109 ₁ დაკავშირებულია	დაკავშირებული
110 ₁ ქვ. 7	7.
116 ₈ -ლიც	შელიც
117 ₈ მიწერმოწერაში	მიწერმოწერაში,
124 ₁₂ თანამიღვენებისდა	თანამიღვენებისდა
124 ₁₃ თვისებებით	თვისებებითურთ
125 ₁₄ შერჩენოდა	შერჩებოდა
130 ₁₃ და	,ხოლო
133 ₂ დებულების	ამ დებულების
140 ₈ ძველი და,	ძველი,
140 ₈ ქვ. ქვეყნებში	ქვეყნებში.
146 ₂₄ ნახელით	სახელით
156 ₃₃ ალბანისა	ანბანისა
162 ₃₁ გამოგონების	გამოგონების
167 ₃₁ 327)	327) ასახელებს.
170 ₁₀ შემსწორებულის	შემსწორებელის
172 ₉ გვ.)	გვ. 182)
172 ₂₆ მტკიცდებ	მტკიცდება
177 ₁₀ ჩვენ	ჩვენ,
205 ₁₀₋₁₁ გამოტოვებულია: აბულაძე ილია VI	
212 ₁₈ ატიანი 53, 54 აქ შეცდომით არის მოთავსებული	
212 ₁₀ ქვ. გინდ — 24 აქ შეცდომით არის მოთავსებული	
214 ₂ არვანდი 44	} პირთა სახელების საძიებელში უნდა იყოს მოთავსებული.
214 ₁₁ ერვანდი 44	
214 ₁₂ ესკქიოს 15	
214 ₁₄ ვუნასპ 44	