

ვ. გოილაძე

წა

ქართული

ეკლესიის

სათავებთან



ნაშრომი ქართლში (ასევე ეგრისსა და სომხეთში) ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებასა და ავტოკეფალიის მოპოვებას ეძღვნება. განხილულია ქართული ეკლესიის წარმოშობისა და განვითარების გზები; გაზიარებული და გამყარებულია ქართული ისტორიოგრაფიაში არსებული მოსაზრება პონტო-კაპადოკიის ძველი მოსახლეობის ქართული წარმომავლობის შესახებ, აგრეთვე: პონტო-კაპადოკიის კულტურული ცენტრებიდან გამოსულ მოღვაწეთა როლი ქართლისა და ეგრისის სახელმწიფოთა სულიერი ცხოვრების ჩამოყალიბებაში; ნაჩვენებია, ერთი მხრივ, როგორ შემოდიოდა ბიზანტიური იდეოლოგია ამიერკავკასიის ქვეყნებში (ქართლი, ეგრისი, სომხეთი) ძირითადად სირია-პალესტინის კულტურული ცენტრებიდან და, მეორე მხრივ, რა წვლილი აქვთ ბიზანტიის სულიერ ცხოვრებაში ქართლ-ეგრისიდან გამოსულ მოღვაწეებს.

რ ე ც ე ნ ზ ე ნ ტ ე ბ ი :

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორები

შოთა ჯაფარიძე, მარიამ ლორთქიფანიძე, ლევან სანიკიძე,

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

თავისი არსებობის მანძილზე ქართველ ხალხს, როგორც ცნობილია, დიდი სახელმწიფოების გვერდით უხდებოდა ცხოვრება. ამ აგრესიული იმპერიების ურთიერთჭიდილსა თუ მათ მიერ მცირე ხალხების დაპყრობისას, მრავალი დიდი თუ მცირე ერი გაქრა ისტორიის ასპარეზიდან, შედარებით ნიცირერიცხოვანმა ქათველობამ კი თავი შეჰიინახა. სწორედ აღნიშნული გარემოება ჰქონდა მსედველობაში ი. ჭავჭავაძეს, როცა კითხვას სვამდა, „რამ მოაგერიებინა ამ პატარა ქვეყანას აუარებელი შტერი?“

ხსნის, გადარჩენის ერთ-ერთ ფაქტორად ი. ჭავჭავაძე ჩვენს რჩულს: „ე. ი. ქრისტიანობას, მიიჩნევდა: „ქრისტიანობა, ქრისტიანობა გარდა, ჩვენში ჰნიშნავდა მთელის საქართველოს მიწა-წყალს, ჰნიშნავდა ქართველობას“ (114:350)*. „ქართველმა ამ რჩულს, ამ ახალს აღთქმას, შეუერთა ძველისაგან ყოველივე ის, რაც კი რამ ძვირფასია ადამიანისათვის და რაც თავის-დღეში არ დატყვევდება, მინამ ადამიანი ადამიანობს: შეუერთა მამული და ეროვნება. ეს სამი ერთმანეთის ღირსი საგანი ისე ჩაიწინენ, ისე ჩაქსოვდნენ ერთმანეთში, რომ რჩულის დაცვა საქართველოს მიწა-წყლის დაცვად გარდაიქმნა და მიწა-წყლის დაცვა — რჩულის დაცვად. რჩული ჩვენის მამულის, ჩვენის ეროვნების ხმლად იქცა ზედმისევისათვის და ფარად ზედმისეულათვის“ (114:349—350). მამული, ეროვნება და ქრისტიანობა — დასძინს ი. ჭავჭავაძე, — აი „...ეს სამება წაიძვლვარა წინ, ათას ხუთასი წელიწადი ომითა და სისხლის ღვრითა გამოიარა და ქართველს ბინაც შეუნახა და ქართველობაცა“ (114:350).

დიდი იყო ქართველთა თვითმყოფობისა და ეროვნული გადარჩენის საქმეში ქრისტიანობის როლი, მაგრამ სწორი არ იქნება ქართველთა გადარჩენის ფენოშენი მამულისა და ეროვნების მხოლოდ ქრისტიანობისადმი შეკავშირებაში ვეძიოთ. ქართველი ხალხი ასევე

* პირველი ციფრით აღნიშნულია ნაშრომის სათაური, ორი წერტილის შემდეგ ამავე ნაშრომის გვერდი (ან გვერდები). წერტილ-მძიმის შემდეგ შესაღარებელი ლიტერატურა.

წარმატებით ებრძოდა უცხოელ დამპყრობლებს საქართველოში ქრისტიანობის დამკვიდრებამდე. უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ ბრძოლისას ქართული წარმართული რელიგია, ეროვნულ რელიგიად გამოდიოდა. ქართველთა გადარჩენის ძირითადი მიზეზი, რა თქმა უნდა, ქართული ეროვნული ხასიათის გაუტეხელობა, მტრისადმი შეუირიგებლობა, ჩვენი ქვეყნის ბუნებრივი პირობების (როგორც თავდაცვა-გადარჩენისათვის მეტად ხელსაყრელი) უნიკალურობა, და რაც მთავარია, სამშობლოს თავისუფლებისათვის ბრძოლაში ქართველთა თავგანწირვის უნარი იყო. სამშობლოს თავისუფლებისათვის ფედრადებულმა ასეულ ათასობით მამულიშვილმა, რომელთაგან ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე ათეულის სახელი თუ ვიცით, საკუთარი სიცოცხლის ფასად შემოინახა ქართველობა. მათ ღვაწლს აი როგორ აფასებდა ილია: „თუ ვისმე სამართლიანად ეთქმის, რომ თვით დაიწვნენ და სწვას-კი ვზა გაუნათესო, ეს ჩვენს მამა-პაპას ეთქმის და მადლობელნი შეილნი ლმობიერებით პირქვე უნდა დავემხოთ მათ საფლავთა წინაშე და ვუგალობოთ დიდება დიდებულთა და ქება ქებულთა“ (1,14:349).

ქართველი ერისა და ქართული სახელმწიფოებრიობის წინაშე ქრისტიანობის დიდი დამსახურების გამო მეტად საინტერესოა გაიჩვენოს როდის იქნა ქრისტიანობა აღიარებული ქართველთა მიერ სახელმწიფო რელიგიად; როგორი ბრძოლა დასჭირდა საქართველოს შესვეურებს, ბიზანტიის იმპერიის ეკლესიისაგან ქართული ეკლესიისათვის ავტოკეფალია რომ მოეპოვებინათ. არანაკლებ საინტერესოა, რა გზით შემოვიდა საქართველოში პალესტინაში წარმოშობილი ანალი რელიგია; ქართლის მომაქცეველი ნინო და დამოუკიდებელი ქართული ეკლესიის პირველი კათალიკოსი — პეტრე — რატომ იყვნენ მაინცდამაინც კაპადოკიელები.



საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლისა და სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების საკითხის კვლევისას, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გაიჩვენოს რომელი ეკლესიის წიაღში ედო საფუძველი ქართულ ეკლესიას.

აკად. კ. კეკელიძე ჯერ კიდევ 1914 წელს, დასმული საკითხისადმი სპეციალურად მიძღვნილ ნაშრომში წერდა: მკვლევარები დღემდე ვერ შეთანხმებულან ისეთ კაპიტალურ საკითხზე, როგორიცაა ქართული ეკლესიის წარმოშობის საკითხი. ქართულ ეკლესიას ერთნი

საბერძნეთთან აკავშირებდნენ, სხვანი მის საწყისებს ხედავდნენ ხან პალესტინაში, ხან სირიაში, ხან სომხეთში... ქართულ ეკლესიაში, — აღნიშნავს იგი, — რომელიც ისტორიაში ცნობილია მცხეთის საკათალიკოსოს სახელით, ქრისტიანობამ გავრცელებისთანავე სირიიდან და სომხეთიდან, უმთავრესად კი იერუსალიმიდან შემოაღწია (162 : 358 — 59). საქართველოს ეკლესია, — წერდა იგი სხვა ნაშრომში, — გენეტიკურად დაკავშირებულია აღმოსავლეთის ქრისტიანობასთან, დღიდან თავისი არსებობისა შეუჩერებლევ მიიწევდა სირია-პალესტინისაკენ (59: 135). მსგავსი მოსაზრება გამოთქვა მან სიხოელ მოღვაწეთა ქართლში შემოსვლისადმი მიძღვნილ ნაშრომში (60 : 42).

აღნიშნულის გარდა, კ. კეკელიძის მტკიცებით, ქართული ეკლესიის იერუსალიმური წარმომავლობის შესახებ მიუთითებენ: მატთანგებში არსებული გადმოცემები, რომელთა ცნობით, ქრისტეანული წმინდა რელიქვია — ქრისტეს კვართი მცხეთაში იერუსალიმიდან იქნა შემოტანილი. ქართული ეკლესიის იერუსალიმურ წარმომავლობაზე, — დასძენს იგი, — ის გულმოდგინებაც მიუთითებს, რომელსაც, შემატიანეთა თანახმად, წმინდა მიწის მიმართ საქართველოს პირველი ქრისტიანი მეფეები იჩენდნენ. მათ იერუსალიმში ქართული კოლონიაც კი შექმნეს წმინდა საფლავის დასაცავად და მოსავლელად. ეს გარემოება, ერთხელ კიდევ მიუთითებს იმ წყაროზე, თუ საიდან იღებს საწყისს ქართული ეკლესია. VI ს-ის ბოლოს, სომხეთის ეკლესიის წარმომადგენლებთან დოგმატური კამათის დროს, — განაგრძობს კ. კეკელიძე, — ქართლის კათალიკოსი კირიონი პირდაპირ აცხადებდა, რომ საქართველოში, ისევე როგორც სომხეთში, ქრისტიანობა იერუსალიმიდანაა დანერგილი. კ. კეკელიძის თანახმად, ზემოთქმულით უნდა აიხსნას, უძველესი ქართული ეკლესიები და მონასტრები პალესტინის ეკლესია-მონასტრების სახელით რომ იწოდებოდნენ (162 : 359).

ქართული ეკლესიის იერუსალიმთან გენეტიკური კავშირის დამადასტურებელ საბუთად კ. კეკელიძეს მიაჩნია ქართული ონომასტიკა (რომელშიც მისი მტკიცებით მრავლადაა როგორც კაცის, ინე წლის ბიბლიური სახელები) და წმინდა მირონის იერუსალიმიდან შემოტანა. ქართული ეკლესიის იერუსალიმური წარმოშობის გადამწყვეტ საბუთად კი ლიტურგიკული ხასიათის მონაცემებს თვლიხ (162 : 360 — 361).

• საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლისა და გავრცელების გზა კ. კეკელიძეს შემდეგნაირად აქვს წარმოადგენილი. მისი მტკიცებით,

იერუსალიმიდან პირველად ქრისტიანობა გავრცელდა სირიასა და მის დედაქალაქ ანტიოქიაში, რომელიც ქრისტიანობის მეორე აკვნად იქცა. ანტიოქიიდან კი ქრისტიანობა მთელს აღმოსავლეთს მოეფინა. უკვე II ს-ის შუახანებში, — წერს იგი, — ქრისტიანობა სომხეთში, ოსროენის გზით უნდა შესულიყო, რადგან 260 წელს დიონისე აღექსანდრიელი (248 — 265) წერილს წერს სოფენის ეპისკოპოსს მერუტანს. სოფენიდან ქრისტიანობა გავრცელდა ტარონში, დიდ სომხეთში, რომელიც III ს-ის გასულს უკვე ოფიციალურად მოქცეულს ყოფილა (61:266).

კ. კეკელიძის დასკვნით, როგორც საკუთრივ სომხეთში, ისე, თავისთავად იგულისხმება, მასთან დაკავშირებულ ქართლ-გუგარქში ქრისტიანობა უკვე მესამე საუკუნის გასულს ოფიციალურად მიღებული იყო. ქართლ-გუგარქში ქრისტიანობა იმავე მისიონერებს უნდა გავრცელებინათ, რომელთაც იგი სომხეთში გაავრცელეს (61:267).

რამდენად მისაღებია კ. კეკელიძის მტკიცება როგორც საკუთრივ სომხეთში, ისე ქვემო ქართლში (ბერძნ. წყაროებით გოგარენე, სომხ. გუგარქი) III ს-ის გასულიდან ქრისტიანობის ოფიციალურად გამოცხადებას შესახებ, ამაზე ქვემოთ მექნება საუბარი. რაც შეეხება ქართული ეკლესიის იერუსალიმურ წარმოშობას, უპირველეს ყოვლისა უნდა აღვნიშნო, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ნინო ქართლში იერუსალიმიდან კი არა კაპადოკიიდან უნდა შემოსულიყო. მეორეც, იერუსალიმში მართლაც ქრისტიანობის აკვანი იყო და კ. კეკელიძის დასაბუთების შემდეგ, ქართულ ეკლესიას იერუსალიმის ეკლესიის წინაშე რომ ედო საფუძველი, ეს თითქოს ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. აქვე, მართალია, უძველესი ქართულ ეკლესიათა სახელები — დალიტურგოკული მასალა იერუსალიმური წარმოშობისაა, საქართველოში მრავლადაა ბიბლიური ონომასტიკა, მაგრამ ეს გარემოება ქრისტიანობის აკვნის — იერუსალიმის დიდ პატივისცემასზე მიუთითებს და ქართული ეკლესიის იერუსალიმური წარმოშობის საბუთად არ გამოდგება. იერუსალიმისადმი პატივისცემა არა თუ ქართულ, არამედ მთელ ქრისტიანულ სამყაროში განუზომელი იყო. იერუსალიმს პატივისცემდნენ და მისგან გადაპქონდათ ეკლესიათა სახელები და ლიტურგოკული მასალა, ისეთ ქვეყნებსაც კი, რომელთა ეკლესიის წარმოშობა-ჩამოყალიბებაში იერუსალიმის ეკლესიას და მის მისიონერებს არავითარი ღვაწლი არ მიუძღოდა.

ქართული ეკლესიის წარმოშობაზე საუბრისას, უპირველეს ყოვ-

ლესა, მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული და აახსნას, ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში ქართული ეკლესია იერარქიულად რატომ იყო დამოკიდებული ანტიოქიის ეკლესიისადმი.

როგორც ცნობილია, ანტიოქიასა და საქართველოში შექმნილი საისტორიო ტრადიცია ქართულ ეკლესიას სწორედ ანტიოქიის საპატრიარქოსთან აკავშირებს. ქართლის მოქცევის საქმეში, როგორც ჩანს, დიდი წვლილი ანტიოქიის ქვეშევრდომი საეკლესიო ცენტრების მისიონერებმა შეასრულეს, რის შედეგადაც ახლადწარმოქმნილი ქართული ეკლესიის მეთაური ანტიოქიის ეკლესიის საჭეთმპყრობლის მიერ იქნა ხელდასმული და ამის გამო, ქართულ ეკლესიაზე ანტიოქიის პატრიარქთა ზემდგომობა დამყარება.

იმის გასარკვევად, ქართულ ეკლესიას რომელი ეკლესიის წიაღში ედო საფუძველი, ყურადღება უნდა მიექცეს, რომელი ეკლესიის მისიონერებმა იქადაგეს ქრისტიანობა საქართველოში. ამ მხრივ, რათქმა უნდა, პირველ რიგში გათვალისწინებული უნდა იქნეს „ნინოს ცხოვრებაში“ არსებული ცნობა ნინოს კაპადოკიური წარმოშობის შესახებ.

კ. კეკელიძე, როგორც ზემოთ ვნახეთ, იერუსალიმთან ერთად, სტრასასა და სომხეთს, იმ ქრისტიანულ ცენტრებზედ მიაჩნევს, საიდანაც საქართველოში ქრისტიანობა შემოვიდა. მაგრამ, ისევე როგორც ქართველთა განმანათლებელი ნინო, სომხეთა განმანათლებელი გრიგოლიც კაპადოკიასთან არის დაკავშირებული. კაპადოკიის ეკლესიის წიაღში იღებს საწყისებს დასავლურ ქართული სახელმწიფოს. — ეგროსის ეკლესიაც. ასე რომ, როგორც ქართული, ისე სომხური ეკლესიების სათავეები კაპადოკიის ქრისტიანულ ცენტრებშია საძიებელი. კ. კეკელიძის მოსაზრება, თითქოს ქრისტიანობა საქართველოში სომხეთის გზითაც შემოდიოდა, არ დასტურდება. თვით სომხური ეკლესიაც კაპადოკიური წარმომავლობისაა.

ქართლსა, ეგრისსა და სომხეთში ქრისტიანობის გამარჯვების საფიქრის კვლევისას უპირველეს ყოვლისა გათვალისწინებული უნდა იქნეს კაპადოკიის ქრისტიანული ცენტრების როლი; საერთოდ კი, აღრექრისტიანულ ხანაში, კერძოდ, პირველი საუკუნეში მსოფლიო საეკლესიო კრებების დროს, ბიზანტიის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში არსებული პოლიტიკური და რელიგიური მდგომარეობა. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება გაირკვეს სომხეთის ეკლესია იერარქიულად რატომ იყო დამოკიდებული კაპადოკიის (თავის მხრივ კაპადოკიის ეკლესია რადგანაც ანტიოქიას ექვემდებარებოდა, სომხეთის ეკლესიის უზენაეს იერარქად ანტიოქიის ეკლესია უნდა ჩაითვალოს). ხოლო ქართლის ეკლესია — ანტიოქიის ეკლესიაზე.

**პოლიტიკური და რელიგიური მდგომარეობა იმპერიის
აღმოსავლეთ ნაწილში ქრისტიანობის კირველ საუკუნეებში**

1. ძალადი ანტიოქია

ადრე ქრისტიანულ ხანაში, ბევრად ადრე სანამ ქრისტიანობა ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადდებოდა, ქ. ანტიოქია მდ. ორონტზე (სირიაში) რომის იმპერიის აღმოსავლეთი ნაწილის პოლიტიკური, კულტურული და რელიგიური (ანტიოქია ქრისტიანობის „მეორე აკენად“ იყო ცნობილი, ეკლესიის მამები მას „ღვთის ქალაქს“ — „თეოპოლისს“ — უწოდებდნენ) ცენტრი იყო. ასეთი მნიშვნელობა ანტიოქიამ ბიზანტიის იმპერიის არსებობის პირველ საუკუნეებშიც შეინარჩუნა.

ანტიოქია იმთავითვე რომის იმპერიის აღმოსავლეთი პროვინციების პოლიტიკური და კულტურული ცენტრი რომ შეიქმნა, შემთხვევითი არ იყო, ამ ქალაქში მდებარეობდა როგორც თვით სირიის, ისე რომის იმპერიის მთელი აღმოსავლეთის დიოცეზის სამოქალაქო და სამხედრო შმართველობა. ანტიოქიაში მჭდომი იმპერიის აღმოსავლეთი ნაწილის უმაღლესი სასამართლო ხელისუფალი და სამოქალაქო ადმინისტრატორი — Comes orientis თვალყურს ადევნებდა პროვინციათა მმართველების საქმიანობას, აღმოსავლეთში მდგომი ჯარების მომარაგებისა და დაბინავების საქმეს. აკონტროლებდა სახელმწიფო ქონების ხარჯვას და სხვა. მას 600 მოხელე ემსახურებოდა. ასევე მრავალრიცხოვანი აპარატი ემსახურებოდა ანტიოქიაშივე მყოფ სირიის სამოქალაქო მმართველსაც. ანტიოქიაში იყო აღმოსავლეთის დიოცეზში განლაგებული ჯარების სარდლობა. IV ს-იდან ირანთან განუწყვეტელი ომიანობის გამო ანტიოქიასა და მის მახლობელ რაიონებში განლაგებული ჯარების რაოდენობა რამდენჯერმე გაიზარდა. იმპერატორ დიოკლეტიანეს (284 — 305) დროიდან ანტიოქიაში დიდი სამხედრო მშენებლობები დაიწყო. იშენდა ახალი სამხედრო დისახლებები და ციხესიმაგრეები (168 : 155 — 156, შენ. 55).

ანტიოქია იყო იმპერიის აღმოსავლეთ პროვინციების ქალაქებს შორის საშუაშაველო ვაჭრობის უდიდესი პუნქტი. ქალაქში, როგორც იმპერიის აღმოსავლეთი ნაწილის პოლიტიკურ ცენტრში, მრავლად იყო მდიდართათვის ძვირადღირებული სასტუმროები, რომლებშიც ყოველთვის შეეძლოთ ქალაქის სტუმრებს გამასპინძლებოდნენ, გაერთოთ ისინი მუსიკოსთა და მოცეკვავეთა გამოსვლებით. სასტუმროებთან აბანოებიც იყო. ანტიოქიაში ასეთ მდიდარ და დიდ სასტუმროებზე მოგვითხრობენ ცნობილი ორატორი ლიბანიოსი (დაახლ. 314 — დაახლ. 394) და წარმოშობით ანტიოქიელი სასულიერო მოღვაწე კონსტანტინოპოლის პატრიარქი იოანე ოქროპირი (გარდ. 407. წ.). მათი არსებობა არქეოლოგიურმა მასალებმაც დაადასტურა. ქალაქში ჩასული საშუალო შეძლების და სხვადასხვა რანგის მოხელეთათვის, ღარიბთათვის ქალაქსა და ქალაქის კედლებს გარეთ მრავლად იყო გასაჩერებელი ადგილები (168 : 113).

ანტიოქიაში იჭრებოდა ფული. აქვე იყო დიოკლეთიანეს მიერ აგებული იარაღისა და სამხედრად საჭურვლის დამამზადებელი სახელოსნოები (168 : 109).

აღნიშნულის გარდა, ქრისტიანობის პირველი წლებიდანვე ანტიოქია, რომის იმპერიის ორ დიდ ქალაქთან, რომთან და ალექსანდრიასთან ერთად, ქრისტიანობის უმნიშვნელოვანესი ცენტრიც იყო. ქრისტიანული ტრადიციით, ამ სამი ქალაქის ქრისტიანული თემთვით მოციქულთა ან მათ მოწაფეთა დაარსებულად ითვლებოდა (136 : 3). ვადმოცემით, რომის ქრისტიანული თემის დამაარსებელი პეტრე 7 წელი იყო ანტიოქიაში ეპისკოპოსად (136 : 3, შენ. 10).

ანტიოქიის ეკლესიის სიძლიერეს იმთავითვე მისი ქრისტიანული თემის სიდიდე განაპირობებდა. მისი თემი უდიდესი იყო მთელს აღმოსავლეთში. 264 და 269 წლებში ანტიოქიაში გამართულ ადგილობრივ საეკლესიო კრებებზე დამსწრე აღმოსავლეთის ქრისტიანულ თემების იერარქებმა თვალნათლივ ნახეს ანტიოქიის თემის სიძლიერე.

III ს-ის შუახანებიდან ანტიოქიის ეპისკოპოსები თავიანთ ოლქში, უკვე ნამდვილი მიტროპოლიტები იყვნენ, ისევე როგორც რომისა — იტალიაში და ალექსანდრიისა — ეგვიპტეში. ანტიოქიის მიტროპოლიტთან შედარება აღმოსავლეთის არცერთ მიტროპოლიტს არ შეეძლო (136 : 235). ამ დროს ანტიოქია სიდიდით მესამე ქალაქი იყო იმპერიაში. მისი მოსახლეობა 200 000 აღწევდა. მას აღმოსავლეთის დედაქალაქს უწოდებდნენ. იმპერატორ იულიანე ქანდგომილის

(361 — 363) დროისათვის ანტიოქიის მოსახლეობის უმეტესობა ქრისტიანი იყო, ხოლო იოანე ოქროპირის დროს მთლიანად ქრისტიანი. ანტიოქიის მთავარ ეკლესიას 100 000-იანი მრევლი ჰყავდა (136 : 229). ყოველივე აღნიშნულთან ერთად, ანტიოქიის ეკლესიას ავტორტეტი შფუქმსა, დიდმა სამისიონერო მოღვაწეობამ, პ. გოდულიანოვი იმოწმებს რა ადრექრისტიანული ეკლესიის ცნობილი მკვლევარის ა. ჰარნაკის მოსაზრებას, წერს: IV ს-ის დამდეგისათვის შეიძლება ითქვას, რომ მთელი აღმოსავლეთის ეკლესიების ცენტრი ანტიოქია იყო. მისი სულიერი გავლენა ვრცელდებოდა არა მარტო მცირე აზიაზე, პონტოსა და აზიის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილზე, არამედ შორეულ სპარსეთზე, სომხეთზე და საქართველოზე (135 : 379). ანტიოქიის ეპისკოპოსს უნდა ეზრუნა ამ ქვეყნებში ქრისტიანობის გავრცელებასა და გამყარებაზე (222 : 665—666, შენ. 1; 136 : 235) ანტიოქიის ქრისტიანული თემის დიდი მნიშვნელობის გამოხატულებად უნდა ჩაითვალოს ანკირისა (ახლანდ. ანკარა თურქეთში) და ნეოცესარიის ადგილობრივი საეკლესიო კრებები, რომლებზეც ანტიოქიის ეპისკოპოსი თმკვდომარეობდა. თავისი მნიშვნელობით ანტიოქიის საეპისკოპოსო მხოლოდ რომისა და ალექსანდრიის საეპისკოპოსოებს ჩამორჩებოდა. 325 წელს ნიკეაში გამართული პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრების აქტებში, ანტიოქიის ეპისკოპოსის ევსტათის ხელმოწერის ქვეშ 22 ეპისკოპოსის ხელმოწერაა. ეს გარემოება იმის დამადასტურებლად არის მიჩნეული, ამ ეპისკოპოსთა სამწყსოები ანტიოქიის ეპისკოპოსის პროვინციები რომ უნდა ყოფილიყვნენ (136 : 250 — 251).

ანტიოქიის ეპისკოპოსები ჯერ დახმარებას უწევდნენ ლუსტ ქრისტიანულ თემებს, შემდეგ, საეკლესიო რეცეპციის ძალით მათზე იმპტიცებდნენ იერარქიულ მდგომარეობას და მათ თავიანთ ხელისუფლებას უქვემდებარებდნენ. ეპისკოპოსთა ერთპიროვნული ძალაუფლების გაზრდასთან ერთად ანტიოქიის ეპისკოპოსთა ძალაც იზრდებოდა (136 : 223; 189 : 754). ასე გაგრძელდა ნიკეის საეკლესიო კრებამდე. ამ კრებამ, ანტიოქიის ეპისკოპოსთა შემდგომ გაძლიერებას ზღვარი დაუდო. ნიკეის კრების შექვეყნებამ კანონით, ანტიოქიის ეპისკოპოსის ძლიერება საგრძნობლად შეიზღუდა. მისი ძალაუფლება ამ კანონით მხოლოდ ორ საშოქალაქო პროვინციაზე (Coele Syria და Augusta Euphratiensis) ვრცელდებოდა. ანტიოქიელ საქეთმპყრობლებს ამ პროვინციების ეპისკოპოსთა ხელდასხმის უფლება დიორჩათ (135 : 379).

ნიკეის კრების მიერ ეპისკოპოსთა ძალაუფლების შეზღუდვის მიუხედავად, ანტიოქიის ეკლესია აზიაში მაინც პირველობას ინარჩუნებდა. ძველთაგანვე მომდინარე ტრადიციით, რომელიმე საეკლესიო კრებას თუ რომისა და ალექსანდრიის ეპისკოპოსები არ ესწრებოდნენ, კრების თავმჯდომარე ანტიოქიის ეპისკოპოსი უნდა ყოფილიყო. მაგრამ, თუ კრება იმპერიის აზიურ ნაწილში გაიმართებოდა, მაშინ კრებაზე რომისა და ალექსანდრიის ეპისკოპოსებიც რომ ყოფილიყვნენ, კრებას მაინც ანტიოქიელი ეპისკოპოსი თავმჯდომარეობდა. ასე იყო 314 წელს ანკირის, ნეოკესარიის 315 და 325 წლების ადგილობრივ საეკლესიო კრებებზე. ანტიოქიელი ეპისკოპოსი ასევე პირველი ჩანს 341 წლის ანტიოქიის, 343 წლის ფილიპოპოლისის, 363 წლის ანტიოქიის ადგილობრივ, 325 წლის ნიკეის პირველ და 381 წლის კონსტანტინოპოლის მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე. ასევე, რომელიმე საეკლესიო წერილზე თუ ხელს არ აწერდნენ რომისა და ალექსანდრიის ეპისკოპოსები, პირველი ყთველთვის ანტიოქიის ეპისკოპოსის ხელმოწერა იყო (136:300). ძველ დროში ანტიოქიის ეკლესიის დაწინაურებული მდგომარეობის შესახებაა მოთხრობილი ანტიოქიელი მღვდლის მიქაელ ბრეკას (XVII ს.) თხზულებაში. მისი ცნობით, პეტრე მოციქულის დროიდან ანტიოქიის პატრიარქი განაგებდა ყველა ოლქს მცირე და დიდ აზიაში... — ანტიოქიელი ეპისკოპოსის სამწყსო იყო სკუტრიდან (კონსტანტინოპოლის გარეუბანი, ვ. გ.) მოკიდებული მთელი ანატოლია თეთრ ზღვამდე (კასპის ზღვა), ქვეყნები შავ ზღვამდე და მის გარშემო, თვით იერუსალიმი და მისი შემოგარენი (134:361).

„ანტიოქიის სპატრიარქო საყდარი... — წერდა IX ს-ში ბასილი სოფენელი — იბერიამდე და აბასგამდე და არმენიამდე და შიდაუდაბნომდე ხორასნისა, სპარსელებამდე და მიდიელებამდე...“ ვრცელდება (გეორგიკა, IV. ნაწ. I, გვ. 138).

აი ასეთი სიძლიერით წარმოგვიდგება ანტიოქიის ეკლესია როგორც ნიკეის კრების წინ, ისე პირველი სავი მსოფლიო საეკლესიო კრების დროს. 451 წლის ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო საეკლესიო კრებიდან დაიწყო ანტიოქიის ეპისკოპოსთა მრევლის შემცირება. კრების 23-ე კანონით, პონტოს, ასიის, თრაკიისა და ზოგი სხვა ოლქის ეპისკოპოსები კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსს უნდა ეკურთხებინა. მისივე კომპეტენციაში შედიოდა პონტოსა და თრაკიის მოსაზღვრე, იმპერიის საზღვრებს გარეთ მცხოვრები ხალხების ეპისკოპოსთა ხელდასხმაც (193: 246 — 248; შდრ., გვ. 86).

თ. ბალსამონი 28-ე კანონის განმარტებაში წერს, რომ კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსს ამ კანონით დამორჩილდა აზიაში პონტოს სამიტროპოლიტოები შავი ზღვის სანაპიროდან ტრაპიზონამდე და მის იქით ქვეყნის შიგნით, ასევე ასია (ძველი რომაული პროვინცია აზია. ქ. ეფესოს მახლობლად მცხოვრებლები), ლიკია, პამფილია და არა ანატოლიაც (იგულისხმება მცირე აზიის აღმ. ნაწილი. ვ. გ.) როგორც ზოგი ლაპარაკობს. ანატოლიის ეპისკოპოსებს ანტიოქიელი პატრიარქი აკურთხებსო (193:248).

ანტიოქიის მახლობლად შავ მთაზე XI ს-ში მოღვაწე ეფრემ მცირესა და ნიკონს თუ დავუჭვრებთ, ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრებამდე (451 წ.) მხოლოდ ანტიოქიაში ხდებოდა წმინდა მირონის კურთხევა და დანარჩენი ქრისტიანული ეკლესია ანტიოქიაში დამზადებულ მირონს იყენებდა. მხოლოდ ამ კრების დადგენილებით მრსცემია ყველა ეკლესიას უფლება თვითონ ეკურთხებინა მირონი (იხ. ქვემოთ, გვ. 155). იმპერიის აზიურ ნაწილში ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში ანტიოქიის დაწინაურებული მდგომარეობის გათვალისწინებით, ეფრემისა და ნიკონ შავმთელის ცნობა მართლაც რეალური უნდა იყოს.

აღმოსავლეთში, კერძოდ კი სირია-პალესტინაში არაბთა გაბატონებამ და მათ მიერ ანტიოქიის დაპყრობამ (637 წ.), ანტიოქიის პატრიარქთა ძალაუფლება და ავტორიტეტი საგრძნობლად შეასუსტა. 1084 წლიდან ანტიოქია თურქ-სელჩუკთა ხელში მოექცა, შემდეგ იგი ჯვაროსნებმა დაიპყრეს. უფრო გვიან ამ მხარეში სხვადასხვა დამპყრობლის გაბატონებამ ანტიოქიის პატრიარქთა მდგომარეობა ისე გააუარესა, რომ ისინი შეწირულობის შესაგროვებლად შორეულ ქვეყნებშიც კი მოგზაურობდნენ.

2. იმპერიის აზიურ ნაწილში კონსტანტინოპოლისა და იერუსალიმის პალესტინათა დაწინაურება

ქრისტიანობის პირველი საუკუნეებიდანვე მაშინდელ ქრისტიანულ სამყაროში რომის იმპერიის უდიდესი ქალაქების: რომის, ალექსანდრიისა და ანტიოქიის ეპისკოპოსები პირველობდნენ. ისინი თავიანთი ქრისტიანული თემების სიძლიერეს სხვა, შედარებით სუსტ ქრისტიანულ თემებზე ზემოქმედებისათვის იყენებდნენ, რის გამოც, მათი ხელისუფლება თანდათან იზრდებოდა. III ს-ის დასასრული-სათვის იმპერიის დასავლეთ ნაწილში რომის, აფრიკაში ალექსანდრიისა, აზიაში კი ანტიოქიის ეკლესია იყო უძლიერესი. ამ დროისა-

თვის ჯერ კიდევ არც ერთ ეკლესიას არ შეეძლო თავისი სიძლიერით მეოთხე ადგილი დაეკავებინა. თუმცა მრავალი ეპისკოპოსი აცხადებდა პრეტენზიას. 381 წლის კონსტანტინოპოლის მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრებამდე იგი ვაკანტური რჩებოდა (136 : 238).

325 წელს ნიკეის პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ ეპისკოპოსთა ხელისუფლებას შეზღუდვამდე დაიწყო იმპერიის ტერიტორიაზე, მ. შ. მის აზიურ ნაწილში (სადაც ანტიოქიის ეპისკოპოსთა ავტორიტეტი ძალზე დიდი იყო), ეროვნული ეკლესიების ჩამოყალიბება.

III ს-ის დასასრულისათვის იმპერიის პროვინციებში მცხოვრები მოსახლეობა ეთნიკური, ისტორიული და სხვა თვისებათა მიხედვით მცირე და დიდ საეკლესიო ოლქებად იყოფოდა. ოლქებს სათავეში ედგნენ ეპისკოპოსები. თავისი საეპისკოპოსოს ტერიტორიაზე ეპისკოპოსი ახორციელებდა საეკლესიო ზედამხედველობას, უფლება ჰქონდა მოეწვია საეკლესიო კრება და მისი თავმჯდომარე ყოფილიყო. კრების თანხმობით შეეძლო დაენიშნა ან გადაეყენებინა მისადმი დაქვემდებარებული ეპისკოპოსი (136 : 237).

IV ს-ის დამდეგიდან წინა და მცირე აზიაში გამოიკვეთა და თანდათან ჩამოყალიბდა მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობაზე შექმნილი ისეთი დიდი საეპისკოპოსოები, როგორებიც იყვნენ: ტარსისა — ჭილიკიაში, კესარიისა — კაპადოკიაში, ეფესოსი — აზიაში, ტვიროსისა — ფინიკიაში, ედესისა — მესოფოტამიაში, ბოსტრისა — არაბეთში, ნოკესარიისა — პოლემონის პონტოში, ანკირისა — გალატიაში, იკონიისა — ლიკაონიაში და სხვები (136 : 225).

პალესტინაში ორი დიდი საეპისკოპოსო იყო, მისი მთავარი ქალაქის — კესარიისა და იერუსალიმისა. ამ უკანასკნელის ქრისტიანული თემი ყველა ქრისტიანის თვალში იმთავითვე განსაკუთრებული პატივისცემით სარგებლობდა.

ეროვნულ-ეთნიკურ ნიადაგზე შექმნილი საეპისკოპოსოების არსებობა ცნო 314 წელს ანკირაში გამართულმა ადგილობრივმა საეკლესიო კრებამ. ამ კრების მე-18 კანონით, ზემოდასახელებული საეპისკოპოსოები თანასწორად და დამოუკიდებლად გამოცხადდა. ეს დადგენილება დაადასტურა ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრების მე-4, მე-5 და ანტიოქიის ადგილობრივი საეკლესიო კრების (344 წ.) მე-9, მე-14, მე-15, მე-19 და მე-20 კანონმა (136 : 226 — 227). მაგრამ, საქმე ის იყო, რომ ბიზანტიის იმპერიის ფარგლებში შემავალი ეროვნული ეკლესიების საეპისკოპოსოებიდან ყველა ვერ ახერხებდა

დამოუკიდებლობის შენარჩუნებას. მათ არ შეელოდა დასახელებულ კრებათა დადგენილებანი თავი დამოუკიდებლად ეგრძნოთ. იმპერიის ფარგლებში მოქცეულ ეკლესიათა შორის აღრიდანვე დაჰყარდა ერთიერთობა, რომელიც დაფუძნებული იყო ამა თუ იმ ეკლესიის შედარებით სიძლიერეზე და ამ ქალაქთა პოლიტიკურ მნიშვნელობაზე. საერთოდ კი ქრისტიანთათვის ამ ქალაქის ქრისტიანული თემის საერთო ეკლესიურ ავტორიტეტზე (136 : 227).

სწორედ ზემოაღნიშნული პირობების გამო პირველობა იმპერიის აღმ. ნაწილში ანტიოქიის ეპისკოპოსი. თუმცა ნიკეის კრების დადგენილებათა შემდეგ ეს პირველობა მხოლოდ პატივის გამოხატევილი უნდა ყოფილიყო და არა რეალური ძალაუფლებისა.

ანტიოქიის და საერთოდ იმპერიის სხვა დიდ საეპისკოპოსო ცენტრებს ჩქარა გამოუჩნდათ მეტოქე იმპერიის ახალი დედაქალაქის — კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსის სახით. როგორც ცნობილია, 330 წლიდან უმნიშვნელო ქალაქი ბიზანტიონი იმპერიის ახალ დედაქალაქად გამოცხადდა და მას იმპერატორ კონსტანტინეს პატივსაცემად — კონსტანტინოპოლი ეწოდა. დღის წესრიგში დადგა „ახალი რომის“ ეპისკოპოსსაც ღირსეული ადგილი დაეკავებინა იმპერიის ეპისკოპოსთა შორის.

მართლაც, 381 წელს კონსტანტინოპოლში გამართულმა მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრებამ, იმპერიის აღმოსავლეთში მდებარე ეკლესიათა შორის კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსს პირველი ადგილი მიაკუთვნა¹. კრების მე-3 კანონი რომის ეპისკოპოსის შემდეგ კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსს ყველაზე მაღლა აყენებდა, თუმცა, კანონმა კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსის იურისდიქციას არც ერთი ოლქი არ დაუქვემდებარა. ამ ქალაქის ეპისკოპოსის მიერ საკუთარი დიოცეზის შექმნა, თვით კონსტანტინოპოლის ეკლესიის იერარქთა საქმედ დარჩა (135 : 550). ასე რომ, პრივილეგიების მიღების მიუხედავად კონსტანტინოპოლის ეკლესიის მეთაური კარგა ხანს დიოცეზის გარეშე რჩებოდა. მხოლოდ, 451 წელს ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მიიღო კონსტანტინოპოლის პატრი-

¹ შემდეგში ეს დადასტურა: IV კრების 28-ე კანონმა, იუსტინიანეს 131 წოველამ და ტრულის კრების 36-ე კანონმა. იმპერატორი თეოდოსიუს დიდი (379 — 395) წარ კიდევ 320 წლის ედიქტით მოითხოვდა მთელ მსოფლიოს მიეღო პეტრე მოციქულის მიერ რომაელებისათვის ნაქალაქები რელიგია. ამ დროიდან იწყება რომის ეპისკოპოსთა საეკლესიო-სამართლებრივი ხელისუფლების დაჰყარება არა მარტო იტალიაზე, არამედ მთელ ევროპაზე.

არქმა. წნატოლიმ (449—458) ანტიოქიის პატრიარქ მაქსიმედან (451—455) აზიის ყველა ოლქი სკუტრიდან მალატიამდე (184 : 362).

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ქრისტიანთა თვალში იერუსალიმის ეკლესია ადრიდანვე დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა. როგორც თვით იმპერიის, ისე იმპერიის ფარგლებს გარეთ მდებარე ქვეყნებში ქრისტიანობის გავრცელებასა და გამარჯვებასთან ერთად, მისი ავტორიტეტი და გავლენაც იზრდებოდა. დღის წესრიგში დადგა ამ ავტორიტეტის დადასტურება. ამიტომ ჯერ V ს-ის დამდეგს, ქრისტიანთა თვალში იერუსალიმისა და წმინდა მიწის დიდი მნიშვნელობის გამო, იერუსალიმის ეკლესია, რომის, ალექსანდრიისა და ანტიოქიის ეკლესიათა მსგავსად, მოციქულთა თანასწორ ეკლესიად იქნა ცნობილი (135 : 615). მაგრამ, როგორც კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსის, იერუსალიმის ეპისკოპოსის სამწყსოც, პირველ ხანებში მცირე იყო და მხოლოდ 451 წელს ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მაქსიმე ანტიოქიელმა იერუსალიმის ეპისკოპოს იუბენალს (422—458) დაუთმო პალესტინა (136 : 306—307 შენ. 113; 193 : 27).

ქალკედონის კრების ზემოაღნიშნული დადგენილებებით, ანტიოქიის სამოციქულო ეკლესიის მრევლი საგრძნობლად შეძვირდა, რამაც რომის პაპის, ლევ დიდის (440—461) უკმაყოფილება გამოიწვია (184 : 362).

შემდეგში თითოეული პატრიარქის სამწყსოს ტერიტორია მკაცრად განისაზღვრა. როგორც ცნობილი ბიზანტიელი ისტორიკოსი და კანონისტი იოანე ზონარა (XII ს. II ნახევარი) ქალკედონის კრების მე-17 კანონის განმარტებაში წერს, კონსტანტინოპოლს პატრიარქს არ შეეძლო სირიის ან პალესტინის, ფინიკიის ან ეგვიპტის მიტროპოლიტთა საქმე გაერჩია მათი სურვილის გარეშე. სირიის მიტროპოლიტები, მისი განმარტებით, ანტიოქიის პატრიარქის იურისდიქციაში შედიოდნენ, პალესტინისა — იერუსალიმისაში, ეგვიპტისა — ალექსანდრიისაში. ყველა იმას ემორჩილება, — დასძენს ზონარა, — ვის მიერაცაა ხელდასხმული (193 : 213).

8. კონსტო-კაპადოკიის ეროვნული ეკლესია

ახლა ვნახოთ რა მდგომარეობა გვაქვს ამ მხრივ პონტო-კაპადოკიის ტერიტორიაზე ჩამოყალიბებულ დიდ საეკლესიო ცენტრებში.

პონტო-კაპადოკიის ეროვნული ეკლესიის ქრისტიანული თემები ერთ-ერთი უძველესი იყო იმპერიაში. აქ იყო ისეთი ცნობილი საეპისკოპოსოები, როგორცაა: კესარიისა, თიანისა, კომანისა, კოლონი-

მა, კიბისტრისა, ამასიისა, ნეოკესარიისა, სებასტიისა, ტრაპიზონისა, ნაზიანზისა, ნისისა და სხვა².

ა. პარნაკი, ქრისტიანობის გავრცელებს მხრივ იმპერიას ყოფს რა ოთხ კატეგორიად, IV ს-ში მცირე აზიის მოსახლეობის დაახლოებით ნახევარისათვის ქრისტიანობას მთავარ რელიგიად მიიჩნევს. მისივე სიტყვით, პონტოში იყო რეგიონები, რომლის მოსახლეობა თითქმის მთლიანად ქრისტიანი იყო, მაშინ როცა თვით სირიას იგი მეოთხე კატეგორიაში ათავსებს (128 : 16).

ბ. პარნაკისავე მტკიცებით, ზეირე აზიაში აღრევე დაიწყო მოსახლეობის ეთნიკურ შედგენილობაზე შექმნილი ეროვნული ეკლესიების ჩამოყალიბება, რომელთაგან პონტო-კაპადოკიის ეკლესია ერთ-ერთი ძლიერი იყო.

ნიკეის კრების წინა ხანების პონტო-კაპადოკიის საეპისკოპოსოთა შესახებ ძალიან ცოტა ვიცით. აქ, მართალია, არ იყო ქრისტიანობის ისეთი დიდი და ძლიერი ცენტრები, როგორებიც იყო რომი იტალიისათვის, ალექსანდრია ეგვიპტისათვის, ანტიოქია აზიისათვის მაგრამ ამ მხარეს ქრისტიანობის დიდი ტრადიციები ჰქონდა. პონტო-კაპადოკიის მოსახლეობის ძველი ქრისტიანული ტრადიციების დამადასტურებლად უნდა იქნას მიჩნეული ის, რომ ჯერ კიდევ III ს-ში ამ მხარემ წარმოშვა აღრექრისტიანული სამყაროს ისეთი ცნობილი მოღვაწე როგორიც იყო გრიგოლ სასწაულმოქმედი (თავმატურგოსი).

გრიგოლი (მონათვლამდე თეოდორე) 213 წელს დაიბადა პონტოს ქ. ნეოკესარიაში წარჩინებული წარმართების ოჯახში. ახალგაზრდობაში პალესტინის კესარიაში 5 წელი ცნობილი ღვთისმეტყველის ონიგენეს (185 — 254) მოწაფედ იყო. სამშობლოში — ნეოკესარიაში დაბრუნებისას თავისი სახსრებით ააგო ეკლესია და დაიწყო მოღვაწეობა. როგორც მის ცხოვრებაშია ნათქვამი, ნეოკესარიაში ჩასვლისას ჭალაქში მხოლოდ 17 მორწმუნე დახვედრია, შემდეგ მას ქალაქის მთელი მოსახლეობა მოუქცევია³ (204 : 586 — 591). რადგან გრიგოლის მიერ ეკლესიის აშენება 266 წლის წინა ხანებში ივარაუდება (ამ

² პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებას პონტო-კაპადოკიიდან ესწრებოდა: ლგონტი კესარიელი, ევტიხი თიანელი, ერითრიოს კოლონიელი, ტემოთე კიბისტრელი, ლონგინოს ნეოკესარიელი, დომნოს ტრაპეზუნტელი, ჯორგონიოს ქორეპისკოპოსი, ედრომი ქორეპისკოპოსი და თეოფანე (90: 2—4). ა. პარნაკის თანახმად, პონტოდან კრებას სულ მცირე 5 ქორეპისკოპოსი ესწრებოდა (222 : 744).

³ ა. რანოვიჩის თანახმად, II ს-ის პონტოდან გამოვიდა ერთ-ერთი უდიდესი ქრისტიანი მოღვაწე „ეპქსიინის ზღვის შტურმანი“ მარკიონი (197 : 83).

წელს პონტოში შეჭრილ გოთებს მისი ეკლესია დაუნგრევიათ), ხოლო იგი 270 წელს გარდაიცვალა, გამოდის, რომ III ს-ის 60-იანი წლების ბოლოსათვის ნეოკესარიის ძველი მოსახლეობა ქრისტიანი იყო (დაწერილებით იხ. 222 : 744 — 754, 756).

როგორც ზემოთ ითქვა, მართალია, 314 წელს ანკირის ადგილობრივმა საეკლესიო კრებამ ეროვნულ ეკლესიათა საეპისკოპოსოებზე დამოუკიდებლად გამოაცხადა და შემდეგში ეს დადგენილება არაერთმა კრებამ დააღწესტურა, მაგრამ, ეროვნული ეკლესიები ძლიერი ეკლესიების გავლენას თავს მაინც ვერ აღწევდნენ. ამ მხრივ, გამოჩაგლისს არც პონტო-კაპადოკიის ეკლესია წარმოადგენდა. პონტოს ეპისკოპოსებმა ვერ შეძლეს შეექმნათ თავიანთი ჯგუფი, ისინი მაინც ანტიოქიისაკენ იხრებოდნენ. ასე იყო არა მარტო III, არამედ IV საუკუნეშიც. მონაწილეობდნენ ანტიოქიის ეპისკოპოსთა მიერ მოწვეულ საეკლესიო კრებებში — 251, 264 და 269 წელს (135 : 387 — 388). უფრო მეტიც, ანტიოქიის ეპისკოპოსები თავმჯდომარეობდნენ 314 წელს ანკირის და თვით პონტოს საეკლესიო კრებებზე (ნეოკესარიისში — 314 და 325 წელს). მიუხედავად იმისა, რომ ამ კრებებზე ანტიოქიელ ეპისკოპოსთა თავმჯდომარეობა მხოლოდ მათი სულიერი გავლენის დამადასტურებელი იყო (135 : 388), სულიერი გავლენა საეკლესიო იერარქიაში ცოტას არ ნიშნავდა.

პონტო-კაპადოკიის საეპისკოპოსოთა შორის კაპადოკიის დიდაქალაქის კესარიის (ძველი მაზაკა) ქრისტიანული თემი უდიდესი და უძლიერესი იყო. ნიკეის კრებამდე კესარიის კათედრა იმპერიის ეპისკოპოსთა შორის ნაკლებად ჩანდა, რის გამოც კესარიის ეპისკოპოსთა შესახებ ძალიან ცოტა ვიცით. აღრექრისტიანული ხანის ბიზანტიელი საეკლესიო ისტორიკოსებმა ცნობებს ამ მხრივ მნიშვნელოვნად ავსებენ V ს-ის სომეხი ავტორის აგათანგელოსის „გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრებაში“ არსებული მასალა. საიდანაც უგებულობით დიდი მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ, რომელიც კესარიის ეკლესიას გაუწევია სომხეთისა და დასავლეთი საქართველოს მოსახლეობის მოსაქცევად. ვფიქრობ, ქართლის მოქაჩეველის წმინდა ნინოს კაპადოკიური წარმოშობაც იმის დამადასტურებლად უნდა იქნას მიჩნეული, როგორც ამას ა. ჰარნაკი წერს, კესარიის ეკლესია (ანტიოქიის მეთაურობით) ქართლზეც რომ ზრუნავდა.

მიუხედავად იმისა, რომ კაპადოკიის კესარიის ეპისკოპოსები ანტიოქიის ეკლესიის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდნენ, ისინი მაინც უოველნაირად ცდილობდნენ თავისი გავლენისათვის დაემორჩილები-

ნათ არა მარტო მეზობელი, შედარებით სუსტი საეპისკოპოსოებზე არამედ იპერის ფარგლებს გარეთ მცხოვრები ხალხებიც ამ უკანასკნელთა ეკლესიური დამორჩილებისათვის უპირველეს ყოვლისა საჭირო იყო მათი მოქცევა. მოქცევის შემდეგ ბრძოლა მიმდინარეობდა ახლადმოქცეული ხალხის ხელდასხმისათვის. ეს აქტი კი ხელდამსხმელ ეპისკოპოსს იურიდიულ საფუძველს აძლევდა ახლადმოქცეული ქვეყნის რელიგიურ თემზე თავისი ზემდგომობა დამყარებისა (135:393).

სწორედ საეკლესიო ზემდგომობის გაფართოების მიზნით გაშალეს კაპადოკიის კესარიისა და მისი ხელდებული კაპადოკიის სხვა ეპისკოპოსებმა მეზობელ ხალხებში დიდი მისიონერული მოღვაწეობა. კირიონ ეპისკოპოსის (საძაგლიშვილი) თანახმად, ბერძნები მისიონერულ მოღვაწეობაში დიდ გულმოდგინებას არ იჩენდნენ. მახლობელ აღმოსავლეთსა და საქართველოს შორის მიწებზე ნაყოფიერი მისიონერული მოღვაწეობით კაპადოკიელები იყვნენ ცნობილი. ეს სახელოვანი ქვეყანა, — დასძენს იგი, — როგორც ცნობილია, ქართული ტომებით იყო დასახლებული. კირიონის მტკიცებით, კაპადოკიელებმა საქართველოს გარდა ქრისტიანობა გაავრცელეს ოსტროთებში, ვესტროთებში⁴, ყირიმში (147:9). კაპადოკიის კესარიის ეპისკოპოსთა დიდ მისიონერულ მოღვაწეობაზე და ამ კათედრის სიძლიერის მაჩვენებლად უნდა იქნას მიჩნეული ის, რომ ჭერ კიდევ ნიკეის კრებამდე კესარიის კათედრას საკუთრივ კაპადოკიის გარდა, პოლემონის პონტოს, დას. საქართველოსი და სომხეთის ეკლესიები ემორჩილებოდა (იხ. ქვემოთ).

თ ა ვ ი ი

კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსის მოსახლეობა საქართველოში ქრისტიანობის უმეცხველის დროისათვის

1. ნინოს პროპნული კუთვნილება. „ნინოს ცხოვრების“ ცნობები ნინოს ვინაობის შესახებ

ქართლის მოქცევა ძველ წყაროთა ცნობით, ნინო კაპადოკიელის მრავალწლიანი მისიონერული მოღვაწეობის შედეგი იყო, რის გამოც, ქართულმა ეკლესიამ ნინოს იმთავითვე თავის ყველაზე პატრიარქად

⁴ ვესტროთებში ქრისტიანობის გამავრცელებლად ითვლება დედით კაპადოკიელი ულფოლა იგი დაახლ. 341 წ. ავტორთა „გოთთა ეპისკოპოსად“ ევსევი ნიკომედიელმა. ულფილას მიეწერება გოთური ანბანის შექმნა და ბიზლიის თარგმან ბერძნულიდან გოთურ ენაზე (იხ. Улфилас, სპბ. ისტ. ენციკლოპედიაში).

წმინდანთა შორის მიუჩინა ადგილი. წმინდა ნინო ასე რჩება დღესაც ქართველი ბორწმუნის თვალში. ამიტომ მეტად საინტერესოა, ვინ იყო წარმოშობით ქართველთა განმანათლებელი?

ნინოს თანამედროვე და შემდგომი დროის ქართველთათვის, როგორც ჩანს, ნინოს ეროვნული კუთვნილება საკამათო არ იყო. უკვე ევლია, მის თანამედროვეთა მიერ ნინო ქართველად იყო მიჩნეული. ანით უნდა აიხსნას ნინოს მოღვაწეობისადმი მიძღვნილ ნაწარმოებებში ნინოს ეროვნული კუთვნილების შესახებ რომ არაფერია ნათქვამი. შათში მხოლოდ მის სამშობლოზე — კაპადოკიაზეა მითითება. კაპადოკია ეი, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, უძველესი დროიდანვე ქართველური მოდგმის ხალხების საცხოვრისად ითვლებოდა.

კაპადოკიის ძველი მოსახლეობის ქართველური წარმომავლობის შესახებ, იცოდნენ XIX ს-ის ქართველმა მოღვაწეებმაც. რის გამოც, მათი უმეტესი ნაწილი ნინოს ქართველად თვლიდა. თუმცა, XIX საუკუნეშივე, როგორც კაპადოკიის მოსახლეობის, ისე ნინოს ქართველობის შესახებ არსებულ მოსაზრებას ყველა არ იზიარებდა. მაგ., ცნობილი ისტორიკოსი, რუსეთის საიმპერატორო აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი დ. ბაქრაძე (1826 — 1890) თვლიდა, რომ „კაპადოკია დასახლებული იყო უფრო სემიტის ნათესაეთაგან“. ამიტომ, მისი აზრით, „ნინო შთამომავლობით უნდა ყოფილიყო სირიელი“⁴ (2: 35). როგორც ჩანს, დ. ბაქრაძის ზემომოტანილი შეხედულება კბონდა მხედველობაში ივ. გვარამაძეს („ვინმე მესხი“), როცა წერდა: „ნინოს კაპადოკიელობა შესაძლებელია, გარნა, ის ასირიის ტომის იყოს ან ბერძნისა ძნელი მისაღებია“. „...წმინდა ნინო, — განაგრძობს იგი, — ქართველი უნდა ყოფილიყო და ქართული ენაც უნდა კარგად სცოდნოდა. ამისათვის სწერენ ლათინის და ბერძნის ისტორიკოსები ქართველ ტყვედ, უეჭველია ქართული ენის ცოდნის იმედით ჩავიდა მცხეთად და ქართული ენის საშუალებით ჰქადაგა ქრისტეს სარწმუნოება“ (21: 251). ისტორიკოსი ს. გორგაძე თვლიდა რა პონტო-კაპადოკიას ძველი ქართული სამყაროს ნაწილად, მას არა თუ ნინო, ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის — მირიანის მეუღლე ნანა დედოფალიც ქართველად მიაჩნდა. „დედოფლის სახელი, „ნანა“ (იგივე „ნონა“), — წერს იგი, — პირდაპირ გვიჩვენებს, რომ მირიანის მეუღლე პონტო-კაპადოკიიდან ყოფილა... ის გარეშოება, რომ ჩვენში უმადლესი წრის წარმომადგენელთა შორის წმ. ნინოს ქადაგებას ყველაზე უწინ ნანა დედოფალი დაემორჩილა... შესაძლოა იგი ქრისტიანობასთან თავის სამშობლოშივე ყოფილიყო გაცნობილი...“

საფიქრებელია იგი ქრისტიანიც ყოფილყო... ამით აიხსნება ის გულ-
წრფელი ყურადღება, რომელიც მირიანის შეუღლებ მცხეთაში ქრის-
ტიანობის სქადაგებელს კაპადოკიელს „ტყვე-ქალს (ნინოს) მიაპყ-
რო“ (29 : 73).

ნინოს ეროვნული კუთვნილების საკითხს ვრცლად შეეხო კ. კეკელიძე. გელასი კესარიელი და მისგან მომდინარე ბიზანტიელი ისტო-
რიკოსები, — წერს იგი, — ნინოს ტყვეს უწოდებენ. შემდეგ კ. კეკელიძე
მსჯელობს რა ნინოს ვინაობის შესახებ, აღნიშნავს: „ეს ქალი არ
ყოფილა პატრიარქის დისწვილი, არც იერუსალიშში დაბადებულა, და
არც კონსტანტინოპოლიდან თუ რომიდან მოსულა ჩვენში. ის არ ყო-
ფილა არც ბერძენი, არც სომეხი, არამედ ქართველი. ის იყო ქართვე-
ლი, — დასძენს კ. კეკელიძე, — მაგრამ არა კაპადოკიიდან, როგორც
ჩვენი წყარო გადმოგვცემს, — მეოთხე საუკუნეში ქრისტეს შემდეგ კა-
პადოკიაში ქართველი მოსახლეობა უკვე აღარ არსებობდა, არამედ
გუგარქელი!“ „ამით აიხსნება, რომ ეს დედაკაცი ლეგენდით, ჩვენში
შემოდის ჭავჭავთიდან და, ლეონტი მროველით, სომხურადაც ლაპა-
რაკობს; გუგარქელ ქართველებს თავის სამშობლო ენასთან, სომ-
ხურად ეცოდინებოდათ, ვინაიდან ამ მხარეში, მათ მეზობლად, სომ-
ხებიც ცხოვრობდნენ (61 : 286 — 287).

კ. კეკელიძისავე შენიშვნით, რაც შეეხება წყაროთა მითითებას
ნინოს „ტყვედ“ მოხსენიების შესახებ, ეს იმით აიხსნება, რომ IV ს-ში
ქართლსა და სომხეთს შორის ხშირად იყო ბრძოლები. შესაძლოა ერთ-
ერთი ასეთი შეტაკების დროს ქართველებს ტყვედ ჩაუვარდათ ქრის-
ტიანი დედაკაცი, რომელმაც მერე მათ შორის ქრისტე იქადაგა (61 :
287).

ქართველების მიერ ნინოს დატყვევება კ. კეკელიძეს 349 წელს
მოწმდარ ამბად მიაჩნია.¹ მისი მტკიცებით, სწორედ ამ წელს შეუერთ-
და გუგარქი იბერიას და გუგარქის სახელი „ქართლი“ მთელი აღმო-
სავლეთი საქართველოს სახელად იქცა (61 : 289).

კ. კეკელიძის მოსაზრება ნინოს ქვემო ქართლიდან წარმომავლო-
ბის შესახებ, „ნინოს ცხოვრების“ ცნობებიდან არ მომდინარეობს.²
კ. კეკელიძის ასეთი მიდგომა „ცხოვრების“ ცნობებისადმი აღბაა

¹ სხვა ნაშრომებში (იხ. ქვემოთ, გვ. 55) ნინოს ქართლში შემოსვლას კ. კე-
კელიძე 355/6 წლით ათარილებს, ეს თარიღი იმთავითვე მიუღებლად მიიჩნია ს. კა-
კაბაძემ (43 : 132).

² კ. კეკელიძის მოსაზრებას ნინოს ქვემოთ ქართლიდან წარმომავლობის შესახებ
ხანთიბიძეც იმგორებს (118 : 236).

იმით იყო გამოწვეული, იგი ამ თხზულებას IX ს-ში, ძირითადად ზეპირ გადმოცემებზე დაყრდნობით შექმნილ ნაწარმოებად რომ თვლიდა (იხ. ქვემოთ. გვ. 64).

მიუღებელია კ. კეკელიძის მტკიცება ქართლის სამეფოსადმი ქვენი ქართლის 349 წელს შემოერთების შესახებ. „მირიანის ცხოვრებაში“ არსებული მითითებით, მირიანსა და სომხეთის მეფე თრდატ III შორის საზღვარი III ს-ის ბოლოს მდ. არაქსის წყალგამყოფზე: ექნა დადებული (73: 70), რის შემდეგაც ქვემო ქართლი ქართული სახელმწიფოს საზღვრებში მოექცა (ამ გარემოებას ჯერ კიდევ მ: ბროსემ მიაჭცია ყურადღება. 20: 30). 349 წელს ქართლის სამეფოს ამ კუთხის შემოსაერთებლად სომხეთთან ომი არ ჰქონია და ვერც ნიხოს დაატყვევებდნენ ქართველები არაჩსებულ ომში. ჰველ უცხოენოვან ავტორებთან ნინოს „ტყვედ“ დასახელება თვით „ნინოს ცხოვრებიდან“ მოდის (იხ. ქვემოთ, გვ. 52). როგორც ჩანს, „ტყვე“, „უთვისტომო“, „ობოლის“ აღმნიშვნელი იყო.

ნინოს სადაურობისა და წარმოშობის ძიებისას, უპირველეს ყოვლისა, რა თქმა უნდა, მის „ცხოვრებაში“ არსებული ცნობებით უნდა ვიხელმძღვანელოთ. „ცხოვრებაში“ ნინოს წინაპართა საცხოვრებელ ადგილად კაპადოკიაა დასახელებული. ნინოს მამა — ზაბილონი იყო „კაბადოკიათ ქალაქით კაცი მთავართა შესაბამი“, რომელმაც რომის სამხედრო სამსახურიდან გადადგომის შემდეგ ცოლად შეირთო ასევე კაპადოკიელი სუსანა. ნინო კაპადოკიაში „ქალაქად კალასედ“ დაიბადა და იქვე იზრდებოდა 12 წლამდე (იხ. ქვემოთ, თავი VII).

„ცხოვრებაში“ ასევე ხაზგასმითაა მითითებული, რომ ნინო „საბერძნეთიდან“ (სხვა ცნობით რომიდან), ე. ი. რომის იმპერიიდან გამოიქცა და ქრისტიან ლტოლვილებთან ერთად სომხეთში მივიდა. სომეხ ლტოლვილთა იქ სიკვდილით დასჯის შემდეგ ნინო ჯავახეთზე გამოვლით, ჯერ ურბნისში, შემდეგ კი მცხეთაში შემოვიდა.

ნინოს წარმოშობისა და სადაურობის შესახებ მის „ცხოვრებაში“ არსებული ცნობები რატომ უნდა უარყოფოთ და ახალი შევთხზათ!

ნინო წარმოშობით კაპადოკიელი რომ იყო ეს უდავოა, მაგრამ იმ ხანად, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ორი კაპადოკია — შიდა (სადაც ძველ ავტორთა თანახმად, მესხური მოსახლეობა ცხოვრობდა), და პონტოს (ლაზურ-ქანური მოსახლეობით) კაპადოკია არსებობდა. კფიქრობ, „ცხოვრების“ ცნობა, ქართლში შემოსვლისას ნინომ ქართული რომ არ იცოდა, იმაზე უნდა მიგვითითებდეს, ნინო პონტოს

კაპადოკიიდან რომ უნდა ყოფილიყო. მართლაც ნინოს მშობლიური ენა იქნებოდა ჰანურ-ლაზური იყო, მაშინ თავისთავად ცხადია, როგორც ფარაენის ტბასთან მყოფ მწყემსებს, ისე ქართლის დიალექტზე მოლაპარაკე მცხოვრებლებს, იგი რაპქელამე უცხო ენაზე უნდა დალაპარაკებოდა. აღნიშნულით უნდა აიხსნას, ქართლში შემოსვლის პირველ დღეებში ურთიერთობისათვის ნინომ ბერძნული რომ გამოიყენა. თუ ნინოს აღზრდის შესახებ „ცხოვრებაში“ არსებულ მასალას გაეითვალისწინებთ, მაშინ აღარ გაგვიკვირდება (მშობლიურ ლაზურ-ჰანურ ენასთან? ერთად) ნინომ რატომ იცოდა სირიული, ბერძნული, სომხური.

იმის დასაზუსტებლად, თუ რომელი კაპადოკიიდან იყო წარმომოცემი ნინო, გადამწყვეტი იქნებოდა ნინოს დაბადების ადგილად „ცხოვრებაში“ დასახლებული „კოლასტის“ ლოკალიზაცია რომ მოხერხდეს. პანტოში იყო ქ. კორალა, ქ. კომანა (პონტოს რელიგიური ცენტრი), არაა გამორიცხული „ცხოვრებაში“ ერთ-ერთი ამ ქალაქთაგანის დამახინჯებულ გადმოცემასთან გვეკონდეს საქმე.

შეხეთაში მოსვლიდან ჩქარა, როგორც ჩანს, ნინომ ქართლის დიალექტზე შეისწავლა და სწორედ ქართულ ენაზე დაიწყო მან ახალი რწმენის ქადაგება.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, კ. კეკელიძე ნინოს კაპადოკიელად მიჩნევს. იმ მოტივით უარყოფს, თითქოს ნინოს მოღვაწეობის დროისათვის კაპადოკიის მოსახლეობა ქართული აღარ იყო. ამიტომ, რათა უფრო ნათელი გახდეს ნინოს ქართველური წარმომავლობა, ქვემოთ მოკლედ შევხები კაპადოკიის ძველ ისტორიას. ასეთი მოკლე ექსკურსი იმ-ტომაცაა საჭირო, რომ კაპადოკიაში გაიზარდა და იქ იქნა სომეხთა ეპისკოპოსად ხელდასმული გრიგოლ განმანათლებელი. კაპადოკიელები იყვნენ ქართლის პირველი კათალიკოსები პეტრე და სამიუელი.

• • •

რაც შეეხება სახელს — „ნინო“.

მიუხედავად იმისა, რომ IV—V სს. ბიზანტიელ ავტორთა ცნობებს ქართლის მოქცევის შესახებ ბაკური იბერიელის მონათხრობი უღვევს საფუძვლად (იხ. ქვემოთ, გვ. 51; შდრ., გეორგიკა, ტ. I, გვ. 243 და შემდეგი), ბიზანტიელი ავტორები სახელ ნინოს არ იხსენიებენ. მეორე მხრივ, სახელი ნინო (ასევე, სომხ. ნუნე, ასე იწო-

დება ნინო სომეხ ავტორებთან) ბერძნულ-ლათინური „ნონა“-დან აღმდინარედ არის მიჩნეული (179 : 121), ამიტომ ოსკარ ფონ ლემი ფიქრობდა, რომ ნინოს ნამდვილი სახელი კოპტური წყაროების თეოგნისტა უნდა ყოფილიყო (225), მაგრამ ეს არ დადასტურდა (121 : 225, 238). გამორიცხული არაა, სახელი ნონა, ნინო კაპადოკიურ სამყაროში (როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ასე ერქვა გრიგოლ ლეონ-მეტყველის დედასაც) შუმერული ქალღმერთ ინანას (აქადური ინტა-რი. იხ. 159) ხურიტული ფორმის — „ნინუ“ ან „ნინო“ ასახვას წარმოადგენდეს (იხ. ავრ., 24 184 და შემდეგი).

2. კაპადოკიის მოსახლეობის ქართველობის საკითხი

კაპადოკია მცირე აზიის ცენტრალურ ნაწილს მოიცავდა. მისი ტერიტორია დასავლეთით მდ. ჰალისამდე (ახლანდ. ყიზილ-ირმაქი), სამხრეთით ტავრის მთებამდე, ჩრდილოეთით შავ ზღვამდე, აღმოსავლეთით კი ტიგროსისა და ეფრატის სათავეებამდე ვრცელდებოდა. ძვ. წ. 546 წ.-მცირე აზია აქემენიანთა სპარსეთმა დაიპყრო და ამ ტერიტორიის ზემოთ დასახელებულმა ნაწილმა სახელი კაპადოკია სპარსელებისაგან მიიღო. კაპადოკია სპარსულად „ლამაზი ცხენების ქვეყანას“ ნიშნავს და პირველად აქემენიანთა სპარსეთის მეფის — დარიოს I-ის (ძვ. წ. 522—486) ბრძანებით ამოკვეთილ ბეჰისტუნის წარწერაში იხსენიება. აქემენიანებმა მცირე აზიის შიდა მთიანეთი პროპონტიდიდან მოკიდებული ტავრისა და სომხეთის მთებამდე ფრიგიის სატრაპიაში გააერთიანეს. შემდეგში, დარიოს I-მა ფრიგიისაგან ჰელესპონტოს ფრიგიის, დიდი ფრიგიისა და კაპადოკიის სატრაპიები შექმნა (143 : 36). უფრო გვიან, თვით კაპადოკია ორ სატრაპიად გაიყო. დიდი კაპადოკია — მცირე აზიის შიდა რაიონებს (მისი დედაქალაქი იყო მაზაკა, შემდეგი დროის კესარია), მცირე კი — ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილს მოიცავდა. სტრაბონის (ძვ. წ. 64/63 — ახ. წ. 23/24) ცნობით, საზღვარი ამ პროვინციებს შორის ტავრის მთების პარალელურად მდებარე მთიანეთზე — დასავლეთში ხანანენეზე, ხოლო აღმოსავლეთში ლავიანსენეზე გადიოდა (202 : 507. იხ. იქვე, რუკა, გვ. 544. ასეთი გაყოფით ქ. ამასია, ნოკესარია, ამისო, ტრაპიზონი პონტოში ექცევა). პოლიბიოსი (ძვ. წ. 201 — 120) მცირე კაპადოკიას „ექქსინიის კაპადოკიას“, სტრაბონი „პონტოს კაპადოკიას“ უწოდებდა. შემდეგში სახელი კაპადოკია მხოლოდ შიდა კაპადოკიას შემორჩა.

რაც შეეხება კაპადოკიის მოსახლეობას, ამ მხარის უძველესი მო-

სახლეობა ხათები (პროტოხეთები) იყო. ძვ. წ. XVIII ჰ-ში მოსულმა რნდო-ევროპელმა ტომებმა ამ ტერიტორიაზე ხეთების სამეფო შექმნეს. ძვ. წ. XII ს-ში ხეთების სამეფოს დადი ნაწილი ფრიგიის სამეფოს ხელში მოექცა.

ასირიის მეფის ტიგლათფილესერ I (ძვ. წ. დაახლ. 1114 — დაახლ. 1076) ანალებში რადგანაც ფრიგიის სამეფო „მუშკთა ქვეყნად“ იწოდება, ვარაუდობენ, რომ ფრიგიის სამეფოს ძირითადი ბირთვი მუშკები უნდა ყოფილიყვნენ. მცირე აზიის ცენტრალურ ნაწილში განსახლებულ მუშკებს რამდენიმე გაერთიანება ჰქონდათ. სირიულ წყაროთა ცნობით, აღმოსავლეთის მუშკებს ხუთი „მეფე“ ჰყავდათ, რის გამოც ფიქრობენ, რომ მუშკთა ეს ნაწილი ხუთი ტომისაგან შედგებოდა. მათი განსახლების მთავარ ცენტრად მდ. არცანიას (ახლანდ. მურად სუ) და ზემო ევფრატის (ახლანდ. ყარა ზუ) შესართავში მდებარე ალზის სამეფოა მიჩნეული. ასურულ წყაროებში ალზი „მუშკთა ქვეყნადაც“ იწოდება. ძვ. წ. X—IX ს-ში მუშკები უფრო ვრცელ ტერიტორიაზე — მდ. ტიგროსის ჩრდ. სათავეების მთებიდან და ზემო ევფრატის ველადან ტავრის მთებამდე უნდა ყოფილიყვნენ განსახლებულნი (156 : 47).

კაპადოკია რომ მესხთა ქვეყანა იყო, ეს კარგად სცოდნიათ როგორც ანტიკური, ისე შემდგომი დროის ისტორიკოსებს. მაგ., წარმოშობით ებრაელი ისტორიკოსი იოსებ ფლავიუსი (დაახლ. ახ. წ. 37 — დაახლ. 95) წერს, რომ „მოსოხენები დაფუძნებული არიან მოსოხის მიერ, ახლახან მათ კაპადოკიელები ეწოდათ“. მისივე ცნობით, მესხებს „...მათი სახელწოდების ნიშანიც ემჩნევათ; რამეთუ მათ აქვთ დღესაც ქალაქი შაზაკა, რომელიც ნათელყოფს იმათთვის, ვისაც შეუძლია გაიგოს, რომ ოდესღაც ასე ეწოდებოდა ტომს“ (45 : 271). კაპადოკიელებს მესხებად თვლის ადრექრისტიანული ეკლესიის ცნობილი მოღვაწე ანტიოქიის პატრიარქი ევსტათი (დაახლ. 260 — 360). „ოსოხი, — წერს იგი, — რომლისგან არიან მესხენები, დღევანდელი კაპადოკიელები“ (30 : 35). როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ქართული და უცხოური საისტორიო ტრადიცია ევსტათი ანტიოქიელს ქართლის პირველი ეპისკოპოსის იოანეს ხელდამსხველად ასახელებს, ამიტომ მის ცნობას მესხთა შესახებ მეტი მნიშვნელობა ენიჭება.

მოსოხ კაპადოკიელს ნიშნავს ბიზანტიელი ისტორიკოსის თეოდორტე კვირელის (393 — 457/8) თანახმადაც (37 : 221 — 233). კაპადოკიის მოსახლეობის მესხურ ეთნოსზე მიუთითებს უფრო გვიან ბიზანტიის იმპერატორი კონსტანტინე პორფიროგენეტი (69 : 299). XI ს-ის

ბიზანტიელი ისტორიკოსის ლეონ გრამატიკოსის ცნობით, ამესსოსა-
გან [მომდინარეობს] მესხები, რომელთაც ახლა კაპადოკიელები ეწო-
დებათ“ (71 : 4).

კაპადოკიის მოსახლეობის ეთნიკური კლასიფიკაციის შესახებ რა
აზრისანი იყვნენ გვიანი შუასაუკუნეების ქართველები, არ ვიცით,
XIX ს-ის ქართველ მოღვაწეთა უმრავლესობას კი კაპადოკიის მო-
სახლეობის ქართველურ წარმომავლობაში ეჭვი არ ეპარებოდა. პროფ.
დ. ჩუბინაშვილმა ნაშრომში „ეტნოგრაფიული განჩილვა ძველთა და
ახალთა კაპადოკიის მკვიდრთა მოსახლეობის ძველი კაპადოკიის ტე-
რიტორიაზე მის დრომდე შემორჩენილი არაერთი ქართველური წარ-
მომავლობის ტოპონიმი დასახელა (106). პროფ. ალ. ხახანაშვილის
მტყიცებით, ქართველი ტომები მდ. ჰალისამდე ცხოვრობდნენ. ჰა-
ლისი კაპადოკიის დასავლეთი სანაპირო იყო (208 : 6). ისტორიკოსი
ივ. გვარამაძე ნეოკესარიის მახლობლად ასახელებს ქართულ ტოპო-
ნიმებს (21 : 125). კაპადოკია, ანუ ჰანეთი, — წერდა მღვდელი პ. კარ-
ბელაშვილი, — დღესაც სავსეა ეტნოგრაფიულს და გეოგრაფიულს
სახელებით, რომელნიც წმინდა ქართულნი არიან (53 : 26 შენ. 34).
როგორც ზემოთ ვნახეთ, კაპადოკიის მოსახლეობას ქართულად
თვლიდა კირიონ ეპისკოპოსიც.

უცხოელ მეცნიერთა ერთი ნაწილი (პ. ვინკლერი, ა. გეტცი და
სხვანი) მუშაებს ფრიგიელებთან აიგივებდა. მაგრამ, ამ ბოლო ხა-
ნებში შექმნილ ახალ გამოკვლევებში მუშაების ქართველური წარ-
მომავლობა საეჭვოდ აღარ მიაჩნიათ, აკად. გ. მელაქიშვილის თანახ-
მად, „მუშაები იგივე მესხებია“ (85 : 17). ქართული ეთნიკური
ტერმინის „მესხ“-ჩსადმი მიძღვნილ გამოკვლევაში პროფ. კ. წერეთე-
ლი წერს: ფრ. დელიჩს ბიბლიის ტექსტებში მოხსენიებული მეშქი,
თუბალი და ბერძნული წყაროების მოსხება და ტიბარენები, რომელ-
თაც პეროდოტე (III, 94; VII, 78) დარიოსის XIX სატრაპიაში
შემავალ ტომად ასახელებს, ერთ და იმავე ხალხად მიაჩნდა. დელი-
ჩსავე შენიშვნით, — დასძენს კ. წერეთელი, — ძველი მეშქი იგივე
მუშქია, რომლებიც ტიგლათფილესერ I-ის წარწერებში იხსენიება
პირველად 1100 წელს ჩვ. ერამდე (112 : 112). ქართულ საზღვციერო
ლიტერატურაში სამართლიანადაა მითითებული, რომ სწორედ ქარ-
თული „მესხ“ — ფორმა უნდა დადებოდა საფუძვლად ებრაული „ბი-
ბლიის“ „მეშქ“-სა და ბერძნულ-რომაული წყაროების „მესხი“-ს,
რომ ასურული მუშკუ-სა და ებრაული მეშქ-ის ერთიმეორესთან

დაკავშირება შეუძლებელია ქართული ეთნო-ტოპონომიკის მონაცემების გათვალისწინების გარეშე (117 : 133).

მესხებსა და მუშეებს აიგივებენ: პ. გელცარი, კ. ბიტელი, რ. ლენინჰარდი, მ. მაქსიმოვა, ლ. სანიციძე, გ. გოზალიშვილი, ნ. ლომოური, უ. ხინთიბიძე და სხვანი. ამ პრობლემას სპეციალური გამოკვლევა შეუძლვნა და ახალ მასალათა გათვალისწინებით დადებითად გადაწყვიტა ნ. ხაზარაძემ (117).

მართალია, ნ. აღონცი (კ. კეკელიძე მას ეყრდნობა, როცა ნინოს ქართლში შემოსვლის დროისათვის კაპადოკიაში ქართული ელემენტის გაქრობაზე მიუთითებს) წერს იუსტინიანეს (527—565) ეპოქაში კაპადოკიის მიწებისაყენ სომხური მოსახლეობის ვაძლიერებული გადასახლების შესახებ (127 : 3), მაგრამ ეს უკვე VI საუკუნეა, ნინო კი, როგორც ქვემოთ ვნახავთ IV ს-ის დამდეგს შემოვიდა ქართლში. აღნიშნულს გარდა, სომეხთა ამ გადასახლებას არ შეეძლო ისეთი ხასიათი ჰქონოდა, რომ ადგილობრივი მოსახლეობა გამქრალიყო.

კაპადოკიის შესახებ ძველ ავტორთა ცნობების გაანალიზების შემდეგ პროფ. გ. გოზალიშვილმა დაასკვნა: კაპადოკიის ტერიტორიაზე ახ. წ-ის IV საუკუნეში ჯერ კიდევ მოსახლეობდნენ მესხები, რომლებიც კაპადოკიელებად იწოდებოდნენ (24 : 165). ამავე დასკვნამდე მივიდა პროფ. ე. ხინთიბიძე. ბიზანტიური ისტორიოგრაფიისათვის, — წერს იგი, — კაპადოკია ეთნიკური ტერმინია და კაპადოკიელი არის იგივე მესხი (118 : 233).

რაც შეეხება პონტოს კაპადოკიას, მისი ძირეული მოსახლეობა (ხალიბები, ტიბარენები, მოსინიკები, ლაზ-ჭანები და სხვანი) ქართველური წარმომავლობისა რომ იყო, ეს კარგა ხანია აღიარებულია როგორც ქართველი ისე უცხოელ მეცნიერთა მიერ. კამათს მხოლოდ ქართველური მოდგმის ხალიბების დასავლეთისაყენ განსახლების საზღვარი იწვევს. მაგ., პ. ინგოროყვას როგორც ანტიკურ. ისე შუასაუკუნეებში ქართველური მოდგმის ხალხების განსახლების დასავლეთ მიჯნად მდ. თერმოდონტი (ახლანდ. თერმიჩაი) მიაჩნდა (41 : 207). მსგავსი მოსაზრებისაა ნ. ლომოური (173 : 118 და შემდეგი).

მკვლევართა დიდი ნაწილი ქართველ ტომთა განსახლების დასავლეთ საზღვრად მდ. ჰალისს ან ჰალისის დასავლეთით მდებარე მიწებსაც მიიჩნევს. ასეთი მტკიცებისას ისინი ჰეროდოტეს (ძვ. წ. V. ს) და ახ. წ. I ს-ის რომაელი გეოგრაფის პომპონიოს მელას ცნობებს ეყრდნობიან (დაწვრილებით იხ. 24).

მდ. ჰალისის დასავლეთით მდებარე ქ. სინოპის სახელი ივ. ჯავა-

ხიშვილმა ჩრდ. კავკასიურად („სინოპა“ — „მდინარის შესართავი“) ახ-
სნა (141:43). როგორც მ. მაქსიმოვა შენიშნავს, სინოპის ტერიტო-
რიაზე უძველეს დროში ადგილობრივი მოსახლეობის არსებობის შე-
სახებ მიუთითებს არაბერძნული წარმომავლობის სახელები და „სი-
ნოპის“ ივ. ჭავჭავიშვილისეული ახსნა შეიძლება მართალიც იყოს, მაგ-
რამ ამ ადგილებში ზღვას მდინარე არ ერთვის (175:41, შენ, 1).

ნ. მარი თვით მდ. ჰალისის სახელსაც ქართველური წარმომავლო-
ბისად თვლიდა. ძველად ქანური ტომები, — წერდა იგი, — ცხოვრობ-
დნენ ვრცელ ტერიტორიაზე მდ. ჰალისამდე, რომლის სახელწოდება
ქანურად ზოგადად მდინარეს ნიშნავს (178:607).

ადრექრისტანულ ხანაში იმპერიის ეკლესიის ეთნიკურ-ტერიტო-
რიულ პრინციპზე აგებით ხომ არ უნდა აიხსნას, ნიკეის პირველ
მსოფლიო საეკლესიო კრებას (325 წ.) ამასიის ეპისკოპოსი ევტახის
რომ ესწრებოდა, ხოლო სინოპიდან კრებაზე არვინ იყო; ასევე, გვი-
ანდელ ეკთეზისებით სინოპის ეპისკოპოსი აჰასის ეპისკოპოსს რომ
ექვემდებარებოდა (105:7, 9). IV ს-ის დამდეგისათვის სინოპის ეპი-
სკოპოსობა იქნება ისევ არაბერძნული (ხალიბურთი) იყო, რის გამოც
იგი ამასიის ეპისკოპოსის სამწყსოს შეადგენდა. თვით ამასიაში, არა-
თუ IV, VI ს-შიც კი, როგორც ეს წარმოშობით ფრიგიელი, კონს-
ტანტინოპოლის პატრიარქის ევტახის (გარდ. 582 წ.) „ცხოვრებიდან“
ჩანს, მრავალრიცხოვანი ქართველები ცხოვრობდნენ (198:55). იქვე,
აზასიასთან ნახსენებია „ლაზიხე“ (198:206), რაც ლაზურად „ლაზის
ქალიშვილს“ ნიშნავს (115).

ვფიქრობ, მდ. ჰალისის დასაველეთით და ზაერთოდ შავი ზღვის
სამხრეთ სანაპიროზე ქართველური ტომების განსახლების ტრადი-
ციას შემონახული იმ გადმოცემაში, რომელიც ნ. მარმა ლაზეთში
მოგზაურობისას ათინელი ლაზის, ფავზი ბეისაგან ჩაიწერა. ფავზი
ბეის ცნობით, კონსტანტინოპოლში ლაზებს უწოდებენ თურქეთის
ტერიტორიაზე, შავი ზღვის სანაპიროს ყველა მცხოვრებს, თვით
სამსუნელებსა და სინოპელებსაც კი; სინოპელები ლაზებს უწოდე-
ბენ სამსუნელებს, სამსუნელები — ტრაპიზონელებს, ტრაპიზონელე-
ბი — რიზელებს, ხოლო რიზელები ჩვენს მხარეს და მხოლოდ ეს
უკანასკნელნი ამბობენ მართალს. ჩვენ ახლა რიზელებს აღარ ეუწო-
დებთ ლაზებს (178:608). ფავზი ბეისავე თანახმად, გიუმშიშხანელები
ლაზებს ეძახიან ერზერუმელებს, ხოლო ერზერუმელები ლაზებს
უწოდებენ როგორც გიუმშიშხანელებს, ისე ზღვისპირა ყველა მცხოვ-
რებს (178:608).

როგორც ვხედავთ, თვით ლაზეთში შემონახული ტრადიციით სინოპიდან მოკიდებული ერზერუმამდე (ქართული წყაროების კარნუ ქალაქი, ახლანდ. ერზერუმი თურქეთში) ქართველური მოსახლეობა იყო. ყოველივე ზემოაღნიშნული, ვფიქრობ, იმის დამადასტურებლად უნდა იქნას მიჩნეული, არა თუ III — IV სს. მიჯნაზე, უფრო გვიანაც კაპადოკიაში ქართველური ეთნიკური ელემენტი საგრძნობლად ძლიერი რომ უნდა ყოფილიყო. ამიტომ, კ. კეკელიძის ექვი, თითქოს ნინოს ქართლში შემოსვლისას კაპადოკიაში ქართველურ ენაზე მოლაპარაკე ეთნოსი აღარ იყო, მიუღებელია (ლაზეთის მოსახლეობის თანამედროვე მდგომარეობის შესახებ იხ. 13, 14, 15).

კაპადოკიისა და პონტოს ძველი მოსახლეობის შესახებ ზემომოტანილი მასალა, რა თქმა უნდა, იმის დასტურად უნდა იქნეს მიჩნეული, ამ მხარის მოსახლეობა ქართველური წარმომავლობისა რომ იყო. როგორც პროფ. გ. გოზალიშვილი წერს, პონტო და კაპადოკია, ერთი და იმავე სამყაროს ორგანული ნაწილებია. ორივე ტერიტორია, ერთსა და იმავე ეთნიკურ ელემენტს — ძველ ქართულ ტომებს ეკუთვნოდა³ (24 : 237). „პონტო-კაპადოკია ეთნიკურად განუყოფელი იყო ქართულ სამყაროსთან“ (25 : 42). კაპადოკია-პონტოკოლხეთი (ლაზიკა)-ბერია — აი, ის ერთიანი ეთნიკური სამყარო, რომელიც ერთიანი კულტურული ცხოვრებით ცხოვრობდა, და რომლის წიაღიდანაც გამოვიდა ბიზანტიური კულტურის არაერთი განოჩენილი მოღვაწე (25 : 43. კაპადოკიის მოსახლეობის შესახებ იხ. „მნათობი“ 1971 № 6).

იხ. წ. 66 წელს კაპადოკია, რომელმაც სარდალმა პომპეუსმა დაიპყრო. ახ. წ. 17 წელს კაპადოკია რომის იმპერიამ უშუალოდ შეიერთა. რომის პროვინციად გადაქცეულმა კაპადოკიამ, პ. გიდულიანოვის თანახმად, ზედაპირული ელინიზაცია განიცადა. ამიტომ, გვიან ხანობამდე ხალხი თავის ენაზე ლაპარაკობდა (136 : 63). რომელი იყო კაპადოკიის მოსახლეობის მშობლიური ენა, მართალია, პ. გიდულიანოვი არ წერს, მაგრამ კაპადოკიის ძველი მოსახლეობის შესახებ ზემომოტანილი მასალის შემდეგ, ვფიქრობ, საეჭვო არ უნდა იყოს, რომის პროვინციად გახდომის შემდეგაც კაპადოკიის ძირძველი მოსახლეობისათვის მშობლიური ენა ქართული და ლაზურ-ჭანური რომ უნდა ყოფილიყო.

ამ ზედაპირული ელინიზაციის პირობებშიც კი, ეროვნული და-

³ პროფ. ს. კაკაბაძემ გ. გოზალიშვილის მონოგრაფიის („მითრიდატე პონტოელი“) რეცენზიაში მუშეების შესახებთან გაიგივება საეჭვოდ მიიჩნია (50 : 187).

მოუკიდებლობას დეკარტის წარმონაპოვით კაპადოკიელი და ბიზანტიის იმპერიის საზოგადოებრივ ასპარეზზე დაწინაურებული მოღვაწეები მწარედ განიცდიდნენ. ამიტომ იყო რომ, ბასილ დიდი კესარიელი ერთ წერილში წერდა: „მე მომიწოდებს ჩემი ტანჯული სამშობლო“ (25 : 56). როგორც პროფ. ე. ხინთიბიძემ აჩვენა, გამორიცხულია ბასილი ქართველის გარდა სხვა ეროვნებისა ყოფილიყო (დაწვრ. იხ. 118). თანაც, ამ მხარეში მოსული უცხო ეთნიკური ელემენტის წარმომადგენლისათვის კაპადოკია, რა თქმა უნდა, „ტანჯული სამშობლო“ არ იქნებოდა.

ბასილი დიდი კესარიელის სადაურობის საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით ე. ხინთიბიძემ დაასკვნა: ქართველი ხალხის ტრადიცია კაპადოკიას მშობლიურ ქვეყანად მიიჩნევდა, ხოლო კაპადოკიელ მოღვაწეებს ქართველებად (118 : 236).

ასეთი ტრადიცია, ვფიქრობ, კარგადაა ასახული „ნინოს ცხოვრების“ როგორც ძველ შატბერდულ, ისე არსენ ბერისეულ ვარიანტში. არმაზის მთაზე მდგომი ვაცისა და ვას კერპების (ეს კერპები ალ. მაკედონელის თანამედროვე პონტოს მმართველის ძემ — აზომ შემოიტანა ქართლში. დაწვრ. იხ. 27) აღწერისას ნინო ამბობს, რომ ისინი თქვენი (ქართველთა) არიან-ქართლელი მამების (ე. ი. წინაპრების) ღმერთები იყვნენ (88 : 335). თავის მხრივ, მირიან მეფე მიმართავს რა ნინოს, ამავე ვაცისა და ვას ეძახის „ჩვენი მამების ძველ ღმერთებს“ (88 : 340; შდრ., 84 : 438). არსენ ბერის თანახმად, „ჩუენ ქართველნი შვილნი ვართ მათ არიან ქართლით გამოსრულთანი და ენა მათი უწყით“ (6 : 47).

აზოს მიერ არიან-ქართლიდან შემოტანილი ვაცისა და ვას კერპები მართლაც რომ კაპადოკიიდან ყოფილა შემოტანილი (როგორც ანას მე ვწერდი. იხ. 27), ეს დადასტურა ბოლანჯოვის (კაპადოკიის ტერიტორიაზე ხეტების ძველი დედაქალაქი ხათუსა) ლურჯანულ წარწერებში აღმოჩენილმა ღვთაება „ხაცის“ აღწერამ (ქ. ხათუსას ე. წ. „ლომებას ჭიშკარზე“ არის ამ ღვთაების გამოსახულება), რომელიც სიტყვასიტყვით იმეორებს „ნინოს ცხოვრებაში“ არსებულ ვაცის კერპის აღწერას (იხ. 22).

⁴ უნდა ვივარაუდოთ, რომ უძველესი დროიდანვე პონტო-კაპადოკიისა და ქართლ-ეგრისის სამეფო დინასტიებს შორის ხშირად იქნებოდა ქორწინებითი კავშირი. რომელთა მიერ პონტო-კაპადოკიის დაპყრობისა და ამ მხარეებში მეფობის გაუქმების შემდეგ, როგორც ჩანს, ძველი ტრადიცია მაინც გრძელდებოდა და მირიანის მსგავსად საქართველოში ხშირად მოჰყავდათ ცოლად პონტოელ მთავართა ასულები.

კაპადოკიის შესახებ შემომოყვანილი მასალის არსებობის პირობებში, დასაწინაა, ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაში (ტ. V) წინა წარმომოხმობით კაპადოკიელ ბერძნად“ რომაა გამოცხადებული (შდრ., 76 : 228).

ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაში (ტ. VIII) ასევე „ეროვნებით ბერძნად“ არის დასახელებული ქართლის პირველი კათალიკოსი პეტრე რადვანაც ქვემოთ პეტრეზე მექნება საუბარი, აქვე მინდა პეტრეს ეროვნების საკითხსაც შევხვო.

ვახტანგ გორგასალმა — პეტრე (შემდეგში ქართლის პირველი კათალიკოსი) როგორც ძველი ქართველი ისტორიკოსი ჟუანშერი გადმოგვცემს, ბიზანტიის წინააღმდეგ ლაშქრობის დროს გაიცნო. ჟუანშერის თანახმად, პეტრე და სამოელი (იგი ჯერ მცხეთის ეპისკოპოსი იყო, შემდეგ კათალიკოსი) იმ „მღვდელთა და დიაკონთა, მოწესეთა, მონაზონთა და ენკრატისტთა“ შორის იყვნენ, რომელთა „უმრავლესობა პონტო ქალაქში“ დაატყვევა ვახტანგმა.

რელიგიურ საკითხებზე პეტრესთან ვახტანგის კამათის შემდეგ, როგორც ჩანს, პეტრემ ისეთი გავლენა მოახდინა ქართლის მეფეზე, რომ ვახტანგმა იგი ქართლის დამოუკიდებელი ეკლესიის მომავალ საჭეთმპყრობად დასახა.

პეტრეს, სამოელისა და მათი თანმზლები 11 ეპისკოპოსის ქართლში მოყვანის შემდეგ, როგორც ცნობილია, ვახტანგმა ქართლის ეკლესიის რეორგანიზაცია მოახდინა — შექმნა ახალი საეპისკოპოსოები.

ანტიოქიაში პეტრეს ხელდასხმის შემდეგ ქართლის ეკლესია ავტოკეფალური გახდა. ქართლის პირველი კათალიკოსი, ბიზანტიის სასულიერო განათლებას ზიარებული პეტრე წარმომოხმობით კაპადოკიელი იყო. თუ გავიხსენებთ, „წინოს ცხოვრების“ ცნობას, რომ ქართველებმა არიან-ქართლებს, ე. ი. კაპადოკიელთა (შე ვფიქრობ, რომ ძველი ქართული წყაროების არიან-ქართლი კაპადოკიაა. იხ. 27), ენა იცოდნენ, მაშინ „პონტო ქალაქში“ ვახტანგის წინაშე წარმდგარმა პეტრე და სამოელ კაპადოკიელებმა ვახტანგს „ტყვეთა განტევება“, „ეკლესიათა და მღვდელთა“ განთავისუფლება რომ სთხოვეს და ვახტანგმაც მათი თხოვნა არა თუ შეასრულა, დამატებით „უძლურთა მისცა სახედრები და ჭაბუკთა სამ-სამი დრაჰკანი, და განუტევა, ხოლო პეტრე მღვდელი და სამოელ მონაზონი მის თანა დაიჭირნა“ (126 : 164). შემდეგ პეტრე რომ დანიშნა ქართლის ავტოკეფალური ეკლესიის პირველ საჭეთმპყრობლად და არა „მღვდელი ქეშმარიტი“ წარმომო-

ბით ბერძენი მიქაელი, იმით ხომ არ უნდა აიხსნას, V ს-ის კაპადოკიის ადგილობრივი წარმომავლობის მოსახლეობას ჯერ კიდევ რომ არ ჰქონდა დაკარგული ტომობრივი თვითშეგნების გრძნობა? რაც კარგად შეუძნევეია ვახტანგს. თავის მხრავ, ვახტანგის ასეთი მოქმედება, რა თქმა უნდა, იმის ნათელი დადასტურებაა, თუ როგორი ღრმა იყო ქართული ეროვნული თვითშეგნება V ს-ის საქართველოში (დაწვრილებით იხ. 26 ა). კ. კეკელიძემ სამართლიანად მიუთითა, რომ ბიზანტიასთან ომის დროს პონტოში ვახტანგ გორგასლის შემწყნარებლური მოქმედება ამ მხარის მოსახლეობის ქართველობით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული (57 : 14).

ბიზანტიის იმპერიიდან ქართლში შემოსული საეკლესიო მოღვაწეთა შესახებ პ. კარბელაშვილი 1898 წ. წერდა: „პირველნი სამღვდლო პირნი, კონსტანტინე კეისრისაგან გამოგზავნილნი საქართველოში, იყვნენ შთამომავლობით კაპადოკიელნი ქარაველნი, როგორც თვით წმ. ნინო, პირველნი კათალიკოზნი — პეტრე და სამოელ კაპადოკიელი ქართველები იყვნენ, მართალია, აღზრდილნი და განსწავლულნი საბერძნეთში, როგორც საბერძნეთის კეისრის საბრძანებელში (პონტო-კაბადუქიაში)... კონსტანტინე ქართულის ენის უცოდინელთა არ გამოგზავნიდა საქართველოში ან წმ. ნინო უქართლოდ რას გაარიგებდა, რას გააწყობდა უცხო ენაზედ მოლაპარაკე ხალხში?“ (53 : 14).

პეტრესთან ერთად იმპერიიდან მოსული სასულიერო მოღვაწეები ქართველებად მიაჩნდა პროფ. ივ. ლოლაშვილსაც. პეტრე მღვდელი, — წერს იგი, — რომელიც ვახტანგმა კათალიკოსად აკურთხა. სამოელ მონაზონი, შემდგეში ეპისკოპოსად ხელდასმული, ჩანს, იყვნენ პონტოდან... ისინი ვახტანგისავე მოწვევით, ქართლში სამოღვაწეოდ მოვიდნენ. შათ თან წამოიყვანეს ეპისკოპოსები და ყველანი ერთსულოვნად შეუდგნენ საეკლესიო საქმიანობას იმ ხალხში, რომელთა ძირითადი სალაპარაკო ენა იყო ქართული. ეს ფაქტი მოწმობს, რომ ხსენებული საეკლესიო მოღვაწენი იყვნენ ქართველები, ღვთისმეტყველებაში დიდად განსწავლულნი, რომელნიც ჰვლობდნენ ბერძნულ და ქართულ ენებს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ვახტანგის ასეთი დიდი კულტურული ღონისძიება უაზრო იქნებოდა, თუკი რუსთავში, ნინოწმინდაში, ჭერებში ჩელეთში, ხორანაბუჯში, ან მანგლისსა და ბოლნისში დასხდებოდნენ ისეთი ეპისკოპოსები, რომელნიც ენის უცოდინარობის გამო თავიანთ მრევლს ვერ გააცნობდნენ საღმრთო სჯულსა და ვერც ქრისტიანულ ღვთისმსახურებას აზიარებდნენ (74 : 67).

კაპადოკიიდან ქართლში შემოსული სასულიერო პირები — პეტრე და სამოელი — პონტო-კაპადოკიის ეკლესიის მდიდარ ქრისტიანულ ტრადიციებზე აღზრდილი მოღვაწეები იყვნენ. ამიტომ შემთხვევითა არ უნდა ყოფილიყო ვახტანგ გორგასალმა ქართლის ავტოკეფალური (დამოუკიდებელი) ეკლესიის პირველ საჭეთმპყრობლად პეტრე რომ მიიწვია. გარდა იმისა, რომ პეტრე თავისი შეგნებით ქართველი იყო, მისი წარმომავლობა, წარსული (იგი მღვდლად იყო „ეკლესიის მამათა მამად“ მიჩნეულ გრიგოლ ღვთისმეტყველის საფლავზე) და განათლება ახლადწარმოქმნილ ავტოკეფალურ ეკლესიას ავტორიტეტს უქმნიდა. კაპადოკიელი სასულიერო მოღვაწეების ავტორიტეტი კი IV — V საუკუნეების იმპერიაში ძალზე დიდი იყო.

IV ს-ის დამდეგიდან პონტო-კაპადოკიიდან გამოსული სასულიერო მოღვაწეები მთელ იმპერიაში იყვნენ ცნობილნი. 325 წელს, ნიქეაში გამართულ პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე პონტო-კაპადოკიიდან დამსწრე ეპისკოპოსებს პ. გიდულიანოვის თანახმად, თვით იმპერატორი კონსტანტინე დიდი უწევდა ანგარიშს. იმპერიის სასულიერო ცხოვრებაში პონტო-კაპადოკიიდან გამოსულ ეპისკოპოსთა დიდ ავტორიტეტზე ისიც მიუთითებს, 330 წელს ანტიოქიის ადგილობრივ საეკლესიო კრებაზე არიანელთა მიერ ევსტათი ანტიოქელის გადაყენების შემდეგ, თვით იმპერატორ კონსტანტინე დიდის რეკომენდაციით ანტიოქიის ეპისკოპოსად „კაპადოკიის კესარიის ეპისკოპოსები, პრესვიტერა ეფრონიუსი“ რომ იქნა არჩეული (135 : 179). ცოტა ხნის შემდეგ, 335 წელს, არიანელებმა ათანასე ალექსანდრიელის გადაყენებაც შეიძლეს და მის ადგილზე ალექსანდრიის ეპისკოპოსად კაპადოკიელი გიორგი აირჩიეს (135 : 222).

იმპერიაში დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ თვით პონტო-კაპადოკიის ეკლესიის საჭეთმპყრობელნიც. კაპადოკიის დედაქალაქის — კესარიის ეროვნულმა ეკლესიამ განსაკუთრებულ სიძლიერეს ბასილ დიდი კესარიელის დროს მიაღწია (135 : 390). ბასილი ცდილობდა თავისუფალ საეპისკოპოსო კათედრებზე თავისი ანლობლები და მგვობრები დაესვა, რათა ამ გზით, არიანელთა წინააღმდეგ ეკლესიის ძალების კონსოლიდაცია მოეხდინა. რაც მოაუარია, გაეზარდა კესარიის ეკლესიის სიძლიერე და ავტორიტეტი, 370 წელს მან ჯაიკა-ვა თუ არა კესარიის კათედრა (იგი ითვლებოდა კაპადოკიის მიტრო-

⁶ ვ. გრუმელთან ეფრონიუსის ეპისკოპოსობა 332—333 წლებით არის დათარიღებული, ხოლო გიორგისა 339 ან 341 წლიდან — 344 ან 348 წლამდე (219 : 446, 445).

პოლიტად და პონტოს ეგზარქოსად), თავისი მეგობარი გრიგოლი (შემდეგში ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე გრიგოლ ღვთისმეტყველი, კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსი 379—381) პატარა ქ. სასამის ეპისკოპოსად დანიშნა.⁶ ხოლო თავისი უმცროსი ძმა — გრიგოლი 371 წელს ქ. ნისას ეპისკოპოსად (ბასილის მეორე ძმა — პეტრე ქ. სებასტიის ეპისკოპოსი იყო. გარდ. 392 წ.). ამის შემდეგ ბასილმა იკონიის ეპისკოპოსად დანიშნა გრიგოლ ღვთისმეტყველის ნათესავი, წარმოშობით კაპადოკიელი ამფილოქე (135 : 400). ბასილ დიდის წრეს ეკუთვნოდა ცნობილი ქართველი მოღვაწე ევაგრე პონტოელი (გარდ. 394 წ. იხ. 57. ბასილის თანადროულად პონტოს ეკლესიაში მნიშვნელოვან ფიქტურას წარმოადგენდა ბასილის ბიძა გრიგოლ პონტოელი და ბასილის ახალგაზრდა ნათესავი ატრევიუს ნეოკესარიელი (205 : 27, 32).

სიცოცხლის ბოლო წლებში ბასილს საკუთრივ კაპადოკიაში, პონტოში, პოლემონის პონტოში, ლიკაონიასა, იკონიაში და სხვაგან 50 ეპისკოპოსი ემორჩილებოდა (135 : 406; 205 : 25 — 26).

სამი დიდი კაპადოკიელი: ბასილ კესარიელი, გრიგოლ ნოსელი და გრიგოლ ღვთისმეტყველი, „მსოფლიოს ჩინებულ ადამიანთა რიცხვს აკსებენ“, წერდა პატრისტიკის ინგლისელი მკვლევარი ფ. ფარარი. მისივე სიტყვით, „თუკი კაპადოკიაში მრავლად იყო ისეთი სახელები, როგორიც იყო ბასილი დიდი და გრიგოლ ღვთისმეტყველი; თუკი იქ მრავლად იყო ისეთი ოჯახები, რომლებსაც შეეძლოთ ეამაყათ ისეთი დედებით, როგორებიც იყვნენ ემილია (ბასილის დედა. ვ. გ.) და ნონა (გრიგოლის დედა. ვ. გ.); ისეთი ასულებით, როგორებიც იყვნენ მაკრინა (ბასილის და. ვ. გ.) და გორგონია (გრიგოლის და. ვ. გ.); ისეთი ძმები, როგორებიც იყვნენ ბასილ დიდი და გრიგოლ ნოსელი, კესაროსი და გრიგოლ ღვთისმეტყველი, რასაკვირველია, ეს ის ქვეყანა იქნებოდა, რომელსაც შეეძლო ადვილად აღედგრა პატრიოტიზმი.“ (204 : 471—472).

დასახელებული მოღვაწეები გრიგოლ -სასწაულომოქმედიდან მოკი-

⁶ გრიგოლ ღვთისმეტყველის უმცროსი ძმა — კესარიოსი საიპერატორო კარის ეპიში იყო (65; 205 : 518).

⁷ ბასილი ითვლება პონტო-კაპადოკიაში მონაზვნური ცხოვრების ფუძემდებლად (205 : 13). ბასილ დიდი კესარიელის კულტას შესახებ საქართველოში იხილეთ: ქსე, ტ. II, სტ., ბასილ დიდი, ბასილი. იქვე მითითებული ლიტერატურა. შტრ., 67 წარმოშობით კაპადოკიელი იყო IV ს-ის ცნობილი ზიზანტიელი საეკლესიო მოღვაწე (ანტიოქიის პატრიარქი მელეტი (68). ტრაპიზონიდან იყო წარმოშობით (დედა ლაზი ჰყავდა) ათანასე ათონელი, ასევე კაპადოკიელი იყო ცნობილი ბიზანტიელი საეკლესიო მოღვაწე მიხეილ მალეინი (193 : 70 და შემდეგი). ამ ორი პირიონებეს კაპადოკიურმა წარმოშობამ დიდად შეუწყო ხელი იმპერიის ტერიტორიაზე არსებულ წმინდა ადგილებში (ათონზე და ულუმბოზე) ქართველთა დამკვიდრებას.

დებულები ბერძენ სასულიერო მოღვაწეებად იყვნენ მიჩნეული, ამიტომ იყო, რომ აკად. კ. კეკელიძე ვეაგრე პონტოელის ქართველური წარმომავლობის დამტკიცების შემდეგ წერდა: „რამდენი გამოჩენილი მოღვაწე მიღწეა პატარა საქართველოს დიდი ბიზანტიისათვის, განსაკუთრებით ანტიკურის დარგში, რომელთა ქართველობა ყოველთვის არც თანანდეროვეთათვის იყო აშკარა და არც დღევანდელი დიდგროვნილი მოვიწიებური მეცნიერებისათვის არ-ს ადვილად დასაჯერებელი“ (57 : 15).

აი, ასეთი სამყაროდან იყო გამოშუქებული ქართველთა განსაზღვრული ნინო, ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის — პირიანის მეუღლე ნანა, ქართლის პირველი კათალიკოსი — პეტრე.

როგორც ძველ ქართულ საისტორიო წყაროებში არსებული მასალები მოწმობენ, უძველესი ქრისტიანული ტრადიციისა ჩანს თვით ქართლის დედაქალაქ მცხეთაში არსებული ქრისტიანული თემიც. ამიტომ იყო, რომ ნინოს მისიონერულმა მოღვაწეობამ ჩქარა გამოიღო ნაყოფი. შეიქმნა თუ არა სათანადო პირობები, სამეფო ოჯახის წევრებმა და მოსახლეობამ ნინოს მიერ ნაქადაგები ახალი რელიგია აღიარა.

თ ა ვ ი III

აგათანგელოსის ცხოვრების რეალურობისათვის

აგათანგელოსის „გრიგოლ პართელის ცხოვრებაში“ (ამავე თხზულებაშია შესული „რიფსიმიანთა წანება“), მართალია, ძირითადად, გრიგოლ განმანათლებლის მიერ სომხეთის სამეფო ოჯახისა და ხალხის მონათვლის, ასევე სომხეთის ეკლესიის ორგანიზაციის ამბავია გადმოცემული, მაგრამ, რადგანაც აგათანგელოსის ნაწარმოებები გარკვეულწილად ავსებენ „ნინოს ცხოვრების“ ცნობებს, ქვემოთ აგათანგელოსის მონაცემებსაც განვიხილავ.

„გრიგოლ პართელის ცხოვრების“ ჩვენამდე მოღწეული სომხური, ქართული, ბერძნული და არაბული ვერსიებიდან, ქართველთა მოქცევის შესახებ, საინტერესო ცნობებია ბერძნულსა და არაბულში. რაც შეეხება „ცხოვრებას“ ძველქართულ თარგმანს, იგი პროფ. ლ. ნელიძისათვის კონსტანტინოპოლის ტრინიტულიუს ღვთისმშობლის მონასტერში მოღვაწე თეოფილე დედელმონაზონის მიერ 1081 წელს ბერძნულიდან გადმოთარგმნილად მიიჩნია (111 : 6). პროფ. ი. აბულა-

ძემ არ გაიზიარა ეს მოსაზრება. „ქართულ-სომხური ტექსტების შე-
ჯერებამ, — წერს იგი, — აღნიშნული შეხედულება არ გაამართლა.
პირიქით, საწინააღმდეგო ვიციენა“. მისი მტკიცებით, ავათანგე-
ლოსის თხზულებაში შესული „რიფსიმიათა მარტილობის“ ქართუ-
ლი წიგნი სომხურზე დაშოკიდებული და მისგან ნომდ. ა. ა. კ. აღმოჩნ-
და“¹ (1 : 148). მხოლოდ, ქართული თარგმანი განსხვავებული სომ-
ხური ვარიანტიდან მომდინარეობს (1 : 150).

„ცხოვრების“ ძველქართული თარგმანი რადგანაც სომხურიდან
მომდინარეობს, ანითომ ქართულ ეკლესიათა შესახებ მასში ცნობები
არ არის. რაც შეეხება „ცხოვრების ცნობათა სანდოობას, ამ მხრივ
იგი ძველი სომხური საისტორიო მწერლობისადმი“ მიძღვნილ გა-
მოკვლევაში ამომწურავად გააანალიზა ივ. ჯავახიშვილმა და არაერთი
საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა.

ივ. ჯავახიშვილის თანახმად, სომეხთა მოქცევის ამბავს პირველად
V ს-ის ბიზანტიელი საეკლესიო ისტორიკოსი სოზომენი იხსენიებს. იგი
იქვე დასძენს, რომ სოზომენმა კარგად იცოდა აღმოსავლეთის ქრის-
ტიანთა ეკლესიების თავგადასავალი, მაგრამ იგი თრდატის გაქრის-
ტიანების ამბის თხრობისას, გრიგოლს არ იხსენიებს (122 : 106 — 108).
სოზომენი, — აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, — თავის ნაშრომს 443 —
444 წლებში წერდა. და ამ დროს მას სომეხთა გაქრისტიანების საქ-
მეში გრიგოლის ღვაწლის შესახებ არაფერი სცოდნია. როგორც ჩანს,
— ასკენის იგი, — V ს-ის პირველ ნახევარსა და შუა წლებში სომეხ-
თის მეფის გაქრისტიანება და ქრისტიანობის სომხეთში დაკანონება
ჯერ კიდევ არ იყო დაკავშირებული გრიგოლის მოღვაწეობასთან.
მართალია სომეხი ფილოლოგი გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანი, როცა ან-
ტიციებს, რომ გრიგოლის მოღვაწეობის აღწერილობა V ს-ის დამ-
ლევიზე ადრე არ უნდა იყოს შედგენილიო (122 : 108 — 109). ივ. ჯა-
ვახიშვილი იმოწმებს რა ამ ძეგლისადმი გერმანელი ეკლევასტოლო-
ფონ გუტშმიდისა და სომეხი ფილოლოგის გ. ტერ-მკრტიჩიანის კრი-
ტიკულ გამონათქვამებს, ასევე სოზომენეს მონაცემებს, ავათანგე-
ლოსის ცნობები რეალური სინამდვილის გამომხატველად არ მიაჩნია.
მისი აზრით, ამ ძეგლის მთელი ისტორიული ნაწილი მერმინდელი
ანაქრონიზმითაა სავსე (122 : 111). ტერ-მკრტიჩიანის დაკვირვებით,
— დასძენს იგი, — თხზულება „...მაშინდელი სომხეთის ცხოვრების
უტყუარ სურათსა და აღწერილობას კი არ წარმოადგენს, არამედ

¹ კ. კეკელიძე კონსტანტინოპოლის ტრიანფლიუს მონასტერში თეოფილე ხუცეს-
მონაზონის მოღვაწეობას, როცა განიხილავს, მის მიერ „გრიგოლ პართლის ცხოვ-
რების“ ქართულად თარგმნის შესახებ არაფერს წერს (63 : 243 — 244).

შემოხზველის აღმწერლობითი ღონეობითა და მიზნაბელოებით წარმოშობილი ნაწარმოებია“ (122 : 89). როგორც ივ. ჯავახიშვილი წერს, ქამეცნიერო ლიტერატურაში ეჭვია გამოთქმული აგათანგელოსის ავტორობის შესახებაც. 1867 წელს ფრანგ აღმოსავლეთმცოდნეს ვ. ლანგლუას პარიზში აღმოუჩენია ცნობა, რომელშიც ნათქვამი უოფილა, რომ აგათანგელოსის თხზულების სომხური ტექსტი მეშვიდე საუკუნის სიძვებე მწერალს, ეზნიკს გადმოუთარგმნია ბერძნულიდან. აგათანგელოსის შესახებ ვ. ლანგლუას დაეჭვება ფონ გუტშმიდმა იმ მოტივით უარყო, თითქოს სომხურ ტექსტს ბერძნულიდან ნათარგმნის კვალი არ ატყვია და აგათანგელოსის სომხობა იქიდანაც ჩანს, მან სომხეთის გეოგრაფია კარგად რომ იცის (122 : 93; აგათანგელოსის შესახებ დაწვრილებით იხ. აგრეთვე, 167 : 33 — 46).

აგათანგელოსი არის თუ არა „გრიგოლ პართელის ცხოვრების“ ავტორი და ეს თხზულება თავდაპირველად ბერძნულ ენაზე შეიქმნა თუ სომხურზე, ეს საკითხის ერთი მხარეა, ფაქტი ისაა, რომ „ცხოვრების“ ბერძნული და მისგან მომდინარე არაბული თარგმანის ცნობები საგრძნობლად განსხვავდება „ცხოვრების“ როგორც სომხური ვერსიისაგან, ისე მისგან მომდინარე ძველქართული თარგმანისაგან. მაგ. სომხურიდან მომდინარე „ცხოვრების“ ძველქართულ თარგმანში გრიგოლის მიერ მოქცეული სომხეთის გარდა, სპარსეთი, ასურეთი, მდინე და უნნი არიან დასახელებულნი (111 : 43). ნ. მარის მიერ მოტანილ სომხური ტექსტის რუსულ თარგმანში ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი: Св. Григорій «... распространял дело проповеди и благовещения по всей армянской земле от края до края, от города Сатали до области Халтни, до кларджов, вплоть до пределов мас'кутов, до аланских врат, до каспийских пределов, до города Пайтакарана армянского царства; еще от города Амиды до города Низибина, соприкасаясь с пределами Сирни, землицю Иор-Ширакан и Корду, до крепкой (по природе) земли мидян, до князя дома Махкер-туна, до Атрапатакана раскидывал он и распространял свое евангельское учение» (180:175, შენ. 1).

ცალკეული დეტალების მხრივ კიდევ უფრო არარეალურია „ცხოვრების“ არაბული თარგმანი, მაგრამ მასში, როგორც ქვემოთ ვნახავთ. ქართული ეკლესიის შესახებ არაერთი საინტერესო ცნობაცაა.

„ცხოვრების“ არაბული ვერსია რუსული თარგმანითა და გამოკვლევით ნ. მარმა გამოსცა სინას მთის მონასტრის შეათე საუკუნის ზენაწერის მიხედვით. არაბულ თარგმანში ნათქვამია, რომ როცა

გრიგოლმა თრდატს ადანიანის სახე დაუბრუნა, თრდატმა ბრძანა წე-
რილი მიეწერათ მისი სამეფოს ყველა მცხოვრებისათვის, რათა ბე-
ლადები, ღიღებულები, უფროსები და თავადები მეფეს წარდგო-
მოდნენ ქალაქ ვალარშაპატში. თრდატის მიერ მიწვეულ ქვეშევრდომ-
თა შორის დასახლებულნი არიან არტანუჯის დიდი პიტიაში და გუ-
გარქის (ქვემო ქართლის) მთავარი. „ცხოვრების“ ცნობით, წერილ-
ებით თრდატთან დაიბარეს ქართველთა მეფე, ალანთა მეფე [აფსახ-
თა მეფე] (180 : 115). შემდეგ როცა გრიგოლმა სომხეთში დაანგრია
წარმართული ტაძრები, თითქოს „ასევე გააკეთა მან ლაზთა, ქართ-
ველთა და ალანთა მიწაზე“ (180 : 117). უფრო მეტიც, იქვე ნათქვა-
ია, რომ კაპადოკიის კესარიასი გრიგოლის ხელდასხმის შემდეგ სომ-
ხეთში მიმავალი გრიგოლის შესახებდრად მიმავალმა თრდატმა „თან
წაიყვანა მეუღლე აშხენა, თავისი და ხოსროდუხტი, ქართველთა
მეფე, რუსთა მეფე² და ალანთა მეფე (180 : 133).

ზემოთ მოტანილი ამბავი „ცხოვრებაში“ პეტრე სებასტიელის მიერ
სომხეთის ეკლესიის ორგანიზაციის დამთავრების შემდეგ არის მოთ-
ხრობილი. ჩანს, „ცხოვრების“ გვიანდელმა გადამკეთებელმა ვერ გა-
ითვალისწინა, რომ წინ სომხური ეკლესიის ორგანიზაციის შესახებ
უკვე მოთხრობილი იყო.

„ცხოვრების“ არაბულ თარგმანში არსებულმა არარეალურმა ცნო-
ბებმა, რა თქმა უნდა, პირველ რიგში ნ. მარის ყურადღება მიიქცია.
ქართველთა, ლაზთა და ალანთა (ალბანთა) მონათვლის შესახებ ცნო-
ბა მან ბერძენი ან ბერძნოფილის მიერ, ბერძენი მისიონერის (ე. ი.
გრიგოლის) განსაზღვრულად შეტანილად მიიჩნია. მაშინ როცა, სომ-
ხურ ტექსტში, მისი შენიშვნით, ავტორი ყველა დასახლებული
ხალხების საზღვრებს ჩამოთვლის, როგორც გრიგოლის მისიონერუ-
ლი მოღვაწეობის რაიონს და ზუსტად ჩანს, რომ აქ მხოლოდ სომ-
ხეთზეა საუბარი (180 : 174).

ივ. ჯავახიშვილი განიხილავს რა ნ. მარის მოსაზრებებს, წერს:
ნ. მარის თანახმად, თავდაპირველად გრიგოლი თვით მთელი სომხეთის
ანმანათლებელიც არ უნდა ყოფილიყო. მას მხოლოდ სომხეთის სა-

² ნ. მარის ტექსტში აფსახთა მეფის იმიტომ უმატებს, რომ შემდეგ ტექსტში
აფსახთა და ლაზთა მეფეებზეც არის საუბარი.

³ ნ. მარის თანახმად, რუსებს პირველად 839 წელს იხსენიებს პრუდენც უსი.
ამიტომ არაბული თარგმანი IX ს. I ნახევარზე ადრე არ უნდა იყოს შესრულე-
ბული (180 : 160). ე. გარტის ვარაუდით, ნ. მარის მიერ წაიკითხული „რუსთა მე-
ფის“ აღიქვამს უნდა იყოს „ლაზთა მეფე“. იხ. ნ. აღციანური. კავკასიაში ქრისტიან-
ობის გავრცელების წყაროთმცოდნეობითი საკითხები, თბ., 1987, გვ. 31.

ნაპარტო, ლაზიკისა და იბერიის მოსაზღვრე თემი უნდა მოექცია. იგი შემდეგში აქციეს სომხების ყველა მოსაზღვრე ერების — ქართველების, ლაზების ან აფხაზების, ალბანელების ან ალანთა განმანათლებლად (122 : 99). ნ. მარის ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ივ. ჯავახიშვილის თანახმად, ისიც მიუთითებს ბერძნულ საისტორიო მწერლობაში გრიგოლის შესახებ რომ არაფერია ნათქვამი და მისი პოპულარობა იქ პატრიარქ ფოტიუსის (858 — 67; 878 — 86) დროიდან შეიძლება (122 : 99 — 100).

გრიგოლი რომ შოლოდ ბიზანტიის იმპერიის ფარგლებში მდებარე სომხეთის ნაწილის განმანათლებელი იყო, ივ. ჯავახიშვილის აზრით. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ VI ს. დამდეგს, როცა გრიგოლის შესახებ უკვე ცნობა არსებობდა, სომეხთა ეკლესიის მესვეურნი უპირატესობას მარცხედ კიდევ არისტაკესს ანიჭებდნენ. 506 წელს დაწვრილ ბაბგენ კათალიკოსის მეორე ეპისტოლეში ქრისტიანობის დამყარებელთა და მსოფლიო ეკლესიის მნათობთა გვერდით სომხეთისათვის გრიგოლი კი არა არისტაკესი იხსენიება (122 : 109), თუმცა იქ გრიგოლის სახელიც არის, უმთავრესი ყურადღება და პატივისცემა არისტაკესს აქვს დასახურებული. ასევე, — დასძენს იგი, — სომეხთა ეკლესიის მღვდელმთავართა ხელდასხმის დასაწყისად გრიგოლი კი არ იხსენიება, როგორც შემდეგში ეს არის, არამედ არისტაკესი (122 : 109 — 100). ბოლოს ივ. ჯავახიშვილი ასკვნის: „...სომეხთა მეფის თრდატისა და მისი ოჯახის მოქცევა, ისევე როგორც ქრისტიანობის სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად დაკანონება ჯერ კიდევ მე-V ს. პირველი ნახევრის დამლევს გრიგოლს სახელთან არ ყოფილა დაკავშირებული. გრიგოლი სომხეთის განმანათლებლად სომეხურ მწერლობაში მხოლოდ მე-V ს. მეორე ნახევრის დამლევადან შეიჭნევიათ“ (122 : 111). „...მე-VI ს. დამდეგს თეორია გრიგოლის ძველი კავკასიის განმანათლებლობის შესახებ ჯერ არ არსებობდა. ეს არც გასაკვირია, თუ გავიხსენებთ, რომ ამ დროისათვის იქიდან სომეხებისათვისაც, როგორც ირკვევა, გრიგოლზე უფრო მნიშვნელოვნად არისტაკესი ითვლებოდა (122 : 113). მე-VI ს. შუა წლებში, — განაგრძობს ივ. ჯავახიშვილი, — სომხეთის ეკლესიის მმართველ წრეებს უკვე ემჩნევათ მიდრეკელება, რომ გრიგოლი მართო სომხეთისა და არა, არამედ საერთო მქადაგებელ-მომაქცევლადაც ყოფილიყო ცნობილი, მაგრამ თვით თეორია ამ დროს ჯერ კიდევ მკაფიოდ ჩამოყალიბებული არ უნდა ყოფილიყო. ხოლო მე-VII ს. დამდეგს, ვარაუდუნესა და აბრაამ სომეხთა კათალიკოზობაში ეს თეორია უკვე სრულ-

ლებით ჩამოყალიბებული და უცალობელ დებულებად არის ქცეული (122 : 114).

„გრიგოლ პართელის ცხოვრებას“ ცნობათა ტენდენციურ ხასიათზე მიუთითა კ. კეკელიძეც. „მეექვსე საუკუნის მეორე ნახევრიდან, — წერს იგი, — გრიგოლ პართელის აქტებში შეაქეთ ისეთი დეტალები, რომელთა მიხედვით ის მთელი ამიერკავკასიის განმანათლებლად მიჩნეული; სომხეთს გარდა ის, თავისი ხელქვეითი მისიონერების საშუალებით, რომელთა რიცხვში მოსე ხორენელს წინოც მოუქცევია. ქრისტიანობას ნერგავს აგრეთვე იბერიაშიც“⁴ (53 : 77).

ასე რომ, არა თუ სომხეთის ახლო და შორეული მეზობელი ხალხების, გრიგოლის მიერ თვით სომხეთის მოქცევაც საეჭვოდაა მიჩნეული. „თრდატ მეფის დროინდელი სომხეთის გაქრისტიანება თავდაპირველად სრულებით გრიგოლის სახელთან არ ყოფილა დაკავშირებული“. „...ის აზრი, ...თითქოს გრიგოლი თავდაპირველად დასავლეთი სომხეთის, ბერძენთა სახელმწიფოს მეზობლად მღებარე, თუ თვით ბიზანტიის საზღვრებში მოქცეული ნაწილის ადგილობრივი განმანათლებელი ყოფილიყოს, არ მართლდება მაშინაც, როდესაც გრიგოლი მთელი სომხეთისა კი არა, არამედ მხოლოდ ერთი ნაწილის (ბიზანტიის მოსაზღვრე. ვ. გ.) გამაქრისტიანებლად ითვლებოდა...“ ასეთია ივ. ჯავახიშვილის დასკვნა.

„ცხოვრების“ ის ცნობები, რომლებიც გრიგოლის მიერ სხვადასხვა ხალხების ხელდასხმის ამბავს გადმოსცემს, მართლაც არარეალურია, მაგრამ სომხეთის ეკლესიის ზოგ შეკლევარს ისინი სულაც არ ეჩვენებოდა გადაჭარბებულად. მაგ, ჯერ კიდევ 1913 წელს მ. ორმანიანი წერდა: თავისი ეპისკოპოსობის 25 წლის — 301 — 325 წწ., მანძილზე წმინდა გრიგოლმა დააარსა დაახლ. 400 საეპისკოპოსო და საარქიეპისკოპოსო ეპარქია სომხეთსა და მისი მეზობელი ქვეყნების სასულიერო მმართველობისათვის. ის იდგა საქართველოს, ალბანეთისა და ატროპატენის ხალხთა მოქცევის სათავეში. მან გაგზავნა ამ ქვეყანაში ხელმძღვანელები და სასულიერო პირები (188 : 21).

სომხეთის ეკლესიის ისტორიის დიდ ავტორიტეტად აღიარებულ მ. ორმანიანს, როგორც ვხედავთ, „ცხოვრების“ ცნობები გრიგოლის მიერ მოქცეული ქვეყნების შესახებ, საგრძნობლად შეუზღუდია, თუმცა გრიგოლი მაინც მიაჩნია ამიერკავკასიის ქვეყნების მომაქცევლად. სომხეთის ისტორიის ამ ავტორიტეტულ შეკლევარს, ისიც

⁴ ნიწოლაძე მიძღწილ გამოკვლევაში გრიგოლს ქართველთა განმანათლებლად შიიჩნევდა ს. კაკაბაძეც (52 : 13).

გერ გაუთვალისწინებია, რომ 301—325 წლებისათვის თვით რომის იმპერიაშიც არ იყო 400 საეპისკოპოსო, საარქიეპისკოპოსოზე რომ აღარაფერი ვთქვათ (ეს თანაზღვრობა გაცილებით გვიან მკვიდრდება იმპერიის საეკლესიო იერარქიაში. ა. პარნაკის თანახმად, მხოლოდ IV ს-ის დასასრულისათვის უნდა ყოფილიყო იმპერიის აღმ. პროვინციებში დაახლ. 400 საეპისკოპოსო. 222: 619, შენ. 1).

მ. ორმანინის ამ ავტორიტეტულ მტკიცებებს დღესაც იმეორებენ სომეხი მეცნიერები. მაგ., მოვსეს კალანკატვაცის თხზულების რუსული თარგმანისადმი დართულ კომენტარებში მთარგმნელი შ. სმბატიანი ყოველგვარი დაეჭვების გარეშე წერს, რომ ქართლი და ალბანეთი „ერთიანი სომეხური ავტოკეფალური ეკლესიის ეპარქიები იყვნენ“ (185: 218, შენ., 178, შდრ. გვ. 230).

მკვლევარი, რომელიც ზედაპირულად მაინც იცნობს საქართველოსა და სომხეთის მოქცევის შესახებ არსებულ საისტორიო წყაროებს, ძნელია აგათანგელოსის ცნობათა ორმანიან-სმბატიანისეულ ინტერპრეტაციას დაეთანხმოს. შ. სმბატიანი, რადგანაც უკრიტიკოდ იღებს წყაროს ცნობებს და მას მიზნად აქვს დასახული სომხეთის ეკლესიის სიძლიერე აჩვენოს, კარგი იქნებოდა ხელიდან არ გაეშვა შესაძლებლობა, გრიგოლი ყველა იმ ხალხების (მიდიელები, სპარსელები, ალანები, რუსები, სირიელები და სხვა) მომაქცევლად გამოეცხადებია, რომლებზეც „ცხოვრებაში“ მითითება.

ლ. ჯანაშიას სამართლიანი მითითებით, „...იმ წყაროთა შორის, რომლებიც ქართლის გაქრისტიანებას აღწერენ, უძველესია ბერძნულ-რომაულა. ისინი თითქმის მხოლოდ ნახევარი საუკუნით არიან დაცილებული თვით ქართლის მოქცევას. მეტად მნიშვნელოვანია ის, რომ სწორედ ამ უძველეს წყაროში არაფერია ნათქვამი იმაზე, რომ ქართლის გაქრისტიანება რითიმე ყოფილიყოს დაკავშირებული სომხეთის გაქრისტიანებასთან“ (123: 76).

აგათანგელოსის თხზულება ძირითადად სომეხთა მოქცევას, თვით სომეხური ეკლესიის წარმოქმნასა და სომეხთა განმანათლებლის — გრიგოლის მოღვაწეობას ასახავს. საინტერესოა, რამდენად რეალურადაა ეს მხარე „ცხოვრებაში“ წარმოდგენილი?

სომხეთის ისტორიის ის ცნობები, რომლებიც კაპადოკიასთან ურთიერთობას ეხება, „ცხოვრებაში“ რეალურია. მაგრამ, ცნობების იმ ნაწილს, რომელიც საკუთრივ სომხეთის ისტორიას ასახავს, ზღაპრული ელფერი ადევს (მაგ., სომხეთის პირველი ქრისტიანი მეფის — თრდატის ღორის სახიან არსებად გადაქცევა და გრიგოლის მიერ მის-

თვის კვლავ ადამიანის სახის დაბრუნება; გრიგოლის მიერ მდინარის გაჩერება,⁵ მდინარეზე ცეცხლოვანი სვეტის გაჩენა, რომელზედაც ჭვარი იყო გამოსახული; 15 წელი გრიგოლის ორმოში ყოფნა და სხვა). რადგან, V ს-ის შუახანებამდე სომხებს დამწერლობა არ ჰქონდათ, როგორც ჩანს, სომხეთის მოქცევის ამბავი, სომხურმა ზეპირსიტყვიერმა ტრადიციამ V ს-ის მეორე ნახევრამდე, როცა გრიგოლ პართელის „ცხოვრება“ იწერებოდა, ძალზე დამახინჯებულად შემოინახა და ასეთი სახით ასახა იგი აგათანგელოსმა თავის თხზულებაში. შემდეგში კი, გვიანდელმა გადამწერ-რედაქტორებმა თავიანთი სურვილისამებრ გრიგოლის მისიონერული მოღვაწეობის განსაზღვრებლად ტექსტში არარეალური ფაქტებიც შეიტანეს. ველარ მოზომეს, რომ „ცხოვრების“ შინაარსი ისტორიულ რეალობას ძალიან შორდებოდა; ვერ გაითვალისწინეს, რომ გრიგოლის მოღვაწეობის დროისათვის რუსეთი ჯერ კიდევ არ არსებობდა.

„ცხოვრების“ არაბულ თარგმანში ყურადღებას იქცევს ნ. მარს მიერ ტექსტში გამოვლენილი ქართული სიტყვები (იხ. ქვემოთ) და ქართული წარმომავლობის გეოგრაფიული სახელები.

ნ. მარი ფიქრობდა, რომ ტექსტში არსებული ეს ქართველიზმები მთარგმნელის ქართველობით არ აიხსნება (180:164). მისი მტკიცებით, მთელ რიგ გეოგრაფიულ სახელთა ქართული ფორმა მოწმობს, „ცხოვრების“ ბერძნული რედაქცია, საიდანაც არაბული თარგმანი გაკეთდა, VII—VIII საუკუნეებზე გვიანდელი არ უნდა ყოფილიყო (180:174). „ცხოვრების“ ბერძნულიდან არაბულად მთარგმნელად ნ. მარს წარმოშობით სომეხი ქალკედონიტი მიაჩნია. ამაზე. — მისი მტკიცებით, — მიგვიტათებს გეოგრაფიულ სახელთა ადგილობრივი ქართული ფორმა, მშობლიური არტანუჯის საპიტიახმოსადმი მისი დაინტერესება, რომელიც მთარგმნელს სომხეთის ჰეფის თრღაცის სამთავროთა შორის აქვს შეტანილი. ნ. მარი ფიქრობს, რომ რადგანაც ავტორი ტაოელია, მას „ცხოვრება“ VIII ს-მდე უნდა დაეწერა, როცა მდ. არტანუჯის აუზში სომხური საპიტიახმო არსებობ-

⁵ „ცხოვრების“ ძველქართულ თარგმანში სომხების მონათვლის ადგილად ოც მდ. ეფფრათი არის დასახელებული (111:42) ბერძნულ ვერსიაში მდ. არსინოა მოითებულა (4:72), რომელშიც მდ. ეფფრათის მარჯვენა ნენაკადი არცაღია იგულისხმება.

⁶ „ცხოვრების“ არაბულ თარგმანში ნათქვამია, რომ კახაოციის დედაქალაქის — კესარიის ძველი სახელწოდება მაზაკა (რომელსაც ანტიკური ავტორები მესხების სახელს უკავშირებენ. ვ. გ.) ამ ქალაქის სომხური სახელწოდებაა (180:123).

ნაშრომის ისტორიული ნაწილი პ. ინგოროყვამ სწორედ მარია-კეკელიძის მცდარ მოსაზრებათა კრიტიკას მიუძღვნა. პ. ინგოროყვას თანახმად, ნ. მარმა გრიგოლ პართელის „ცხოვრების“ არაბული თარგმანის გამოცემისას, როცა არტანუჯის მხარე ტაოსთან გააიგივა, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის უცოდინარობა გამოაქვდა. არტანუჯის მხარე პ. ინგოროყვას თანახმად, კლარჯეთია და არა ტაო (41 : 275 — 394).

ახლა კვლავ ნ. მარის ზემომოტანილ მოსაზრებებს დავუბრუნდეთ.

VI ს-ის ბოლოს, ქართულ და სომხურ ეკლესიებს შორის მომხდარა განსეტქილების შემდეგ, როგორ შეიძლებოდა ქართულ ეკლესიაში ვანემს თავში მოსკლოდა ქართული და სომხური ეკლესიების ძმობის, უფრო მეტიც, ქართული ეკლესიის სომხეთის არქიეპისკოპოს-სადმი „ძმური დაქვემდებარების“ იღეა. ასევე ვერ გავიზიარებ ნ. მარის მტკიცებას არტანუჯის აუზში VIII საუკუნემდე სომხური საპატრიარქოს არსებობისა და ამ მხარეში ქართული მონასტრების მხოლოდ VIII ს-ის მეორე ნახევრიდან მშენებლობის შესახებ.

აღნიშნულ საკითხებზე ნ. მარის მოსაზრებათა უსაფუძვლობა, მართალია, პ. ინგოროყვამ დამაჯერებლად უარყო, მაგრამ ჩემი მხრივ მაინც მინდა დავძინო: როგორც ნ. მარი წერს, არტანუჯი თუ მხოლოდ VIII ს-ის მეორე ნახევრიდან ხვდება ქართველთა ხელში და ამ დროიდან იწყება იქ ქართული მონასტრების მშენებლობა, ე. ი. VIII ს-ის მეორე ნახევრიდან ჩნდება არტანუჯის მხარეში ქართული ეთნიკური ელემენტი, მაშინ არტანუჯელი სომეხი ქალკედონიტი როგორ შეიტანდა გრიგოლ პართელის „ცხოვრებაში“ ქართულ სიტყვებს?

არავითარი საფუძველი არ არსებობს სამხრეთ საქართველოში სომეხთა მეფეებისადმი დაქვემდებარებული არტანუჯის საპატრიარქოს არსებობა ვამტკიცოთ. ქართულ წყაროთა თანახმად, არტანუჯის ხელობა, სამხრეთ საქართველოს სხვა მიწებთან ერთად IV ს-ის II ნახევარში ჯერ კიდევ ქართლის სამეფოს ხელში იყო. ამ მხრივ, მართალია არიან პ. ჰიუმბლანდი და ნ. აღონცი „სადავო“ ტერიტორიების შემოერთებას ქართველთა მიერ ჯერ კიდევ ანტიკურ ხანაში რომ აჯლიან.⁷ „მეფეთა ცხოვრების“ ცნობით, IV ს-ის II ნახევარში ირა-

⁷ „მეფეთა ცხოვრებაში“ კონსტანტინე დიდის მიერ მირიანისა და თრდატ III-ს შორის საზღვრის დადების შესახებ ნათქვამია: „და განუჩინა საზღვარი მირიანს და თრდატს ესრეთ: რომელთა ქუეყანათა მდინარენი დიან სამხრეთით და შუერთიან რახსსა, ესე ქუეყანანი თრდატის კერძად დაყარნა; და რომლისა ქუეყანასა მდინარენი ჩრდილოთ დიან და შუერთიან მტკუარსა, ესე მირიანის კერძად დაყარნა“ (73 : 70).

ნის მიერ სომხეთისა და ქართლის დახარკვის შემდეგ „...განდგეს კლარჯნი ვარაზ-ბაქარისაგან და მიერთნეს ბერძენთა. და დაიპყრეს ბერძენთა თუხარისი და ყოველი კლარჯეთი ზღუთგან არსიანამდე. და დარჩა ვარაზ-ბაქარს ქართლი თვნიერ კლარჯეთისა..“ (73 : 136—137).

ასე რომ, ზემომოყვანილი ცნობის თანახმად, კლარჯეთი (სადაც არტანუჯი შედის) მთავარ ქალაქ თუხარისით IV ს-ის II ნახევარში ჩამოშორდა ქართლს და ბიზანტიის იმპერიას დაუქვემდებარდა. ამიტომ, 453 — 456 წლებში ბიზანტიასთან წარმოებული ომის დროს ეს მხარე ვახტანგ გორგასალმა კვლავ დაიბრუნა. ვახტანგის ამ ტერიტორიაზე მოსვლისას, წყაროში ქვეყნის ცენტრად ისევ თუხარისია დასახელებული. „იხილა კლდე შუა კლარჯეთსა, რომელსა სოფელსა ერქუა არტანუჯი“. და უბრძანა ვახტანგმა ამ მხარეში ერისთავად დადგენილ არტავაზს „აავოს ციხე არტანუჯისა; ...გამონახოს ხევსა მას შინა ადგილი სამონასტრე და აღაშენოს ეკლესია, და ქმნეს მონასტრად, ვითარცა ეხილუნეს მონასტერნი საბერძენეთისანი“. და არტავაზმა „აღაშენა ციხე არტანუჯისა, და მონასტერი რომელ არს ოპიზა, და სამნი ეკლესიანი: დაბა მერისა, შინდობისა და ახიზისა. და განაახლა ციხე ახიზისა, და ქმნა იგი ქუაბად“ (126 : 177 — 178, 377). კლარჯეთის ნაწილი ქართლმა, მართალია, კვლავ დაკარგა 628 წელს ბიზანტიის იმპერატორის ჰერაკლეს თურქთა დასავლეთი კავანატის ჯარების ქართლში ლაშქრობის შემდეგ („მაშინ კუალად წარიღეს ბერძენთა საზღვარი ქართლისა: სპერი და ბოლო კლარჯეთისა, ზღვს პირი“. 126 : 226), მაგრამ კლარჯეთის ნაწილი არტავაზის მიერ აგებულ არტანუჯის ციხით კვლავ ქართლის საზღვრებში დარჩა. არტანუჯის მხარე ამის შემდეგ ქართველთა ხელში იყო (იხ. ქსე, სტ. არტანუჯი) და ამ მხარეში, როგორც ნ. მარი ამტკიცებს, VIII ს. შინა ხანებში არარსებული არტანუჯის პიტიანში ვერც კალმახის ციხეს ააგებდა. კალმახის ციხე ტაოშია და იგი ტაოელ ერისთავთა მიერ VIII ს-ში იქნა აგებული (ქსე, ტ. 5, სტ. კალმახი).

როგორც ვხედავთ, VIII ს-ის მეორე ნახევრამდე არტანუჯის ხეობის მოსახლეობის სომხურად მისაჩვენებელ არაფერსაა საფუძველი არსებობს. როგორც პ. ინგოროყვა წერს, მესხეთის უკიდურეს სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში — ზემო სპერშიც კი, რომელიც სომხეთს ეჭირა (41 : 506), სომეხი ისტორიკოსი მოვსეს ხორენაცი VII ს-ში ან მხარეს ისეთ ტერიტორიად ასახელებს, სადაც სომხური ენა არ ისმოდა. პ. ინგოროყვაშავე შენიშვნით, უფრო გვიან, VIII ს-ის სომეხი ავტორი სტეფანა სივნელი სპერში. ისევ ადვილობრივი, ე. ი. ქართული, დიალექტის გავრცელებაზე მიუთითებს (41 : 515). უფრო

მეტიც — როგორც ზემოთ ვნახეთ, ქართლში ქრისტიანობის შემოსვლის დროისათვის ჯერ კიდევ ქართული ჩანს სპერის დასავლეთით მდებარე კაპადოკიის მოსახლეობაც. აგათანგელოსის თხზულების არაბულ ვერსიაში ქ. სებასტიიდან ეგროსში მოსული სასულიერო პირების ქართველებად დასახელება ამის დამადასტურებლად უნდა იქნას მიჩნეული.

ნ. მარს მხედველობიდან გამორჩა „გრიგოლ პართელის ცხოვრების“ სომხურ ვერსიაში არსებული ცნობა, სადაც ნათქვამია, რომ გრიგოლმა თავისი მოძღვრება კლარჯეთამდე გააერცელა (იხ. ზემოთ. გვ., 36). ამ ცნობის საფუძველზე მდ. არტანუჯის აუზი სომხეთის საზღვარს გარეთ — ქართლის სახელმწიფოში ხვდება.

როგორც ნ. მარი ფიქრობს, „ცხოვრების“ არაბული თარგმანი X ს-ში არის შესრულებული. მასში ცნობები სხვადასხვა ხალხების სომხეთის ეკლესიისადმი დაქვემდებარების შესახებ იმ მიზნით არის შეტანილი, არაბულენოვანი მკითხველი გრიგოლის მისიონერულ მოღვაწეობაში რომ დაერწმუნებია⁸. რაც შეეხება „ცხოვრებაში“ არსებულ ქართველიზმებს, როგორც ნ. მარი ამტკიცებს, იგი ტექსტში VIII ს-ის II ნახევრიდან გაქართველებული სომეხი ქალკედონისტისაგან კი არ უნდა იყოს შეტანილი, არამედ ეგროსის მოქცევის თანადროული პონტო-კაპადოკიის ქართველური სამყაროდან უნდა მომდინარეობდეს.⁹

* * *

ახლა რაც შეეხება „გრიგოლ პართელის ცხოვრების“ ქართულ ვერსიის ცნობებს. მასში ნათქვამია, რომ სომეხთა განმანათლებელი გრიგოლი სომხეთში გაბატონებული პართული სამეფო დინასტიის არშაკუნიანთა შთამომავალი იყო. გრიგოლის მამას ანაკს როცა სომხეთის მეფე ხოსრო მოუკლავს, მეფის ძე თრდატი (შემდგომში სომხეთის პირველი ქრისტიანი მეფე თრდატ III — 298—330). „...არა მოკლა სიჩჩოძსათვს ჰასაკისა მისისა, არამედ წარდევნა იგი ქუყყ-

⁸ აკად. ს. ერემიანის შენიშვნით, აგათანგელოსის არაბული ვერსიის ცნობა წმ. გრიგოლის მიერ ქართველების, ალბანებისა და აფხაზების მონათვლის შესახებ IX — X ს-ში უნდა აღმოცენებულიყო. როცა სომეხი ბაგრატიდები ამიერკავკასიის ქრისტიან ქვეყნებზე თავიანთი ძალაუფლების დასამყარებლად იბრძოდნენ (167 : 44 — 45, რედაქტორის შენიშვნა).

⁹ როგორც ივ. ჯავახიშვილი წერს გ. ტერ-მკრტიჩიანს აგათანგელოსი და კორიუნი იდენტურ პირებად მიაჩნდა და ფიქრობდა, რომ კორიუნი „...ქართველთა, ანუ ქართველ-სომეხთა ეპისკოპოსი იყო... იქნებ ქართველიც — კი...“ (122 : 94 — 95; შდრ., 167 : 39 — 40).

ნად საბერძნეთისა“ (111: 10). ხოსროს მოკვლის შემდეგ, სომხეთი ირანს დაუპყრია და ანაქის ორი ძე — გრიგოლი და მისი ძმა წასულან „ქესარიას კაპადუკიისასა“, სადაც „ისწავეს სწავლა იგი გარეშეთად და იზრდებოდეს წესითა ქრისტიანეთათა“ (111: 10).

„ცხოვრების“ ცნობა გრიგოლის პართული სამეფო გვარის კუთვნილების შესახებ საეკვოდაა მიჩნეული. გრიგოლის პართულ წარმომავლობას თვით მის „ცხოვრებაში“ არსებული ზოგიერთი დეტალი ეწინააღმდეგება.

ივ. ჯავახიშვილი როცა ამ ცნობას შეეხო, აღნიშნა: „ცხოვრების“ ავტორს სურდა დაემტკიცებინა გრიგოლი სამეფო ჩამომავლობისა და სომეხთა მეფეების მონათესავე რომ იყო (122: 84). ასეთი მოსაზრების ერთ-ერთ არგუმენტად მას მოაქვს „ცხოვრების ბერძნულ ტექსტში არსებული ცნობა, რომლისთვისაც ჯერ კიდევ შტილინგს მიუქცევია ყურადღება. ამ ცნობის თანახმად, თრდატი გრიგოლს „შუცხოელსა და ჩუენ შორის უცნობს“ უწოდებს. მაშასადამე, — ასკვნის ივ. ჯავახიშვილი, გრიგოლის ყმაწვილობასა და თრდატის ყმაწვილობას არავითარი კავშირი არ შეიძლებოდა ჰქონოდა, ამიტომ მათი დაკავშირება, როგორც ამას გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების ავტორი ჩადის, ისტორიული სიმართლის გამოხატულება არ უნდა იყოს (122: 86). ივ. ჯავახიშვილის ასეთი მოსაზრების დამადასტურებელ საბუთად ისიც მიაჩნია, რომ გრიგოლ განმანათლებლის „ცხოვრების“ არაბულ თარგმანში გრიგოლის პართელობისა და გრიგოლის მამის ანაქის მიერ სომეხთა მეფის მოკვლის შესახებ ცნობები არაა (122: 70, 131). იგი იქვე დასძენს: ნ. მარი ფიქრობდა, რომ ეს შემთხვევითი მოვლენა არ უნდა იყოს, რადგან არაბთა ეპისკოპოსს გიორგისაც, რომელსაც, როგორც ეტყობა, ხელთ ბერძნული წყარო უნდა ჰქონოდა გრიგოლის პართელობისა არა სცოდნია რა, მისი სიტყვით, გრიგოლი „ჩამომავლობით რომელი იყო“ (180: 178 — 179; 167; 39). შესაძლებელია და საფიქრელიც, — განაგრძობს ივ. ჯავახიშვილი, — რომ არც ეს ცნობაა მართალი, მაგრამ მას მაინც ჩვენთვის ის მნიშვნელობა აქვს, გრიგოლის შთამომავლობის შესახებ სხვადასხვა მწერლები სხვადასხვა აზრისანი რომ ყოფილან. რაც იმის მომსაწავებელია, რომ ამ საკითხზე მაშინ ერთი მტკიცე შეურყეველი ცნობა არ არსებობდა (122: 86).

ე. ი. „ცხოვრების“ ცნობებიდან გამომდინარე, გრიგოლ განმანათლებლის სომხეთის სამეფო დინასტიასთან ნათესაობა საეკვო ჩანს,

რა თქმა უნდა, თრდატ მეფე სომეხს, თანაც თავის მოგვარეს „უცხო-
ელს“ არ უწოდებდა.

თუ გავითვალისწინებთ სამეცნიერო ლიტერატურაში გაპოტქმულ
მოსაზრებას „ცხოვრების“ პირველად ბერძნულ ენაზე შედგენის შე-
სახებ (122; 167), მაშინ „ცხოვრების“ ბერძნულ ვარიანტში დაცულ
ცნობებს მეტი ნდობით უნდა მოვეყიოდოთ. მეორე მხრივ, არაბთა
ეპისკოპოსის მიერ გრიგოლ განმანათლებლის „ჩამომავლობით რო-
მაელად“ მოხსენიება, რა თქმა უნდა, არ გვაძლევს იმის მტკიცების
საფუძველს, გრიგოლი ბერძენ მისიონერად მივიჩნოთ. მიუხედავად
იმისა, რომ ივ. ჯავახიშვილს გრიგოლის კაპადოკიური წარმომავლო-
ბა კი არა, მისი კაპადოკიიდან მოსვლაც კი საეჭვოდ მიაჩნია, გრი-
გოლის „რომაელობის“ ქვეშ, იქნებ სულაც მისი კაპადოკიური წარ-
მომავლობა იმალება? გრიგოლის „რომაელად“ დასახელება არ ვაგ-
ვიკვირდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ კაპადოკიური წარმოშო-
ბის ისეთი მოღვაწეები, როგორებიც იყვნენ ბასილ დიდი კესარიელი,
გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ევაგრე პონტოელი და
მრავალი სხვა, იმპერიაში სწორედ ბერძენ მოღვაწეებად იყვნენ ცნო-
ბილნი.

კესარიაში აღზრდილი გრიგოლი იქვე გაქრისტიანდა, უკვეელია
კაპადოკიის ეკლესიის მესვეურთა დავალებით დაიწყო თავისი მისიო-
ნერული მოღვაწეობა, ხოლო შემდეგ იქვე იქნა ხელდასხმული სო-
მეხთა პირველ ეპისკოპოსად.

იმპერიაში გაქცეულმა სომეხმა უფლისწულმა თრდატმა, როგორც
ცნობილია, სომხეთის ტახტი 298 წელს იმპერატორ დიოკლეტრიანეს
დახმარებით დაიკავა — „დააწესა მეფედ მამულსა მისსა ზედა სამე-
ფოსა სომხითისასა“ (111 : 11 — 12), — ნათქვამია „ცხოვრების“ ძველ-
ქართულ თარგმანში. სომხეთში გამეფებულმა თრდატმა გრიგოლი
დაიახლოვა, მაგრამ როცა გაიგო გრიგოლის მამა მისი მამის მკვლე-
ლი იყო, ჩაადგებინა იგი „ჯურღმულსა მას ბნელსა არარატისასა“
(111 19). ამავე ხანებში მივიდნენ მაშინდელი სომხეთის დედაქალაქ
ვალარშაპატში იმპერიის ტერატორიიდან გამოქცეული სომეხი ქრის-
ტიანები: გაიანე, რიფსიმე და სხვანი, თრდატის ბრძანებით, ლტოლ-
ვილები სიკვდილით დასაჯეს. ასეთი მოქმედებისათვის, აგათანგე-
ლოსის ცნობით, თრდატი ღორის სახისად გადაიქცა. თრდატს უთხ-
რეს, რომ ამ სენიდან გრიგოლი მოარჩენდა.

გრიგოლის საპყრობილეში ჩაგდებისა და ლტოლვილთა სიკვდი-
ლით დასჯიდან 15 წლის გასვლის შემდეგ თრდატმა გაათავისუფლა

გრიგოლი. გრიგოლმა, ქრისტეს ძალით, თითქოს კვლავ დაუბრუნა თრდატს ადამიანის სახე, რის შემდეგაც, თრდატმა გაქრისტიანება გადაწყვიტა. მან „...გამოარჩინა მთავართა თვსთავან კაცი რიცხვთ ათექუსმეტნი და თანაწარაყვანნა ნეტარსა გრიგოლის და წარავლინნა კესარიად კაპადუქიისა, რათა ლეონტის მიერ, რომელი იგი იყო მაშინ მთავრეპისკოპოსი კესარიისაჲ, ხელთდასხმულ იქმნეს ნეტარი გრიგოლი პატივითა ეპისკოპოსობისაჲთა, და მიწერა მისსა ებისტოლე“ (111 : 40). ლეონტიმ „...პატივით და სიყვარულით შეიწყნარა დიდი გრიგოლი და მოციქულნი იგი მის თანა და მყის შეკრებულთა მათ თანა მის თანათა ეპისკოპოსთა ხელნი დაასხნა და პატიოსნად და დიდებულად წარმ[ოა]გზავნა იგი (111 : 41).

სომხეთში მოსულმა გრიგოლმა აღმართა საკურთხეველნი და „პირველად ნათელსცა მის თანათა მათ მთავართა“ და „ამისა შემდგომად, იწყო თვთ მეფისაჲ და დედოფლისა და სამეფოსასა და ყოველთა მთავართა...“ (111 : 42) მონათვლა.

გრიგოლმა კი მოაქცია სომხეთი და ქვეყნის პირველი ეპისკოპოსიც გახდა, მაგრამ როდის მოაქცია მან სომხეთი ამის შესახებ აგათანგელოსი არაფერს წერს. ამის გამოა, რომ სომეხთა მოქცევის თარიღი მყარ საფუძველზე არაა დამყარებული.

სომხეთის ეკლესიის ისტორიის მკვლევარები ფიქრობდნენ, რომ სომხეთში ქრისტიანობა იერუსალიმიდან ოსროენის გზით შევიდა და III ს-ის გასულს იგი უკვე ქრისტიანული ქვეყანა იყო. უფრო მეტიც, სომხეთის ეკლესიის ისტორიის ავტორიტეტად მიჩნეული მალაქია ორმანიანის მტყიცებით, სომხეთში ქრისტიანობა ახ. წ. I ს-ის დამდეგიდან იქადაგა ჰერ თადეოსმა, შემდეგ ბართლომემ (188 : 11). მ. ორმანიანს ვესევი კესარიელის ცნობა ოსროენის ეპისკოპოს მერუჟანისადმი 254 წელს დიონისე ალექსანდრიელის მიერ წერილის მიწერის შესახებ იმის დამადასტურებლად მიაჩნია, რომ ამ დროისათვის სომხეთში ქრისტიანობა საყოველთაოდ აღიარებული იყო (188 : 14).

ჩრდილოეთ შუამდინარეთში მდებარე ოსროენის ოლქში ძირითადად სირიული მოსახლეობა ცხოვრობდა და III ს-ის შუახანისათვის იქ მართლაც შეიძლებოდა საეპისკოპოსო კათედრა ყოფილიყო (ა. პარნაქის თანახმად, უჭველესი ეკლესია, რომელიც ჩვენთვის ცნობილია 201 წ., დაინგრა ედესაში. 222 : 615). რაც შეეხება ქართლსა და სომხეთს, რა თქმა უნდა, ამ ქვეყნებში ქრისტიანული იდეების გავრცელება, პირველი საუკუნის დამდეგიდანვე შეიძლებოდა დაწ-

ყებულიყო, მით უმეტეს ქართლის დედაქალაქ მცხეთაში ებრაელთა დიასპორის დროიდან შექმნილი ახალი ებრაული კოლონიები ამ მხრივ ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა. მაგრამ, რომის იმპერიის საზღვრებს გარეთ მდებარე ქართლსა და სომხეთში ქრისტიანობის ოფიციალურად აღიარებამდე საეპისკოპოსოების არსებობა საეკვო უნდა იყოს. ევსევი კესარიელის ცნობა III ს-ის შუახანებისათვის საკუთრივ სომხეთში ქრისტიანობის ყოველმხრივ გავრცელების დასასაბუთებლად არ გამოდგება.

აქვე უნდა აღვნიშნო: სომხეთში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების თარიღად ტრადიციულად მიღებული 301 წელიც არ არის რაიმე ისტორიულ საბუთიანობაზე დამყარებული. ამიტომ იყო, რომ IV ს-ის დამდეგისათვის სომხეთში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარების შესახებ არსებული მოსაზრება საეკვოდ მიიჩნია კოლუმბიის უნივერსიტეტის (აშშ) პროფესორმა ნინა გარსოიანმა. მისი შენიშვნით, IV ს-ის დამდეგისათვის სომხეთის გაქრისტიანების ვერსია უნდა გულისხმობდეს არა საკუთრივ სომხეთს, არამედ ევფრატისპირა სომხურ პროვინციებს (133 : 58 — 59).

301 წელს ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შესახებ სომხურ ისტორიოგრაფიაში გაბატონებული მოსაზრება ამ ზოლო ხანებში სამართლიანად უარყო თვით სომეხ მეცნიერთა ერთ-მა ნაწილმა. 1980 წელს გამოცემულ „სომხეთის იტორიაში“ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების თარიღად 314/315¹⁰ (155 : 88), ხოლო 1982 წელს გამოსული „ძველი მსოფლიოს ისტორიის“ III ტომში 314 (157 : 209) წელია მითითებული. ახლად მიღებული 314/315 წლის წინა ზღვრად მილანის ედიქტი (313 წ). არის აღებული და ნათქვამია, რომ სომხეთი პირველი ქვეყანა შეიქმნა, სადაც ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად იქნა აღიარებული.

¹⁰ 1980 წელსვე გამოცემულ, ადრეფეოდალური სომხეთის კულტურისადმი მიძღვნილ მონოგრაფიაში ნათქვამია: „სომხეთის გაქრისტიანების თარიღად ახლად წამოყენებული 294 წელი არც ისე შორსაა ქეშმარტებასთან. რაც შეეხება ტრადიციულ 301 — 303 წელს, იგი მეცნიერული მონაცემებით დასტურდება“. ავტორის მტკიცებით, 301 წლის დამდეგს გამოცხადდა „დიდ სომხეთში“ ქრისტიანობა. სახელმწიფო რელიგიად. იქვე, რატომღაც თრდატ III-ის მეფობის დასაწყის თარიღად 274 წელია მითითებული (167 : 9).

**წინდა ნინოს ქართლში შემოსვლისა და ქართლის
გოქცევის დათარიღებისათვის**

1. „ნინოს ცხოვრების“ ცნობებს მათი წმოვით უნდა გოვეკიდოთ

ქართლის მოქცევა — საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამორცხადება საქართველოს ძველი ისტორიის იმ კარგი ნალურ საკითხთაგანია, რომლისადმი ინტერესი უძველესი დროიდანვე დიდი იყო. იგი დღესაც არ შენელებულა. ასეთ ინტერესს საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლასთან და გამარჯვებასთან დაკავშირებული მოვლენათა მთელი კომპლექსი განაპირობებდა. კ. კეკელიძის შითითებით, ქრისტიანობის „...ზეგავლენით და მის ნიდაღზე ჩამოყალიბებულა სარწმუნოებრივი, პოლიტიკური და კულტურული ფიზიონომია ქართველი ერისა, მას მიუჩენია მისთვის გარკვეული ადგილი საერთაშორისო ოჯახში და თავისებური ელფერი მიუცია მისი ცხოვრებისათვის. ამიტომ, ყოველთვის საინტერესო უნდა იყოს საკითხი, თუ როდის შემოვიდა ჩვენში ქრისტიანობა, რომელმაც შექმნა სულ ახალი ხანა ჩვენს ისტორიაში“.. „სამწუხაროდ, — წერდა კ. კეკელიძე ჯერ კიდევ 1926 წელს ქართლის მოქცევის თარიღისადმი მიძღვნილ სპეციალურ გამოკვლევაში, — რამდენადაც საინტერესოა ეს საკითხი, იმდენად ბურუსითაა ის მოცული. თუმცა ბევრი უწერიათ და ულაპარაკიათ ამ თემაზე, ჰაგრამ საკითხი ჯერაც ღიად არის დარჩენილი და მის შესახებ ჩვენ დღეს იმაზე მეტი არა ვიცით, რაც ჩვენმა შორეულმა წინაპრებმა იცოდნენ“ (61 : 252).

ქართლში ქრისტიანობის შემოსვლისა და გამარჯვების თარიღის საკითხი კ. კეკელიძეს რომ „ბურუსით მოცულად“ მიაჩნდა, შემთხვევითი არ იყო. ის ძველი ქართული საისტორიო თხზულებანი, რომლებშიც ქართლის მოქცევის ამბავია შოთხრობილი (მხედველობაში ჰქაქვს „ნინოს ცხოვრება“ და „მოქცევა ქართლისა“). ივ. ჯავახიშვილსა და კ. კეკელიძეს IX ს-ში შექმნილ თხზულებად მიაჩნდათ და, რა თქმა უნდა, ქართლის მოქცევიდან 500-ზე მეტი წლის გასვლის შემდეგ შედგენილ თხზულებაში მართლაც არარეალურად აისახებოდა ქართლში ქრისტიანობის შემოსვლის თანადროული ამბები. ალბათ, ამ გარემოებას გულისხმობდა ივ. ჯავახიშვილი, როცა წერდა: „წმინდა ნინოს ცხოვრებას“ „მცირეოდენ ცნობებს გარდა... საქარ-

თველოში ქრისტიანობის გავრცელების ისტორიის გამოკვეთისათვის თითქმის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს“ (120 : 109). კ. კეკელიძის შენიშვნით კი, ნინოს შატბერდულ-ქელიშური ცხოვრების „ცნობების ისტორიული ღირებულება დიდი არ არის, ისინი სავსეა ლეგენდებით, ანაქრონიზმებითა და ერთიმეორის საწინააღმდეგო ფაქტებითა და თქმულებებით“ (61 : 268 — 269).

ამ ბოლო ხანებში აშკარად შეიმჩნევა ტენდენცია ზემოდანსხელებული საისტორიო თხზულებათა ძირითადი ფენები ქართლის მოქცევის თანადროულად მიიჩნიონ. ქართული ეკლესიის ისტორიის მკვლევარის ბ. ლომინაძის თანახმად, VIII — IX ს-თა ქართულ ძეგლებში „გამოყენებულია ზოგიერთი ცნობა ჩვენამდე მოუღწეველი პირვანდელი მატრიანედან, რომელიც მოკლე ქრონიკის სახისა უნდა ყოფილიყო“ (76 : 221). ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაში „ნინოს ცხოვრებისადმი“ მიძღვნილ სტატიაში პროფ. ი. ლოლაშვილი წერს: „ნინოს ცხოვრების“ ყველაზე ადრინდელი შატბერდულ-ქელიშური რედაქცია, რომელიც IX საუკუნეს ვანეკუთვნება, „ძველი წყაროების ლიტერატურული გადამუშავება უნდა იყოს“, რომ „IV საუკუნეში ქართულ ენაზე უნდა არსებულიყო ქართლის გაქრისტიანების ისტორია“. ქართული ისტორიოგრაფიის დაწინაურებამ და ახალი მასალის გამოვლენამ, — აღნიშნავს პროფ. ზ. ალექსიძე, — ცხადი გახადა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ სარგებლობს უძველესი ადგილობრივი წყაროებით... თხზულებაში ზოგჯერ აღწერილი ამბების თანამედროვის ხმაც ისმის...“ (ქსე, სტ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“). ამ „ძველის საფუძველს შეადგენს თვითზილგელთა და ამ ისტორიულ აქტში მონაწილეთა ჩვენებები. ტექსტში შემონახულ რეალიებს მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ ქართლის, არამედ, ზოგადად, ადრე-ქრისტიანული ხანის სულიერი ცხოვრების წარმოსადგენად“ (66 : 59 — 60).

ჩემი მხრივ უნდა დავძინო, რომ „ნინოს ცხოვრების“ ქართლის მოქცევის თანადროულად შედგენის შესახებ მიგვიითიუბს: IV ს-ის დამლევს, ქართველი უფლისწულის — ბაკური იბერელის მონათხრობზე დაყრდნობით შექმნილი ბიზანტიური საისტორიო ტრადი-

ცა.¹ როგორც ბ. ლომინაძე უთითებს, „გელასი-რუფინუსის „მთხრობელის“, ქართველი ბაკურის ცოდნა ემყარებოდა არა ზეპირად განავონ აშბებს, არამედ წერილობით წყაროს“. „ბაკურის „მონათხრობი“ ლიტერატურულ-მწიგნობრულად არის დამუშავებული“ და ეს წყარო ჩვენამდე მოუღწეველი გრიგოლ დიაკონის „მოკლე ქართლის მოქცევა“ უნდა ყოფილიყო“² (76 : 233 — 234).

ექვმიუტანლად შეიძლება ითქვას: რადგანაც „...ბაკურის მონათხრობის წიგნური ხასიათი ექვეს არ იწვევს“, ბიზანტიელ ისტორიკოსებთან მოტანილი თხრობა ქართველთა მოქცევის შესახებ გამართულია ლიტერატურული ტრაფარეტების შესაბამისად და ქართლის მოქცევს ამბავი ბაკურის სახელდახელოდ კი არ შეუთხზავს, „არამედ წინასწარ შემუშავებულს, დახვეწილს ყვებოდა“ (107 : 90), IV — V ს-ების ბიზანტიელ ავტორთა ცნობებს „ნინოს ცხოვრების“ ცნობები უნდა ედღოს საფუძვლად.

მსგავსი მდგომარეობა გვაქვს ძველ სომხურ საისტორიო მწერლობაში. ძველი სომეხი ისტორიკოსი მოვსეს ხორენაცი ქართლის გაქრისტიანებაზე საუბრისას თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებს „ნინოს ცხოვრების“ ტექსტს (87 : 170 — 172). ბიზანტიელი ავტორების მსგავსად ქართლის მოქცევის შესახებ ხორენაცის თხზულებაში არსებული ცნობები სწორედ „ნინოს ცხოვრებიდან“ მომდინარე ჩანს.

„ნინოს ცხოვრების“ ძირითადი ფენები მართლაც ქართლის მოქცევის თანადროულად რომაა ჩაწერილი, ამის დამადასტურებელ გარემოებად იქნა მიჩნეული ძვ. წ. XIII — XII სს. ხეთურ ლურსმულ წარწერებში კერბთა ტრიალის (აქ ერთ-ერთი კერბის სახელია „ხაცი“)

¹ ბიზანტიელ ავტორთა ცნობები ქართლის მოქცევის შესახებ პალესტინის კესარიის ეპისკოპოსის გელასი კესარიელის (გარდ. 395 წ.) „საეკლესიო ისტორიიდან“ მომდინარეობს. გელასის თანახმად, ქართლის მოქცევის ამბავი მან „...ფრიად სარწმუნო... ღვთის მოშიში, მეფის შთამომავალი და იბერთა შორის სახელგავანო...“ ბაკურისაგან გაიგო (გეორგიკა, I, გვ. 194).

გელასი კესარიელის თხზულება, ევსევი კესარიელის „საეკლესიო ისტორიის“ გაგრძელებას წარმოადგენს და შემონახულია გელასი კეზიკელთან, რომელმაც 475 წლის მახლობელ ხანებში ნიკეის პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრების ისტორია შეადგინა. ქართლის მოქცევის შესახებ გელასი კესარიელიდან მომდინარე ცნობებს იმეორებენ: რუფინუსი (გარდ. 410 წ.), თეოდორიტი კვირელი (393 — 447/8), სოკრატე სქოლასტიკოსი (დაახლ. 380 — 440), ერემია სოზომენე (V ს.), ნიკიფორე ქსანთოპულოსი (XIII—XIV სს).

² ბ. ინგოროყვას თანახმად, ქართველ ისტორიკოსს გრიგოლ დიაკონს „წიგნი ქართველთა მოქცევისა“ IV — V ს-ებში უნდა დაეწერა (42 : 320).

აღწერათა დამთხვევა „ნინოს ცხოვრებაში“ არსებულ არმაზის გაცისა და გას კერპების აღწერასთან, რის საფუძველზეც გრ. გიორგაძემ დაასკვნა: ქართული წყაროს „...აღწერილობა შედგენილი უნდა იყოს უშუალოდ არმაზის „კერპთა მსხვერვის“ წინ აღნიშნული „ტრიადის“ თვითმხილველის მიერ. არმაზის კერპის „აღწერილობის“ დამსგავსება ხეთურ „აღწერილობებთან“ შეეძლო გამოეწვია მხოლოდ იმას, რომ თვითმხილველმა თავიდან ბოლომდე ზუსტად აღწერა (IV ს-ში) მის წინაშე მდგომი ღვთაებათა სამეული, რომელიც ტიპიურ მცირეაზიულ ღვთაებებს განასახიერებდა“. მისივე შენიშვნით: „არმაზული ტრიადა მისი განადგურებიდან 600-ზე მეტი წლის წინ, დაახლ. ძვ. წ. III ს-ის პირველ მეოთხედში „შექმნა“ ახლადწარმოქმნილი ქართლის სახელმწიფოს პირველმა მეფემ — ფარნავაზმა ძველ მცირეაზიულ მოდელებთან მიმსგავსებით. და ჩანს, „ანეთი „მოდელი“ არსებობდა ანატოლიაში არა მარტო ხეთურ-ხურიტულ ხანაში, არამედ მომდევნო პერიოდშიც (ძვ. წ. I ათასწლეულში), როდესაც ხეთურ-ხურიტული კულტურისა და რელიგიის ტრადიციები ჯერ კიდევ არ იყო გამქრალი აღმოსავლეთ მცირე აზიაში“³ (22 : 156).

რ. თქმა უნდა, წარმოუდგენელია, IX ს-ში მცხოვრებ ავტორს 500-ზე მეტი წლის წინათ დამსხვრეული კერპების აღწერა ისე შეედგანა, რომ შემდეგში ეს აღწერა ხეთურ-კაპადოკიური ლურსმული წარწერების გაშიფვრით დადასტურებულიყო.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ, ცხადია, ძველ ქართულ წყაროებში ქართლის მოქცევის შესახებ არსებულ ცნობებს ახლა სხვა კუთხით უნდა მივუდგეთ. მათში მეტი რეალურობის ამსახველი მასალის გამოვლენა უნდა გვადოთ. უპირველეს ყოვლისა, უნდა გადაიხინოს ცნობები ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების თარიღთან დაკავშირებით.

³ „მოქცევა ქართლისაჲ“-ში არსებული ცნობით, გაცისა და გას კერპები აღქსანდრე მაკედონელის მიერ ქართლის მმართველად დადგენილმა აზომ არიან-ქართლიდან გადმოიტანა: აღნიშნულთან ერთად, რადგან ხეთების სამეფოს დედაქალაქ ხათუსას (ახლანდ. ბოლაზქოი) „სამეფო კიშკარზე“ არსებული ღვთაება ხაცის გამოსახულებისა და იქვე აღმოჩენილ ლურსმულ წარწერებში, ამავე ღვთაების აღწერილობა; არმაზული გაცის კერპის ქართული აღწერილობის იდენტურია, ვფიქრობ დადასტურდა ჩემს მიერ 1984 წელს გამოთქმული მოსაზრება, არიან-ქართლი კაპადოკია რომ იყო და აზოს მამის საგამგეო ტერიტორია მცირე აზიაში რომაა საძიებელი (იხ. 27).

2. ქართლის ფოცხვის თარიღის ისტორიოგრაფია

საქართველოს ძველი ისტორიის ნაკლებად შესწავლილ პრობლემათა შორის ქართლის მოქცევის თარიღის საკითხს ყველაზე ძველი და მდიდარი ისტორიოგრაფია აქვს.

ქართველთა გაქრისტიანების თარიღით ჯერ კიდევ იტალიელი საეკლესიო ისტორიკოსი ცეზარ ბარონიუსი (1538 — 1607) დაინტერესდა. მან ქართლს მოქცევის თარიღად 327 წელი მიუთითა (209 : 12). შემდეგში ვახუშტი ბაგრატიონიდან მოკიდებული არ დარჩენილა არც ქართველი და არც უცხოელი მკვლევარი, რომელიც საქართველოს ძველ ისტორიას შეხებოდეს და ქართლის მოქცევის თარიღზე თავისი მოსაზრება არ გამოეთქვა. ასე მაგ.: ვახუშტი ქართლის მოქცევას 317 წლით ათარიღებდა. დავით ბაგრატიონის თანახმად, მეფე მირიანი და ხალხი ნინოს მიერ 312 წ. მოინათლა. ვახტანგ ბაგრატიონმა ქართლის მოქცევა 320 წლით განსაზღვრა,* თეიმურაზ ბაგრატიონმა — 331 წლით, ფრანგმა მოგზაურმა დიუბუა დე მონაკემ — ~~ჯერ 276~~ შემდეგ 318 წლით. ქართლის მოქცევის თარიღად ასევე 318 წელს, მაინდათ პ. იოსელიანს, გ. საბინისს, ნ. დურნოვოსა და რ. ცამცივეს. ქართლის მოქცევის ვახუშტისეული 317 წელი გაიზარა დ. ბაქრაძემ და ი. გვარამაძემ. — თ. უორდანიი ფიქრობდა, რომ ქართლი 323 — 325 წლებს შუა ხანაში მოიქცა. ფრანგმა ქართველოლოგმა მ. ბროსემ ქართლის მოქცევის თარიღად 328 წელი მიიჩნია, მ. ჯანაშვილმა — 323, ან. ნატროშვილმა — 326, ს. გორგაძემ — 323, ალ. ხახანაშვილმა — 332, ე. თაყაიშვილმა — 332 — 333, გერმანელმა აღმოსავლეთმცოდნემ ი. მარკვარტმა — 350 — 356, კ. ცანცაძემ — 335, ს. კაკაბაძემ 330 — 333 წწ. (51 : 8, 18).

ქართლის მოქცევის თარიღის საკითხს, რა თქმა უნდა, გვერდს ვერ აუვლიდა საქართველოს ისტორიის ისეთი გამოჩენილი მკვლევარი, როგორც ივ. ჯავახიშვილი იყო. ქართლის მოქცევის თარიღად ქართულ ისტორიოგრაფიაში სწორედ ივ. ჯავახიშვილისეული 337 წელია მიღებული. ლ. ჯანაშიას განცხადებით, ქართლში სახელმწიფო სარწმუნოებად ქრისტიანობის გამოცხადების თარიღად ივ. ჯავახიშვილის მიერ მიღებული 337 წლის ახლო ხანები ყველაზე სწორია (123 : 73).

* შესაძლოა სწორედ ვ. ბაგრატიონის მიხედვით უთითებს გეგმანელი მწერალი ფ. ბოლენშტეტი (1819 — 1892) ქართლის მოქცევის თარიღად 320 წელს, იხ. ვ. ქორიძე, ფრანკის ბოლენშტეტის ცნობები საქართველოს შესახებ, „ცისკარი“, 1928, № 3, გვ. 122.

მიუხედავად იმისა, რომ „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველ წიგნში ივ. ჯავახიშვილი ქართლის მოქცევის საკითხთან დაკავშირებით ვრცლად მსჯელობს (121:216—274), ქართლის მოქცევის თარიღად შემოთავაზებული 337 წლის რამდენადმე დამადასტურებელი დასაყრდენი არა აქვს მოტანილი. თარიღს მხოლოდ ბიზანტიის იმპერატორის კონსტანტინე დიდის სიყვდილის წინ მონათვლის ფაქტი უდევს საფუძვლად; 337 წლის სისწორეს წყაროთა ცნობები არ ეთანხმება. როგორც ძველი ქართული, ისე ბერძნულ-რომაული და სომხურ წყაროთა ცნობით, ქართველთა მოქცევის შემდეგ კონსტანტინე დიდის ჩქარა გარდაცვალება არ ივარაუდება. პირიქით, ამ წყაროთა თანახმად, ქართველთა მოქცევის ფაქტით გახარებულმა კონსტანტინემ მირიანს, იმპერიაში მძევლად მყოფი ძე დაუბრუნა და მღვდლები გამოუგზავნა.

როგორც ჩანს, 337 წლის რამდენადმე მყარ სფუქველზე დაუშვარებლობა იყო მიზეზი 1925 წელს (გამოქვეყნდა 1926 წ.) კ. კეკელიძემ ქართლის მოქცევის თარიღად 355—356 წლის შემოტანა და მისი სათანადო საბუთებით გამყარება რომ სცადა. საქართველო, — წერს კ. კეკელიძე, — ერთსა და იმავე დროს და ერთსა და იმავე მისიონერის მიერ არ გაქრისტიანდა. იყვნენ სხვადასხვა ქართველი ტომები, რომლებიც სხვადასხვა გეოგრაფიულს, ისტორიულს, პოლიტიკურს და კულტურულს პირობებში ცხოვრობდნენ. ამიტომ, ქრისტიანობაც მათ შორის სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა პირობებში შემოდიოდა (61—259). მისი მტკიცებით, 355/356 წელს „იბერია-ქერეთი“ ტყვე ქალის ნინოს ქადაგების წყალობით გაქრისტიანდა. „ქართლ-გუგარქმა“ კი ქრისტიანობა სომხებთან ერთად, თრდატ ჰეფის დროს აღიარა გრიგოლ განმანათლებლის მიერ წარმოგზავნილი მქადაგებლის მღვწეობით 285—286 წლებში (61:267). კ. კეკელიძის თანახმად, ქვემო ქართლი იმიტომ გაქრისტიანდა სომხეთთან ერთად, რომ ამ ხანებში იგი ჯერ კიდევ სომხეთს ემორჩილებოდა და ქართლის სამეფომ მხოლოდ 349 წელს დაიბრუნა (61:263—264). თავისი მტკიცებანი კ. კეკელიძემ კვლავ გაიმეორა 1955 წელს (54:16—22). ვი ამ საკითხს საბოლოოდ გადაწყვეტილად თვლიდა. რადგან, მისგან დამოუკიდებლად ქართლის მოქცევის თარიღად პროფ. ი. შარკვარტმაც 350 (356) წელი მიიღო (226). ასევე, დასტენს იგი, 356 წელი მიღებული ყოფილა ქართლის მოქცევის თარიღად ერთს გერმანულ თხზულება-

⁴ ქვემო ქართლის 349 წ. დაბრუნების შესახებ კ. კეკელიძე სომეხი ისტორიკოსის ნ. აღონციის მოსაზრებას ეყრდნობა (იხ. იქვე). რაც არაა სწორი.

ში (116 : 274). კ. კეკელიძე იქვე შენიშნავს, რომ მიუხედავად ამისა, ქართლის მოქცევის თარიღად მაინც 337 წელი მიაჩნიათ (54 : 16, შენ. 1).

კ. კეკელიძის დასკვნით, ქართლი რადგანაც 355/56 წლებში მოიქცა და იმ ხანად ბიზანტიაში არიანული მიმართულების ქრისტიანობა დომინირებდა, აქედან გამომდინარე, ქართლშიც „...ქრისტიანობა დამყარდა. არა ნიკეის კრებისა — „მართლმადიდებლობა“, არამედ არიანული ფორმით, „ქართლის ქრისტიანობა არიანული წარმოშობისაა“ (54 : 17 — 18).

ქართულმა ისტორიოგრაფიამ ქართლის მოქცევის თარიღად კ. კეკელიძის მიერ შემოთავაზებული 355/356 წელი, როგორც ისტორიული რეალობიდან დაშორებული, არ მიიღო. კვლევა კვლავ გრძელდებოდა.

აქად. ს. ჯანაშიას თანახმად, — ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად მიღება ქართლში უნდა მომხდარიყო მეოთხე საუკუნის ოცდაათიანს თუ ორმოციან წლებში“ (125 : 228).

ნ. ლომოურმა 1975 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში კ. კეკელიძის დებულებათა დამაჯერებელი კრიტიკა მოგვცა (78 : 69 — 77). იქვე (78 : 79 — 83) სათანადო არგუმენტების მოყვანით კონსტანტინე დიდის მიერ ქართლში სასულიერო პირთა გამოგზავნა, რაშიც იგი ქართლში ქრისტიანობის აღიარების ფაქტს ხედავს, 325 — 330 წლებს შორის მომხდარ ფაქტად მიიჩნია. ქართლის მოქცევის თარიღად ნ. ლომოურის მიერ მიღებული 325 — 330 წელი, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, დაახლოებით ემთხვევა ჩემს მოსაზრებას ქართლის პირველი ეპისკოპოსის — იოანეს (იოვანეს) დაახლ. 324. (325). წელს ხელდასხმის შესახებ.

1975 წელსვე გამოქვეყნდა ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების თარიღის ისტორიოგრაფიისადმი მიძღვნილი არჩილ ბარამიძის წერილი. იმ მკვლევარებს, რომლებიც ქართლის მოქცევის თარიღზე მსჯელობისას უშუალოდ „ნინოს ცხოვრების“ ცნობებიდან გამოდიან, ა. ბარამიძე საყვედურობს, რომ ეს ისტორიკოსები „...წმინდა ნინოს ცხოვრების აღწერად, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, მისსაფე (ე. ი. ნინოს — ვ. გ.) თანამედროვეებს ასახელებენ. XIX ს. ისტორიკოსთა მტკიცება, — წერს იგი, — რომ ნინოს ცხოვრების აღწერნი მისივე თანამედროვენი იყვნენ, უსაფუძვლოა, რადგან ნ. მარისა და ივ. ჯავახიშვილის მიერ „სავსებით მეცნიერულად იქნა დამტკიცებული, რომ „მოქცევა ქართლისა“ — ს. მარტი-

ანე IX საუკუნეში დაიწერა“. მისივე მტკიცებით, გელასი კესარიელის ინფორმატორმა ბაკურმა „შეგნებულად დაამახინჯა ისტორიული სინამდვილე და ის რაც მოხდა კონსტანცა იმპერატორის ხანაში, მან მრავლად კონსტანტინე დიდის ეპოქას“. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ა. ბარამიძე არ იზიარებს ქართლის მოქცევის თარიღად ქართულ ისტორიოგრაფიაში მიღებულ 337 წელს და ფიქრობს, რომ ამ თარიღში „გარკვეული კორექტივის შეტანაა საჭირო“. იქვე უმატებს, რომ მას უფრო სწორად კ. კეკელიძის მიერ ქართლის მოქცევის თარიღად მიღებული 355 — 356 წელი მიაჩნია. ფიქრობს, რომ ქართლი კონსტანტინე დიდის დროს კი არა, კონსტანტინეს ძის — კონსტანცის მეფობაში (გარდ. 361 წ.) მოიქცა 357 წელს (10 : 96 — 117 — 118).

აი, ასეთი მდგომარეობა გვაქვს ღღეისათვის ქართულ ისტორიოგრაფიაში ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების თარიღის საკითხთან დაკავშირებით⁵. საქართველოს ძველ ისტორიაში მომუშავე მკვლევარებმა, მართალია, კარგად იციან ქართლის მოქცევის თარიღად ღღეისათვის მიღებული 337 წელი სათანადო საბუთიანობაზე რომ არაა დამყარებული, მაგრამ, როგორც ჩანს, ფიქრობენ, რომ ქართლის გაქრისტიანების შესახებ არსებული საისტორიო წყაროები ახალს არაფერს იძლევა. ალბათ, ამით უნდა აიხსნას, ქართლის მოქცევის შესახებ არსებული მასალის ყოველმხრივი გაანალიზება რომ არავინ სცადა.

8. „ნინოს ცხოვრების“ ცნობები ქართლის მოქცევის შესახებ

• ქართლის მოქცევის თარიღის დასადგენად უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ქართლში ნინოს შემოსვლის ზუსტი დროს განსაზღვრას.

„ნინოს ცხოვრებაში“ არსებული ცნობით, იერუსალიმში მყოფ ნინოს გაუგია, რომ ქრისტეს ჯვარცმის შემდეგ, როცა ქრისტეს სამოსელი გაინაწილეს, „კუართი იგი უფლისა“ „წილით ჰხუდა ჩრდილოთა მცხეთელთა“. ნინო დაინტერესებულა „სადა არს ჩრდილოჲსა იგი ქუეყანაჲ“. მისთვის უთქვამთ რომ ჩრდილოეთის ქვეყანა „საწარმართო სახელმწიფო იყო“. ქართლით ნინოს დაინტერესებაში თითქოს დიდი როლი შეუსრულებია ნინოს ბიძას — იერუსალიმის პატრიარქს იობენალს (იობენალის შესახებ იხ. ქვემოთ გვ. 110). სწორედ მან აკურთხა ნინო იერუსალიმიდან წამოსვლის წინ. მისცა

⁵ ამ ბოლო დროს ბელგიელმა ქართველოლოგმა მ. ვ. ესბროკმა ქართლის მოქცევის თარიღად 395 წელი მიიჩნია.

მას „ჯუარი და კურთხევა საგზლად“ „წარმოავლინა საქადაგებლად“ (88 : 331 — 332). ო,

ქვემოთ რადგან ნცხეთაში მომავალი ნინოს გზაზე მექნება საუბარი, აქვე უნდა გავარკვიო, თუ საიდან უნდა წამოსულიყო იგი.

„ცხოვრების“ ზემომოტანილი ცნობებიდან გამომდინარე, შეიძლება გვეფიქრა, რომ ნინო ქართლში იერუსალიმიდან წამოვიდა, მაგრამ, ყოვლად დაუშვებელია ქრისტიან ლტოლვილებს გზა იერუსალიმიდან სომხეთის მაშინდელ დედაქალაქ ვალარშაპატამდე (ახლანდ. ეჩმიადინი), როგორც ეს „ცხოვრებაშია“ მითითებული, 15 დღეში გაეცლოთ.

ქართულ წყაროებში ნინოს წამოსვლის ადგილად „საბერძნეთი“ და „რომი“ არის დასახელებული და მართლაც, როგორც „ცხოვრებაშია“ ნათქვამი, ნინო იერუსალიმიდან ჯერ ხომ ელენე დედოფალთან გაემგზავრა. იერუსალიმიდან წამოსვლის შემდეგ, რამდენიმე წელი ნინომ იმპერიაში გაატარა (იხ. ქვემოთ).

ნინოს თანამგზავრი სომეხი ლტოლვილების — გიანესი და რიფსიმეს სომხეთში შემოსვლის გზით დინტერესდა მ. ორმანიანი. აგათანგელოსის ცნობით, — წერს იგი, — სომეხი წმინდანები გიანე და რიფსიმე რომიდან გამოიქცნენ და პალესტინისა და მესოპოტამიის გავლით მოვიდნენ ვალარშაპატში, მაგრამ სრული დამაჯერებლობით უნდა ვიფიქროთ, რომ ისინი სომხეთის უშუალო მოსაზღვრე ნისიზისის პროვინციიდან უნდა წამოსულიყვნენ. მ. ორმანიანის მტკიცებით, ამაზე წმინდა თებრონიას საქმენი მიგვითითებს (188 : 16). რამდენად სწორია მ. ორმანიანის დასაბუთება ლტოლვილთა ნისიზისიდან მოსვლის შესახებ, ეს საქმის ერთი მხარეა, ფაქტი ისაა, რომ სომხური წყარო ქრისტიანთა გამოქცევას სომხეთის მოსაზღვრე ახლო ტერიტორიასთან აკავშირებს. ანაა გამორიცხული ქრისტიანები ნისიზისში კაპადოკიის ტერიტორიიდან მისულიყვნენ.

ქართული და სომხური წყაროთა ცნობით, რადგანაც ნინო და სომეხი წმინდანები ერთად გამოიქცნენ იმპერიიდან, მაშინ ნინოც ნისიზისიდან უნდა წამოსულიყო და ლტოლვილები მართლაც შეიძლება 15 დღეში მოსულიყვნენ ვალარშაპატში.

ახლა რაც შეეხება წამოსვლის თარიღს. „ცხოვრებაში“ არსებული ერთი მითითებით, ნინო ამბობს: კონსტანტინეს, დედოფალ ელენესა და „ყოველი პალატის“ მიერ ქრისტიანობის აღიარებიდან „შეშვიდე წელსა იყო წმინდა კრება ნიკეა, და მერვესა წელსა იყო სიგ-

ლტოლაჲ ჩუენი საბერძნეთით. რიფსიმე დედოფალი და გაა[ანე, დედამძუძე, და ორმეოცდაათი სულა წარმოვემართენით თთუესა პირველსა ათხუთმეტსა და გამოვედით არეთა ჰომხეთისათა, საპოთხესა იას თრდატ მეფისასა. იგინი მოიკლნეს მუნ თთუესა პირველსა ოცდაათსა, დღესა პარასკევსა“ (88 : 332).

ზემომოყვანილ ცნობაში არსებული მითითება 325 წლის ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრებამდე 7 წლით ადრე, ე. ი. 318 წელს კონსტანტინეს, დედოფალ ელენესა და „ყოველი პალატის“ ქრისტიანობის აღიარებიდან მერვე, ე. ი. 326 წელს იმპერიიდან ქრისტიანთა ლტოლვის შესახებ თითქოს ამოსავალი უნდა იყოს ქართლის მოქცევის დასათარიღებლად და ქართლის მოქცევა 326 წლის შემდგომ ხანაშია საძიებელი. მაგრამ, ჩამდენად მისაღებია იგი?

‘უპირველეს ყოვლისა უნდა აღვნიშნო, ცნობიდან აშკარად ჩანს — ნინო და მისი თანამგზავრები „საბერძნეთიდან“ თავიანთი ნებით კი არ წამოვიდნენ, გამოიქცნენ. სომხეთში მისული ნინოს თანამგზავრები თრდატმა სიკვდილით დასაჯა. 326 წლისათვის სომხეთი უკვე ქრისტიანული სახელმწიფო იყო და ქრისტიან მეფეს ქრისტიანი ლტოლვილები არ უნდა დაესაჯა. აღნიშნულიდან გამომდინარე, „ცხოვრებაში“ ქრისტიანთა ლტოლვის თარიღად მითითებული 326 წელი საეჭვო ჩანს,

ეკვის ნათელსაყოფად ნიკეის კრების წინა ხანების რომის იმპერიაში არსებულ პოლიტიკურ ვითარებას უნდა გადავხედოთ.

305 წლის 1 მაისს იმპერატორ დიოკლეტიანეს გადადგომის შემდეგ, იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილს ვალერიუსი (გარდ. 311 წ. მაისში) განაგებდა. სწორედ მისი დაყენებული მოთხოვნით დაიწყო 303 წელს დიოკლეტიანემ ქრისტიანთა დევნა და მანვე, 311 წლის 30 აპრილს ნიკომედიაში გამოცემული ედიქტით, შეწყვიტა ქრისტიანთა დევნა და მათი უფლებები აღადგინა (206 : 191 — 192). ვალერიუსის შემდეგ იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილს მაქსიმიან დაზა და ლიცინიუსი განაგებდა. 313 წლის იენისში სირიისა და ეგვიპტის გამგებლას დაზას დამარცხების შემდეგ ლიცინიუსი იმპერიის აღმ. ნაწილის ერთპიროვნული მპყრობელი გახდა და ამ წელს მან ქრისტიანთა შემწყნარებლობის ედიქტიც გამოსცა (206 : 197). ამ ხანებში იმპერატორის დასავლეთი ნაწილი კონსტანტინე დიდის ხელში იყო. 312 წ. 28 ოქტომბერს მან ღვამარცხა თავისი ერთ-ერთი მოწინააღმდეგე მაქსენსიუსი და იმპერიის დასავლეთი ნაწილის ერთპიროვნული გამ-

გებელი გახდა. ამის შემდეგ კონსტანტინემ იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილის დაუფლებაც მოიწადინა და 324 წლის 18 სექტემბერს, ლიცინიუსის საბოლოო დამარცხების შემდეგ რომის იმპერია მთლიანად კონსტანტინე დიდის ხელში მოექცა.

ასე რომ, 324 წლის 18 სექტემბრამდე კონსტანტინე აღმოსავლეთის საქმეებში ვერ ჩაეროდა. რაც შეეხება კონსტანტინეს რელიგიურ პოლიტიკას, მართალია, IV ს-ის ქრისტიანი ავტორი ლაქტენციუსი მოგვითხრობს მაქსცენსიუსზე გამარჯვების შემდეგ კონსტანტინე დიდისა და ლიცინიუსის მიერ მილანში ქრისტიანობის წარმართობასთან უფლებბრძვად გათანაბრების ედიქტის გამოცემის შესახებ და ამ ედიქტის ტექსტიც მოაქვს, ასევე ამ ედიქტის ტექსტი არის ევსევ-ი კესარიელის „საეკლესიო ისტორიაში“ (206: 200 — 201), მაგრამ, დღეისათვის მილანის ედიქტის გამოცემა საეპოქოდაა მიჩნეული (160: 30). კონსტანტინეს მხოლოდ 324 წელს ლიცინიუსზე გამარჯვების შემდეგ გამოუცია ორი ედიქტი. ერთი ქრისტიანობის უფლებების აღდგენას შეეხებოდა, მეორეთი კი წარმართებს უფლებათა დაცვას პირდებოდა (160: 30). ამრიგად, „ნინოს ცხოვრების“ ცნობა ნიკეის კრებამდე 7 წლით ადრე — 318 წელს კონსტანტინეს მიერ ქრისტიანობის აღიარების შესახებ, თვით იმპერიაში იმხანად არსებული პოლიტიკური ვითარებით არ დასტურდება. აქედან გამომდინარე, არაა სწორი ქრისტიანთა ლტოლვის თარიღად „ცხოვრებაში“ მითითებული 326 წელი. ამ წელს იმპერიაში ისეთი არაფერი მომხდარა, ქრისტიანები რომ გამოეცეულიყვნენ. პირიქით, ძველი საეკლესიო ისტორიკოს ზოსიმეს ცნობით, კონსტანტინე სწორედ 326 წლიდან დადგა საბოლოოდ ქრისტიანთა მხარეზე: (160: 28). მეორეც, როგორც აღვნიშნე, ამ დროისათვის სომხეთში ქრისტიანობა უკვე სახელმწიფო რელიგიად იყო აღიარებული და 326 წელს სომხეთში მოსულ ქრისტიან ლტოლვილებს ქრისტიანი მეფე-სიკვდილით არ დასჯიდა. აშკარაა, იმპერიიდან ქრისტიანთა ლტოლვის თარიღად „ცხოვრებაში“ დასახელებული 326 წელი არაა სწორი.

ნინოს ქართლში შემოსვლის დასაბუთებლად მნიშვნელოვნად მიმაჩნია „ცხოვრების“ ცნობა იმპერიიდან ლტოლვილთა „თთუესა პირველსა ათხუთმეტსა“ წამოსვლისა და „თთუესა პირველსა ოცდაათსა“ სომხეთში მათი სიკვდილით დასჯის შესახებ. ვფიქრობ, სწორედ ეს ცნობაა „ცხოვრებაში“ ქართლის მოქცევის თანადროული. ეს უნიკალური მითითება ნინოს ქართლში მოსვლისა და ქართლის მოქცე-

ვის დასათარიღებლად დღემდე არ ყოფილა გამოყენებული. იმპერიის ტერიტორიიდან ლტოლვილთა მასიური წაშოსვლა, იმპერიაში მომხდარი შინაგანი მოვლენებით უნდა აიხსნას.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, ლტოლვილი ქრისტიანები როცა „სამოთხესა მას თრდატ მეფისა“ მოვიდნენ, თრდატმა ისინი სიკვდილით დასაჯა.

სომხეთის პირველმა ქრისტიანმა მეფემ თრდატ III სამეფო ტახტი 298 წელს რომის იმპერატორის დიოკლეტიანეს (284 — 305) დახმარებით დაიკავა. მეორე მხრივ, ამ ბოლო ხანებამდე, სომხეთში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების ტრადიციულ თარიღად 301 წელი ითვლებოდა (იხ. ქსე, ტ. 4, სტ. თრდატ III). გამოდის, რომ 301 წლის შემდეგ სომხეთში მოსული ქრისტიანი ლტოლვილები, ქრისტიანმა მეფემ დასაჯა სიკვდილით. ლტოლვილთა შორის მყოფი ნინო, როგორც „ცხოვრებაშია“ ნათქვამი, დასჯას იმიტომ გადაურჩა, რომ „დაშთა ეკალთა შინა ვარდისათა, რამეთუ ვარდი და ნუში ყუაჲოდა მას უამსა“.

ქრისტიანი ლტოლვილები სომხეთში რომ ნამდვილად ეწაყენ, ეს საეჭვო არაა. მაგრამ, როგორც აღვნიშნე, ეჭვს ქრისტიანი მეფის მიერ მათი დასჯა იწვევს. ჭეშმარიტებასთან უფრო ახლო მდგომი იქნება, თუ დავუშვებთ, რომ ლტოლვილები იმპერიის საზღვრებიდან გაღერიუსის ედიქტის (311 წ.) გამოცემამდე ბევრით ადრე უნდა წამოსულიყვნენ. სომხეთში მათი დასჯისას თრდატ III ჯერ კიდევ არ უნდა ყოფილიყო ქრისტიანი, ხოლო სომხეთში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებული.

მართლაც, როგორც ზემოთ ვაჩვენე, სომხეთის ისტორიისადმი მიძღვნილ ახალ ლიტერატურაში სომხეთში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების თარიღად ახლა 315 წელს უთითებენ. ასე რომ, 315 წლამდე სომხეთი კვლავ წარმართული ქვეყანა იყო. მაგრამ, როდის უნდა მოსულიყვნენ ქრისტიანი ლტოლვილები სომხეთის დედაქალაქ ვალარშაპატში?

ლტოლვილები იმპერიის ფარგლებიდან უეჭველია იმპერატორ დიოკლეტიანეს მიერ დაწყებული ქრისტიანთა დიდი დევნის დროს უნდა წამოსულიყვნენ („აღდგა აქ ჩვენზე განსაცდელი და მოვედიო სომხეთს“ — ნათქვამია „ქართლის ცხოვრების“ ძველ სომხურ თარგმანში. გვ. 78 — 79). თავისი სიმკაცრით ყველაზე საშიშნელი დევნა ქრისტიანებისა დიოკლეტიანემ 303 წელს დაიწყო.

ედიქტით ქრისტიანთა დევნა, მართალია, მთელი იმპერიის მასშტაბით გამოცხადდა, მაგრამ განსაკუთრებული სისხლისმღვრელი ხა-სიათი დევნას იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში ჰქონდა. ბიზანტიელი ქრონისტის თეოფანე ყამთააღმწერლის ცნობით, საძირკვლამდე ან-გრევდნენ ქრისტიანთა ეკლესიებს, სწვავენ საღვთო წიგნებს, სამ-ღვდელოებას და ყველა ქრისტიანს აწამებდნენ. აიძულებდნენ კერ-პებისათვის შეეწირათ მსხვერპლი (172: 8). იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში ათასობით ქრისტიანი იქნა სიკვდილით დასჯილი.

სწორედ აღნიშნულით უნდა აიხსნას, 298 წელს დიოკლეთიანეს მხარდაჭერით სომხეთის ტახტზე ასულმა თრდატ III-მ ქრისტიანი ლტოლვილები სიკვდილით რომ დასაჯა. 303 წლისათვის თრდატა კერ ისევ წარმართი იყო. ამიტომ, ცხადია, იმპერიაში დიოკლე-ტიანეს მიერ წამოწყებულ ქრისტიანთა დევნას იგი დიდი ენთუზიაზ-მით გამოხმაურებია. თრდატ III-ის მიერ წამოწყებული ქრისტიან-თა დევნა, — აღნიშნულია სომხეთის ისტორიაში, — იმპერიაში დაწ-ყებული დევნის თანადროულად — 302 — 303 წლებში მიმდინარეობ-და და როგორც ეს V ს-ის ისტორიკოსის აგათანგელოსის ცნობიდან ჩანს, მასთან ურთიერთკავშირში იყო (155: 88).

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, 301 წელს არაერთარ შემთხ-ვევაში არ შეიძლება სომხეთში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელი-გიად გამოცხადებულიყო. ის მეცნიერები, როქელთა ნაშრომების მიხედვით დაკვიდრდა სომხეთის გაქრისტიანების თარიღად 301 წე-ლი, IV ს-ის დამდეგისათვის რომის იმპერიასა და სომხეთში არსე-ბულ პოლიტიკურ ვითარებას არ ითვალისწინებდნენ. რა თქმა უნდა, ქრისტიანობის დიდი მტრის — დიოკლეთიანეს იმპერატორობის წლებში თრდატი ვერც თვით გაქრისტიანდებოდა და ვერც ქრისტი-ანობას გამოაცხადებდა სომხეთში სახელმწიფო რელიგიად. ამ მხრივ, 301 წელი სამართლიანად უარყო სომეხ მეცნიერთა ერთმა ნა-წილმა.

ლტოლვილები იმპერიიდან, მართლაც, დიოკლეთიანეს დროს რომ გამოიქცნენ, ამის შესახებ მითითება შემონახულია აგათანგელოსის „სომეხთა მოქცევაში“ შესულ „რიფსიმიანთა წამებაში“. ამ თხზუ-ლებაში, მართალია, იმპერიიდან გაიანეს, რიფსიმესა და სხვათა გამოქცევის თარიღი არაა მითითებული და გამოქცევის მიზეზად დიო-კლეთიანეს მიერ ვითომც რომის ერთ-ერთ მონასტერში მყოფი „ქალწული რიფსიმეს“ მოწონებაა დასახელებული, მაგრამ, რაც

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, თხზულების ავტორი, იმპერიიდან ლტოლვილთა წამოსვლას დიოკლეტიანეს სახელთან აკავშირებს (111: 22; 180: 75, 127, 145).

1 ასე რომ, თუ „ნინოს ცხოვრებაში“ არაფერია ნათქვამი იმპერიიდან რომელი იმპერატორის დროს წამოვიდნენ ლტოლვილები, „რიფსიმეანთა წამებაში“ მათი გამოქცევა უშუალოდ დიოკლეტიანეს სახელთანაა დაკავშირებული. ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე იმპერიიდან ქრისტიანთა ლტოლვის მიზეზად 303 წელს დიოკლეტიანეს მიერ დაწყებული ქრისტიანთა დევნა უნდა იქნას მიჩნეული. რის საფუძველზეც, ნინოს მცხეთაში (ასევე სომეხი ლტოლვილებაც ვალარშაპატში) მოსვლა 303 წლით უნდა დათარიღდეს.⁶ მაგრამ 303 წლის რომელ თვეში გამოიქცნენ ისინი იმპერიიდან?

„ნინოს ცხოვრებაში“ არსებული ცნობით, ლტოლვილები იმპერიიდან „თთუესა“ პირველსა ათხუთმეტსა“ წამოვიდნენ და თთუესა პირველსა ოცდაათსა“ პარასკევ დღესა ისინი თრდატჷა ვალარშაპატში სიკვდილით დასაჯა. დასჯის დღეს — პირველი თვის 30-ში „ვარდი და ნუში ყვარდა“. ამ ცნობის საფუძველზე მათი გამოქცევა გაზაფხულზე ივარაუდება.

„რეთსიმეანთა წამებრს“ ძველ ქართულ თარგმანში ლტოლვილთა დასჯის დღედ 26 სექტემბერია მითითებული (111: 28), არაბულ თარგმანში კი 26 ოქტომბერი (180: 91, 87).

როგორც ვხედავთ, „ნინოს ცხოვრებასა“ და „რიფსიმეანთა წამებაში“ ლტოლვილთა დასჯის შესახებ განსხვავებული ცნობებია. ამ ცნობათა ისტორიული ქრეალობის შესაზომებლად უნდა გაიკრკვს III — IV ს-თა მიჯნაზე როდის იწყებოდა ახალი წელი ქართლსა და იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში.

ძველი ქართული წარმართული კალენდრისადმი მიძღვნილ სპეციალურ გამოკვლევაში წარმართული ახალი წლის დასაწყისად პ. ინგოროყვამ 23 აგვისტო მიიჩნია (43: ტ. VII, 291, 320).

6 კ. კეკელიძის თანახმად, საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლისას უკვე უძრავი წელიწადი იყო. წარმართული ახალი წელი 6 აგვისტოს იწყებოდა. პირველ თვეს „ახალწლისად ეწოდებოდა. რაც შეეხება თვეთა თანმიმდევრობას, — წერს იგი, — მიპრაკანს მისდევდა

⁶ 303 წელს იმპერიაში შექმნილი ვითარება ნინოს ქართლში შემოსვლას პირველად ს. კაკაბაძემ დაუკავშირა (51: 5). ს. კაკაბაძის ეს მართებული მოსაზრება კ. კეკელიძემ არ გაიზიარა (55: 345, შენ. 1);

იგრიკა, იგრიკას ვარლობა (64 : 110). ქრისტიანობის შემოსვლასთან ერთად, — განაგრძობს კ. კეკელიძე, — ბიზანტიიდან შემოვიდა სექტემბრის წელიწადი⁷, რომელშიც ქართული თვეები ზუსტად ემთხვევიან შესაფერ რომაულ თვეებს. სექტემბრის წელიწადი, აგვისტოს წლის ხმარებიდან გამოსვლის შემდეგ, მეცხრე საუკუნის დამდეგამდე ერთადერთი სამოქალაქო წელიწადია ჩვენში (64 : 124). IX საუკუნის I ნახევრიდან, ჩვენში შემოდის მარტის წელიწადი. კ. კეკელიძის მტკიცებით, ეს კარგადაა ასახული „ნინოს ცხოვრებაში“. „...მეცხრე საუკუნის მეორე ნახევარში, როდესაც იწერებოდა და ყალიბდებოდა ნინოს „ცხოვრების“ უძველესი რედაქცია, წლის დასაწყისად ჩვენში მარტი ითვლებოდა“ (64 : 123). კ. კეკელიძის თანახმად, ამაზე მიგვითითებს „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ ვარიანტში არსებული მითითება პირველი თვის ოცდაათში ვარდის ყვავილობის შესახებ.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ქართლის მოქცევამდე — როცა ნინო ქართლში შემოვიდა ახალი წელი 6 აგვისტოს იწყებოდა. ქრისტიანობის შემოსვლასთან ერთად იმპერიიდან სექტემბრის წელი შემოვიდა. ხოლო IX ს-დან უკვე მარტის წელი იყო ჩვენში და IX ს-ის ავტორმა „ნინოს ცხოვრების“ შედგენისას, მის დროს არსებული წლის დასაწყისის შესაბამისად შეადგინა თხრობა.

ძნელი დასაჯერებელია „პირველი თვის ოცდაათში“ მარტის ოცდაათი იგულისხმებოდეს და თუნდაც IX ს-ის ავტორს ამ თვეში მარტი ეგულისხმა. მარტის ოცდაათში იგი ვარდის ყვავილობის შესახებ არ მიუთითებდა. „ცხოვრების“ ამ დეტალს, როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ, ლეონტი მროველმა მიაქცია ყურადღება და ტექსტი ასე შეეცვალა „...ნინო დაიმალა ეკალთა შორის ვარდისათა, რომელი იგი ჯერეთ არა ყუაოდა მას უამსა“⁸ (72 : 84).

აღნიშნულთან ერთად, როგორც კ. კეკელიძე წერს, IX ს-ში ჩვენში მარტის წლის შემოსვლის შემდეგ, მის გვერდით თუ არსებობას განაგრ-

⁷ ი. კლიმიშინის თანახმად, იმპერიაში წლის ათვა 1 სექტემბრიდან ოფიციალურად 462 წლიდან დაიწყო (164 : 121).

⁸ ქართლის ცხოვრების ანა დედოფლისეულ ნუსხასა (99 : 52) და ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში (101 : 30) ლტოლილთა დასჯისას ვარდი არ იყო აყვავებული.

აზრდა სექტემბრის წელიც, მეთე საუკუნის ნახევარამდე, მაშინ IX საუკუნეში მცხოვრები „ნინოს ცხოვრების“ შემდგენელი რატომ არ შეეცადა თხრობა მის დროისათვის ჯერ კიდევ არსებულ, ძველ სექტემბრის წელზე აეგო, რათა თავისი თხრობა ნინოს ქართლში შემოსვლის დროისათვის მიესადაგებინა?

კ. კეკელიძის მიერ მოტანილი დასაბუთების საფუძველზე „ნინოს ცხოვრების“ IX ს-ში შექმნილ თხზულებად მიჩნევა, ვფიქრობ, საფუძველს მოკლებულია⁹. თუ კ. კეკელიძის დასკვნებს გავიზიარებთ, მაშინ ლტოლვილთა დასახის დღედ აგათანგელოსის თხზულების ძველქართულ თარგმანში მითითებული 26 სექტემბერი უფრო რეალურა მოგვეჩვენება. მაგრამ, ჩემი აზრით, სომხური წყაროს ეს ცნობა იმაზე მიუთითებს, აგათანგელოსი თავის თხზულებას მართლაც V ს-ის მეორე ნახევარში, სექტემბრის წლის არსებობისას რომ ადგენდა (ქ. პატკანოვი ძველი სომხური ახალი წლის პირველი თვის — ნავასარდის — დასაწყისად 11 ივლისს მიიჩნევს. 130 : 25). ასევე საეჭვოდ მეჩვენება ქართული წარმართული ახალი წლის დაწყება აგვისტოში, როგორც ამას პ. ინგოროყვა და კ. კეკელიძე ფიქრობენ. ქართლში ქრისტიანობის შემოსვლისას ქართული წარმართული კალენდარი ძველადმოსავლური — გერმანულ, ბაბილონურ-სპარსული უნდა ყოფილიყო, რადგან საქართველო უძველესი დროიდან სწორედ ძველ-

⁹ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ-ს“ შედგენილობისა და წყაროებისადმი სპეციალურად შეძღვნილ ნაშრომში, ამ თხზულების IX ს-ში შედგენას კ. კეკელიძე იმათ ასაბუთებს, რომ არსენ დიდი საფარელო, რომლის თხზულება მისი მტკიცებით 862 წლის მახლობლად არის შედგენილი, ნინოს არ იცნობს და ქართლის განმანათლებლად გრიგოლ პართელს თვლის. აქედან გამომდინარე, — ასკენის კ. კეკელიძე, — „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ დაწერილია 862 წლის შემდეგ 912 წლამდე. 912 წელს პაოლ ზღვრად კ. კეკელიძე იმითომ იღებს, რომ თხზულებაში მოხსენიებული ფეოდალების მდგსსაწაული 8 აგვისტოსი, იმპერატორ ლეონ ბრძენის მეფობისა შემოიღესო (58 : 78, შენ. 1).

ზ. ალექსიძის თანახმად, არსენ საფარელის სიტყვები „სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ მას გრიგოლ პართელი მიაჩნია ქართლის განმანათლებლად. უბრალოდ იგი იცნობს „ეპისტოლეთა წიგნს“ და ამბობს იმას, რაც მასში ამოიკითხა“. ზ. ალექსიძის შესაძლებლად მიაჩნია, გრიგოლის კულტი სამხრ. საქართველოში ვაქართველებული სომეხი ქალკედონიტების მიერ იყოს შეტანილი (31 : 050). აღნიშნულთან-ერთად „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს გვიან შედგენა ხელს არ უშლის, „ნინოს ცხოვრების“ ძირითადი პლასტები ქართლის მოქცევის თანდროულად რომ მივიჩნიოთ (იხ. ზემოთ, გვ. 52). ისინი ხომ სხვადასხვა ნაწარმოებები არიან.

აღმოსავლურ სახელმწიფოთა კულტურულ ორბიტაში იმყოფებო-
და. ამიტომ, ქართული წარმართული წლის დასაწყისის გასარკვე-
ვად თვალი გადავავლოთ როდის იწყებოდა ძველი აღმოსავლეთის
ქვეყნებში ახალი წელი.

ბაბილონური მთვარე-მზის კალენდრით ახალი წელი გაზაფხულის
დღედანსწორობის შემდეგ ახალი მთვარის პირველი გამოჩენისას
იწყებოდა. წლის პირველი თვე ნისანი, ხალხობალო — მეთორმე-
ტე თვე — ადარი იყო. ნისანის პირველი დღე ახლანდ. კალენდრით 22
მარტიდან 29 აპრილამდე პერიოდს ემთხვეოდა (140 : 277; 148 : 43).

პ. წ. 339 წელს ბაბილონეთი აქემენიანთა სპარსეთმა დაიპყრო.
სპარსელებმა კულტურის მხრივ ბევრი რამ გადაიღეს ბაბილონელე-
ბიდან, მათ შორის კალენდარი (ბაბილონური კალენდარი გამოიყე-
ნებოდა სელევკიდებისა და პართიის სახელმწიფოებშიც). ამის გა-
ნო ძველსპარსული კალენდარი მთლიანად შეესაბამებოდა გვიანი ხა-
ნის ბაბილონის მთვარე-მზის კალენდარს, თუმცა სპარსელებს თვეე-
რის საკუთარი სახელწოდებები ჰქონდათ (აქემენიანთა სპარსეთში ბა-
ბილონური კალენდრის გვერდით ზოროასტრული კალენდრის არსე-
ობაც ივარაუდება). აქემენიანმა მეფეებმა ბაბილონური კალენდა-
რი მიიღეს მთელი სამეფოსათვის. აქემენიანთა სამეფოში კი სხვა
ხალხებთან ერთად შედიოდნენ ებრაელები, კაპადოკიელები, კაპა-
დოკიის მოსახლურე სამხრეთ კოლხეთის მოსახლეობა (უფრო ჩრდი-
ლოეთით მცხოვრებნი ნებაყოფლობით ხარკს უხდიდნენ აქემენი-
ანებს). რაც შეეხება აღმოსავლურ ქართულ მოსახლეობას, „აქაური გა-
ერთიანებები მიუხედავად იმისა, რომ აქემენიანთა სპარსეთისაგან
დამოუკიდებლები იყვნენ, მაინც მისი ერთგვარი პოლიტიკური და
კულტურული გავლენის ქვეშ უნდა ყოფილიყვნენ“ (96 : 51).

ბაბილონიდან მომავალი კულტურული ტრადიციები იმდენად დი-
და იყო აქემენიანთა მიერ დაპყრობილ ქვეყნებში, რომ ბაბილონუ-
რი კალენდარი ებრაელთა კულტის მსახურებაში დღემდე შემორჩა-
(140 : 278).

ბაბილონური კალენდრის არსებობა სავარაუდებელია ქართლსა
და კაპადოკიაშიც. გარდა იმისა, რომ ქართლის მსგავსად კაპადო-
კიაშიც იმ ხანად ოფიციალური ენა არამეული იყო (197 : 117. აქ უძ-
ველესი დროიდან იყო ასარიული კოლონიები), ძველი ებრაელი ის-
ტორიკოსის იოსებ ფლავიუსის (ახ. წ. I ს.) თანახმად, არ ღარჩენილა
ზერმენთა და ბარბაროსთა არც ერთი ქალაქი, სადაც ებრაელთა ჩვე-

ულეზისამებრ მეშვიდე დღეს არ ისვენებდნენ (131:55; შდრ. 221:17, შენ. 3).

ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით, წარმართული ახალი წელი პალესტინასა, კაპადოკიასა და ქართლში დაახლოებით ერთდროულად უნდა დაწყებულიყო, მაგრამ როგორ შეიძლება ამის ჩვენება?

ვფიქრობ, ერთადერთი საშუალებაა ის მწირი ცნობები, რომლებიც ბიბლიის ძველქართულ თარგმანებში გვაქვს შემონახული.

როგორც ვარაუდობენ, ბიბლიის ცალკეული წიგნები, ქართლში ქრისტიანობის შემოსვლისთანავე თანდათანობით უშუალოდ ებრაულიდან ითარგმნა.¹⁰ და მისი სრული თარგმანი უკვე არსებულა მე-4—5 საუკუნეებში (42:279—280). რაც მთავარია, ძველი თარგმანები შემდეგში ცვლილებებს იშვიათად განიცდიდა, ამიტომ ბიბლიის ქართული ტექსტები მეტად ძვირფასია თარგმანის თანადროული ვითარების შესასწავლად.

ბაბილონეთში, ასევე იმ ქვეყნებში, სადაც ბაბილონური კალენდარი გამოიყენებოდა, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ადარი მეთორმეტე თვე იყო. მსგავსი მითითება გვაქვს ბიბლიის ძველქართულ თარგმანში. მაგ., ესთერის წიგნში ნათქვამია: „მეთასამეტესა დღესა თთვსა მის მეათორმეტისასა თთუესა ადარსა, რომელ არს იგრიკაა“ (ესთერი 8, 12; შდრ., 3, 7, 13). ადარის თვის შემდეგ მოდიოდა ებრაული რელიგიური ახალი წლის პირველი თვე — ნისანი, რომელსაც ქართული „თთუე ვარდობისაჲ (იგივე „ყუავილობისაჲ, ახალთაჲ“) შეესაბამებოდა. იმავე ესთერის წიგნში ნათქვამია: „და მოუწოდეს მწიგნობარსა პირველსა მას თთუესა ნისანსა, რომელ არს ვარდობისა“ (ესთერი, 8, 9; შდრ., „პირველსა მას დღესა თუესა ადარ და ნესასა, რომელ არს იგრიკაა ვარდობაჲ (3: ვარდობა).

როგორც ვხედავთ, ებრაული კალენდრის ბოლო თვე — ადარი, ძველქართული კალენდრის იგრიკას, ხოლო ებრაული რელიგიური ახალი წლის პირველი თვე ნისანი, ქართული წარმართული წლის ვარდობას შეესაბამებოდა.

ვფიქრობ, ზემოშოტანილი მასალით დასტურდება, არა თუ წარმართობის ხანაში, ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგაც, როცა ებრაულიდან ქართულად ბიბლიის

¹⁰ 3. ინგოროყვას თანახმად, ქრისტიანობის აღმოცენების პირველი ხანებიდანვე ებრაულიდან ქართულად ბიბლიის ცალკეული წიგნების თარგმნისათვის ხელი უნდა შეეწყო უძველესი დროიდანვე მცხეთაში არსებულ ებრაულ კოლონიას, რომელთა შორის მრავლად იყვნენ ქრისტიანული მოძღვრების მიმდევარნი (42:280).

წიგნები ითარგმნებოდა, ახალი წელი ებრაული რელიგიური წლის მისგანად გაზაფხულზე რომ იწყებოდა. სხვა მხრივ, ძნელი დასაჯი-ტებელია, ბიბლიის წიგნების თარგმნის დროისათვის საქართველოში უკვე სექტემბრის ან იანვრის წელი ყოფილიყო და ქართველ მთარ-გმნელს ებრაული კალენდრის დღეები და თვეები ძველქართულ კა-ლენდარზე ასე ზუსტად გადმოეტანა (ამ სიზუსტის შესახებ დამატე-ბით იხილეთ პ. ინგოროყვას მიერ მოტანილი მაგალითები. 43 : ტ. VI, 440 — 441).

მართლაც, ახალი წელი გაზაფხულის ბუნიობის (სხვა საკითხია რამდენად სწორად განსაზღვრავდნენ მაშინ ამ მოვლენას) შემდგომ ხა-ნაში (როცა დღე იმატებს, თბება, ბუნება იღვიძებს და იწყება საგა-ზაფხულო სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოება) უფრო შეიძლებოდა დაწყებულყო. ვიდრე წელიწადის სხვა დროს.¹¹ ვტიქრობ, შართა-ლი იყო დ. ცხაკაია, ქართული 5604 წლიანი ერის შესახებ შემონახული ძველი ტრაქტატში არსებულ ცნობათა გაანალიზების საფუძველზე ახა-ლი წლის დასაწყისად 25 მარტი (ახ. სტილით — 7 აპრილი) რომ მი-იჩნია (109 : 212 — 216). იგი იქვე უმატებს, რომ შესაძლებელია მაშინდელი ასტრონომების გამოთვლით გაზაფხულს ბუნიობის დღედ 25 მარტი იყო მიღებულიო¹² (109 : 218). ამ ბოლო ხანებში სათანადო მასალის გაანალიზების საფუძველზე რ. პატარიძემ დაასკე-

¹¹ ბიბლიის წიგნების ძველქართული თარგმანიდან გამომდინარე (როგორც ამას პ. ინგოროყვა ანგარიშობს) ქართული წარმართული კალენდრის პირველი — ვარდობის თვე (ებრაული ნისანის შესაბამისი) თუ ახლანდელი კალენდრით 21 აპრილს იწყებოდა და 21 მაისს სრულდებოდა, მაშინ 303 წლის 21 მაისი (პირვე-ლი თვის ბოლო) მართლაც პარასკევი დღე იყო და იგი, როგორც ვხედავთ, „ნინოს ცხოვრებაში“ ვალარშაპატში ლტოლვილთა დასჯის დღედ დასახელებულ პირველ-თვას ბოლო — პარასკევ დღეს ემთხვევა. აღნიშნული გარემოება (რა თქმა უნდა, ინგოროყვას მიერ პირველი თვის ბოლო დღედ მიღებული 21 მაისი თუ სწო-რივ) იქნებ მართლაც იმის დამადასტურებლად უნდა იქნას მიჩნეული ძველი ქარ-თველი ავტორი „ნინოს ცხოვრებას“ ქართლს მოქცევის თანადროულად რომ აღგენდა?

იმ ხანაჲ, ქრისტიანთა დასჯა, პარასკეობით, ქრისტეს წამების დღეს რომ ხდე-ბოდა ეს სხვა ქრისტიანული მარტვილობებიდანაც ჩანს. მაგ., ასევე 303 წლის 23 აპრილს, პარასკევ დღეს იქნა დასჯილი გიორგი კაპადოკიელი (134).

¹² ძველად, მართლაც 25 მარტი რომ მიაჩნდათ გაზაფხულის ბუნიობის დღედ ჩანს წმინდა მოციქულთა მე-7 კანონისადმი. დართულ იოანე ზონარასა და თ. ბალ-სამონის განმარტებიდან (192 : 24). გაზაფხულის ბუნიობის დღედ 25 მარტი ყო-ფილა მიღებული ძველ საქართველოშიც. „პირველად მარტსა ოცდახუთსა სწორ-დებოდა დღე და დამე“, წერს სულხან-საბა ორბელიანი (თხზ., ტ. VI, გვ. 572).

ნა, რომ წარმართული ქართული წელიწადი გაზაფხულის ბუნობიი 25 მარტს უნდა დაწყებულიყო („მნათობი“, 1986, № 9, გვ. 143).

ამრიგად, წარმართული ახალი წელი 25 მარტადან უნდა დაწყებულიყო, პ. ინგოროყვას მიერ პოტანილ მასალათა საფუძველზე უახალი წლის დასაწყისი 21 აპრილზე მოდის. შეიძლება ნინოს ქართლში შემოსვლის თვისა და დღის დასადგენად წარმოებულა აკლევა ერთ-ერთ ამ დღეზე ათელით გაგვეგრძელებინა, მაგრამ „ცხოვრებაში“ იმპერიის ტერიტორიიდან ლტოლვილთა წამოსვლის დღედ მითაბებული „პირველი თვის 15“ საშუალებას გვაძლევს უფრო ზუსტად განვსაზღვროთ მცხეთაში ნინოს შემოსვლის თვე და დღე.

ქრისტიანთა ლტოლვის დროისათვის რომის იმპერიაში დროის ასათვლელად „დიოკლეთიანეს ერას“ იყენებდნენ.

284 წელს სიმპერატორო ტახტზე დიოკლეთიანეს ასვლის შემდეგ, იმპერიაში ე. წ. „დიოკლეთიანეს ერა“ შენოიღეს. ამ ერას პირველი წელი 284 წლის 29 აგვისტოს, პარასკევი დღით დაიწყო. „დიოკლეთიანეს ერა“ ქრისტიანებმაც გადაიღეს და რადგან დიოკლეთიანე ქრისტიანებს დევნიდა, ამ ერას „წმინდა წამებულთა“ ერა ეწოდა (148 : 84 — 86; მდრ., სტ. კალენდარი, დსე III). 303 წლისათვის იმპერიაში „დიოკლეთიანეს ერას“ მე-19 წელი იდგა, მაგრამ „ცხოვრებაში“ ამის შესახებ არავითარი მინიშნება არ არის. ამჟამად, ქრისტიანთა ლტოლვის დღედ დასახელებული პირველი თვის ათხუთმეტა, იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში იმ ხანად მოქმედი რომელიღაც სხვა კალენდრითაა ათვლილი.

ზემოპოტანილი მასალის მიხედვით, როგორც ქართლის სახელმწიფო, ისე იმპერიაში შემავალი პალესტინა და კაპადოკია ერთიან კულტურულ სამყაროდ წარმოგვიდგება. ქართლის მსგავსად ახალი წელი კაპადოკიაშიც გაზაფხულზე რომ იწყებოდა, ამას მოწმობს, ლტოლვის დღედ ნინოს მიერ პირველი თვის 15 რიცხვის მითითება.

„ცხოვრებაში“ იმპერიიდან ქრისტიანთა ლტოლვის დღედ რომ პირველი თვის 15 არის დასახელებული, შემთხვევითი არაა. ბიბლიური ძეგლებით, ებრაელთა გამოსვლა ეგვიპტიდან ნისანის 15-ში მოხდა (201 : 115; მდრ., ებრაულიც ენციკ. სტ. პასხა). სწორედ ამ დღის აღსანიშნავად შეიმობდნენ ებრაელები პასეჟს ნისანის 14-ში (რიცხვთა, 28, 16, 17, ლევიტელთა 23, 5, 6). ამ დღის შესახებ სხვა, რათა ნისანის თვე ყოველთვის გაზაფხულზე ყოფილიყო, გა-

დაეშავდა ებრაელი კალენდარი. იგი შეფარდებული იქნა მთვარის ფაზათა ცვლილებასა და მზის წლიურ მოძრაობასთან (201 115).

რომის იმპერიის აღმ. ნაწილში, ქრისტიანული აღდგომის დღესასწაული ებრაელთა პასექა ემთხვეოდა (212 : 21). იმპერიის დასავლეთი ნაწილის ქრისტიანები აღდგომას იმთავითვე გაზაფხულის ბუნიობის შემდეგ საესე მთვარის მომდევნო კვირა დღეს დღესასწაულობდნენ. ისინი აღმოსავლეთის ქრისტიანებს აღდგომის ებრაულ პასექთან ერთად აღნიშვნას ცოცხად უთვლიდნენ. აი რას წერს ამის შესახებ იოანე კონსტანტინოპოლელი¹³ „...ოდესმე ქრისტიანენი აღესებასა ჰური-ათა თანა ჰყოფდეს [ა]თოთხმეტსა მთოვარისასა, და არა ხოლო თუ კვრიაკესა ჰყოფდეს, არამედ ყოველსა დღესა, ვითარცა რიცხუ იგი მთოვარისაჲ მიემთხვს, და შეურაცხ იქმნებოდა დღე იგი აღდგომისაჲ. და ესე გამოიძია წმიდამან კრებამან ნიკეაჲსამან საჲას ათრვა-მეტთა ეპისკოპოსთა ნეტარისა კონსტანტინეს ზე მეფისა დიდისა, და განაჩინეს კვრიაკესა ყოფად დღე იგი დიდი აღდგომისაჲ, ვითარცა სჲპართალ იყო“ (113 : 292).

ამრიგად, იმპერიის აღმ. ნაწილში, მ. შ. კაპადოკიაში, 303 წლისათვის ებრაული პასექი და ქრისტიანული აღდგომა ჯერ კიდევ ერთდროულად, 14 ნისანს აღინიშნებოდა, ამიტომ იმპერიის საზღვრებრიდან ნინოსი და მისი თანამგზავრების გამოქცევის ზუსტი დღის დასადგენად უნდა გავარკვიოთ, როდის დაიწყო 303 წელს ებრაული სინაგოგური ახალი წელი და რომელ დღეს მოუწევდა 15 ნისანი.

ძველებრაული კალენდარი, როგორც აღვნიშნე, ბაბილონური კალენდრიდან მომდინარეობდა. ამიტომ თვეთა სახელები მას ახლაც ბაბილონური აქვს. დაახლ. ძვ. წ. IV ს-იდან ბაბილონური მთვარის კალენდრის გამოდევნა თანდათან დაიწყო უფრო რთულმა მთვარე-მზის კალენდარმა, მაგრამ ამ ახალი კალენდრის დამუშავება-ჩამოყალიბება მხოლოდ ახ. წ. 499 წელს დამთავრდა (201 : 114 — 116). ასე რომ, 303 წლისათვის ებრაელები ჯერ კიდევ ძველ კალენდარს იყენებდნენ. კალენდრის წლებში დღეთა რაოდენობა განსხვავებული იყო. უბრალო წლები შეიცავდა 353, 354 ან 355, ნაკიანი კი, რადგანაც მას დამატებითი მეცამეტე თვე ემატებოდა, 383, 384 ან 385 დღეს. ნისანი, ისევე როგორც ბაბილონურში, ებრაულშიც 30-

¹³ იგულისხმება კონსტანტინოპოლის პატრიარქი იოანე ოქროპირი (გარდ. 407 წ.). როგორც კართავენს აღდგომობრივი კრების კანონიდან ჩანს, დიდხანს, თვით საეკლესიო წრეებშიც კი არ იცოდნენ აღდგომის დღის განვარიშება (175 : 600—609, შდრ., 687).

დღიანი იყო. სინაგოგური წლის პირველი თვის — ნისანის (227) დასაწყისად გაზაფხულის დღედამსწორობის შემდეგ, დასავლეთის ცისკიდურსე მზის ჩასვლის შემდეგ ახალი მთვარის გამოჩენა ითვლებოდა. რელიგიურ წეს-ჩვეულებათა გამო ახალი წლის დასაწყისად დღე არ შეიძლებოდა ყოფილიყო კვირა, ოთხშაბათი და პარასკევი (148 : 45).

ახლა ვნახოთ 303 წელს რაღის დაიწყო ნისანის თვე.

303 წელს გაზაფხულის დღედამსწორობა 21 მარტს მოხდა (164 : 107 — 108). ამ დღედამსწორობის შემდეგ, 303 წლის 3 აპრილს საღამოს ახალი მთვარის გამოჩენით ნისანის პირველი დღე დაიწყებოდა.

303 წლის 3 აპრილის საღამოს რომ ახალი მთვარე დადგა, ეს ჩვენთანამედროვე ასტრონომიული გაანგარიშებებიდან ვიცით (131 158, ცხრილი). ძველი ქრისტიანები და ებრაელები თუ ასეთივე საბუნტია განსაზღვრავდნენ მთვარის ახალი ფანის გამოჩენას (არც ასეთი ვარაუდი. 148 : 44, შენ. 1), მაშინ 303 წლის 3 აპრილის შაბათს საღამოს დაიწყებოდა ნისანის თვე, და იმავე ნისანის 14-ს, ახლანდ. კალენდრით 17 აპრილს (იპვერიის აღმ. ნაწილში იმ ხანად მოქმედი ალექსანდრიული ციკლით, 303 წელი იყო დიოკლეტიანეს ერას მე-19 წელი. ამ წელს სავსე მთვარე მართლაც 17 აპრილს იყო. 164 : 128 შდრ. ცხრილი, გვ. 105), გაზაფხულის დღედამსწორობის შემდეგ დამდგარ პირველ სავსე მთვარეს ებრაელები პასექს, ხოლო ქრისტიანები აღდგომას იღვესასწაულებდნენ. და ლტოლვილი ქრისტიანები, როგორც ეს „ნინოს ცხოვრებაში“ მითითებული, აღდგომის მეორე დღეს 15-ში (ახლანდ. კალენდრით 18 აპრილს) იპვერიიდან წამოსულან, ხოლო იმავე პირველი თვის 30-ში (18+15), ახლანდ. კალენდრით 3 მაისს, ისინი უკვე ვალარშაპატში მისულან¹⁴. სადაც თრდატ III-მ სომეხი ლტოლვილები სიკვდილით დასჯა.

¹⁴ თუ 303 წლისათვის ჭერ კიდევ არ იციოდნენ ახალი მთვარის გამოჩენის ზუსტი ათვლა, მაშინ, როგორც ცნობილია, ახალმთვარობის დროს მთვარე ჩვენსკენ გაუნათებელი ნახევრათა მოქცეული და უხილავია. მისი ხილული რკალი მხოლოდ 1, 2 დღის შემდეგ ჩნდება ცაზე (იხ. სტ. მთვარე, ქსე, ტ. 8) და იგი თუ 5 აპრილს, ორშაბათს საღამოს დაინახეს, მაშინ ლტოლვილთა დასჯის დღე 303 წლის 5-მაისს — ოთხშაბათს დღეზე მოვა.

როგორც 303 წლის 5 მაისი — ოთხშაბათი, ისე 3 მაისის ორშაბათი დღე საგრძნობლად შორდება „ცხოვრებაში“ ლტოლვილთა დასჯის დღედ მითითებულ პარასკევს. მაშინ როცა, პ. ინგოროყვას მიერ მოტანილი მასალის საფუძველზე, 303 წლის პირველი თვის ბოლო დღე — 21 მაისი მართლაც პარასკევი დღეზე მოდის (იხ. ზემოთ, გვ. 68 შენ. 11).

ლტოლვილებს იმპერიის ტერიტორია მართლაც წისანის 15-ში (ახლანდ. კალენდრით 18 აპრილს) რომ უნდა დაეტოვებინათ, ამას დიოკლეტიანეს მიერ გამოცემული ანტიქრისტიანული ედიქტის თვისა და რიცხვის მითითებაც ადასტურებს. ედიქტი 303 წლის 23 თებერვალს გამოქვეყნდა ნიკომედიის (230 : 128). ამ დროისათვის რომში უკვე იანვრის წელი იყო (161).

იმპერიის საზღვრებიდან ქრისტიანთა ლტოლვის თარიღად მიღებული 18 აპრილის სისწორეს მე ვფიქრობ შემდეგი ცნობაც ადასტურებს:

საქართველოში დიდად პატივცემული გიორგი კაპადოკიელი (წმინდა გიორგი) სწორედ დიოკლეტიანეს მიერ 303 წლის 23 თებერვალს გამოცემული ედიქტის შემდეგ იქნა დასჯილი 303 წლის 23 აპრილს, პარასკევ დღეს (134, შდრ., 95). მის ცხოვრებაში არსებული ცნობით იგი დასჯაზე 8 დღით ადრე, ე. ი. 15 აპრილს იქნა დაპატიმრებული (134), რაც, როგორც ვხედავთ, დაახლ. ემთხვევა იმპერიიდან ქრისტიანთა ლტოლვის დღეს — 18 აპრილს.

დიოკლეტიანეს ედიქტით, რა თქმა უნდა, აღდგომის დღესასწაულიც აიკრძალებოდა. როგორც ჩანს, ლტოლვილებმა აღდგომა ჩუპად ილღესასწაულეს წისანის 14-ში და წისანის 15-ში იმპერიის ტერიტორიიდან თავიანთი ლტოლვა ეგვიპტიდან ებრაელთა განოსვლის დღეს დაუკავშირეს.

303 წლის წისანის 30-ში (ახლანდ. კალენდრით, მაისის 3) სიკვდილით დასჯას შემთხვევით გადარჩენილ ნინოს სომხეთის დედაქალაქს, რა თქმა უნდა, ჩქარა დატოვებდა. ამიტომ, „ცხოვრებაში“ არსებული მითითება, თითქოს ვალარშაპატიდან წამოსულმა ნინომ

„ულომაპირეთა დაიზამთრა“ (ლეთნტი მროველი დაზამთრების ადგილად ორბანს უთითებს, სომხეთის საზღვარზე. 72 : 85). და შემდეგ „თთუესა მეოთხესა“ წავიდა ჭავჭავთისაკენ, სიმაართეს არ შეეფერება. რა თქმა უნდა, სომხეთიდან ჭავჭავთის გავლით მცხეთაში თვე და დღე.

სიკვდილით დასჯას ბედად გადარჩენილი ნინო სომხეთის დედაქალაქს, რა თქმა უნდა, ჩქარა დატოვებდა. ამიტომ, „ცხოვრებაში“ არსებული მითითება, თითქოს ვალარშაპატიდან წამოსულმა ნინომ „ულომაპირეთა დაიზამთრა“ (ლეთნტი მროველი დაზამთრების ადგილად ორბანს უთითებს, სომხეთის საზღვარზე. 72 : 85). და შემდეგ „თთუესა მეოთხესა“ წავიდა ჭავჭავთისაკენ, სიმაართეს არ შეეფერება. რა თქმა უნდა, სომხეთიდან ჭავჭავთის გავლით მცხეთაში

მომავალი ნინო გზაში არ დაიზამთრებდა და სომხეთ-საქართველოს საზღვარზე დაზამთრების შემდეგ იგი ჯავახეთში შემოვიდა იენი-სანდე არ მოუნდებოდა. არც ის იქნება სწორი, ამ მითითებაში ნინოს ვადარშაპატიში ყოფნა ვიგულისხმოთ. ლტოლვილთა სიკვდილით დასჯის შემდეგ წარმოუდგენელია, ნინო იქ კიდევ სამი თვე დარჩენილიყო და მხოლოდ „თთუესა მეოთხესა“ — იენისში (როგორც ამას კ. კეკელიძე იზიარებს) წაშოსულიყო ქართლისაკენ. ასეთ დეტალს „ცხოვრებაში“ არც IX ს-ში მცხოვრები ის ავტორი შეიტანდა, კ. კეკელიძის შტუციტებით, ეს თბზულება თითქოს ზეპირგადმოცემათა საფუძველზე რომ შეადგინა. „თთუე მეოთხე იენისი“, როგორც ჩანს, „ცხოვრებაში“ გვიან, მარტის წელზე გაანგარიშებით არის ჩასწორებული. იენისი სწორედ მარტიდან ათვლითაა მეოთხე სვე.

თავდაპირველ ტექსტში, უეჭველია, „თთუესა მეორესა“ ეწერებოდა, რაც რეალურად შეესაბამება ისტორიულ ვითარებას. რადგან, პირველი თვის (ებრ. ნისანი, ქართული ვარდობისამ) 30-ში (ახლანდ. კალენდრით, მაისის 3-ში) ლტოლვილთა დასჯის დღეს, ეს პირველი თვე დასრულდა. სულ ერთია, ნინომ იმავე დღეს დატოვა ვადარშაპატი, თუ მეორე დღეს, როცა ეკვე ახალი წლის მეორე თვის — იარის პირველი დღე იყო, ჯავახეთში იგი მაინც „თთუესა“ შემოვიდოდა.

სომხეთის ღუდაქალაქიდან გამაგებელმა ნინომ ჯავახეთში მოსვლას რამდენი ხანი მოანდომა, „ცხოვრებაში“ არაფერია ნათქვამი. თუმცა, როცა მან ფარავნის ტბას მოაღწია და „დადგა მუნ ორ დღე“ „დღეთა ზაფხულისათა“ (როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ზაფხულზე შითიანება აქ ისევ მარტიდან ათვლით მეოთხე თვე — იენისზე დასრულდა იენისი ჩასწორებული) ნინოს დაუნახია რომ მთანი ჩრდილომხანი „საესენი ჩანდეს... თოვლითა სასტიკითა“ (მშ : 333).

იენისში აბულის მთების „თოვლითა სასტიკითა“ დაფარვა უფრო საეჭვოა, ვიდრე მაისის პირველი ნახევრისათვის, როცა აბულის მთებზე თოვლი ჩვეულებრივი მოვლენაა.

საქართველოში შემოსულმა ნინომ ფარავნის ტბის ნაპირზე მწყემსებთან, როგორც აღვნიშნე, ორი დღე დაჰყო. შემდეგ ურბნისამდე გზას რამდენი დღე მოანდომა, არ ვიცით. ჩემი ვარაუდით, მაისის 17 — 18-ში იგი უკვე ურბნისში უნდა ჩასულიყო, სადაც მან ერთი თვე გაატარა „ცეცხლსა და ქვათა“ თავიანთ-მცემელთა შორის (88 : 334).

და აი, ურბნისში ერთი თვის ყოფნის შემდეგ, ნათქვამია „ცხოვრებაში“ „...დღესა ერთსა აღიძრნეს ერნი ძლიერნი და ურიცხვნი სიძრავლითა მათ ქალაქით წარმავალნი დიდად ქალაქად მცხეთად... ვაჭრობად და ლოცვად არმაზ ღმრთისა მათისა“ (88 : 334).

„ლოცვად არმაზისა“ გამართული ეს დღესასწაული და ვაჭრობა, რომელსაც ქართლის სამეფოს ყოველი კუთხიდან მოსული ხალხი ვსწრებოდა, რომელ დღეებში იმართებოდა, „ნინოს ცხოვრებიდან“ არ ჩანს. სხვათა შორის, ისეთ დღესასწაულზე, როცა ქვეყნის ყველა კუთხიდან მიდიოდა ხალხი „ღმერთთა გამოსვლაზე“ და სავაჭროდ, სტრაბონიც მოგვითხრობს. ასეთი დღესასწაულის ადგილად იგი კაპადოკიის რელიგიურ ცენტრს კომანას ასახელებს (202 : წ. XII, III, 36; კომანა ერქვა როგორც დიდი კაპადოკიის, ისე პონტოს კაპადოკიის რელიგიურ ცენტრებს). ქართლის სამეფოსათვის მცხეთა დედაქალაქს გარდა ხომ რელიგიური ცენტრიც იყო! სამწუხაროდ, არც სტრაბონი მიუთითებს, როდის იმართებოდა ეს დღესასწაული, მაგრამ, ივნისის შუარიცხვებში არმაზის სახელზე გამართული საერთო სახალხო დღესასწაული-ბაზრობა, სხვა რა უნდა ყოფილიყო, თუ არა მოსავლის აღების სამუშაოების დაწყებასთან დაკავშირებული აგრარული დღეობა?¹⁵

ქართველთა უმადლესი წარმართული ღვთაება — არმაზი — მთვარის ღვთაებად არის მიჩნეული (ქსე, ტ. I, სტ. არმაზი), მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ არმაზის მთვარის ღვთაებად მიჩნევას, უპირველეს ყოვლისა, ძველ ქართულ წყაროებში შემონახული ამ კერპის აღწერა არ ეთანხმება. ამ წყაროთა თანახმად, არმაზი (ზადენთან ერთად)

¹⁵ იქნებ ამ დღესასწაულის სახეშეცვლილ გადმონაშთს წარმოადგენდა ნ. მარკის მიერ ლაზეთში მოგზაურობისას აღწერილი „ლიტროპი“ („მითრობა“), რომელსაც მთელი იმ მხარის მოსახლეობა 24 ივნისს ზღვაში განზანთი აღნიშნავდა (178 : 629).

ლაზეთში მითრას კულტისადმი მიძღვნილი დღესასწაული რომაა შემონახული, შემთხვევითი არაა. ინდოიარანული ღვთაება მითრა უძველეს დროში ბაბილონურ მზის ღვთაება შამშთან იყო გაიგივებული. მაზდიეზმსა და ზოროასტრიზმში მითრას შერაბა მერცხარისხოვანი როლი ენიჭებოდა და აპურამაზდას (ე. ი. არმაზს) ეძოვნილებოდა, მაგრამ რომის იმპერიაში მითრამ აპურამაზდას ფუნქციები შეიძინა. მითრა ითვლებოდა ქვეყნის შემოქმედად და ძლიერ კონკურენციას უწევდა ქრიტიანობას (ქსე, სტ. მითრა).

აკად. ბ. კუვტინის თანახმად, ლაზიკაში შემონახული დღესასწაულის მსგავსად, სწორედ ზავხულის ბუნობისას იმართებოდა ძველი ქართლის სახელმწიფოში მითრას კულტისადმი მიძღვნილი დღეობა (169 : 206). მითრას კულტის შესახებ საქართველოში იხ. 82.

იყო ღმერთი ღმერთთა „...დიდთა ნაყოფთა მომცემელი და სოფლის მპყრობელი, მზის მომფენელი და წვიმისა მომცემელი. ქვეყანათ ნაყოფთა განმზრდელი“ (88 : 340; 72 : 106).

სწორედ ამ მონაცემთა გათვალისწინებით, ჯერ კიდევ 1924 წელს ნ. წერეთელმა მიუთითა, რომ არმაზი არის „...ღმერთი ცისა და სიწათლისა, ატმოსფერისა, წვიმისა და ელვა-ქექისა“ (121 : 145). ამ ბოლო ხანებში ხეთურ-არამაზული კერპის შესახებ არსებულ მასალებთა გაანალიზების შემდეგ გრ. გიორგაძემ დაასკვნა: „...არმაზი უახლოვდება მცირეაზიულ (ხეთურ-ხურიტულ) ომისა და ტაროსის (თე-შუბის) ღვთაებებს. მასში თითქოს თავმოყრილია ამ ორი ანატოლიური ღვთაებების თვისებები. ზემონათქვამიდან გამომდინარე, არმაზს ვერ განვიხილავთ როგორც მთვარის ღვთაებას“ (22 : 154).

არმაზი მართლაც „მზის მომფენელი“ და „წვიმის მომცემელი“, ქვეყნის ნაყოფთა გამომზრდელი“ ღვთაება რომ იყო, ეს მოუხეს ხორენაცის მონაცემებიდანაც კარგად ჩანს. მასი ცნობით, ნინომ „...მოსპო ჰეჰა-ქუხილის [მომგლინებელი] არმაზღის ქანდაკება“. „ამ ქანდაკებას, — განაგრძობს იგი, — დილაობით ყველა სცემდა თავყანს სახლთა სახურავებიდან, საიდანაც სახით ჩანდა ღვ...“ (87 : 171. ხორენაცის თხზულების ქართულ ენაზე მთარგმნელს ა. აბდულაძის შენიშებით, მ. წერეთელმა ზემოთაღნიშნულ ცნობაში მზის დაყვანისცემის რიტუალი დაინახა. 87 : 279, შენ., № 209).

ძველ ქართულ (არმაზი „მზის მომფენელია“, ურბნისსა და მცხეთაში ნინომ ნახა ცეცხლის მსახურნი) და სომხურ (ხორენაცის ცნობა დილაობით არმაზზე ლოცვის შესახებ) წყაროთა მითითება მაფიქრებინებს, რომ არმაზი ტაროსის გარდა (როგორც ამას ი. სურგულაძე ასკვნის) მზის ღვთაებაც იყო. არმაზი მზის მიწიერი განსახიერება უნდა ყოფილიყო.

არმაზ-მზის ასეთი ფუნქცია სოფლის მეურნეობის მხრივ ისეთ მაღალგანვითარებულ ქვეყანაში, როგორც ქართლის სახელმწიფო იყო, შემთხვევითი არაა. მზის შესახებ არსებული მითების გაანალიზების საფუძველზე სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ „მმართველობის აპარატის მხრივ განვითარებული სახელმწიფოების ღვთაებათა პანთეონში მზე ჩართული იქნა როგორც მთავარი ღვთაება. ყველაზე ხშირად ეს იყო მზისა და ჰეჰა-ქუხილის ღვთაება. მიწიერი მეფე კი მზის განმასახიერებლად ან მზის ძედ ითვლე-

ბოდა“.¹⁶ იქვე აღნიშნულია, რომ კალენდარულ წეს-ჩვეულებებში მზის ცულტის კვალის ძიებისას, ყოველთვის ჩანს კაეშირი — მზესა და აკლტურულ მცენარეებს, მზესა და მიწათმოქმედის შრომას შორის.¹⁷ ამიტომ მზის ციკლის ისეთ გარდამტეხ მომენტებს, როგორცაა ზამთრისა და ზაფხულის მზებუდობა, ვაზაფხულისა და შემოდგომის დღელამსწორობა (ბუნიობა) ხალხი განსაკუთრებით აღნიშნავდა. ეს დღეები იყო მათ ცხოვრებაში ახალი ხანის დასაწყისი (154 : 107).

მიწათმოქმედი ხალხის ცხოვრებაში მზე ძირითადად აგრარულ სამუშაოებთან რომ იყო დაკავშირებული, შემთხვევითი არაა. მზესა და წვიმას სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოებისათვის ხომ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. ამიტომ იყო, რომ ხალხი მზის ციკლში მომხდარ ცვლილებებს განსაკუთრებით აღნიშნავდა. ვფიქრობ, სწორედ ასეთი, მზის ციკლის ცვლილებასთან დაკავშირებულ დღესასწაულს ზეიმობდა ქართლის მოსახლეობა ნინოს მცხეთაში შემოსვლისას.

როგორც ზემოთ ვაჩვენე, დაახლ. მაისის შუა რიცხვებში წავიდა ნინო ურბნისში და ერთი თვის იქ ყოფნის შემდეგ „აღიძრა ერნი ძლიერი და ურიცხვნი“ „ლოცვად არმაზ ღმერთისა“. მაისის შუა რიცხვებიდან ერთი თვე სწორედ ივნისის შუა რიცხვებში გასრულდებოდა და ამ დროს ურბნისიდან წამოსული ხალხი, როგორც ჩანს, მზის ზაფხულის მზებუდობის წერტილში შესვლას აღნიშნავდა (21 ან 22 ივნისს შედის მზე ზაფხულის მზებუდობის წერტილში). სავარაუდებელია, რომ სწორედ მზებუდობის წერტილიდან მზის გამოსვ-

¹⁶ გავისენოთ: ფარნავაზს „სპარსულად არმაზ ერჭვა“, ფარნავაზს სიზმარში „ზუჟი მზისა შოერტყა წელსა“ (73 : 21, 25). როცა ფარნავაზმა არმაზის კერპი აღმართა, ქართლში (ციხიაგორაში) უკვე მზის ღვთაების დიდი ტაძარი არსებობდა (152). უფრო გვიანდელი სატაძრო კომპლექსია დედოფლის მინდორზე.

მოიჩინი ნინოს „არმაზის ასულს“ უწოდებს (72 : 106). ამ სიტყვებში არმაზ-მზის მანაკაურთ ბუნება უნდა იგულისხმებოდეს.

¹⁷ ძველ საქართველოში გაღმერთებულ მნათობთა შორის მზეს რომ პირველად აღილი ეპირა ამის შესახებ მითითებული იყო საქართველოს ისტორიის ძველ სასკოლო სახელმძღვანელოში (17 : 96). იქვე ნათქვამია, რომ ქართველი მთიელები მზეს ამ უკანასკნელ დრომდე სცემდნენ თაყვანსო.

ამ მხრივ საინტერესოა ძველქართული წარმართული ღვთაების კვირიას ფუნქციები. სიანთში იგი აგრარულ ღვთაებად ითვლებოდა. განაკვებდა ტაროსს, მიწის ნაყოფიერებას. ხალხური გადმოცემით, მისი ერთ-ერთი სახელი იყო „ცის მზე“ (ქსე; სტ. კერაია. ავტ. ი. სურგულაძე).

ლის შემდეგ იწყებოდა მოსავლის აღების სამუშაოები და ქართლის მოსახლეობა არძაზს კარგ სამუშაო ამინდებს შესთხოვდა¹⁸.

საინტერესოა ისიც, რომ, ძველქართული კალენდრით, ივნისს თუ მაისი იწოდებოდა, მისი ხალხური სახელწოდება თიბათვე და ივანობის-თვე იყო. თიბათვე — აშკარად მოსავლის აღებასთანაა დაკავშირებული. რაც შეეხება ივანობის თვეს, ქრისტიანულმა ეკლესიამ ივანე ნათლისმცემლის დაბადების დღე ზაფხულის მზებუდობის წერტილიდან მზის გამოსვლის დღეს დაუკავშირა და მას ივნისის 24-ში აღნიშნავდა (94 : 142 — 143, 209, 214).

თუ ივანობის დღე მზის თაყვანისცემასთანაა დაკავშირებული, ამ დღესასწაულის შემდეგ გამართული პეტრე-პავლეს დღეობაში წმინდა პეტრე აშკარად „ტაროსის მბრძანებელია“, ქუქა-ქუხილის, ე. ი. „ტურაი ცეცხლის“ მპყრობელია (154 : 108).

როგორც ვხედავთ, არმაზისა და მისი მსგავსი ღვთაებათა ორმაგი ზუნება კარგადაა შემონახული ქრისტიანულ დღესასწაულებში.

მზის შესახებ არსებული მითების მონაცემთა გაანალიზების საფუძველზე ასკვნაინ, რომ ძვ. წ. V ს-ის დამდეგიდან მზის ღვთაება პელიოსი აპოლონთან არის გაიგივებული (ყველაზე კარგად ეს ევრიპიდეს შემოქმედებაში აისახა). მზის ღვთაება ასევე ხშირად დაკავშირებულია ცხენთან¹⁹ (154 : 106).

ახლა ამ მხრივ განვიხილოთ ქართლის მეზობელ სომხეთსა და კავკასიაში უმაღლეს ღვთაებათა ფუნქციები.

ავათანგელოსის ცნობით, კესარიასში ხელდასხმის შემდეგ, გრიგოლ განმანათლებელმა პირველ რიგში „ირაკლი კერპი“ (ე. ი. პერაკლე) დაამსხვრია (111 : 42). შემდეგ მონათლა „ერნი უმრავლესი“ და სამეფო ოჯახი. რა თქმა უნდა, როგორც ნინომ პირველ რიგში ქართველთა უმაღლესი ღვთაება არმაზი დაამსხვრია, სომეხთა განმა-

¹⁸ ამ მხრივ საყურადღებოა ქართული ზღაპარი „მოხუცი სტუმარი“. მასში ნათქვამია: „თიბვის დაწყებისას დღეობას იხდიდა თურმე ხალხი... ყველა მინდორშია გასული ჩაცმულ-დახურული და ნელა თიბუნენ“. შემდეგ „...დასხდა სადღად ყველა, არის სიმღერა და ქეიფი“ (იხ. 102). ამავე კრებულში მოთავსებულ ზღაპარში დღისით მკვდარი მზე გამოდის როგორც უკვდავების მიმინიჭებელი, მიცვალებულთა გამაცოცხლებელი.

¹⁹ ერთ აგიოგრაფიულ ძეგლში ქრისტიანობაზე გადასვლა კავკასიაში არმაზის (რ შარის თანახმად, იგი ბერძნული ზევსის მაგიერადაა ჩასმული ამ ძეგლში) სახელზე გამართულ დღეობასთან არის დაკავშირებული (177 : 289 — 90).

²⁰ ეს კარგადაა ახსნული ქართულ არქეოლოგიურ მასალაში. არმაზსა და ზორში (ხარაგაულის რაიონი) აღმოჩენილ ნივთებზე გამოსახულია სამსხვერპროსთან ჰელოში ცხენი. ცხენს მზეს სწირავენენ მსხვერპლად (17 : 97, ზღრ., ქსე, სტ. ბორი, არმაზი).

ნათლებელიც პირველ რიგში სომეხთა უმაღლეს ღვთაებას არაპანდს (იხ. სტ. Аргмаз.1. Мифы народов Мира. т. I, М., 1980) დაამსხვრევდა. მაგრამ, რატომღა ავთანგელოსთან ჰერაკლეს კერპის დამსხვრევეზე საუბარი?

როგორც ჩანს, რადგანაც, ავთანგელოსის თხზულება ბერძნული ტრადიციის გავლენითაა დაწერილი, ამიტომ ადგილობრივი ღვთაებაც შესაბამისი ბერძნული სახელით იხსენიება. ბერძნული მითოლოგიის უდიდესი გმირის სახელი — ჰერაკლე — აზიური წარმოშობისაა, იგი ქ. ტიროსის მზის განმასახიერებელი ღვთაება მელკარტის ფინიკიური სახელია. ისევე როგორც არპანს, მელკარტსაც ადამიანს სწირავდნენ მსხვერპლად (იხ. სტ. ტიროსი, ებრაულ ენციკლოპედია-ში. შდრ., სტ. ჰერაკლე, მელკარტი, დიდი საბჭ. ენციკლ. III გამოცემა).

აქლა რაც შეხება კაპადოკიელთა მთავარ ღვთაებას. V ს-ის ბიზანტიელი ისტორიკოსის სოზომენეს ცნობით, კაპადოკიის კესარიის (გაიხსენათ: ძველ ავტორთა ცნობით, ეს ქალაქი მესხთა ძველი სამშობლოს დედაქალაქი იყო. აქ მოსდა გრიგოლ სომეხთა განმანათლებლის ხელდასხმა) მოსახლეობა თაყვანს სცემდა ზევსს, ხოლო ამ ხალხის უმაღლესი მშობლიური წარმართული ღვთაება აპოლონი იყო²⁰ (212: წ. V, 4). ა. რანოვიჩის თანახმად, კაპადოკიაში — ვენაზში — არსებულ ზევსის, იგივე აპურა-მაზდას ტაძარს დაახლ. 3000 სატაძრო მონა ეკუთვნოდა (197: 117; შდრ., სტრაბონი, XII 2, 6).

„ციურ მოვლენათა გამგებელი“ ზევსი, როგორც ცნობილია, „მეტა მტყორცნულ“ ღვთაებას განასახიერებდა (ქსე. სტ. ზევსი). რაც უნებნება კაპადოკიელთა მშობლიურ ღვთაებად დასახელებულ აპოლონს, ბერძნულ მითოლოგიაში იგი მცირე აზიიდან არის შესულ და როგორც ზემოთ აღვნიშნე, იგი ძვ. წ. V ს-იდან მზის ღვთაება ჰელიოსთან იყო გაიგივებული (იხ. აგრეთვე, სტ. აპოლონი, ქსე, ტ. I).

ასე რომ, სომხეთისა და კაპადოკიის უმაღლესი ღვთაებანი ძირითადად მზის კულტს განასახიერებდნენ. კაპადოკიაში მზის ღვთაება

²⁰ ევსევი კესარიელი აპოლონს უწოდებს „სხივთა მომფენელს“. რომის იმპერიაში მითრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნე; მზის მთავარი ღვთაების ადგილი დაიჭირა და აქ იგი არპანს ჩაენაცვლა. იმპერიაში მითრა წარმოდგენილია ჰერაკლეს, ზოგჯერ კი აპოლონის სახითაც (154: 108). არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, ქრისტეშობის დღე მითრას დაბადების დღეს 25 დეკემბერს რომ დაუთავსებდა (154: 108). ამით უნდა აიხსნას ქრისტე „მზედ სინათლისა“ რომ იწოდება (ისაია, 51, 5; ზაქარია, 6, 12; მალაქია, 4, 2; ლუკა 1, 78).

აპოლონის გვერდით „მებთმტყორცნელ ზევსს“ სცემდნენ თავეანს. ქართველთა უმაღლესი ღვთაება არმაზი ორივე ამ ფუნქციის განმასახიერებელი ჩანს. იგი ხომ „წვიმის მომცემისა“ და „ქვეყნის ნაყოფთა გამომზრდელის“ გარდა „მზის მომფენელი“ ღმერთთა-ღმერთი იყო.

„მზის მომფენელი“ ღვთაებისადმი თავეანისცემით უნდა აიხსნას 303 წლის იენისის შუა რიცხვებში (IV ს-ის დამდეგის ქართლში რომელი დღე იყო მიღებული ზაფხულის მზებუნობის წერტილში მზის შესვლის დღედ, არაა ცნობილი) ქართლის მოსახლეობა არმაზის ციური სიმბოლოს — მზის მზებუნობის, სულხან-საბა ორბელიანის სიტყვით რომ ვთქვათ, არდადეგის (მზე რა ღონში შევა გასვლამდის — არდადეგია. 98 : 26) წერტილში შესვლას რომ ზეიზობდა. სწორედ 303 წლის იენისის შუა რიცხვებში არდადეგის დღესასწაულის დაწყების დღეს უნდა შემოსულიყო ნინო მცხეთაში. ამ დღიდან დაიწყო ქართლში მისი მრავალწლიანი მისიონერული მოღვაწეობა.



ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ, ვფიქრობ საეჭვო აღარ უნდა იყოს არმაზი მთვარის განსახიერება რომ არ არის. არმაზის მოვარედ მიჩნევას კი შემდეგი გარემოება დაედო საფუძვლად.

ქართველთა წარმართული ღვთაებებისადმი მიძღვნილ სპეციალურ ნაშრომში ნ. მარი აღნიშნავდა, რომ ქართულ წარმართულ პანთეონში ირანული ღვთაებებიდან უდიდეს როლს თამაშობდა არმაზი, სომჰ. არმაზდი, სპარს. ორმუზი — უფრო სწორედ აპურა-მავდა (76 : 4). როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, ფონ ვეზენდონკმა და მ. წერეთელმა არმაზის შესახებ ქართულ წყაროებში არსებული მასალის გაანალიზებისას, მასში თვით ზვთაების სახელის გარდა, მახდენობის ვერავითარი ნიშანი ვერ დაინახეს. მათი აზრით, — დასძენს ივ. ჯავახიშვილი, — აქ ქართული წარმართობის ნაიდაგზე სპარსული ცეცხლთაყვანისმცემლობის არსებითად შეცვლილ რწმენასთან უნდა გვექონდეს საქმე (121 : 144). თვით ივ. ჯავახიშვილის მტკიცებით კი, VIII — IX სს. „კომპილატორი და გადამკეთებელი“ (ე. ი. ჩინოს ცხოვრების“ ავტორი. ვ. გ.) არმაზის კერპის აღწერისას „ხელოვნურად შეფერადებულ“ ცნობებს იძლევა (121 : 148 — 149). ივ. ჯავახიშვილს არმაზის კერპის არსებობაში იმ მხრივაც შეაქვს ეჭვი, რომ „ქართველი ხალხის მეხსიერებასა და რწმენას არმაზი — ვი-

თარცა ღვთაება არ შემორჩა (121 145) და აღმოსავლეთ საქართველოში „არმაზ-ციხეს“ გარდა არმაზის დამადასტურებელი ტოპონიმიც არ არსებობს (121 : 149; არმაზციხის შესახებ ცნობები აქვთ სტრაზონს, პლინიუსს, პტოლემეაიოსს. ასე რომ ეს ტოპონიმი აშკარად არმაზიდან რომ მომდინარეობს, საეჭვო არ უნდა იყოს. იხ. 76 : 4 — 5). ივ. ჯავახიშვილის დასკვნით, წარმართობის დროის ქართველთა მთავარი ღვთაება მთვარე იყო, რომელსაც შემდეგ წმინდა გიორგი ჩაენაცვლა (121 : 90, დაწვრილებით იხ. იქვე, 51 — 101. ივ. ჯავახიშვილის ასეთ მოსაზრებას არ ეთანხმება ვ. ნოზაძე. 24 : 183, შენ. 3, იქვე, ლიტერატურა). ამის შემდეგ, წარმართობის დროინდელი ქართველთა მთავარი ღვთაება არმაზი (მთვარე), ხეთების მთვარის მთავარ ღვთაებას არმა-სთან იქნა დაკავშირებული. ასე გახდა ძველი ქართული წყაროების „მზის მომფენელი...“ ღვთაება მთვარის ღვთაებად (ლიტ. იხ. სტატეასთან. არმაზი, ქსე, ტ. I., 46 : 244; 183).

არმაზ-წიწვე საუბრისას გვერდს ვერ აუღვლით „ნინოს ცხოვრებაში“ მოთხრობილ მზის დაბნელების ამბავს („ნინოს ცხოვრების“ ცნობა 20 ივლისის მზის დაბნელების შესახებ). ქართლის მოქცევის ლაჩილის დასადგენად იყო ცლა „ცხოვრებაში“ მზის დაბნელების შესახებ არსებული მითითება („ივლიასა ოცსა, დღესა შაფათსა“) გამოეყენებიათ. მაგ., კ. კეკელიძემ ასტრონომ ბიუსის დახმარებით გამოიკვლია, რომ მზის დაბნელება „ცხოვრებაში“ მითითებული დღის მახლობელ ხანებში 319, 346, 348. და 355 (28 მაისს) წლებში მოხდა და იგი მის მიერ ქართლის მოქცევის თარიღად მიჩნეული 355/356 წლების ერთ-ერთ არგუმენტად გამოიყენა. ივ. ჯავახიშვილის სამართლიანი მითითებით, მართალია, ახლა ზუსტად შეგვიძლია გამოვიანგარიშოთ მზის დაბნელების დღეები, მაგრამ მთავარი „თვით ასეთი ფაქტის არსებობის აუცილებელი დადასტურებაა“ (მართლაც, ქართლის მოქცევის სავარაუდო წლებში მზის დაბნელება 20 ივლისს) საერთოდ არ მომხდარა. იხ. 219 : 450; ცარილი). მან იქვე აიწვინა, რომ ძველ ბერძენ და ლათინ ავტორებთან მხოლოდ „ხშირ ბურუსზე“ საუბარია. ქართული წყაროებიდან, — დასძენს ივ. ჯავახიშვილი, — მზის დაბნელებაზე IX ს-ის ჰელინურ რედაქციაშია მითითება (შატბერდულს ეს ადგილი აქვია). რის გამოც მზის დაბნელების შესახებ ცნობა ქართლის მოქცევის თარიღის გამორკვევისათვის ვერ გამოგვადგება (121 : 265 — 267).

აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ „ნინოს ცხოვრების“ შემდგენელს ამ გვიანდელ გადანწერ-რედაქტორს მართლაც შეიძლება და შეეცაა ამ

ახზულებაში მითითება 20 იენისს (ამ დღეს მზის დაბნელებაზე მოითხოვება „ქართ. ცხოვრების“ უძველეს ანა დედოფლისეულ ნუსხაში, გვ. 66; მსგავსი წყარო ჰქონია ხელთ ვახუშტისაც. იხ. გვ. 6, 86 — იქვე მინაწერი აშიაზე) და არა 20 ივლისს (როგორც ესაა: „ნინოს ცხოვრებაში“, გვ. 342; ლეონტი მროველთან, გვ. 108; „ქართ. ცხ-ის“ მარამ დედოფლისეულ ნუსხასა, გვ. 89; და ქართ. ცხ-ის“ ძველ სომხურ თარგმანში, გვ. 106) მზის დაბნელების შესახებ. რა თქმა უნდა, ქართლის მოქცევის სავარაუდო წლებში მზის დაბნელება არც 20 იენისს ყოფილა, მაგრამ, როგორც ზემოთ ვაჩვენე, 21 იენისს მზის მზებუდობის წერტილში შესვლით მზე-არმაზის დღესასწაული იწყებოდა და ამ დღესასწაულის წინ მზისა და ცეცხლის თაყვანისმცემელი ხალხისათვის მზის დაბნელება — მათი მთავარი ღვთაების ძალის დაკარგვას ნიშნავდა. ეს ნიუანსი კარგად შეამჩნია რევაზ სირაძემ. „...ნინოს ღმერთმა (ე. ი. ქრისტემ. ვ. გ.) დაუბრუნა მზეს (ღმ. მირიანს) ნათელი“. „ცხოვრების“ ეს ეპიზოდი, მას მიაჩნია „...კონვეციურ მოტივად, რომელშიაც განქიქებულია მზის ღმერთობა... ნიშანდობლივია, — წერს იგი, — რომ მირიანის მოქცევა უშუალოდ არმაზის მსხვრევას კი არ მოჰყოლია, არამედ მზის დაბნელებას, მზის ძალამოსილებაში დაექვევას“. „ყოველივე ეს კი გვაფიქრებინებს, — ასკვნის იგი, — რომ ქართველთა უმთავრესი ღვთაება იმ დროს იყო მზე“ (97 : 156).

4) პართვალთა და სომეხთა მოყვანის თარიღი

„ნინოს ცხოვრების“ ჰელიოურ ვარიანტში არსებული ცნობით, მცხეთაში მოსული ნინო „სამ წელ ილოცვიდა ფარულად“. 303 — 206 წლებში მისიონერული მოღვაწეობა ნინოს მართლაც გაუძნელებოდა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქრისტიანთა დევნა იმპერიაში დიოკლეტიანეს გადადგომამდე (305 წ. 1 მაისი) მძვინვარებდა და იგი გარკვეულწილად ქართლშიც პოვებდა ასახვას. 306 წლიდან მისიონერული მოღვაწეობისათვის ნინოს მეტი თავისუფლება მიეცემოდა.

რამდენი წელი გავიდა ნინოს ქართლში შემოსვლიდან მის მიერ სამეფო ოჯახისა და საერთოდ ქართლის მოქცევამდე?

„ცხოვრების“ ჰელიოურ ვარიანტში აღნიშნულია, რომ ნინომ მცხეთაში მოსვლიდან „შეოთხესა წელსა იწყო ქადაგება... და მეექვსე. ვ. გოილაძე

ესესა წელსა არწმუნა ნანა დედოფალსა... მეშვიდესა წელსა არწმუნა შირიან ჭეფესა“ (89 : 84). ამ მითითებათა საფუძველზე ნინოს მიერ დედოფალ ნანას „რწმუნება“ 309, ხოლო შირიანისა 310 წელზე მო-
ვა.

ნანა დედოფალი წარმოშობით ქრისტიანული ტრადიციებით მდი-
დარი პონტოდან იყო, და ქართულ ისტორიოგრაფიაში გამოთქმუ-
ლი მოსაზრება ნანა დედოფლის იმთავითვე ქრისტიანობის შესახებ
(158 : 11; 29 : 73) შეიძლება მართალიც იყოს. მაგრამ, გალე-
რიუსის ედიქტზე (311 წ.) აღრე ქართლის სამეფო ოჯახის როზე-
ლიმე წევრის მიერ ქრისტეს აღიარებას, სახელმწიფოს მიერ ქრის-
ტიანობის ოფიციალურად გამოცხადებად ვერ ჩავთვლი (იქნებ
„ცხოვრების“ ამ მითითებაში გალერიუსის ედიქტის ასახვასთან გვაქვს
საჩქე?).

გალერიუსის 311 წლის ედიქტი — ქრისტიანობის დევნის შეწყვე-
ტის, ხოლო შემდეგ, ლიცინიუსის 313 წლის ედიქტი — ქრისტიანობის
წარმართობის თანასწორად გამოცხადების შესახებ იმის მაჩ-
ვენებელი იყო, რომ ამიერიდან იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილ-
ში ქრისტიანებს და ქრისტიანულ ეკლესიას ედიქტის გამოცემ-
ლები არა მარტო იწყნარებდნენ, გარკვეულწილად თვითონაც ქრის-
ტიანობის პატივისცემლებად უნდა ჩათვლილიყვნენ. იმპერატორმა
კონსტანტინემ, დედოფალმა ელენემ და „ყოველმან პალატ-მხედრებ-
მან მათმან, — წერდა არსენ ბერი ჯერ კიდევ XI ს-ში, — ამდღებით-
გან უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესით სამას და მეათერთმეტესა
წელსა...“ ირწმუნა — „განიხარა ყოველმან ერმან მორწმუნეთამან“
(რ : 35). ი. კულაკოვსკის თანახმად, 313 წლიდან ქრისტიანული
ეკლესიისადმი დაშვებული პრივილეგიები და პატივისცემა, ფაქ-
ტობრივად ქრისტიანობას სახელმწიფო რელიგიად აკანონებდა (166 :
103). ასე რომ, 313 წლის მომდევნო ხანებში თუ კი რომელიმე
ქვეყანაში ნიდაგი მომზადებული იყო ხალხის ოფიციალურად მო-
საქცევად, მათ ხელს აღარაფერი შეუშლიდა. ამ მხრივ, კარგი
მდგომარეობა იყო როგორც საქართველოში, ისე სომხეთში. ჯერ-
კიდევ 303 წელს ქართლში შემოსულ ნინოს, არაერთი ძველი და
წლიერი ქრისტიანული თემი უნდა დახვედროდა, ამიტომ იყო რომ
ნისმა მისიონერულმა მოღვაწეობამ ნაყოფი ჩქარა გამოიღო — სა-
მეფო ოჯახმა და „ყოველმა ერმა“ ქრისტიანობა აღიარა.

ნინოს ქართლში შემოსვლიდან მის მიერ ქართლის მოქცევამდე

გასული დროის შესახებ ყურადღება მიიპყრო „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მატინის შატბერდულ რედაქციაჲ (88 : 324) „და ქართლის ცხოვრების“ ძველ სომხურ თარგმანში (101 : 128) არსებულმა მითითებამ ნინოს ქართლში მოსვლიდან გარდაცვალებამდე 15 წლის გასვლის შესახებ („ნინოს ცხოვრების“ კელიშურ რედაქციაში 35 წელი არის მითითებული, 89 : 90; „ქართ. ცხ-ის“ ანა დედოფლისეულ, გვ. 82, მარიამ დედოფლისეულ, გვ. 109, ნუსხებში და ლეონტი მროველთან (72 : 127) — 14 წელი; ასევე 14 წელია ვახუშტისთანაც. გვ. 7).

ძველი ქართული წყაროების ერთობლივი მითითება ნინოს მცხეთაში მოსვლიდან 14/15 წლის შემდეგ გარდაცვალების შესახებ, ჩემი ვარაუდით, ნინოს მცხეთაში შემოსვლიდან ქართლის მოქცევამდე გასული დროის მონაკვეთს უნდა აღნიშნავდეს (IX ს-ში შატბერდის კრებულის შედგენისას ეს მითითება უკვე არეული უნდა ყოფილიყო ნინოს ქართლში შემოსვლიდან გარდაცვალებამდე გასული დროის მითითებასთან). ასეთ ვარაუდს მხარს უჭერს აგათანგელოსის „სომეხთა მოქცევაში“ არსებული ცნობა სომხეთში ქრისტიანთა დევნის დაწყებიდან სომეხთა მოქცევამდე 15 წლის გასვლის შესახებ. 15 წელი აგათანგელოსთან რამდენჯერმეა მითითებული დროის იმ მონაკვეთის აღსანიშნავად, რომელიც თითქოს სომეხთა ეპისკოპოსად ხელდასხმამდე გრიგოლ განმანათლებელმა ორმოში გაატარა.

უშუველია, როგორც სომხური წყაროს 15, ისე ქართული წყაროების 14/15 წელი დროის იმ მონაკვეთზე მიგვიითითებს, რომელიც გავიდა ნინოს ქართლში შემოსვლიდან — მის მიერ ქართლის მოქცევამდე. ხოლო, მეორე მხრივ, სომხეთში ქრისტიანთა დევნის დაწყებიდან (რაც გამოიხატა ნინოსთან ერთად იმპერიიდან მოსული ქრისტიანი ლტოლვილების სიკვდილით დასჯასა და გრიგოლ განმანათლებლის 15-წლიან პატიმრობაში) სომხეთში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებამდე. რადგანაც ნინო ქართლში 303 წელს შემოვიდა, ქართლის სამეფო კარის მიერ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარება 317/318 წლით უნდა დათარიღდეს, 318 წელს უნდა ელიარებიანა ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად თრღატ მესამესაც.

გელასი კესარიელის ცნობით, იბერებმა და ლაზებმა რადგანაც ერთად მიიღეს ქრისტიანობა (გეორგიკა, I, 186, შდრ., 245—246). ეგრისის გაქრისტიანებაც ქართლისა და სომხეთის თანადროულად უნდა მომხდარიყო (დაწვრილებით იხ. ქვემოთ).

რელიგიური მდგომარეობა იმპერიაში ნიკეის კრების
დაწყების წინ და კრების მიმდინარეობა

ქართლისა და სომხეთის სამეფო კარმა და ხალხმა 318 წელს კი აღიარა ახალი რწმენა, მაგრამ, როგორც კ. კეკელიძე წერს, „ერთი საქმეა მოქცევა, გაქრისტიანება ხალხისა, სხვა საქმეა მონათვლა უკვე მოქცეული ხალხისა, რიტუალის შესრულება“ (58 : 83, შენ. 4). ახლა საჭირო იყო ახლად მოქცეული ქვეყნების ეკლესიათა მეცაურების ოფიციალური ზედდასახვა. ეს კი იმ ეკლესიის საჭეთმპყრობელის პრიორიტეტს შეადგენდა, რომლის ქრისტიანული თემის მისიონერებს წვლილი მიუძღოდა ამ ქვეყნების მოქცევაში, ე. ი. ზედდასახვა იმპერიის ტერიტორიაზე უნდა მომხდარიყო.

ქართული და სომხური ეკლესიების ეპისკოპოსთა კურთხევისას, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, იმპერიის ცალკეული საეპისკოპოსოები განსხვავებული მრწამსისანი იყვნენ. ამიტომ, ცხადია, ზელდამსხმელი ეკლესია ახლად მოქცეული ქვეყნის ეკლესიის ორგანიზაციის დროს თავის რწმენას დანერგავდა.

იმის გასარკვევად, თუ როგორი რწმენა დაინერგა ქართულ და სომხურ ეკლესიებში, ამ ეკლესიათა მეთაურების იმპერიაში ზელდასახვისას, საჭიროა მოკლედ შევხვთ იმპერიაში არსებულ რელიგიურ მდგომარეობას ნიკეის კრების წინ და კრების მიმდინარეობისას.

ნიკეის პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრების წინ ქრისტიანულ ეკლესიაში არსებული სიმშვიდე რწმენის სიმბოლოს შესახებ ალექსანდრიელი ხუცესის არიოსის ახალმა შეხედულებამ დაარღვია. 318 წელს იგი გაბატონებული ქრისტიანული დოგმის წინააღმდეგ გამოვიდა და დაიწყო მტკიცება, რომ — ქრისტე დასაბამიდან არ არსებობდა მამა ღმერთთან ერთად, იგი შემდეგშია შექმნილი ადამიანის მსგავსად. ქრისტეში, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ღმერთიც არის და აღმზიანიც, ქარბობს ადამიანურობა, იგი ნახევრადღმერთია (იხ. ესე, სტ. არიანელობა).

არიოსის მოძღვრებას წინ აღუდგა ალექსანდრიის ეკლესია. 320

1 ე. წ. ნიკეის კრების რწმენის სიმბოლოს მიხედვით — ძე ღმერთი (იესო ქრისტე) მამა ღმერთის ერთარსი და თანასწორია.

წელს ალექსანდრიის ადგილობრივ საეკლესიო კრებაზე არიოსი გადაყენებულ იქნა თანამდებობიდან და ეკლესიიდან განიკვეთა.

არიოსი საჩივრელად რომის იმპერიის აღმოსავლეთი ნაწილის მაშინდელ დედაქალაქ ნიკომედიაში ჩავიდა და თავისი მოძღვრება ნიკომედიის ეპისკოპოსს ევსევის გააცნო. ევსევი ნიკომედიელმა მას მხარი დაუჭირა. ამ დროიდან ევსევი ახალი მიმდინარეობის, რომელსაც მისი შემქმნელის არიოსის სახელის გამო არიანელობა ეწოდა, ერთ-ერთი ლიდერი შეიქმნა.

ეგვიპტის ალექსანდრიაში წარმოშობილ ახალ ქრისტიანულ მიმდინარეობას, როგორც ფიქრობენ, საფუძველი ანტიოქიაში ჩაეყარა. ერთი ცნობით, სწორედ ანტიოქიის საღვთისმეტყველო სკოლაში მიიღო განათლება არიოსმა. ამით ხსნიან არიანობის არსებობის მთელ მანძილზე, ანტიოქია არიანელობის ერთ-ერთი ცენტრი რომ იყო. ანტიოქიის სკოლიდან გამოსულ 11 ცნობილ არიანელ მოღვაწეთა შორის ასახელებენ პონტო-კაპადოკიის ეკლესიის შეთაურს ლეონტი კესარიელსაც.

ქრისტიანობაში წარმოშობილმა ახალმა მწვალებლობამ ისე დაიბნა იმპერიის რელიგიური ცხოვრება, რომ იმპერატორი კონსტანტინე დიდი იძულებული შეიქმნა ქრისტიანულ რელიგიაში არსებულ განხეთქილების აღმოსაფხვრელად ბითონიის ქალაქ ნიკეაში მსოფლიო საეკლესიო კრება მოეწვია.

კრებაზე დამსწრე 318 ეპისკოპოსიდან უმრავლესობა მართლმადიდებლური მრწამსისა იყო. მათი მთავარი წარმომადგენლები იყვნენ: ალექსანდრე ალექსანდრიელი, ევსტათი ანტიოქიელი, მაკარიოს იერუსალიმელი, მარკელ ანკირელი, იაკობ ნისიბისელი, ოსია კორდუბელი და ახალგაზრდა ათანასე — შემდეგში ალექსანდრიის ეპისკოპოსი — ათანასე დიდად წოდებული (170:5). ათანასე იყო ანტიარიანული ბრძოლის სულისჩამდგმელი როგორც კრების მიმდინარეობისას, ისე კრების შემდეგ. ამიტომ იყო, არიანელებთან ბრძოლის მთელ მანძილზე ალექსანდრიის საეპისკოპოსო მართლმადიდებლობის ცენტრად რომ რჩებოდა.

რაც შეეხება კრებაზე დამსწრე არიანელებს, ისინი, თავის მხრივ, ორ ჯგუფად იყოფოდნენ. უკიდურესი არიანელების შეთაურად თავისი დროისათვის დიდად განათლებული პიროვნება ევსევი ნიკომედიელი ითვლებოდა, ხოლო ზომიერ არიანელებს ცნობილი საეკლესიო ისტორიკოსი ევსევი კესარიელი (პალესტინიდან) ედგა სათავე-ში.

უკიდურესი არიანელები, როგორც აღენიშნე, კრებაზე უმცირესობას შეადგენდნენ. მათი, ე. ი. ევსევი ნიკომედიელის მომხრეები: მინოფან ეფესელი, პატროფილე სკვითოპოლელი, თეოგნის ნიკეელი, ლგონტი კესარიელი და სხვები (წარმოშობით კაპადოკიელი ისტორიკოსი ფილოსტორგიუსი მათ 22 ასახელებს) ძირითადად იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილიდან იყვნენ. ამ დაჯგუფებას ევსევი ზიკომედიელის სახელის გამო ევსევიანებიც ეწოდებოდა (170 : 8). რაც შეეხება ევსევი კესარიელის მიმდევრებიდან ჩამოყალიბებულ ნახევრადარიანულ (ზომიერები) პარტიას, მათი რაოდენობა ცნობილი არაა, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, ნიკეის კრების შემდეგ მათ სიძლიერეს, უნდა ვოფიქროთ, რომ კრებაზე მას მრავალი მიმდევარი ჰყავდა (170 : 10).

მოკამათენი კრებაზე თავიანთი თვალსაზრისით გამოცხადდნენ 325 წლის 6 ივნისს, კრების საზეიმო გახსნის შემდეგ თავიანთი მრწამსი პირველად არიანელებმა წარმოადგინეს. თუ მართლმადიდებლები თვლიდნენ, რომ ყველას უნდა ერწმუნა ის და ისე, როგორც აღრიდანვე იყო მიღებული ქრისტიანულ ეკლესიაში, არიანელები ქრისტიანული რწმენის კრიტიკული შეფასებიდან გამოდიოდნენ. მათ სურდათ რწმენა ცოდნისათვის დაემორჩილებინათ. რწმენის საკითხებზე ისევე გაეხადათ მსჯელობის საგნად, როგორც სხვა საკითხებზე. ისინი რწმენის სიმბოლოს ანალიზს მოითხოვდნენ. არიანელთა თვალში ეკლესიის ძველ მამათა ავტორიტეტს არავითარი მნიშვნელობა არა ჰქონდა. ისინი მხოლოდ თავიანთ თავს მიიჩნევდნენ იმ პირებად, რომელთაც რწმენის დოგმატი შეეძლოთ გაეგოთ. ამიტომ იყო, რომ ათანასე დიდი მათ „თავისუფალ მოაზროვნეებს“ უწოდებდა (170 : 6, 7).

სწორედ აღნიშნულის გამო იყო, რომ ევსევი ნიკომედიელის ცდა — კრებისათვის თავისი და მის მომხრეთა მრწამსის ჰეგემარიტება დაემტკიცებინა, უშედეგოდ დამთავრდა. მისი მტკიცების ძირითადი დებულება — „ძე ღმერთი შემდეგშია შექმნილი ადამიანის მსგავსად“ და „ქრისტეში ჰარბობს ადამიანურობა“, წმინდა წიგნებში არ იყო დადასტურებული (170 : 14).

კრებაზე წარმატება არ მოჰყოლია მართლმადიდებლური ჯგუფის წინამძღოლთა ცდას — თავიანთი შეხედულებები რწმენის სიმბოლოსა და ძე ღმერთის შესახებ ბიბლიურ ტექსტებზე დაყრდნობით დაესაბუთებინათ (170 : 20). ამის შემდეგ კრებას თავისი შეხედულება წარუდგინა ზომიერ არიანელთა მეთაურმა ევსევი კესარიელმა. მან მსჯელობა ისე წარმართა, რომ მისი გამოსვლა როგორც არიანელებს,

ღსუ-მართლმადიდებლებს მოსწონებოდა. იგი ამტკიცებდა მამა ლმერთ-
თან ძე ლმერთის არა „ერთაჩხოზას“, არამედ შესგავს არსობას
(170 : 22).

ევსევი კესარიელის მიერ წარმოდგენილ რწმენის სიმბოლოს
კრება ერთხანს მღუმარებით შეხვდა. ბოლოს მღუმარება იმპერატორმა
კონსტანტინემ დაარღვია და წინადადება მისცა რწმენის სიმბოლოში
ძე ლმრთის მამა ლმერთთან დამოკიდებულების განსასაზღვრავად
შესწორება შეეტანა და დაემატებინა ერთი სიტყვა „ერთარსი“
(*ἑσμίσιος*). სწორედ ეს დამატება არ სურდა როგორც ევსევი კე-
სარიელსა და მის მიმდევრებს, ისე ევსევი ნიკომედიელსა და მის
თანამზრახველებს (170 : 22 — 23).

საბოლოოდ, რა თქმა უნდა, კონსტანტინე დიდი რადგანაც მარ-
თლმადიდებლებს უჭერდა მხარს, არიანელობა დაგმობილი იქნა.
მიიღეს რწმენის ნიკეის სიმბოლო — აღიარებულ იქნა მამაღმერთთან
ძე ლმერთის ერთარსობა (სრული ფორმულა იხ. 170 : 26, შენ, 73).

მიუხედავად იმისა, რომ კრებაზე არიანელობა მწვალებლობად
იქნა გამოცხადებული, კრების დამთავრების შემდეგ იმპერიის პრო-
ვინციები ორ ბანაკად გაყოფილი აღმოჩნდა. არიანული მრწამსი ბა-
ტონობდა სირიაში, თრაკიაში, მცირე აზიის დასავლეთ ნაწილში,
პონტოში. ამ მხარეებში ცალკეული ადგილები თუ იყო, სადაც ნი-
კეის მომხრე ეპისკოპოსები იხსდნენ (170 : 42). იმპერიის აღმოსავ-
ლეთ ნაწილში ისე გართულდა რელიგიური და საზოგადოებრივი მდგო-
მარეობა, რომ კონსტანტინე დიდი იძულებული გახდა არიანელებს
შერიგებოდა. ამით გათამამებულმა არიანელებმა დაიწყეს მოწინა-
აღმდეგეთა ღვენა.

„მსოფლიო ეკლესიის თავი“, როგორც ბასილ დიდი კესარიელი ან-
ტიოქიას უწოდებდა, არიანელთა მთავარი ცენტრი გახდა. რაც უფ-
რო მნიშვნელოვან იყო ანტიოქია ქრისტიანული სამყაროსათვის,
მით უფრო საშიში ჩანდა ნიკეის რწმენის სიმბოლოდან მისი თემის
გადახრა.

აი, ასეთ რთულ რელიგიურ ვითარებაში 324 (ან 325 წლის დამ-
ღვრის) დაიკავა ევსტათიმ ანტიოქიის საეპისკოპოსო კათედრა. თავისი
მრწამსით ევსტათი შეურიგებელი ანტიარიანელი იყო და კრებაზე არი-
ანელთა წინააღმდეგ თავგამოდებით იბრძოდა. ამიტომაც იყო, რომ
გართულებულ ვითარებაში მთავარმა წინააღმდეგობამ უპირველეს
ყოვლისა, ანტიოქიაში იჩინა თავი. ცხადია, არიანულმა მრევლმა
ანტიარიანელ ეპისკოპოსს არ დაუჭირა მხარი. ანტინიკეურმა კოა-

ლიცამ ევსევი ნიკომედიელისა და ევსევი კესარიელის ხელმძღვანელობით თვით ანტიოქიაში 330 წელს მოწვეულ ადგილობრივ საეკლესიო კრებაზე ევსტათი გადააყენა (135: 176 — 177). რათა კრების დადგენილება იმპერატორს დაემტკიცებინა, ევსტათის იმპერატორის დედის უპატივისმცემლობაში დასდეს ბრალი. იმპერატორმა კონსტანტინემ ევსტათის გადაყენება დაამტკიცა და თრაკიაში ქ. ტრაიანოპოლისში გადაასახლა. სადაც გარდაიცვალა 360 წელს² (135: 177 — 178).

გადაყენებულ იქნა მარკელ ანკირიელიც. არიოსი კი გადასახლებიდან დაბრუნდა და აღდგენილ იქნა ძველ უფლებებში (135: 183). კონსტანტინე დიდის მხარდაჭერით არიანელებმა გაიმარჯვეს. ნიკეის რწმენის ყველა მომხრეს კათედრა ჩამოართვეს და გადაასახლეს. იმპერიის აღმ. ნაწილში საეკლესიო ერთობა არიანული ფორმით აღდგა. არიანელები და მათი მეთაური ევსევი ნიკომედიელი კონსტანტინე დიდის გარდაცვალებამდე (22. V. 337 წ.) დიდი პატივით სარგებლობდნენ. სწორედ ევსევი ნიკომედიელი იყო ის პიროვნება, რომელმაც სიკვდილის წინ კონსტანტინე დიდი მონათლა (135: 185).

არიანელთა ბატონობა დიდხანს არ გაგრძელებულა. IV ს-ის 60-იანი წლების დასასრულიდან ასპარეზზე გამოსულმა „ახალგაზრდა ანტი-არიანელებმა“ ბასილ დიდი კესარიელის ხელმძღვანელობით საბოლოოდ სგაიმარჯვეს. მათ შიერ შემუშავებული სამების დოგმატი დაედო საფუძვლად ნიკეა-კონსტანტინოპოლის რწმენის სიმბოლოს 381 წლის კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე.

თ ა ვ ი VI

პართლის ეკლესიის მეთაურის ხელდასხმა იმპერიაში

IV ს-ის დამდეგისათვის იმპერიაში, განსაკუთრებით კი მის მცირე აზიურ პროვინციებში (მაგ. ფრიგიაში, პისიდიაში, პონტოში და სხვაგან) იყო რეგიონები, რომლის ქალაქება და სოფლები მთლენად ქრისტიანული იყო (128: 16). ქრისტიანობა, როგორც ჩანს,

² ევსტათის მეტი წილი შრომები დაკარგულია. მოღწეული ნაშრომები გამოქვეყნებულია: ზოგიერთი მისი ნაშრომი ქართულადაც უთარგმნიათ. ევსტათი ერთ-ერთი იმ ძველ ავტორთაგანია, რომლებიც კაპადოკიელებს მესხებად თვლიდნენ (30: 34 — 35).

საკმაოდ ფეხმოკიდებული ყოფილა იმ დროის ამიერკავკასიის ქვეყნებშიც. ამათ უნდა აიხსნას, კონსტანტინე დიდის მიერ რომის იმპერიის გაერთიანებამდე ბევრად აღრე, ქრისტიანთა უფლებების აღსადგენად იმპერიის აზიური ნაწილის მმართველების — გალერიუსის (311 წ.) და ლიცინიუსის (313 წ.) ედიქტების გამოცემა, როგორც ძველი საეკლესიო ისტორიკოსების ცნობებიდან ჩანს, ეს დიდი სტიმულის მიმცემი გაჰხდარა იმისათვის, რომ იმპერიის ფარგლებს გარეთ მცხოვრებ ხალხებს — მ. შ. ქართველებსა და სომხებს — ქრისტიანობა ოფიციალურად ეღიარებინათ. ცხადია, როგორც იმპერიაში, ისე იმპერიის ფარგლებს გარეთ ზოგ რეგიონში, ქრისტიანობის გამარჯვების საქმე ლიცინიუსის ედიქტამდეც გადაწყვეტილი იყო, „საქარო იყო მსოლოდ იმის აღიარება, რაც უკვე არსებობდა“ (128 : 16).

313 წლიდან მოკიდებული სხვადასხვა ხალხები ერთიმეორის მიმდევრობით ინათლებოდნენ, მაგრამ, როგორც ჩანს, ახლადმოქცეული ხალხების ეკლესიათა მეთაურების იმპერიაში ხელდასხმა კირდა. საქმე ისაა, რომ 313 წლიდან იმპერიის აღმ. ნაწილში ერთპიროვნული გამგებლის — ლიცინიუსის — პოლიტიკა ქრისტიანთა შიშარით იანმიმდევრული არ იყო. 313 წელს გამოცემული ედიქტის შემდეგ მან არაერთხელ განაახლა ქრისტიანთა დევნა, უკანასკნელად 320 წელს. ვფიქრობ, სწორედ ამიტომ გაძნელდა მისი მმართველობის ხანაში ქართლისა და სომხეთის ეკლესიათა მეთაურების იმპერიაში კურთხევა. ასეთი აქტისათვის მხოლოდ 324 წელს, კონსტანტინე დიდის მიერ გამოცემული ედიქტის შემდეგ, შეიქმნა ხელსაყრელი პირობები. თეოფანე ჟამთააღმწერლის ცნობით, კონსტანტინე გახდა რა რომის მიწების ერთმმართველი, მთელი ყურადღებით მოეკიდა ღვთაებრივი რწმენის საქმეს. პირველ რიგში მან გამოსცა კანონი, რომლის ძალითაც წარმართული ტაძრები ქრისტიანთა ხელში გადადიოდა. ამავე კანონით მხოლოდ ქრისტიანები უნდა მიეღოთ სამხედრო სამსახურში და ისანი უნდა დანიშნულიყვნენ მაღალ სამხედრო თანამდებობებზე; აღდგომის ორ შვიდეულს — 7 დღე აღდგომაჰდე და 7 დღე აღდგომის შემდეგ — მორწმუნე ყოველგვარი სამუშაოდან თავისუფლდებოდა. ამრიგად, — განაგრძობს თეოფანე, — მსოფლიოში სიწყნარე და სიმშვიდე გაბატონდა. სიხარულით აღივსნენ მორწმუნენი, რადგან ყოველდღიურად, ყველა ხალხებიდან ემატებოდნენ ქრისტეს მორწმუნეთ, ინათლებოდნენ და აშსხვრეულენ მშობლიურ კერპებს (173 : 13).

...ასე რომ, ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრების წინა 324 წლის ბოლო თვეები ყველაზე ხელსაყრელი დრო იყო სომხეთისა და ქართლის ეკლესიათა მეთაურების ოფიციალური კურთხევისათვის.

თეოფანე უამთაბლმწერელი ქართლისა და სომხეთის მოქცევის შესახებ სწორედ 324 წელს მომხდარ ამბებთან ერთად მოგვითხრობს (172: 19). როგორც იგი წერს, ეს ცნობა მას რუფინუსიდან (გარდ. 410 წ.) აქვს აღებული, მაგრამ რადგანაც, რუფინუსი თარიღს არ უთითებს, თეოფანეს ცნობას დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ მოვლენის დასაბუთებლად. V ს-ის ისტორიკოსი სოზომენეც სხვადასხვა ხალხების, მათ შორის ქართველებისა და სომხების მიერ ქრისტეს რწმენის მიღებას ნიკეის კრების დამთავრების შემდეგ ვადმოსცემს, იქვე მოგვითხრობს „ნინოს ცხოვრებიდან“ ქართლის მოქცევის ზოგიერთ დეტალს და დასძენს, რომ ეკლესიის მშენებლობის დამთავრების შემდეგ, ტყვე ქალის რჩევით გაგზავნეს ელჩები კონსტანტინესთან და სოხოვეს მღვდლები გაგზავნა. თან საპხედრო კავშირი შესთავაზესო (212: წ. II 7, 8).

ბიზანტიურ წყაროებში, როცა ქართლისა და სომხეთის მოქცევაზეა მითითება, რა თქმა უნდა, ამ ქვეყნების ეკლესიათა მეთაურების იმპერიაში ხელდასხმის ფაქტი უნდა იყოს ასახული. თუ „სომეხთა მოქცევიდან“ ვიცით, ვის მიერ იქნა იმპერიაში ხელდასხმული სომეხთა პირველი ეპისკოპოსი გრიგოლი, „ნინოს ცხოვრებაში“ და „მოქცევა ქართლისაჲ“-ს მატიანეში ქართლის პირველი ეპისკოპოსას. იოანეს ხელდამსხმელი პიროვნება არაა დასახელებული. „ნინოს ცხოვრებაში“ იმპერიიდან მხოლოდ ბრანჯი მთავარდიაკონის ჩამოსვლისა და მის მიერ ქართლის ეკლესიის ორგანიზაციის შესახებაა მითითება. რაც შეეხება ბიზანტიელ ავტორებს. მათგან მხოლოდ გელასი კვიზიკელი (V ს.) ასახელებს ალექსანდრე კონსტანტინოპოლელს ქართველთა ხელდამსხმელად (გეორგიკა, I, გვ. 193—194).

ალექსანდრე მართლაც იყო 314—337 წლებში კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსად (219: 439) მაგრამ მკვლევართა მტკიცებით, ასეთი ცნობა გელასი კესარიელის ტექსტში, საიდანაც გელასი კვიზიკელმა ისარგებლა, არ უნდა ყოფილიყო. ამიტომ ცნობა თვით გელასი კვიზიკელის ინტერპოლაციადაა მიჩნეული (გეორგიკა, I, გვ. 196;

¹ როგორც ჩანს, ქართლის მოქცევის დროისათვის რომის ეპისკოპოსად სილინსტროს ყოფნამ (314—335) მისცა საფუძველი ვახუშტი ბაგრატიონს „ბრანჯი დიაკონი“ ქართლში სილიბისტროს მიერ „მოვლენილად“ მიეჩნია (34: 7, შდრ., გვ. 24, 92 სქ. 2).

103 : 65). მართლაც, როგორც ცნობილია, 318 წელს (ქართლის მოქცევისას), კონსტანტინოპოლი ჯერ კიდევ არ არსებობდა და ამ ხანად მცირე ქალაქ ბიზანტიონის ეპისკოპოსს — ალექსანდრეს ქართველთა ეპისკოპოსის ხელდასხმის მისიას, რა თქმა უნდა, არცინ დააკისრებდა. ამით უნდა აიხსნას ძველ ქართულ და უცხოენოვან (გელასი კვიზიკელის გამოკლებით) წყაროებში ქართლის მოქცევის საკითხთან დაკავშირებით კონსტანტინოპოლი რომ არ იხსენიება.

რაც შეეხება თეოდორიტე კვირელის (393 — 457/8) ცნობას, ქართველთა თხოვნის პასუხად კონსტანტინემ მათ „...კაცი, შემკული როგორც შორწმუნეობით და გონიერებით, ისე პატრიოსანი ცხოვრებით, და მღვდელმთავრობის პატივის მქონე“ (37 : 213) რომ გამოუგზავნა, მასში ქართლის პირველი ეპისკოპოსი იოანე უნდა იგულისხმებოდეს.

ქართლის (სომხეთისა და ეგრისის მსგავსად) მოსახლეობის მოქცევის საქმეში მთავარი როლი კაპადოკიელმა მისიონერმა შეასრულა და კანონით ქართლის პირველი ეპისკოპოსის ხელდასხმა კაპადოკიის კესარიამი უნდა მომხდარიყო (ისევე როგორც იკურთხა იქ სომეხთა პირველი ეპისკოპოსი გრიგოლი). მაგრამ, როგორც ჩანს, კაპადოკიის ეკლესია ყოველთვის ვერ ახერხებდა ანტიოქიის ძლიერი ეკლესიისათვის ანგარიში არ გაეწია და თავისი მისიონერების მიერ მოქცეული ქვეყნის მეთაური თვითვე ეკურთხებინა. თუმცა ქართლის მოქცევის დროისათვის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში რადგანაც ანტიოქიის ეკლესია პირველობდა, კაპადოკიის ეკლესია კი მის ხელმძღვანელობას აღიარებდა, კაპადოკიის მღვდელმთავართა მიერ ხელდასწული ეპისკოპოსის სამწყსო, თუნდაც იგი იმპერიის ფარგლებს გარეთ მდებარე ყოფილიყო, მაინც ანტიოქიის ეკლესიის იურისდიქციაში რჩებოდა. ასე რომ, ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში ქართული ეკლესიის ანტიოქიის ეკლესიაზე დამოკიდებულება გარდაუვალი იყო. ამიტომ შემთხვევითი არაა, „ეპისტანგ გორგასლის ცხოვრებაში“ ქართლის ეკლესია ანტიოქიის საპატრიარქოზე დამოკიდებული რომ ჩანს.

პირველი ცნობა ანტიოქიის ეპისკოპოს ევსტათის მიერ ქართლის ეკლესიის მეთაურის ხელდასხმის შესახებ ანტიოქიის მახლობლად, შავ მთაზე XI ს.-ის II ნახევარში მოღვაწე ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსისა და მთარგმნელის ეფტემ მცირეს ქართლის მოქცევისადმი მიძღვნილ თხზულებაში („უწყებაა მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიხსენიების“) გვხვდება. „ეგ-

რეთვე სახელიცა მივლინებულისა მის ეპისკოპოსისაჲ — წერს ეფრემი, — ესრეთ პოვნილ არს, ვითარმედ თვთ ევსტათი იყო ანტიოქელ პატრიარქი, რომელმან დააწყარა ეკლესიაჲ იგი მირიანის მიერ მცხეთას აღშენებული და უკურთხა მას კათალიკოსი მთავარეპისკოპოსი“² (32 : 8). ეფრემი იქვე დასძენს: ამ დროიდან „ქართლისა“ კათალიკოზნი ანტიოქიის საყდრს მიმდგომ იყვნენ“³. როგორც თვით ეფრემი წერს, ცნობა ევსტათი ანტიოქიელის საქართველოში ჩამოსვლისა და მას მიერ ქართული ეკლესიის „დამყარების“ შესახებ მან ჰპოვა „ხრონოლოგისა შინა ანტიოქიას აღწერილსა“:

ეფრემ მცირეს ცნობა ევსტათი ანტიოქიელის საქართველოში ჩამოსვლის შესახებ იმთავითვე ყურადღების ცენტრში მოექცა — მაგ., არსენ ბერი (XI ს. II ნახ. და XII ს. I ნახევარში მოღვაწეობდა) წმინდა ნინოს მეტაფრასულ ცხოვრებაში წერს: კონსტანტინემ მიუვლინა ქართველებს ევსტათი ანტიოქიელი პატრიარქი (6 : 36). ევსტათის ქართლში ჩამოსვლის შესახებ მიუთითებენ ანტიოქიელი პატრიარქები მიქაელი (XV ს.), მაკარიოსი (XVII ს.), ანტიოქიელი მღვდელი მიქაელ ბრეკი (XVIII ს.). ეს ტრადიცია, როგორც ახლა გაირკვა, ასახულია სულხან-საბა ორბელიანის ევროპაში ელჩობის მასალებში (33).

ახალი დროის ისტორიკოსთა უმეტესობა ძირითადად იზიარებდა ეფრემ მცირეს ცნობას და ევსტათის ქართლში ჩამოსვლას, მათ მიერ ქართლის მოქცევის თარიღად მიღებულ წელს უფარდებდა. 1834 წ. ფრანგი ბიზანტიოლოგის შ. ლეზოს (1701 — 1778) ნაშრომისადმი დართულ კომენტარში ანტონ ეან სენ-მარტენმა (1791 — 1832) ევსტათი ანტიოქიელის ქართლში ჩამოსვლის თარიღად 331 წელი მიუთითა (223 : 293, შენ. 1).

პ. იოსელიანის თანახმად, 318 წელს მცხეთიდან კონსტანტინოპოლში გაგზავნილ ელჩობას საქართველოში ანტიოქიის პატრიარქი ევსტათიც ჩამოჰყვა (158 : 13). ფრანგ ქართველოლოგს მ. ბროსეს ევსტათის ქართლში ჩამოსვლის თარიღად 328 წელი შიანდა (216 : 118, შენ. 3): დ. ბაქრაძის მტკიცებით, რადგან მირიანმა 328 წელს „ილო

² ქართლის პირველი ეპისკოპოსის ხელდასმის დროისათვის ანტიოქიის ეკლესიის მეთაურები ჯერ კიდევ არ იწოდებოდნენ პატრიარქებად. ასევე ქართლის ეკლესიის მეთაურმა კათალიკოსის ტიტული V ს. ბოლოს მიიღო (იხ. ქვემოთ).

³ ეფრემის მსგავსი ცნობები აქვს მის თანამედროვესა და თანამოღვაწეს ნიკონ შავშთელს. ანტიოქიის პატრიარქი მიქაელი, რომელმაც XV ს-ში აფხაზეთის კათალიკოსად აკურთხა იოაკიმე, ამბობს: პირველად ქართლისა და აფხაზეთის კათალიკოზნი ანტიოქიის პატრიარქისაგან იკურთხებოდნენ (93, ტ. II, გვ. 294).

ნათელი“, ევსტათიე ამ წელს უნდა ჩამოსულიყო ქართლში (12 : 38). თ. ყორღანია ევსტათის ქართლში ჩამოსვლას 326 წელზე დებდა (150 : 1). რაც შეეხება, აკად. ივ. ჯავახიშვილსა და აკად. კ. კეკელიძეს, რადგანაც ისინი ქართლის მოქცევის თარიღს ანტიოქიის პატრიარქობიდან ევსტათის გადაყენების (330 წ.) შემდგომ ხანაში სდებდნენ, ამიტომ მათ ნაწერებში აღარც ევსტათის შესახებაა მსჯელობა.⁴

ქართლის ეკლესიის პირველი საქეთმპყრობელი მართლაც ევსტათიე ანტიოქიელს უნდა ეკუთვნებინა, მაგრამ საეწვოა ეფრემის მითითება ევსტათის ქართლში ჩამოსვლას შესახებ. ეს არც „ნინოს ცხოვრებით“ დასტურდება და იმ დროისათვის იმპერიაში არსებულ ვითარებას თუ გავითვალისწინებთ, ევსტათის ქართლში ჩამოსვლა არც შეეძლო. ზსევა შხრივ, III—IV საუკუნეებისათვის იმპერიის აღმოსავლეთ ქანაშილში ანტიოქიის ეკლესიის წამყვან მდგომარეობას თუ გავიხსენებთ, ანტიოქიიდან მომდინარე ტრადიციის სისწორეში ევსტათი ანტიოქიელის მიერ ქართლის პირველი ეპისკოპოსის — იოანეს ხელდასახვის შესახებ ეპი არ უნდა შეგვეპაროს. ხელდასახვის ცერემონიალი ჩემი ვარაუდით ქ. ნიკეაში უნდა შემდგარიყო.

„ანტიოქიურ ქრონოგრაფში“ შემონახული ცნობა ევსტათი ანტიოქიელის მიერ ქართული ეკლესიის „დამყარების“ შესახებ მეტად მნიშვნელოვანია როგორც ევსტათის მიერ ქართლის პირველი ეპისკოპოსის — იოანეს ხელდასახვის დათარიღებისათვის, ისე ქართლში შემოსული ქრისტიანობის მიმდინარეობის განსასაზღვრავად.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ნიკეის კრებაზე დამსწრე ანტიარია-ნული მრწამსის ეპისკოპოსთა შორის ევსტათი ერთ-ერთი წამყვანი ფიგურა იყო. იგი ანტიოქიის კათედრას 324 ან 325 წლიდან 330 წლამდე განაგებდა (219 : 446)⁵. და მის მიერ ქართლის ეკლესიის მეთაურად იოანეს ხელდასახვაც ამ წლებში უნდა მოხდარიყო. როგორც ჩანს, ნინოს მიერ 318 წელს მოქცეული ქართლის სამეფო კარი შესაფერ დროს უცდიდა, რათა მისი ქვეყნის მიერ ქრისტიანობის აღიარება ქრისტიანობის ისეთი დიდი ტრადიციების ეკლესიის მეთა-

⁴ კ. ცინცაძე ფიქრობდა, რომ ქართლმა ქრისტიანობა არიანელთა მიერ ევსტათის გადაყენების შემდეგ მიიღო, ამიტომ ეფრემის ცნობა ევსტათის ქართლში ჩამოსვლის შესახებ სიმართლეს არ შეეფერება. მით უმეტეს, ევსტათის ქართლში ჩამოსვლაზე არაფერს წერენ რუფინუსი, სოზომენე, სოკრატე და თეოდორტე, თუმცა მათ ევსტათიზეც აქვთ ცნობები და ქართლის მოქცევაზეც (213 : 49, შენ. № 68).

⁵ სოზომენეს ცნობით, ანტიოქიის კათედრაზე ევსტათი კრების მსვლელობისას იქნა გადაყვანილი (212 : 21 — 22).

ურს, როგორც ანტიოქიის ეპისკოპოსი იყო; ოფიციალურად დაედ-
დასტურებინა.

ასეთი დრო 324 წელს იმპერატორ კონსტანტინე დიდის მიერ გა-
მოცემული ედიქტის შემდეგ დადგა. ქართული და უცხოური (სო-
ზომენე) წყაროთა ცნობით, ამავე ხანებში დამთავრებულა კიდეც სა-
მიფო ოჯახის მოქცევის შემდეგ მცხეთაში დაწყებული ეკლესიის მშე-
ნებლობა. ქართლიდან იმპერიაში გაგზავნილი დელეგაცია, რომე-
ლიც კონსტანტინე დიდისაგან ეპისკოპოსის კურთხევისა და სამღვ-
დგლოებას მოითხოვდა, ალბათ იმპერატორს 324 წელსვე წარუდგა
და კონსტანტინეს მხარდაჭერით ანტიოქიის ეპისკოპოსად ახლად არ-
ჩნულმა ევსტათიმ იოანე ქართლის ეპისკოპოსად აკურთხა. ცხადია,
ევსტათის მიერ ხელდასმული იოანე ეპისკოპოსი ქართლში იმ. რწმე-
ნას დანერგავდა, რომლის დასაცავად ევსტათი ასე თავგამოდებით
იბრძოდა კრების მიმდინარეობისას და კრების შემდეგ.⁶

ევსტათი ანტიოქიელი, როგორც აღვნიშნე, ანტიარჩანული დაჯგუ-
ფების ერთ-ერთი ლიდერი იყო. ისიცაა ცნობილი, რომ ნიკეის კრე-
ბის დამთავრების შემდეგ ანტიოქიაში დაბრუნებული (პ. გიშულია-
ნოვის ვარაუდით, კრების მუშაობა 327 წლის ნოემბერში მთავრდება
კონსტანტინემ. 135:161—163) ევსტათის წინააღმდეგ არჩანელებს
ბრძოლა არ შეუწყვეტიათ. მის წინააღმდეგ გაერთიანდნენ უკიდუ-
რესი არჩანელები ევსევი ნიკომედიელისა და ზომიერი არჩანელება
ევსევი კესარიელის (პალესტინიდან) მეთაურობით. მათ, როგორც
აღვნიშნე, 330 წელს თვით ანტიოქიაში მოწვეულ ადგილობრივ სა-
ეკლესიო კრებაზე ევსტათი გადაყენებულად გამოაცხადეს.

ასე რომ, ევსტათის დიდი სურვილიც რომ ჰქონოდა ქართლში ჩა-
ძოსვლისა თავისი ეპისკოპოსობის დროს, მას ამის საშუალება არ
აქონდა.

ანტიოქიის ეპისკოპოსად კურთხევის შემდეგ ევსტათი იმპერიის
ნათელი აზიური ნაწილის სასულიერო ლიდერი შეიქმნა (ამის დამა-
დასტურებლად უნდა იქნეს მიჩნეული, ნიკეის კრების ოქმებში მისი
ხელმოწერის ქვეშ 22 ეპისკოპოსის ხელმოწერა რომაა. იხ. ზემოთ,
გვ. 10). ამიტომ, უეჭველია, იმპერიაში ქართლის ეპისკოპოსად ხელ-
დასმულ იოანესთან ერთად მცხეთაში ჩამოსული ბრანჯი მთავარ-
დიაკონი, რომლის შესახებაც „ნინოს ცხოვრება“ მოგვითხრობს, მცხე-

⁶ მართალი იყო ივ. ლოლაშვილი, კ. კეკელიძის მტკიცების საწინააღმდეგოდ
ქართლში შემოსულ რელიგიად მართლმადიდებლობას რომ მიიჩნევდა. (76:54).

რე აზიაში მდებარე — ევსტათის გავლენაში მყოფი ერთ-ერთი საეპისკოპოსოს წარმომადგენელი უნდა ყოფილიყო.

„ცხოვრების“ ცნობაში, ქართლის ეკლესიის ორგანიზაციაში მონაწილეობის მსაღებად იმპერიიდან ქართლში (იოანესთან ერთად) ბრანჯი მთავარდიაკონის ჩამოსვლის შესახებ, ეპევი არ შეგვეპარება, თუ სომეხთა მოქცევის შესახებ აგათანგელოსის ცნობასაც გავითვალისწინებთ. როგორც აგათანგელოსის ცნობიდან ვიცით, კაპადოკიის კესარიის გრიგოლ განმანათლებლის სომეხთა ეპისკოპოსად ხელდასმის შემდეგ, სომეხეთში მომავალ გრიგოლს სომეხეთის ეკლესიის ორგანიზაციაში მონაწილეობის მისაღებად ლეონტი კესარიელმა თავისი ხელქვეითი პეტრე სებასტიელი გამოაყოლა. რი თქმა უნდა, თუ ლეონტი კესარიელი, რომელიც თავის მხრივ ანტიოქიის საეპისკოპოსო კათედრას ემორჩილებოდა, არ ჩავიდა სომეხეთში, შიო-უმეტეს ევსტათი ანტიოქიელი არ ჩამოვიდოდა საქართველოში, ამისათვის მას დროც რომ ჰქონოდა.

ყოველივე ზემოაღნიშნულს შემდეგ ეფრემ მცირეს ცნობას საქართველოში თვით ევსტათი ანტიოქიელის ჩამოსვლის შესახებ ისტორიულ რეალობად ვერ მივიჩნევ. ამ მხრივ, უფრო სწორი უნდა იყოს „ნინოს ცხოვრების“ ცნობა იმპერიიდან ქართლში ბრანჯი მთავარდიაკონის ჩამოსვლის შესახებ. მისი ჩამოსვლა ნიკეის კრების დაწყების წინ ან კრების მიმდინარეობისასავე სავარაუდებელი. ბრანჯი მთავარდიაკონის ქართლში ჩამოსვლა ქართლის ეპისკოპოსად იოანეს კურთხევის შემდეგ ხდება, ეს კი იქიდან ჩანს, რომ „ცხოვრების“ ცნობით, ბრანჯი მთავარდიაკონის ქართლიდან წასვლის შემდეგ „წარვიდა წმინდა ნინო და ეპისკოპოსი იოვანე“ „მთეულთა“ მოსაქცევად (88 : 349). ვფიქრობ, ძველი ქართული წყაროს ცნობა — ქართლში ბრანჯი მთავარდიაკონის ჩამოსვლის შესახებ მისაღებია.

ახლა ვნახოთ, ვინ არიან ბრანჯები და საიდან უნდა ჩამოსულიყო ქართლში ბრანჯი მთავარდიაკონი.

ზრანჯთა აზგავი ზმინლა ნინოს „ცხოვრებაში“

„ნინოს ცხოვრებასა“ და მისგან მომდინარე რედაქციებში (სულ 5 რედაქციაა. იხ. ქსე, ტ. 7. სტატია „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციები, ავტორი ივ. ლოლაშვილი) ბრანჯები ორჯერ იხსენიებიან¹. პირველად ნინოს შამის — შაბილონის მიერ ბრანჯების დამარცხებისა და მათი მონათვლის ამბების აღწერასთან დაკავშირებით, მეორედ — ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის შემდეგ, როცა ქართლში ბრანჯი მთავარდიაკონი ჩამოვიდა „კურთხევისა მოცემად“.

ეთნონიმი ბრანჯი შუა საუკუნეების საქართველოში. როგორც ჩანს, ფრანგთან იყო გაიგივებული, რადგან IX — X სს. ქართველი ჰიმნოგრაფი ნინოსადმი მიძღვნილ საგალობელში შაბილონის მიერ მოქცეულ ხალხად ფრანგებს ასახელებს (41:640). ასევე, „ქართლის ცხოვრებაში“ არსებული ერთი მინაწერით „ბრანჯები ფრანგები არიან“ (72:73).

ვახუშტი ბაგრატიონმა არ იცოდა „ქართლის ცხოვრების“ ეს მინაწერი თუ არ იზიარებდა ბრანჯების ფრანგებთან იდენტურობის აზრს, ძნელი სათქმელია. ფაქტი ისაა, რომ მას ბრანჯები ესპანეთში მცხოვრებ ხალხად მიაჩნდა. „ევგონებ, — წერდა იგი, — ყოფად ბრანჯსა ღარცალონს. რომელი ქალაქი არს შპანიას კათალონიაში... ველიცა პათალონისა ანუ კათალონისა კვალად მუნვე მოსახლენი ბარლუზი, ხოლო ქართულ ბრანჯი (34 73, შენ. 1).

ფრანგმა ქართველოლოგმა მ. ბროსემ (1802—1880) „ქართლის ცხოვრების“ ფრანგული თარგმანისადმი დართულ კომენტარში რეჟიონების ბრანჯებთან ოპის ამბავი 306 წელს მდ. რაინზე კონსტანტინე დიდის ფრანგებზე გამარჯვების ასახვად მიიჩნია (216:92, შენ. 3).

¹ კ. კეკელიძის თანახმად, ქართულ ენაზე არსებულ საგანგებო აპოკრიფული კრებულის ერთ თავში („რაოდენნი ნათესაენი არიან ქუეყანასა ზედა“) ჩამოთვლილ 75 ეროვნებას შორის ბრანჯებიც არიან დასახელებულნი (63:452). მაგრამ, რადგანაც, ჩამოთვლაში „რუსნი“, და „ყიფჩაყნიც“ იხსენიებიან, ვფიქრობ, ტექსტში ეთნონიმი „ბრანჯი“ გვიან, შესაძლოა, სწორედ „ნინოს ცხოვრებიდან“ არის შეტანილი. ასე რომ „ნინოს ცხოვრება“ ჯერჯერობით ერთადერთი წყარო ჩანს, რომელშიც ბრანჯები იხსენიებიან, მაგრამ, მაინც ბრანჯები ამ ხალხის ქართული სახელწოდება არ უნდა იყოს.

ა. ხახანაშვილის თანახმად, ზაბილონმა გალები (ბრანჯები) და-
ამარცხა. შემდეგ იქვე შენიშვნაში წერს: „ბრანჯები ისტორიაში
ცნობილნი არ არიან. იმ დროს, რომელსაც ქართული წყარო ეხება,
კონსტანტინე დიდმა მდ. რაინზე ფრანკები დაამარცხა და დაატყვე-
ვა მათი ბელადები“ (იმოწმებს შ. ლებოს). იქვე მოაქვს ფრანგი
აღმოსავლეთმცოდნის ფ. ლენორმანის (1837 -- 1883) მოსაზრება
ბრანჯების ფრიგიელებთან შესაძლო იგივეობის შესახებ (209 : 20,
შენ. 42).

აკად. ივ. ჯავახიშვილმა თავისი მოსაზრება ბრანჯების ვინაობისა
და ბრანჯებთან დაკავშირებით „ნინოს ცხოვრებაში“ მოთხ-
რობილი ამბების ისტორიული რეალობის შესახებ ანდრია
მოცაქულისა და წმინდა ნინოს საქართველოში მოღვაწეობის საკით-
ხთან დაკავშირებით გამოთქვა. „...ჩვენი მკვლევარები? — წერს იგი,
მეტის-მეტე ნდობით, თითქმის მოწინებით ეპყრობიან ჩვენ ორ უძ-
ველესს მატეანეს. რასაკვირველია, იმიტომ, რომ შატბერდულ
წმ. ნინოს ცხოვრებას თვით ნინოს ნაამბობად და მის თანამშრო-
მელთა და თანამედროვეთა ნაწერადა სთვლიან“. მაგრამ, ბიზანტიის
ისტორია, „არც ნინოს მამას, ძლევათმოსილ სარდალ ზაბილონს იც-
ნობს“ და ვერც „ნინოს ცხოვრებაში“ აღწერილ ბრანჯებთან ბრძო-
ლის მაგვარ შემთხვევას იპოვნით იქ“. მ. ბროსეს — დასძენს ივ. ჯა-
ვახიშვილი, — „ცხოვრების“ აშ ცნობაში 306 წ. კონსტანტინეს
ფრანგებთან ომი ეგონა ასახული. მაგრამ, ფრანგების სახელის გარდა,
ეს ორი ბრძოლა არაფრით ემსგავსება ერთმანეთს. ფრანგების გაქრის-
ტიანებაზე ხომ ისტორიაში კრინტიც არაა დაძრული, იმიტომ, რომ ფრან-
გებმა მხოლოდ მე-V ს-ის დასვლეს მიიღეს ეს სარწმუნოება. „ცხადი
უნდა იყოს, — ასკვნის იგი, — რომ ყოვლად შეუძლებელია, ეს ცრუ
და არეული ცნობები ნინოს ან მის თანამედროვეებისაგან მომდი-
ნარობდეს“ (119 : № 5, 57; № 6, 18 — 19).

ბრანჯების ვინაობისა და ბრანჯების შესახებ „ცხოვრების“ ცნობა-
თა რეალობის ამბავს კიდევ უფრო ვრცლად შეეხო აკად. ნ. მარი.
მან გაიზიარა რა ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრება „ნინოს ცხოვრების“
VIII — IX ს-ში შედგენის შესახებ, იგი ტაო-კლარჯეთში შექმნილ
თხზულებად მიიჩნია. თვლიდა, რომ სწორედ იქ იქნა შეთვისებუ-
ლი სირიული ქრისტიანული ლეგენდარული თქმულება კაპადოკიელთა
მეორე გალების (ბრანჯების) გაქრისტიანების შესახებ და ეროვნული

² მხედველობაში ჰყავს ალ. ხახანაშვილი და თ. ჟორდანიძე.

სულის აღორძინების მიზნით ლეგენდა ქართულად იქნა გადამუშავებული.

ნ. მარს ფიქრობს, რომ VIII — IX ს-ში ტაო-კლარჯეთში მცხოვრებმა „ნინოს ცხოვრების“ შემდგენელმა იცოდა სირიული ვულგარული ენა და როგორც ჩანს, არაბულიც. რისი კვალიც, მისი მტკიცებით, „ცხოვრებაში“ ჩანს. იგი იქვე დასძენს, რომ პირველი მაგალითი არაა, როცა სირიული აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ლეგენდებს ქართველები თავიანთ ეროვნულ ისტორიაში ურთავენ (177 : 322).

ერთ-ერთ ასეთ სირიულ „უცნაურ ლეგენდად“ მიაჩნია ნ. მარს ზაბილონის მიერ ბრანჯთა მოსათვლის შესახებ „ცხოვრებაში“ მოთხრობილი ამბავი (ბრანჯს ფრანკის არაბიზირებულ ფორმად თვლის). ბრანჯების მოქცევის შესახებ ქართული ეკლესიის ისტორიაში არსებულ საოცრად ლეგენდარულ გადმოცემაში, — წერს იგი, — ოდნავი ისტორიული სიშარბილეც არაა. უფრო მეტიც, იგი სრულიად ფანტასტიური და [ისტორიულ ვითარებასთან] შეუსაბამოა, თუ არ ჩავივლით იმ გარემოებას, რომ რომაელთა ლეგიონებში მართლაც შრავლად იყვნენ კაპადოკიელები (177 : 319 — 322). ნ. მარსივე შენიშვნით, ლეგენდარული გადმოცემის ცნობების ისტორიულ რეალობასთან შესაბამისობას კიდევ უფრო ზრდის ის გარემოება, რომ ქართულ ძეგლში სირიული ლეგენდა თავდაპირველი სახით არაა შემონახული. „ცხოვრებაში“ სწორედ არაბულის გამოა დამახინჯებული ბრანჯთა ათი საერისთავოს და მდინარის სახელწოდება (177 : 322). რაც შეეხება ლეგენდაში მოხსენიებულ „პატალანის ველს“, — განაგრძობს ნ. მარს, — იგი აშკარად კატალანის rcsa. კატალანის ველის დამახინჯებული გადმოცემაა და შალონში კამპანიაში 451 წელს მომხდარი ბრძოლის მოგონება წარმოადგენს, თუმცა იგი საუკუნეთა სიღრმეში, კონსტანტინე დიდის ან მისი წინამორბედის დროში არის გადატანილი. ასეთი რამ ხომ ასე დამახასიათებელია ჩვენი ლეგენდარული ავტორის სტილისათვის. ავტორს არ აწუხებს არც ქრონოლოგია, არც გეოგრაფია, არც საერთოდ ცნობილი ისტორიულ მოვლენათა ავტორიტეტი (ხანგასმა ჩემია, ე. გ.). მას მხოლოდ საქმის ეროვნული მხარე აინტერესებს და სურს მკითხველს ჩაუნერგოს რწმენა, რომ ქრისტიანობა საქართველოში ისევე ძველია, როგორც სხვა ქვეყნებში. თუ წინაო კაპადოკიელმა საქართველო მოაქცია, გალები (ანაქრონიზმის გამო ფრანგებად, rcsa. ბრანჯებად წოდებ-

ზულნი) ქართველთა განმანათლებლის ნინოს მამის — კაპადოკიელი ზაბილონის მიერ მოინათლნენ“ (177 : 322 — 323).

ბრანჯების ვინაობის საკითხში ძირითადად ნ. მარის მოსაზრებები გაიზიარა აკად. კ. კეკელიძემ. ამიტომ ამტკიცებდა, რომ ბრანჯები ფრანგებია და „ნინოს ცხოვრებაში“ ასახულია „451 წელს კამპანიის შალონში მომხდარი ომის შესახები ცნობები, რომელიც ავტორს კონსტანტინე იმპერატორის ბრანჯებთან ომიანობად მოუხნათლავს; ეპიზოდები ამ ბრანჯების გაქრისტიანებისა, — დასძენს იგი, — ავტორს სკოდნია რომელიც ასურული წყაროდან, სადაც ლაპარაკი ყოფილა გალიაში ან დღევანდელ საფრანგეთში (ბრანჯი-ფრანგი) ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ“ (63 : 528).

ფ. ლენორმანის მოსაზრება ბრანჯების ფრიგიელებთან გაიგივების შესახებ გაიმეორა პროფ. ს. კაკაბაძემ. 1924 წელს გამოცემულ ნაშრომში იგი წერს, რომ ბრანჯი ფრიგიელის სახელის ეულგარული სიტყული ფორმაა (49 : 164).

როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ალ. ხახანაშვილმა „ბრანჯებში“ სამართლიანად დაინახა საფრანგეთის ძველი მოსახლეობა — გალები. სწორია ქართული საისტორიო ტრადიცია, როცა ბრანჯებს ფრანგებად მიიჩნევს. მაგრამ, როგორც ნ. მარი წერს, „ნინოს ცხოვრებაში“ შემონახული „საოცრად ლეგენდარული გადმოცემა“ მართლა ისეთი ფანტასტიურია, რომ მასში „ოდნავ ისტორიული სიმართლაც არაა“ (ს. მარმა როგორც ვნახეთ. სიმართლედ მხოლოდ რომის არმიაში კაპადოკიელთან სამხედრო სამსახური მიიჩნია) და ძველ ქართველ ავტორს მართლა „არ აწუხებს არც ქრონოლოგია, არც გეოგრაფია და არც ცნობილ ისტორიულ მოვლენათა ავტორიტეტი“?

რა თქმა უნდა, „ნინოს ცხოვრებას“ თუ IX ს-ში შექმნილ თხზულებად მივიჩნევთ, მაშინ, თავისთავად ცხადია, მასში არარეალურად აისახებოდა ქართლის მოქცევის თანადროულად თვით ქართლში მომხდარი ამბები, დას. ევროპაში ნინოს მამის — ზაბილონის სახელთან დაკავშირებულ ცნობებზე რომ აღაჩაფერი ვთქვათ. ვნახოთ რა პდენად რეალურია „ნინოს ცხოვრების“ ცნობები ბრანჯების შესახებ.

ბრანჯების პირველი მოხსენიება, როგორც აღვნიშნე, ნინოს მამის — ზაბილონის სამხედრო სამსახურთან არის დაკავშირებული. „ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „კაბადუკიაჲთ ქალაქით კაცი ვინმე მთავართა შესაბამი“ ზაბილონი „წარვიდა პრომად მეფეთა წინაშე მსახურებად და ნიჭისა მოღებად“ როცა იგი „მიიწია წინაშე მეფისა პრომად“.

„ეწყვნეს ბრანჯნი ჰრომთა ბრძოლად ველსა ზედა პიტლანისასა“. ზაბილონმა დაამარცხა ბრანჯები, ხოლო დატყვევებული ბრანჯთა მეფე და „ყოველნი მთავარნი“ რომაელთა მეფეს წარუდგინა. მეფემ ტყვეებს სიკვდილით დასჯა „განუწესა“. დასჯის წინ ბრანჯებმა გაქრისტიანება გადაწყვიტეს. ზაბილონმა ეს აუწყა მეფესა და პატრიარქს. მათ ნება დართეს ბრანჯებს გაქრისტიანებულიყვნენ. ისინი „შეიყვანნეს ტაძარსა ღმრთისასა, წმიდასა ეკლესიასა, და აზიარნეს საიდუმლოთა ქრისტესათა“. სიკვდილმისჯილნი დილით ადრე ადგნენ, შეიმოსეს „სამოსელი სამკუდრომ“ და გავიდნენ „ადგილსა მას კაცთა საკლავსა“. ზაბილონს შეებრალა ბრანჯები, მისი შუამდგომლობით მეფემ ბრანჯები შეიწყალა. სამშობლოში მიმავალ ბრანჯთა თხოვნით, ზაბილონი მათ გაჰყვა და თან მღვდლებიც წაიყვანა. ერთი დღის სავალის შემდეგ, ადგილობრივმა მცხოვრებლებმა გაიგეს რომ მათი მეფე და „ყოველნი მთავარნი“ ცოცხალნი დაბრუნდნენ „...შეიძრნეს ათნი იგი საერისთავონი: ხოლამაჲ და ხოზაბაჲ, ხლაგაჲ, ზენეშაგი, ტიმგარავე, ზაქაჲ, გზაჲ, ზარგაჲ, ზარდაჲ, ზარმაჲ და თომონგონი სამეუფოჲ³ და მოეგებვოდეს მდინარესა ზედა დიდს ღდამარასა“. სამშობლოში დაბრუნებულმა ბრანჯთა მეფემ „განყოფი იგი და დაადგინა წყალსა მას იმიერ და ამიერ. და აკურთხეს მღვდელთა მდინარე იგი... შთახდა ყოველი ერი მდინარესა მას და განიბანებოდეს“. „განბანილი“ ბრანჯები მდინარიდან ამოდიოდნენ“ განოსავალსა ერთსა. და დასდებდა ზაბილოვნ ხელსა ყოველსა ერსა ათ დღე“ (88 : 328 — 330). ასე შეიქმნა „ესე ზაბილოვნ — მამაჲ და ემბაზი ბრანჯთა“.

„ცხოვრების“ ცნობით ბრანჯებზე გამარჯვებისა და მათი ერთი ნაწილის მონათვლის შემდეგ რომში დაბრუნებული ზაბილონი სამხედრო სამსახურიდან გადადგა და იერუსალიმში ჩავიდა, სადაც ცოლად შეირთო ნინოს დედა კაპადოკიელი სუსანა (სახელი სუსანა, სოსანა ცნობილია ბიბლიიდან, I ეზრა, 4, 9 და სახარებიდან, ლუკა, VIII, ვ). აი ასეთია ნ. მარის მიერ „უცნაურ ლეგენდალ“ მიჩნეული ამბის ნოკლე შინაარსი.

ზემომოყვანილ თხრობაში ერთი შეხედვით მართლაც ძნელი გასარჩევია, რა არის ისტორიულად რეალური და რა არა. მაგრამ, აღწერაში ამბავი, განსაკუთრებით კი ბრანჯთა მონათვლის რიტუალი

³ ვარიანტების სიმრავლის გამო განსხვავებული წაკითხვები აქ აღარ მომაქვს.

ისტორიულად მომხდარის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ქვემოთ შევეცდეთ, ა „უცნაური ლეგენდის“ ცალკეულ დეტალთა რეალობა ვაჩვენო.

ქართული საისტორიო ტრადიცია რადგანაც ბრანჯებს ფრანგებად (იგულისხმება საფრანგეთის ძველი მოსახლეობა ვალები) მიიჩნევს, ბრანჯებ-რომაელთა იმ ომში, რომელშიც კაპადოკიელ ზაბილონს მიუღია მონაწილეობა, ვალების წინააღმდეგ რომაელთა ომი უნდა იგულისხმებოდეს. მაგრამ, როდის უნდა მომხდარიყო ეს ომი?

როგორც ზემოთ ვაჩვენე, ნინო 303 წელს შემოვიდა ქართლში. მეორე მხრივ, რადგანაც ზაბილონმა სუსანა ცოლად საშხედრო სამსახურიდან გადადგომის შემდეგ შეირთო, განდგომილ ბრანჯებთან რომაელთა ომი, რომლის შესახებაც „ცხოვრებაშია“ მოთხრობილი, 303 წელზე გაცილებით ადრე, III ს-ის II ნახევარშია საძიებელი. გადავხედოთ ამ მხრე ვალების ძველ ისტორიას.

რომაელებმა ვალების დაპყრობა ჯერ კიდევ ძვ. წ. II ს-ის 20-იან წლებში დაიწყეს და სამხრ. საფრანგეთში, ახლანდელი პროვანსის ტერიტორიაზე მცხოვრები ვალები დაიმორჩილეს (საბჭ. ისტ. ენც. სტ. ვალია). შემდეგში, ძვ. წ. 58 — 51 წლებში ვაიუს იულიუს ცეზარმა მთელი ვალია დაიპყრო ამ დროიდან ვალია რომის პროვინცია გახდა (174 : 13).

იმპერატორ ვალერიანუსის მმართველობისას (253 — 260), რომის იმპერიის რთული საშინაო და საგარეო ვითარებით¹ ისარგებლა რომაელმა სარდალმა მარკუს პოსტიმუსმა და 258 წელს ვალების, ბრტანეთისა და ესპანეთის ტერიტორია რომისაგან დამოუკიდებელ იმპერიად გამოაცხადა (მართავდა 268 წლამდე). მაგრამ, ვალების იმპერიას დიდხანს არ უარსებია. ახლანდელი მარკოპოლი იმპერიის უკანასკნელ მმართველს ტეტრიკუსს (270—273) შეეშინდა მის არმიის დაწყებული ჯარისკაცთა ამბოხისა, რომელსაც ბაგაუდთა (გლებთა და კოლონთა სახალხო-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მონაწილენი) აჯანყებანი და რაინიდან ვალიაში გერმანელი ტომების შეჭრა დაემთხვა. ამიტომ, ძველ ავტორთა ცნობით, იმპერატორ ავრელიანუსს (270 — 275) მისწერა, რომ მას დანებდებოდა. როცა ავრელიანუსი არმიით ვალიაში ჩავიდა — 273 წლის ზაფხულში, ჩრდ.-აღმოსავლეთ საფრანგეთში, მდ. მარნის მარცხნივ მიმდებარე კატა-

¹ ამ დროისათვის აფრიკაში მავრიტანული მოსახლეობის აჯანყება დაიწყო. ეგროპაში იმპერია ფრანკების, ალემანებისა და გოთების შემოტევას იგერიებდა. აღმოსავლეთში კი სპარსელებს ებრძოდა. სწორედ სპარსელებთან ბრძოლაში იქნა დატყვევებული იმპერატორი ვალერიანუსი 260 წელს (206 : 176, შენ. 1).

ლაუნის ველზე⁵ ქ. კატალაუნთან (ახლანდ. ქ. შალონ სურ მარნ). გამართულ ბრძოლაში გალთა იმპერატორი ტეტრიკუსი მას დანებდა. უსულმცლენელოდ დარჩენილი ვალები სასტიკად დამარცხდნენ (საბჭ. ისტ. ენც. სტ. ტეტრიკი). რომაელებმა ქ. კატალაუნის დასავლეთით მდ. სენასა და მარნას ხერთვისში მდებარე ბაგაუდთა გამაგრებული ბანაკიც აიღეს და გერმანელი ტომებიც გარეკეს. გალია კვლავ რომის პროვინცია გახდა (142:106).

ჩემი ვარაუდით, სწორედ 273 წლის ზაფხულში კატალაუნის ველზე მომხდარი ზემოდასახლებული ბრძოლა ასახული „ნინოს ცხოვრებაში“. მაგრამ, სანამ ამის დამადასტურებელ მასალას მოვიტანდე, უნდა აღვნიშნო: გამორიცხული არაა ზაბილონი, რომელიც „ცხოვრების“ ცნობით იყო კაცი „მთავართა შესაბამის“ (ე. ი. კაბადოკიელი დიდგვაროვანი) მართლაც დაწინაურებულიყო რომის იმპერიის სამხედრო ასპარეზზე. იმ დროისათვის, როგორც ცნობილია, რომის არმია ძირითადად პროვინციების მოსახლეობისაგან კომპლექტდებოდა და პროვინციელი მუომრები იმპერატორებიც კი სდებოდნენ.

რომის არმიის სამსახური ზაბილონს, რა თქმა უნდა, კატალაუნის ბრძოლამდე გაცოლებით ადრე უნდა დაეწყო. ზაბილონის სამხედრო სამსახურში შესვლა „ცხოვრებაში“ ქრისტიანთა იმ დევნითაა დათარიღებული, როცა გიორგი კაბადოკიელი იწამა (88:328). მაგრამ, რადგანაც დიოკლეტიანეს მიერ გიორგი კაბადოკიელი 303 წლის 23 აპრილს იქნა დასჯილი (იხ. ზემოთ), ზეორე მხრე კი, ჩემი ვარაუდით, ზუსტად ამ წელს რადგანაც თვით ზაბილონის ასული წმინდა ნინო შემოვიდა ქართლში, „ცხოვრების“ ცნობაში 303 წლის წინ — 257 წელს იმპერატორ ვალერიანუსის დროს მომხდარი ქრისტიანთა დევნა უნდა იგულისხმებოდეს (257 წლიდან 303 წლამდე იმპერიაში ქრისტიანთა დევნა არ ყოფილა). აღნიშნულიდან გამომდინარე, ზაბილონის რომის სამხედრო სამსახურში შესვლა დაახლ. 257 წლით უნდა დათარიღდეს და 273 წლისათვის იგი მართლაც შეიძლებოდა დაწინაურებულიყო რომის სამხედრო ასპარეზზე.

⁵ კატალაუნის ველი გეოგრაფიულად შამპანის (ფრანგ. Champagne, ლათ. Campannia. მომდინ. ლათ. Campus — ველი) ოლქში შედის. 273 წლის შემდეგ, 451 წლის იენისში ამავე ველზე, ქ. ტრუის დასავლეთით გამართულ „ნალხთა ბრძოლაში“ რომაელებმა დაამარცხეს ჰუნების წინამძღოლი ატილა და ჰუნების დასავლეთისაკენ მოძრაობა შეაჩერეს. ნ. მარსა და კ. კეკელიძეს სწორედ ამ ბრძოლის ასახვად მიაჩნდათ „ნინოს ცხოვრების“ ცნობა.

„ცხოვრების“ ცნობით, ზაბილონის რომის სამხედრო სამსახურში შესვლის თანადროულად (ე. ი. 257 წ.) ჩავიდნენ კაპადოკიიდან იერუსალიმში ოხლად დარჩენილი და-ძმა — იობენალი და სუსანა, რომელთაგან „ძმა მიემთხვა დევტალარობას“, ხოლო სუსანა მსახურებდა სარასა ბეთლემელსა“ (88 : 328 — 329).

ახლა კვლავ დავუბრუნდეთ 273 წლის ზაფხულში კატალაუნის ველზე მომხდარი ბრძოლის აღწერას და ვნახოთ რამდენად რეალურია ქართული წყაროს ცნობები.

1. როგორც ზემოთ ვნახეთ, გალები რომაელთა წინააღმდეგ აჯანყებულები — განდგომილები იყვნენ. სწორედ ასეა წარმოდგენილი ეს ამბავი ლეონტი მროველთან. „აღდგომილ იყვნეს მას ჟამსა ბრანჯნი ბრძოლად ჰრომთა“ (72 : 73). ამ მხრივ, კიდევ უფრო ზუსტი ყოფილა ის ტექსტი, რომლითაც ვახუშტი ბაგრატიონს უსარგებლია. ვახუშტისთან აღნიშნულია: „განდგნენ კეისრისაგან ბრანჯნი“ (34 73), რაც, როგორც ვხედავთ, ზუსტად ასახავს საქმის ვითარებას.

2. „ცხოვრების“ ცნობით, ბრძოლა რომაელებსა და ბრანჯებს შორის „პიტალანის ველზე“ მოხდა (88 : 29). ლეონტისთან „პატალანის ველია“ დასახელებული (72 : 73). როგორც ჩანს, ამ ადგილის უფრო სწორი ფორმა ისევ ვახუშტისთანაა შემონახული — „პატალონის ველი“ (34 : 73), რაც უეჭველია კატალაუნის ველის დამახინჯებული ვადპოცემაა (როგორც ზემოთ ვნახეთ, ამ ტოპონიმთა იდენტურობაზე ჯერ კიდევ ნ. მარმა მიუთითა).

3. „ცხოვრების“ ცნობიდან გამოდინარე, ჯერ დამარცხებული ბრანჯების მეფემ და „ყოველმა მთავარმა“ აღიარა ქრისტიანობა, შექდევ ზაბილონმა „ყოველი ერი“ მონათლა. რადგანაც ბრძოლა 273 წლის ზაფხულში მოხდა, გამოდის, რომ ერთ-ერთმა გალურმა ტომმა ამ წელს აღიარა ქრისტიანობა. ამიტომ ისმება კითხვა: III ს-ის 70-იან წლებში ჩრდ.-აღმოსავლეთ საფრანგეთში იყო ქრისტიანობა და შეიძლება ამ დროისათვის რომელიმე გალური ტომი მონათლულიყო?

ველმა და ამ რეგიონის დედაქალაქმა სახელი კატალაუნი, კელტური მოდემის კატუვილაუნის ხალხისაგან მიიღო. კატუვილაუნების

⁶ ი. აბულაძის განმარტებით, დევტალარი (ბერძნ. დევტერაიოს) მეფის ან პატრიარქის მოადგილეს ნიშნავს. მისივე შენიშვნით, როანე მოახის ლიმონაროს ბერძნულ ტექსტში დევტალარს შესაბამისად „სტაუროფილაქსი“ არის ნახმარი. არაბულ თარგმანში კი ამ სიტყვას გლოსად ახლავს „საჟღავის (რეულისხმება ქრისტეს სამარის) გამგებელი, რომელიც ჯვარს იცავს“ (44 : 150).

დასავლეთით პარიზიების (მათი დედაქალაქი ლუბეცია III ს-იდან პარიზად იწოდება) გალური ტომი ცხოვრობდა.

ჩემი ვარაუდით, „ცხოვრებაში“ ერთ-ერთი ამ ტომის მონათვლა-ზეა საუბარი⁷.

ახლა რაც შეეხება ქრისტიანობას, მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც ივ. ჭავჭავიძე წერს, ფრანგებმა V ს-ის დასაწყისში მიიღეს ოფიციალურად ქრისტიანობა (ფრანკთა მეფემ ხლოდვიგმა და მისმა ღრუჟინამ ოფიციალურად 496 წ. აღიარა ქრისტიანობა), ქრისტიანული თემები გალიაში გაცილებით ადრე გაჩნდა. გადმოცემით, ქრისტიანობის გავრცელება საზხრ. გალიაში ჯერ კიდევ მოციქულთა დროიდან დაიწყო (218). II ს-ის მეორე ნახევრიდან გალიის ქალაქებში — მაგ., ლუგდუნუმსა (ახლანდ. ლიონი) და ვიენაში უკვე მრავალრიცხოვანი ქრისტიანული თემები არსებობდა. ახ. წ. 177 — 178 წლიდან ლიონის საეპისკოპოსოს განაგებდა წარმოშობით მცირე აზიელი ისეთი ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე, როგორც იყო ირენიოსი (222 : 872 — 875; მღრ. ანტიკურობის ლექსიკონი, ლაიპციგი, 1985, გვ. 144). გალიის პირველი ეპისკოპოსების სახელები და პროვანსის ქალაქებში აღმოჩენილი ბერძნულ ენაზე შესრულებული უძველესი ქრისტიანული წარწერები მოწმობს, რომ გალიაში ქრისტიანობის შესვლა იტალიიდან კი არა, აღმოსავლეთიდან დაწყებულია (174 : 15).

უძველესი ქრისტიანული ტრადიციების მქონეელი ჩანს კატალანის ველის რაიონიც (იხ. 218 — სტ. № 3). ამ მხრივ საინტერესოა ფრანკთა ისტორიკოსის გრიგოლ ტურელის (დაახლ. 540—594) ისტორიაში შემონახული ცნობა იმპერატორ დეციუსის (249 — 251) დროს რომის ეკლესიის მიერ ქრისტიანობის საქადაგებლად გალიაში შედიი ეპისკოპოსის გაგზავნის შესახებ⁸. შვიდი ეპისკოპო-

⁷ იმ დროს გალიაში ოთხმოცამდე ტომი ცხოვრობდა (200 : 43). ცეზარის ცნობით, რომელთა მიერ გაღებულ წოდებული ხალხი თავიანთ თავს კელტებს უწოდებდა. ყველა ისინი ერთმანეთისაგან ენითა და კანონებით განსხვავდებოდნენ. ბელგებისაგან მათ მდ. მარონა (ახლანდ. მარნა) ყოფდა (153 : წ. I, თ. I).

⁸ იმპერატორი დეციუსი, როგორც თვით გ. ტურელიც წერს ქრისტიანებს დევნიდა, ამიტომ, მისი მმართველობის ხანაში რომიდან გალიაში ეპისკოპოსებია გაგზავნა საეპოპო მუჩვენება. „სატურნიუსის წამებაში“ ეპისკოპოსთა ღანაშენის ამბავი დეციუსისა და გრატუსის კონსულობის დროს მომხდარად არის მიჩნეული. როგორც ჩანს, ცნობაში დეციუსის (იგი 251 წ. მდ. დუნიზე გოთებთან ბრძოლაში დაიღუპა) შემდგომი მმართველები: დეციუს უმცროსი (მართადა მცირე ხნით) და გალუსი (251 — 253) იგულისხმებთან. ეპისკოპოსთა დანიშვნის თარიღად 251 წელს უთითებს გრიგოლ ტურელის ისტორიის გამოცემული (220 : 35, შენ. 4).

სიდან ერთი — დიონისიუსი პარიზ.ს ეპისკოპოსად იქნა დანიშნული (220: წ. I, თ. 30).

დასახელებული ცნობა გრიგოლ ტურელს, ამ შვიდი ეპისკოპოსიდან ერთ-ერთს, ტულუზის ეპისკოპოსად დანიშნული „წმინდა სატურნიუსის წამებიდან“ აქვს ამოღებული. ამიტომ, ცნობა მეტწილად იმსახურებს და III ს-ის შუახანებისათვის გალიაში დიდი ქრისტიანული თემების არსებობაზე მიგვითითებს.

აღნიშნულთან ერთად ვარაუდობენ, რომ ტეტრაქუსის შეაპხოხე ჯარისკაცებს შორის გალიის ცენტრალურ რაიონებში შეკრებილი ყოფილი გლეხები და კოლონები ქრისტიანები იყვნენ. ამიტომ იყო, რომ ისინი ბაგაუდთა მხარეზე გადადიოდნენ (215: 467). რა თქმა უნდა, ტყვედ ჩაეარდნილი ქრისტიანი ჯარისკაცები, რომლებიც ზაბილონის შუამდგომლობით სიკვდილით დასჯას გადაურჩნენ და კვლავ სამშობლოში დაბრუნდნენ, სიხარულით მოინათლებოდნენ. ასე, რომ, „ნინოს ცხოვრების“ ცნობას ზაბილონის მიერ ბრანჯთა ათი საერისთავოს მონათვლის შესახებ ისტორიული ამბავი უნდა ედოს საფუძვლად.

4. „ცხოვრების“ ცნობით, ტყვეობიდან სამშობლოში დაბრუნებული ბრანჯები „ვითარცა მიეახლნეს ვითარ ერთ დღეს სავალსა“ და ადგილობრივმა მცხოვრებლებმა გაიგეს, რომ მათი მეფე და „ყოველნი შთაყარნი“ ცოცხალნი დაბრუნდნენ „ათი საერსთავოს“ (ვარიანტი „ათნისა ერისთავისა“) ხალხი მიეგებნენ „მდინარესა ზედა დიდსა ღდამარსა“ (88: 329). რადგან „ქართლის ცხოვრებაშია“ „მდინარესა ზედა დიდსა და ღრმასა“ (72: 75., ქართ. ცხ-ის“ ანა დედოფლისეული ნუსხა, გვ. 46) და ვახუშტისთან „წყალსა ღრმასა“ (გვ. 73), „ღდამარი“, „ღადმარი“ — ღრმის დამახინჯებულ გადმოცემად უნდა იქნას მიჩნეული.

ბრძოლის ადგილიდან (ქ. კატალაუნი) სამხრეთ-დასავლეთით დაახლ. ერთი დღის სავალის შემდეგ მღ. მარნას ჯერ პწი შორენ (პატარა შორენი), შემდეგ კი გრან შორენ (დიდი შორენი) ერთ-ვის. ქართული წყაროს „დიდი ღრმა“ გრან შორენ-ის უშუალო თარგმანია. რადგან „გრანდე“ ლათინურად და საერთოდ ინდოევროპულ ენებში „დიდს“ ნიშნავს (231: 351). რაც შეეხება მდინარის სახელის მეორე ნაწილს „შორენ“, ინდოევროპულში „მარ“, „მორ“ ფუძიანი სიტყვები იხსნება როგორც „ზღვა“, „ქაობი“⁹ (132: 862, 673). ასე რომ, ქართული წყაროს „დიდი ღრმა“ გრან შორენ-ის პირდაპირი შესატყვისია.

⁹ შღრ., ქართული „მორევი“ — მდინარის სიღრმე, მღოვრე (98: 220).

თუმცა, მდინარის სახელი გრან მორენ შინაარსით „დიდსა/და ღრმას“ ნიშნავს, იგი საფრანგეთის დიდ მდინარეთა რიცხვს არ განეკუთვნება. მდინარის ეს სახელი აწი მორენ-თან შეფარდებით უნდა ჰქონდეს შერქმეული. გრან მორენის სიღრმე არც ქართული წყაროდან ივარაუდება. გავიხსენოთ, „ბრანჯთა მეფემ“ თავისი ერი როცა მდინარის „იმიერ და ამიერ დაადგინა“ და მღვდლებმა მდინარე აკურთხეს „შთახდა ყოველი ერი მდინარესა მას და განიბანებოდეს, და აღმოვიდოდეს გამოსავალსა ერთსა“ (88 : 329 — 330). რა თქმა უნდა, დიდ და ღრმა მდინარეში ორივე ნაპირიდან ჩასული ხალხი ერო გამოსავალზე, სადაც მათ ზაბილონი „ხელს დასდებდა“, ვერ გამოვიდოდა („ცხოვრების“ ცნობით, რადგანაც მონათვლა ათ დღეს გაგრძელდა, უნდა ვივარაუდოთ, რომ დღეში ერთი საერისთავოს ხალხი ინათლებოდა).

5. არანაკლებ საინტერესოა ქართულ წყაროში დასახელებულ ბრანჯთა საერისთავოების სახელები. უეჭველია, მათში კატალაუნის ველზე მდ. გრან მორენის აუზში მცხოვრები გალური ტომის ცალკეული თემებისა თუ ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული დანაყოფთა (ტეტარაქიების) სახელებია მოცემული. საუკუნეთა განმავლობაში ტექსტის გადამწერ-რედაქტორთა შეშვევებით ისინი ძლიერ დამახინჯებული სახითაა ჩვენამდე მოღწეული. ამიტომ, ძველი კელტური ერის საშუალებით (ნ. მარმა შეათვ საერისთავოს სახელის „თმონი-გონ“-ის სირიულად ახსნა სცადა. 177 : 323) თუნდაც ერთი მათგანის ახსნა რომ მოხერხდეს, მეტად მნიშვნელოვანი იქნება „ნინოს ცხოვრების“ ცნობათა სანდოობისათვის.

ამრიგად, ზაბილონის სახელთან დაკავშირებით „ნინოს ცხოვრებაში“ მოხსენიებული ბრანჯები მდ. გრან მორენის აუზში მცხოვრები გალები არიან. მაგრამ, ვინ უნდა ყოფილიყო ის ბრანჯი მთავარდიაკონი, რომელმაც ქართული ეკლესიის „დამყარებაში“ მიიღო მონაწილეობა?

„ცხოვრებაში“ ნათქვამია, რომ ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის ამბავი გაეგოთ იერუსალიმში, რომში, კონსტანტინოპოლში. იმპერიაში აინტერესებდათ „ქართლის საქმენი“ (88 : 348). ამის გამო, „მოველინა ბრაცი მთავარდიაკონი (ლეონტისთანაა „ბრანჯი დიაკონი“. 72 : 124 — 125) ქებისა შესხმად და კურთხევის მოცემად, და წმიდისა და ნეტარისა ნინოჲსა ლოცვისა წარლებად და მადლისა ზი-

არებად. და ჰქონდა წიგნი ბრახთა მეფისაჲ¹⁰ ნეტარისა ნინოისა, რა-
ზეთუ მოენათლნეს იგინი ჰამასა მისსა ზაბილოვნსა“ (88 : 348).

ბრანჯმა მთავარდიაკონმა იხალა რა ქართლში ნინოს მიერ მოხ-
დენილი სასწაულები, იგი „განკვირვებით აღიდებდა ღმერთსა“, ისინი
„აღწერა მატაიანეში და წაიღო თავის ქვეყანაში — ბრანჯეთს (101 :
125.)

ერთი უეჭველია, ბრანჯი მთავარდიაკონი ქართლში ბრანჯე-
თიდან უნდა ჩამოსულიყო, მაგრამ ბრანჯეთიდან ე. ი. ახლანდ.
საფრანგეთიდან მისი ქართლში ჩამოსვლა გაპრობლემატულია. ქართლის
პირველი ეპისკოპოსის — იოანეს ხელდასმხელ ევსტათი ანტიოქიელს,
რადგანაც იმპერიის მხოლოდ აზიური ნაწილის ეპისკოპოსები ემორ-
ჩილებოდა, ქართლში ჩამოსული ბრანჯი მთავარდიაკონს სამწყსო იმ-
პერიის აზიურ ნაწილშია საძიებელი. ვნახოთ ამ დროისათვის მცირე
აზიაში ცხოვრობდნენ თუ არა ვალეები.

მცირე აზიაში, რომელიც ქართლის მოქცევის დროისათვის რო-
მის იმპერიაში შედიოდა, ვალეები ძვ. წ. III ს-დან ცხოვრობდნენ.
კულტური მოდემის ტომები მცირე აზიაში ძვ. წ. 278—277 წელს
შევიდნენ და დიდი ხნის მანძილზე, როგორც ველური მძარცველები,
მის მოსახლეობას შიშის ზარს სცემდნენ. სანამ პერგამის მეფემ
ატალოს I-მა (ძვ. წ. 241 — 197) არ აიძულა ისინი მდ. პალისისა (ახ-
ლანდ. ყიზილ-ირმაქი) და სანგარუსის (ახლანდ. საქარა) შორის მდებ-
არე ტერიტორიაზე დასახლებულიყვნენ. შემდეგში, მცირე აზიის
ამ ნაწილმა, მათი სახელის მიხედვით მიიღო სახელწოდება ვალა-
ტია (არც „ნინოს ცხოვრება“ და არც „ქართლის ცხოვრებას“ კრე-
ბული არ იცნობს ხალხს ვალატების სახელით). ქვეყნის ცენტრი გახ-
და ქ. ანკირა (ახლანდ. ანკარა). ძვ. წ. 183 წ. ვალატია პერგამის
სამეფომ დაამორჩილა. ძვ. წ. 166 წ. რომის სენატმა ვალატია და-
წოუქიდებულ ქვეყნად გამოაცხადა.

აზიაში დასახლებულ ვალეებში ტომთა სამი ვაერთიანება (ტო-
ლისტობოგება, ტექტოსაგები¹¹, ტროკემბი) შედიოდა. თითოეული

¹⁰ 273 წლის ზაფხულიდან ვალეების იმპერიამ ევროპაში არსებობა შეწყვიტა და
ქართლის მოქცევის დროისათვის მათ მეფე აღარ ჰყავდათ. როგორც ქვემოთ ვნა-
ხათ, ამ დროისთვის არც აზიელ ვალებს ჰყავდათ მეფე. ამიტომ, უფრო სწორი
აქნის „ქართლის ცხოვრების“ ძველ სომხურ თარგმანში შემონახული გამოთქმა
„ბრახთა ტომისაგან“ (101 : 124 — 125).

¹¹ ევზარის თანახმად, ქ. ტოლოსა (ახლანდ. ქ. ტულუზა) მდ. გარონზე ეოლი-
ტექტოსაგების ქალაქი იყო (153 : წ. 111, 20). სწორედ მათი ეპისკოპოსი იყო
ზემეხსენებული სატურნიუს ტულუზელი. გამოპრობლემატული არაა, ვალაში ეპის-

ტოჲ იყოფოდა 4 ტეტრარქიად. 12 ტეტრარქიას 390 წევრისაგან შემდგარი საბჭო ვანაგებდა (202: XI, 5, 1; 197 105, 111).

ძვ. წ. 64 წელს რომაელებმა გალატია ტეტრარქ დეიოტარს გადასცეს. მან მეფის ტიტული მიიღო და თავი რომაელთა მოკავშირედ ცნო. ძვ. წ. 25 წელს გალატია რომის პროვინციად გამოცხადდა. ამ დროიდან იგი ჯერ რომის, შემდეგ ბიზანტიის იმპერიაში შედიოდა. X ს-ში იგი თურქ-სელჩუკებმა დაიპყრეს, XIV ს-ში — თურქ-ოსმალებმა.

მიუხედავად იმისა, რომ მცირე აზიაში დასახლებულ გალებს ადგილობრივი კაპადოკიურ-ფრიგიული და ბერძნული (აქ მრავლად იყო ებრაული კოლონიებიც. იხ. სტ. გალატია, ებრ. ენციკლ. ტ. VI, რუს, ენაზე) მაღალკულტურული მოსახლეობა დახვდა, მათი ასიმილაცია ნელა მიმდინარეობდა (თუმცა, სტრაბონი მათ „გალობერძებს“ უწოდებდა. 202: წ. XII, 5, 1), ახ. წ. V ს-ში ისინი ჯერ კიდევ თავიანთ მშობლიურ ენაზე ლაპარაკობდნენ. მათი ენა კატალაუნის ველის ჩრდილოეთით მდ. მოზელზე მცხოვრები გალების ენის მსგავსად არის მიჩნეული. ზემონახსენები ირენაიოსს ლიონელი შესწრებიცა გალანტებში ცოცხალ ენას. მისი ცნობით, გალატთა ენა იმ დიალექტის მსგავსა იყო, რომელზედაც ტაირში (მდ. მოზელზე) ლაპარაკობდნენ. ასევე, გალატიაში IV ს-ში ყოფილა ელინიზირებული კელტური ლეთაება (197: 111, შდრ., სტ. გალატები, ენც. ბროკ-ეფრ., ტ. 14). ალბათ ამით უნდა აიხსნას, V ს-ის ბიზანტიელი ისტორიკოსი სოზომენე აზიელ გალების მსგავსად ევროპელ გალებსაც გალატებს რომ უწოდებს (212: წ. I, 5, 6; წ. II; 6). ასე რომ, ქართლის პირველ ეპისკოპოსად ხელდასხმულ იოანესთან ერთად, იმპერიიდან მცხეთაში ჩამოსულ ბრანჯ მთავარდიაკონს ჯერ კიდევ ეცოდინებოდა თავისი მშობლიური ენა. არ ცდება „ნინოს ცხოვრების“ ავტორი, როცა ქართლში ჩამოსულ გალატიელ სასულიერო მოღვაწეს ბრანჯად იხსენიებს¹².

კოზოსად დანიშნული 7 ეპისკოპოსი წარმოშობით გალატიელები ყოფილიყვნენ. ალბათ ამით უნდა აიხსნას ისიც, ვალთა პირველი ეპისკოპოსების სახელები ბერძნული რომაა და უძველესი ქრისტიანული წარწერები ბერძნულ ენაზე რომაა შესრულებული. გამორჩეული არაა გალატიელი ყოფილიყო ირენაიოსს ლიონელიც.

¹² „სამი ტყუპის...“ წამებაში, როგორც ნ. მარი უთითებს გალატიაში — ლიონის პროვინციაში მომხდარი ამბავია აღწერილი, მაგრამ სხვა ვარიანტში ტყუპები კაპადოკიელებად არიან დასახელებულნი (177: 286 — 289, 319). აღნიშნული წინააღმდეგობა მოიხსნება, თუ გავიხსენებთ ევსევი კესარიელის ცნობას, ვიენისა და

ქართლის პირველი ეპისკოპოსი იოანე, როგორც ზემოთ ვაჩვენე, ეგვსტათი ანტიოქიელის მიერ ნიკეის კრების წინ იქნა ხელდასხმული. ეგვსტათი მართლმადიდებელი იყო და ქართლის ეკლესიის „დასამყარებლად“ მას მართლმადიდებელი ეპისკოპოსი უნდა გამოეკვზა. მაგრამ, რადგანაც, ეგვსტათის ერთ-ერთი ქვეშევრდომი გალატიის (ბრანჯთა) ეკლესიის მეთაურს მარკელ ანკირელს კრებაზე ეგვსტათის მხარდამხარ უნდა ებრძოლა არიანელთა წინააღმდეგ, ამიტომ, როგორც ჩანს, ეგვსტათის დავალებით იოანეს ქართლში მარკელ ანკირელის ერთ-ერთი მთავარდიაკონი გამოჰყვა.

ქართლის ეპისკოპოსად იოანეს ხელდასხმის შემდეგ, ეგვსტათი ანტიოქიელმა ქართლის ეკლესიის ორგანიზაციაში მონაწილეობა თავის სულიერ გავლენაში მყოფ გალატიის ეკლესიის მთავარდიაკონს რომ დაავალა, შემთხვევითი არ იყო. ანტიოქიის ეკლესია ამ აქტით ქართულ ეკლესიაზე თავის საეკლესიო ზემოქმედებას კანონიკურ უფლებას ანიჭებდა. ამიტომ უფრო გვიან ქართულ ეკლესიას დიდი ბრძოლა დასჭირდა, ანტიოქიის ეკლესიისაგან ავტოკეფალია რომ მოეპოვებინა.

კატალაუნის ველზე 273 წლის ზაფხულში რომაელებს და განდგომილ ვალებს შორის მომხდარ ბრძოლაში ზაბილონის მონაწილეობის შესახებ „ნინოს ცხოვრების“ ცნობები საშუალებას გვაძლევს დაახლოებით მაინც განისაზღვროს ნინოს დაბადების წელი.

ბრანჯებზე გამარჯვების (273 წ. ზაფხული) შემდეგ, როგორც „ცხოვრებაშია“ ნათქვამი, ზაბილონი სამხედრო სამსახურიდან გადადგა და იერუსალიმში ჩავიდა. იქ ნასა, რომ კაპადოკიელი იობენალი „დეცტალარი... პატრეაქ-ქმნულიყო“. ზაბილონი და იობენალი დაშვებობრდნენ და ბოლოს, სარა მიაფორის შუამდგომლობით, იობენალმა თავისი და სუსანა ზაბილონს მიათხოვა. ცოლ-ქმარი მშობლიურ კაპადოკიაში „ქალაქად კოლასედ“ დაბრუნდნენ (სავარაუდებელია 274 წელს). სადაც მათ ნინო შეეძინათ (88 : 330).

ლუგდუნუმის (ლიონის) ეკლესიები როგორ უგზავნიდნენ აზიისა და ფრიგიის ეკლესიებს თხზულებებს თავიანთი წამებულთა შესახებ (211 : 247 — 248).

არაა გამორიცხული ქართლში ჩამოსული ბრანჯი მთავარდიაკონი წარმოშობით კაპადოკიელი ქართველი ყოფილიყო. მაგ., ბასილ დიდის ძმის — ვრიგოლ ნოსესის სამწყსოში ხომ გალატებიც შედიოდნენ (205 : 80). ახ. წ. 190 წ. პონტოს ეპისკოპოსებისადმი გაგზავნილ ეპისტოლეში ვალებს ეპისკოპოსიც არის დასახელებული (211 : წ. V, თ., XXI).

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ნინოს დაბადების თარიღად დაახლ. 275 წელი ან მისი მომდევნო ახლო ხანა უნდა იქნას მიჩნეული. და ბოლოს, რაც შეეხება ნინოს ბიძის — იობენალის იერუსალიმში ეპისკოპოსობის საკითხს:

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, იობენალი და სუსანა იერუსალიმში ზაბილონის სამხედრო სამსახურში შესვლის თანადროულად, დაახლ. 257 წელს, უნდა ჩასულიყვნენ. იობენალი იერუსალიმში ჯერ პატრიარქის (უფრო სწორედ ეპისკოპოსის) მოადგილე (დევეტალარი) გამხდარა, ხოლო ზაბილონის იერუსალიმში ჩასვლისას, ე. ი. დაახლ. 274 წლის დამდევისათვის, მას უკვე იერუსალიმის საეპისკოპოსო კათედრა ექირა. „ცხოვრების“ ცნობებიდან გამომდინარე, იობენალი იერუსალიმის ეპისკოპოსად ჩანს უფრო გვიანაც: 1. როცა ნინო 12 წლისა გახდა (დაახლ. 287 წ.), ზაბალონი იერუსალიმში ჩაეცა, „იჯმნა ცოლისაგან თვისისა“ და ასკეტური ცხოვრება დაიწყო — „წარვიდა წიალ იორდანესა კაცთა მათ თანა ველურთა“ (88 : 330). 2. ამ დროიდან რამდენიმე წლის გასვლის შემდეგ; როცა ნინო ქრისტეს მოძღვრებას გაეცნო და „ქრისტეს მადლოვან რაიმე ნაწილის მოსაპოვებლად“ (101 : 78) იერუსალიმში დატოვა („ცხოვრების“ ცნობებიდან გამომდინარე, ამის შემდეგ რამდენიმე წელი ნინო იმპერიის ტერიტორიაზე იმყოფებოდა) ეპისკოპოსად ისევ იობენალი იყო, რადგან მან დაადგინა ნინო „აღსაჯალსა საყურთხევისასა“, დაასხნა ხელნი და წარმოაგლინა (88 : 331 — 332).

ასე რომ, „ცხოვრების“ ცნობებით, იობენალის იერუსალიმში ეპისკოპოსობა III ს-ის თითქმის მთელ მეორე ნახევარზე მოდის.

მიუხედავად იმისა, რომ იერუსალიმში იობენალის ეპისკოპოსობის სავარაუდო წლებში იერუსალიმის ეპისკოპოსად ვ. გრუმელი ჰიმენაიოსს (260—298) ასახელებს (219 : 451), იობენალის შესახებ ზემომოტანილ ცნობებს თუ გავითვალისწინებთ, ჰიმენაიოსი შეიძლება იობენალის იდენტურ პიროვნებად იქნეს მიჩნეული. ამ მხრივ, პირველ რიგში მხედველობაშია მისაღები იობენალის მსგავსად ჰიმენაიოსის ხანგრძლივი ეპისკოპოსობა. დაახლ. 257 წელს იერუსალიმში ჩასულ იობენალს, 260 წელს მართლაც შეეძლო იერუსალიმის საეპისკოპოსო კათედრა დაეკავებინა. „ცხოვრებით“ იობენალი ეპისკოპოსად ჩანს ნინოს იერუსალიმიდან წამოსვლის დროსაც. ჰიმენაიოსის ეპისკოპოსობის ბოლო თარიღის (298 წ.) ცოდნა საშუალებას გვაძლევს ნინოს იერუსალიმიდან წამოსვლა 298 წლის წინა ახლო ხანით განვსაზღვროთ. იერუსალიმიდან ნინოს წამოსვლიდან

რამდენიმე წლის გასვლის შემდეგ, 303 წლის 23 თებერვლის ედიქტით იმპერიაში ქრისტიანთა დევნა დაიწყო. 303 წლის 18 აპრილს ნინომ დატოვა იმპერიის ტერიტორია და ქართლისაკენ გამოემართა.

ყოველივე ზეპოაღნიშნულის შემდეგ შეიძლება დავასვენათ:

1. რომაელების ბრანჯებთან ომის შესახებ „ნინოს ცხოვრების“ ცნობებში რომაელების წინააღმდეგ გაღების იმპერიის უკანასკნელი — 273 წლის ზაფხულში კატალაუნის ველზე მოსხდარი ბრძოლა ასახული.

2. „ცხოვრებაში“ რომაელების ბრანჯებთან ბრძოლის ადგილად დასახელებული „პიტალანის ველი“ კატალაუნის ველის დამახინჯებულ გადმოცემას წარმოადგენს. ხოლო, ბრანჯთა მონათვლის ადგილად მითითებული პდინარის სასული „დიდი ღრმა“, მდ. გრან შორენის უშუალო თარგმანია.

3. ნინოს მამის — ზაბილონის მიერ მონათლული ბრანჯები ჩრდ.-აღმოსავლეთ საფრანგეთში — კატალაუნის ველზე მდ. გრან შორენის აუზში მცხოვრები ერთ-ერთი გალური ტომი უნდას იყოს. სწორედ ამ ტომის 10 ტეტრარქიის სახელია დასახისკებულად ქართულ წყაროში შემონახული.

4. „ნინოს ცხოვრების“ ცნობა ზაბილონის მიერ ბრანჯთა მონათვლას შესახებ მოწმობს, რომ 111 ს-ის შუახანების გალიაში მრავლად იყვნენ ქრისტიანები. ძველი ქართული წყაროს მონაცემები ახალი მასალით ავსებს გალიაში ქრისტიანობის არსებობის შესახებ ევროპელ ავტორთა მწირ ცნობებს და იგი 251 წელს ტულუზის ეპისკოპოსად დანიშნული სატურინუსის „წალების“ ცნობებით დასტურდება. „ნინოს ცხოვრების“ ცნობები ზაბილონის მიერ ბრანჯთა მონათვლის შესახებ, ჩვენამდე მოუღწეველი „ზაბილონის ცხოვრებადან“ უნდა ამდინარეობდეს.

5. ქართული ეკლესიის „დასამყარებლად“ მცხეთაში ჩამოსული ბრანჯი მთავარდიაკონი გალატიელი (მცირე აზია) სასულიერო მოღვაწე უნდა ყოფილიყო.

6. „ცხოვრების“ ცნობებიდან გამომდინარე, ნინოს დაბადების ძალიან დაახლ. 275 წელი უნდა იქნეს მიჩნეული. ხოლო, ნინოს ბიძა იერუსალიმის „პატრიარქი იობენალი“ იერუსალიმის ეპისკოპოსის პიმენაიოსის (260 — 298) ილენტური პიროვნება ჩანს.

7. ისტორიულად რეალურია იორდანის უდაბნოში ზაბილონის წასვლის შესახებ „ცხოვრების“ ცნობაც: დაახლ. 287 წელს ზაბილონის მიერ ასკეტური ცხოვრების დაწყების დროისათვის მეუდაბნო-

ეობას კარგა ხნის ისტორია ჰქონდა. მდ. იორდანეს ვაღმა მეუღაბნო-
ენი ახ. წ. I ს-იდან მიდიან. მაშინ ისინი ერთეულები იყვნენ. III
ს-ის დასასრულისათვის ქრისტიანულ საზოგადოებაში უჩვეულო
სურვილი შეიჩნევა მეუღაბნობისადმი (187: 3—4). ამ დროს,
მაჟულ ქრისტიანულ სამყაროში იყო ცნობილი ეგვიპტელი მეუღაბ-
ნოე ანტონ დიდი. იგი 270 წ. წავიდა უღაბნოში (ქსე, ტ. I, სტ. ან-
ტონ დიდი). ამავე ხანებში პალესტინაში, ცნობილი მეუღაბნოე იყო
ილარიონ დიდი. IV ს-იდან მეუღაბნოეობამ ორგანიზაციული ხასია-
თა მიიღო. ისინი დიდ ლავრებში (მამათა პირველი სავანე პალესტი-
ნაში 328 წ. შეიქმნა) გაერთიანდნენ (187: 4—11). ნინოს „ცხოვრე-
ბის“ ცნობა რომ გვიანდელ ავტორს ეკუთვნოდეს, იგი ზაბილონის
მონაწიურ ლავრაში შესვლაზე მიუთითებდა, და არა „კაცთა მათ
ოანა ველურთა“-თან წასვლაზე. „ცხოვრების“ ცნობა იორდანის
უღაბნოში მყოფ პირველ განდევნილებზე მიგვითითებს.

ყოველგვებ ზემოაღნიშნული, ფგიქრობ, იმის ნათელი დადასტურე-
ბაა, რომ „ნინოს ცხოვრებაში“ არსებული ცნობების ძირითადი
პლასტი მართლაც ქართლის მოქცევის თანადროულად უნდა ჩაწე-
რილიყო.

თ ა ვ ი VIII

• ეგრიისის მოქცევის დათარიღებისათვის

ქართლის საჟეფო კარმა და მოსახლეობამ ქრისტიანობა 318 წელს
აღიარა, ხოლო ქართლის ეკლესიის პირველი საჟეთმჟყრობლის იო-
ანეს სელდასხმა, რაც იჟერიის მიერ ქართლის ეკლესიის ოფიცია-
ლურად აღიარებას ნიშნავდა, ნიკეის კრების დაწყების წინ შედგა.
მეორე მხრივ, ბიზანტიელი ავტორები ეგრიისისა და ქართლის მოქ-
ცევას რადგანაც ერთდროულად მომხდარ მოვლენად მიიჩნევენ, ევ-
რისში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებაც ნიკეის
კრების წინა ხანაშია საძიებელი.

ბიზანტიელ ავტორთა ცნობები, ასევე, ნიკეის პირველ მსოფლიო
საეკლესიო კრებაზე პიტიუნტის (ახლანდ. ბიჭვინთა) ეპისკოპოს სტრა-
ტოფილეს მონაწილეობა; IV—V საუკუნეების ბიჭვინთაში ქრისტიანო-
ბის სიმბოლოს — ჯვრის გამოსახულებით შემჟული ჟურჟლის ხმარება;
წებელდის ნეკროპოლის სამარხებში დამარხვის წმინდა ქრისტიანუ-
ლი წესი პროფ. ნ. ლომოუტრმა სამართლიანად მიიჩნია იმის დამადას-

ტურებლად, რომ IV ს-ის დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანობა მყარად ფეხმოკიდებული რელიგია იყო. ნ. ლომოურის მტკიცებით, ეგრისში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება ქართლეს თანადროულად მოხდა (77 : 112 — 120; შდრ., მისივე მოსაზრება, საქ. ისტ. ნარკვევებ, II, გვ. 188).

ქართლის მოქცევის თარიღად ქართულ ისტორიოგრაფიაში რადგანაც 337 წელი იყო მიღებული, იგულისხმებოდა, რომ ნ. ლომოური ეგრისის მოქცევასაც დაასლ. ამ ხანაში ვარაუდობდა. 1975 წელს გაშოქვეყნებულ მონოგრაფიაში (78 : 82) ქართლის მოქცევა ნ. ლომოურმა 325—330 წლებში მომხდარ ფაქტად მიიჩნია. ამიტომ, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ამჟერად, იგი ეგრისის მოქცევისაც ამ წლებში ვარაუდობს.

ასე რომ, ჩემს მოსაზრებას 325 წლის წინა ხანებში ეგრისში ქრისტიანობის ოფიციალურად აღიარებას შესახებ ნ. ლომოურის მოსაზრებაც უკერს მხარს.

ქრისტიანობის გამარჯვება ეგრისში რომ 325 წლის წინა ხანებში იყო საძიებელი, ამას ნიკეის პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე ბიჭვინთის ეპისკოპოსის — სტრატოფილეს — მონაწილეობაც მოწმობს, მაგრამ საკითხის ასე დაყენებასა და გადაჭრას შემდეგი გარემოებანი ართულებდა: გარდა იმისა, რომ ბიზანტიელი ქრონისტი თეოდორე უამთაღმწერელი (VIII — IX სს.) 523 წლის ქვეშ გადმოსცემს ეგრისის მეფის წათეს სპარსელებისაგან განდგომის, კონსტანტინოპოლში ჩასვლისა და იქ მონათელის ამბავს (ვეორგიკა, IV, ნაწ. I, გვ. 77 — 78), მეკვლევართა ერთი ნაწილი ბიჭვინთის ეპისკოპოს სტრატოფილეს ბიჭვინთის ბერძნულენოვანი კოლონიის ეპისკოპოსად მიიჩნევდა (ამის დამადასტურებლად მისი სახელის ბერძნულ წარმომავლობასაც იმოწმებდნენ. 54 : 16, შენ. 1).

სწორედ ზემოაღნიშნულის გამო, ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ უკანასკნელ ხანებამდე, ეგრისში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების თარიღად 523 წელი იყო მიღებული (121 : 282 — 283; 125 : 229 — 235; 17 : 112 — 113; 16 : 99).

ამტკიცებს რა ს. ჯანაშია ეგრისის სამეფოში ქრისტიანობის VI საუკუნის ოციან წლებში გამარჯვებას (125 : 230 — 231), იქვე დასძენს: „...სამწუხაროდ, თითქმის სრულებით არ მოგვეპოვება ცნობები დასავლეთ საქართველოს ვითარების შესახებ მეოთხე საუკუნეში“ (125 : 231).

დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად

ასე დაგვიანებით გამოცხადებას, ეგრისის მეფეთა ანტირომაული ტენდენციების გამოვლენით ხსნიდნენ, თუმცა ითვლებოდა, რომ ეგრისში ქრისტიანობა დიდი ხნით ადრე უნდა ყოფილიყო შესული. აკად. ს. ყაუხჩიშვილმა ჯერ 1948 წელს (104 : 42. სქოლიო), შემდეგ 1961 წლის „გეორგიის“ I ტომში სცადა დაესაბუთებინა, რომ 325 წლისათვის ეგრისში ქრისტიანობა გავრცელებული უნდა ყოფილიყო. მისი მტკიცებით, 325 წელს ნიკეის კრებაზე დას. საქართველოს ერთ-ერთი ეკონომიკური და კულტურული ცენტრიდან — ბიკვინთიდან — ეპისკოპოსის მონაწილეობა იმას მოწმობს, რომ იმ დროისათვის იქ ძლიერი ქრისტიანული ორგანიზაცია არსებობდა. მასში ბერძენ კოლონისტებთან ერთად ადგილობრივი მოსახლეობაც უნდა ყოფილიყო გაერთიანებული. ამიტომ იხსენიება — დასძენს იგო, — ნიკეის კრებიდან ცოტა ხნის შემდეგ, ადგილობრივ მცხოვრებთა მოთავეობით აგებული ტაძრის მოზაიკურ წარწერაში ქტიტორად ქართველი წარჩინებული „ორელი“. მისივე შენიშვნით, მართალია, ბიკვინთის ეპისკოპოსის სახელი „სტრატოფილე“ ბერძნულია, მაგრამ მართო სახელის მიხედვით ამ ეპისკოპოსის ბერძენად ჩათვლა არ შეიძლება. ჯერ კიდევ ქრისტიანობის შემოსვლამდე, — ასკენის ს. ყაუხჩიშვილი, — დას. საქართველოს საბერძნეთთან ხანგრძლივი ურთიერთობა ჰქონდა და ამ ურთიერთობის შედეგად ადრიდანვე გავრცელდა საქართველოში მრავალ პირთა სახელი ბერძნული ფორმით (105 : 6 — 10).

ამრიგად, საეკვო არა ჩანს IV ს-ის დამდეგისათვის ეგრისში ქრისტიანობა საქაოდ ფეხმოკიდებული რომ იყო, მაგრამ რომელ წელს იქნა იგი აღიარებული სახელმწიფო რელიგიად?

დასავლური ქართული სახელმწიფო — ეგრისი — წარმოქმნისთანავე თავისი ხელსაყრელი გეოგრაფიული მდებარეობის გამო რომის იმპერიის ინტერესთა სფეროში მოექცა. რის გამოც, იგი რომის იმპერიაში მიმდინარე კულტურულ და პოლიტიკურ ამბებში უშუალოდ იქნა ჩართული. აღნიშნულთან ერთად, ეგრისი და უძველესი ქრისტიანული ტრადიციების მქონე პონტო-კაპადოკია ხომ „ერთიანი კულტურული ცხოვრებით ცხოვრობდა“. ამიტომ, ცხადია, იმპერიის აღმ. ნაწილის გაშვებლის — გალერიუსის — მიერ 311 წელს ქრისტიანთა შემწყნარებლობის ედიქტის (რაც იმპერიის აღმ. ნაწილში ქრისტიანობის ოფიციალურად ნებადართულ რელიგიად გამოცხადებას ნიშნავდა) გამოქვეყნების შემდეგ იმპერიაში ქრისტიანობის სასარგებლოდ მომხდარი ძვრები, ეგრისის სამეფო კარისა და მოსახლეობის წინაშეც დასვამდა ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხად-

ღების საკითხს. სწორედ აღნიშნულის გამოხატულება უნდა იყოს, გელასი კესარიელი „პონტოს გასწვრივ მდებარე მიწა-წყალზე მცხოვრები იბერებისა და ლაზების“ მიერ ქრისტიანობის მიღებას კონსტანტინე დიდის დროს რომ უკავშირებს (გეორგიკა, I, 186, 245 — 246).

) გელასი კესარიელის ცნობა V ს-ის ბიზანტიელი საეკლესიო ისტორიკოსის გელასი კვიზიკელის თხზულებაშია შემონახული (გეორგიკა, I, 194). რადგანაც სხვა ბიზანტიელ ავტორებს (სოკრატე, სოზომენე, თეოდორიტე კვირელი, ნიკიფორე კალისტოსი) და თვით გელასი კესარიელის ისტორიის ლათინურ ენაზე მთარგმნელს რუფინუსს არ მოეპოვება ცნობა ლაზების იბერებთან ერთდროულად მოქცევის შესახებ, ივ. ჯაფახიშვილმა „ლაზები“ ტექსტში თვით გელასი კვიზიკელის ჩანართად მიიჩნია. თუმცა, ცნობას იმის დამადასტურებლად თვლიდა, რომ V ს-თვის დას. საქართველო დიდი ხნის გაქრისტიანებული უნდა ყოფილიყო (121: 269 — 270). ნ. ლომოურის თანახმად, ცნობა რომ გელასი კვიზიკელის ჩანამატი იყოს, ამ შემთხვევაშიც, იგი ბევრის შეტყვევლია. რადგან გელასი კვიზიკელის მოღვაწეობის დროისათვის ეგრისის გაქრისტიანება დიდი ხნის წინათ მომხდარ ფაქტად, ქართლის გაქრისტიანების თანადროულ მოვლენად არის მიჩნეული (77: 120).¹

გელასი კვიზიკელის მოღვაწეობის დროისათვის დას. საქართველოში ქრისტიანობა მართლაც დიდი ხნის წინათ რომ იყო სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებული, ეს V ს-ის სომეხი ისტორიკოსის აგათანგელოსის „გრიგოლ პართელის ცხოვრებაში“ შემონახული ცნობით დასტურდება. ცნობიდან ჩანს, რომ ეგრისის, აფხაზეთისა და ბასიანის (სამხრ.-დას. საქართველო) ეკლესიათა პირველ საჭეთ-ნიპყრობელთა დანიშვნა ნიკეის კრების წინ (კრება 325 წ. ივნისში დაიწყო და ლეონტი, როგორც არიანელი, გადაყენებული იქნა), კაპადოკიის კესარიის ეპისკოპოსის ლეონტის მოღვაწეობის ხანაში (314/315 — 325) თვით ლეონტის ჩარევით მომხდარა.

აგათანგელოსის ცნობები ეგრისში ქრისტიანობის გავარჯეების საკითხის გადასაწყვეტად დღემდე არ ყოფილა გამოყენებული. ქვემოთ სწორედ მასზე მექნება საუბარი.

¹ ამ მხრივ საინტერესოა ერთი „გეოგრაფიული ტექსტი“, რომელიც მისი გამოცემის — მ. შანგიის თანახმად, 360 — 386 წლების ამბებს ასახავს და 1655 წელს არსენი სუხანავს ჩამოუტანია ივერთა მონასტრიდან. ტექსტში კოლხეთი, იბერია, პოლემონის პონტო ქ. ტრაპიზონით, კაპადოკიის პონტო ქ. ამისოთი და სხვა, ერთ — ევროპის (?) ეპარქიაში შემავალ მხარეებად არიან დასახელებულნი (214 : 253).

აგათანგელოსის თანახმად, მას შემდეგ რაც სომეხთა განმანათლებელი გრიგოლი კაპადოკიის დედაქალაქში ლეონტი კესარიელის მიერ სომეხთა ეპისკოპოსად იქნა ხელდასმული, მან ლეონტის დავალებით კაპადოკიის ქ. სებასტიაში (ახლანდ. ქ. სივასი, მდებარეობს მდ. ყიზილ-ირმაქსს — ძველი პალისის — ზემო დინებაზე, თურქეთში) გამოიარა. სადაც იგი დიდი პატივით მიიღეს. გრიგოლს თან ჰქონდა წერილი ლეონტისაგან სებასტიის ეპისკოპოსს 'პეტრესადმი. წერილში იგი პეტრეს სთხოვდა, ისიც წასულიყო მათთან ერთად და „დაესვა ისინი ტახტზე, როგორც ამას საეკლესიო კანონები მოითხოვდა“ (180 : 131). სებასტიიდან გრიგოლიმ წამოიყვანა მღვდლები და მონაზვნები, რათა ისინი სომხეთის ეკლესიის მღვდლებად გაეხალა. სომხეთში ჩასული სასულიერო პირები „ეპისკოპოსმა პეტრემ აკურთხა წესისამებრ“. ასევე, „ქრისტეს მოწაფეთა ტახტზე კანონის წესით დასვა ნეტარი“ (ე. ი. გრიგოლი) და ამით დაამთავრა სომხური ეკლესიის ორგანიზაცია. ამიტომ, „ცხოვრებაში“ არსებული შემდეგი ცნობები, სომხეთში მომავალი გრიგოლისა და პეტრე სებასტიელის შესახებ დრად გამგზავრებულ სომეხთა მეფე თრდატს თათქოს თან ხლებოდეს ქართველთა, ლაზთა და ალანთა მეფეები (180 : 133 — 135), რა თქმა უნდა, სიპარაღეს არ შეეფერება. ივ. ჯავახიშვილმა, როგორც ზემოთ ითქვა, ამ ცნობათა განალიზებისას აჩვენა, რომ ძველ წყაროთა მონაცემებიდან გამომდინარე, გრიგოლის მიერ არა თუ სომხეთის მეზობელი ქვეყნების, თვით მთელი სომხეთის მოქცევაც არ დასტურდება. უკიდურეს შემთხვევაში, გრიგოლი მხოლოდ ბიზანტიის იმპერიის ფარგლებში, ან მოსაზღვრე სომხეთის ნაწილის განმანათლებლად შეიძლება იქნას მიჩნეული. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ცხადია, „ცხოვრებაში“ არსებულ იმ ცნობებს, რომლებშიც საქართველოს, აფხაზეთის, ბასიანისა და ალბანეთის (რუსეთზე აქ აღარაფერს ვამბობ) ეკლესიათა მეთაურების დანიშვნაზეა საუბარი, სომეხთა განმანათლებლად მიჩნეულ გრიგოლის მოღვაწეობასთან არავითარი კავშირი არა აქვს, გარდა იმისა, რომ დასახელებული სასკლმწიფოების ეკლესიათა მომავალი მეთაურები პეტრე სებასტიელის ხელმძღვანელობით გრიგოლთან ერთად მოვიდნენ კაპადოკიიდან.

დასახელებული ეკლესიათა საჭეთმპყრობლების დანიშვნა რომ სომხური ეკლესიის კომპეტენციაში ყოფილიყო, როგორც ეს „ცხოვრების“ არაბულად მთარგმნელს გაუკეთებია, რა თქმა უნდა, გრიგოლი ამ თანადებობებზე სომხებს განაწესებდა. „ცხოვრებაში“ კი

ხაზგასმითაა მოითთება სასულიერო პირთა კაპადოკიური (ქართული) წარმონაველობისა და სებასტიიდან მათი მოსვლის შესახებ. როგორც ზემოთ ვნახეთ, ლეონტიმ ხო პეტრე სებასტიელს სასოვა წასულიყო შაოთან ერთად და „დაესეა ისანი ტახტზე, როგორც ამას საეკლესიო კანონები მოითხოვდა“.

ახლა რაც შეეხება თვით ცნობებს. „ერთი ქართველი, იმათგან, ვინც მათთან (პეტრესთან და გრიგოლთან. ვ. გ.) ერთად, სებასტიიდან მოვიდა, — ნათქვამია „ცხოვრებაში“, — სახელად იბირ-ბ-ზ-ხუა აკურთხა მიტროპოლიტად და გაემგზავრა, რათა მოეღი საქართველოსათვის ეპისკოპოსები დაენიშნა. ის იყო ცხოვრების წესით სამაგალითო, ღვთისპოსავი, საეკლესიო წიგნთა მცოდნე. იგი დიაკონი იყო, როცა ორმოც წამებულთა ნეშტი მოიპოვეს². ამ მოპოვების თვითმხილველი ჰქადაბით იყო მოსილი. ამიტომ აამალა იგი (უნდა ვივარაუდოთ, რომ ლეონტიმ. ვ. გ.) ამ ხარისხში. და გაგზავნა აფხაზთა ქვეყანაში სოფრონიუსი, იგი მღვდელი იყო კაპადოკიიდან. და გაგზავნა მან ევთალიუსი ბასიანთა ქვეყანაში ეპისკოპოსად. ალანთა ქვეყანაში დანიშნა გამოჩენილი კაცი თომა, რომელიც პატარა ქ. სატალადან იყო. ესენი იყვნენ იმათგან, ვინც სებასტიიდან მოვიდნენ და წმინდა წიგნების მცოდნენ იყვნენ“ (180:137).

„ცხოვრების“ ცნობები, როგორც ვხედავთ, მეტად საინტერესოა ეგრისის, აფხაზეთის, ბასიანისა და ალანეთის? (ალბანეთის) ეკლესიათა ორგანიზაციის ისტორიისათვის. რაც მოაქვია, ამ მხარეებში ქრისტიანობის ოფიციალურად აღიარების დასათარიღებლად. მსგავსი შინაარსის ცნობები სხვა საისტორიო წყაროებში არ მოიპოვება, ამიტომ აგათანგელოსის თხზულების ბერძნულ, განსაკუთრებით კი არაბულ ვერსიაში შემონახული მონაცემები დას. საქართველოს ეკლესიის ისტორიისათვის უნიკალურია.

დასახელებული ქვეყნების ეკლესიათა მეთაურებად კაპადოკიის

² „ერის კაცი ვინმე კაპადოკიასა სოფლისანი“, როგორც ეს ორმოც სებასტიელ წამებულთა ძველქართულ თარგმანშია ნათქვამი, ქრისტიანთა დიდი ღვეწის დროს (როგორც ჩანს 303 წ.) 9 მარტს იწამენ. „წამების“ ცნობით ღვინდება, რომ იმ ხანად სებასტია ქვესარიის ღუქს ემორჩილებოდა (ისევე როგორც სებასტიის ეკლესია ემორჩილებოდა კესარიის ეპისკოპოსს). კესარიიდან სებასტიაში ჩასული ღუქსის ბრძანებით, სებასტიელი ქრისტიანები ყოველანაირად დაშვებულნი არ იყვნენ შერყევს. შემდეგ მათი გვამები დაწვეს და ნარჩენები დაშალეს. რომ ქრისტიანებს არ ეხოვთ. 3 დღის შემდეგ ქრისტიანებმა წამებულთა ძვლები იპოვეს და „დაპკრძალეს ღუსკუსა“ (92). აი, ამ ამბების თვითმხილველად მხსენიება ეგრისელთა პირველი ეპისკოპოსის.

სუბასტიიდან მოსული სასულიერო პირების დანიშვნას (ეკლესიათა ორგანიზაციას), რა თქმა უნდა, წინ უძღოდა ამ ქვეყნების მოსახლეობაში პონტო-კაპადოკიიდან გამოსული მისიონერების მრავალწლიანი მოღვაწეობა. მართალია, ამ მისიონერთა შესახებ არავითარი ცნობა არა გვაქვს, მაგრამ, ფაქტი ერთია, ეგრისის, აფხაზეთის, ბესიანისა და ალბანეთის მოსახლეობისათვის ეპისკოპოსთა ოფიციალურად დანიშნა ლეონტის ეპისკოპოსობის ხანაში მოხდა. რაც, ამ ქვეყნებში ოფიციალურად აღიარებული ქრისტიანობის იმპერიის მხრივ დადასტურებას ნიშნავდა.

აქვე უნდა აღვნიშნო, ცნობაში, მართალია, „მთელ საქართველოზეა“ ლაპარაკი, მაგრამ, როგორც ნ. მარი წერს, მასში მხოლოდ დასავლეთი საქართველო იგულისხმება. მეორეც, პეტრე სუბასტიელის მიერ იბირ-ბ-ზ-ხუას ეგრისის ეპისკოპოსად ხელდასმის შემდეგ, ამ უკანასკნელს უნდა დაენიშნა ეპისკოპოსები ეგრისის სხვადასხვა პუნქტებში.

საეპკო არც ის უნდა იყოს, ეგრისის, აფხაზეთის, ბესიანისა და ალბანეთის ეკლესიათა მეთაურებად დანიშნული სასულიერო პირები, ისევე როგორც გრიგოლი, კაპადოკიის ეკლესიის საკეთმპყრობლის ლეონტი კესარიელის მიერ რომ უნდა ყოფილიყვნენ ხელდასმულნი, კესარიაში. მართალია, ეს ავთანგელოსის თხზულებების ბერძნული და არაბული ვერსიებიდან არა ჩანს, მაგრამ ასეთი რამ მათში იგულისხმება. სომეხთა განმანათლებლისა და პირველი ეპისკოპოსის — გრიგოლის — შესახებ „ცხოვრებაში“ ხომ პირდაპირაა ნათქვამი, რომ იგი კესარიაში აღიზარდა, იქ ეზიარა ქრისტეს მცნებას და იქვე იქნა ხელდასმული სომეხთა ეპისკოპოსად.

კაპადოკიის დედექალაქის — კესარიის ეკლესია, სადაც ზემოდასახელებული ქვეყნების ეკლესიათა მეთაურები იქნენ ხელდასმულნი, იმპერიის აზიურ ნაწილში ეროვნულ ნიადაგზე აღმოცენებულ ეკლესიათა შორის ერთ-ერთი უძლიერესი იყო. მას ადგილობრივი — კაპადოკიური — წარმოშობის სასულიერო პირები განაგებდნენ. ერთ-ერთი ასეთი იყო ლეონტი. პონტო-კაპადოკიაში ლეონტის დაწინაურებული მდგომარეობა კარგადაა ასახული წერილში, რომელიც სომეხეთის მეფეს თრდატს (298 — 330) კესარიაში ხელდასასმელად მიმავალი გრიგოლისათვის გაუტანებია. „ცხოვრებაში“ შემონახულ

³ ნ. მარი იბერიას დას. საქართველოს სახელად მიიჩნევდა, ამიტომ წმინდა ნინოსაც დას. საქართველოში მოღვაწე მისიონერად თვლიდა. მისი აზრით, დას. საქართველოში ქრისტიანობა წინამ სწორედ კაპადოკიიდან შემოიტანა (179: 12).

ამ წერილში თრდატი ლეონტის უწოდებს „ჩვენს ბატონს, კაპადოკი-
ისა და პონტოს [ეკლესიათა] თავთა თავს“ (180 : 125).

პონტო-კაპადოკიის ეპისკოპოსთა შორის ლეონტის პირველობისა
და დიდი ავტორიტეტის დამადასტურებელ ფაქტად უნდა იქნეს მიწ-
ნეული კესარიისში ხელდასმული გრიგოლის სებასტიანში დიდი პა-
ტრივით მიღება.

რადგანაც, ისევე როგორც სომხეთის, ეგრისის, აფხაზეთის, ბასი-
ანისა და ალბანეთის ეკლესიათა მეთაურები კაპადოკიის კესარიისში
უნდა ყოფილიყვნენ ხელდასმულნი. ამ ეკლესიებზე კესარიის ეკ-
ლესიის ზემდგომობა დამყარდა (მათზე კესარიის ეპისკოპოსები თა-
ვიანთ ხელისუფლებას, როგორც ჩანს, სებასტიის ეპისკოპოსთა
მცვეობით ახორციელებდნენ), მაგრამ, რადგანაც თვით კაპადოკი-
ის ეკლესია, თავის მხრივ, ანტიოქიის ეკლესიას ემორჩილებოდა,
საბოლოო ანგარიშით, დასავლურ ქართული სახელმწიფოს — ეგრი-
სის — ეკლესიის (ისევე როგორც სომხეთის, აფხაზეთისა და ქართ-
ლის) უზენაესი მეურვე ანტიოქიის ეკლესია შეიქმნა. ამიტომ არაა
მართებული ქართ. საბჭ. ენციკლოპედიაში, IV ს-ის I ნახევარში,
ეგრისში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებასთან
ერთად, ეგრისის ეკლესია კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსადმი
დაქვემდებარებულად რომ არის გამოცხადებული (ქსე, სტ. ეგრისის
საწიფო).

იმპერიის ახალი დედაქალაქის კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსის
დაწინაურება, მართალია, პატარა ქალაქ ბიზანტიონის კონსტანტინო-
პოლად გამოცხადებისთანავე დაიწყო, მაგრამ, კარვა ხანს, მისი
სამწყისო ძალიან მცირე იყო. კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსმა,
როგორც ზემოთ ვაჩვენე, ანტიოქიის ეპისკოპოსისაგან პონტო და მის
მეზობლად, იმპერიის საზღვრებს გარეთ მცხოვრებ ხალხებზე ზემ-
დგომობის უფლება მხოლოდ 451 წელს, ქალკედონის მეოთხე მსოფ-
ლიო საეკლესიო კრების 28-ე კანონით მიიღო (193 : 246).

რაც შეეხება თვით კაპადოკიას (ანატოლიის ტერიტორია), იგი
ისევე ანტიოქიის ეკლესიის გამგებლობაში დარჩა. XII ს-ის ცნობი-
ლი ბიზანტიელი კანონისტი თ. ბალსამონი 28-ე კანონის განმარტებაში
წერს, რომ ამ კანონით კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსს დამორჩილ-
და აზიაში პონტოს სამიტროპოლიტოები შავი ზღვის სანაპიროდან
ტრაპიზონამდე და მის იქით ქვეყნის შიგნით, ასევე ასია (ძვ. რომა-
ული პროვინცია აზია, ქ. ეფესოს მახლობლად მცხოვრებნი), ლი-
კია, პამფილია და არა ანატოლიაც, როგორც ზოგი ლაპარაკობს, ანა-

ტოლის ეპისკოპოსებს ანტიოქიელი პატრიარქი აკურთხებსო (193 : 2-18).

ქართულ ეკლესიათა შესახებ შემომოტანილი ცნობები გრიგოლ განმანათლებლის „ცხოვრების“ ბერძნულ და არაბულ ვერსიებშია. მსგავსი ცნობები, რადგან „ცხოვრების“ სომხურ და მისგან მომდინარე სველქართულ თარგმანში (როგორც ი. აბულაძე ამტკიცებს) არ არის, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ისინი „ცხოვრების“ ბერძნულ ვერსიაში, საიდანაც შემდეგ არაბულად ითარგმნა, დღეისათვის ჩვენთვის უცნობი წყაროდან უნდა იყოს შეტანილი. შესაძლებელია, აგათანგელოსისა და გელასი კვიზიკელის მოღვაწეობის დროისათვის (V ს.) ჯერ კიდევ არსებობდა ისეთი თხზულება, რომელშიც დას. საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლისა და გაშარჯების ამბავი იყო მოთხრობილი. იქნებ ასეთი ცნობების ჩაწერა-ფიქსირება თავის დროზე კაპადოკიურ სამყაროში თვით იმპერიის ეკლესიის მოთხოვნით ხდებოდა. ისევე როგორც, ქართლში ჩამოსულმა ბრანჯმა მთავარდიაკონმა აღწერა ქართლში მომხდარი ამბები და წაიღო ბრანჯეთს⁴, გამორიცხული არაა, ასე მოიქცა პეტრე სებასტიელიც. და ამ აღწერილობიდან შევიდა შემდეგ აგათანგელოსის თხზულების ბერძნულ ვერსიაში ცნობები ეგრისის, აფხაზეთისა და ბასიანის ეკლესიათა შესახებ. ვფიქრობ, მხოლოდ ამ მხრივ შეიძლება აიხსნას აგათანგელოსის თხზულებაში არსებული ქართველიზმებისა (მაგ., გოჭი, გონჯი, შლუ (საბას განმარტებით ჭკუანაკლები. 180 : 150 — 151) და გოგრაფიულ სახელთა წარმომავლობა, რაც მთავარია, ამ თხზულებაში ეგრისის, აფხაზეთისა და ბასიანის ეკლესიათა შესახებ არსებულ ცნობათა რეალური ხასიათი.

ახლა ვნახოთ რას უნდა ნიშნავდეს ეგრისის პირველი ეპისკოპოსის სახელი იბირ-ბ-ზ-ხუა. ნ. მარის თანახმად, სახელის მეორე ნაწილი ზ-ხ-უა, ე. ი. სკუა მეგრული სიტყვაა და შვილს ნიშნავს. იბირ-ბ-ზ-ხუა, resp. იბერებ-ზ-ხუა, — დასძენს იგი, — უნდა ნიშნავდეს „იბერის ძეს“ — იბერს და მართლაც, „ცხოვრების“ არაბული ვერსია ხომ გვაუწყებს, ეს მიტროპოლიტი ქართველი, იბერი იყოო. (180 : 172).

ასე რომ, სებასტიიდან მოსული და ეგრისის ეკლესიის პირველ საქეთმპყრობლად დანიშნული პიროვნების ქართველობა მისი სახელის ანალიზითაც დასტურდება. იქნებ, ასევე წარმოშობით ქართ-

⁴ ალბათ ასეთი მოსაზრებით ხელმძღვანელობდა ს. კაკაბაძე, როცა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ბერძნულიდან თარგმნილ თხზულებად თვლიდა (49 : 71).

ველები იყვნენ აფხაზეთის პირველ ეპისკოპოსად დანიშნული „კაპადოკიელი მღვდელი“ სოფრონიუსი და ბასიანის ეპისკოპოსი ვეთალიოსი? რაც მთავარია, ამ პიროვნებათა ხელდასხმა კაპადოკიის კესარიისში მოხდა ლეონტი კესარიელის ბერ ნიკეის კრების დაწყებამდე. ეს იმზე მიგვანიშნებს, რომ ეგრისის სამეფო კარს ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გალერისისა და ლიციისის ელიქტების (311/313 წწ.) შემდეგ ჩქარა უნდა ელიარებინა. ეს აღიარება კი იმბერიის ეკლესიას ნიკეის კრების დაწყებამდე დაუდასტურებია.

როგორც ზემოთ ვაჩვენე, სომხეთი ქართლის თანადროულად, დაახლ. 318 წ. მოიქცა. მეორე მხრივ კი, ეგრისის ეკლესიის პირველი საჭეთმპყრობელი „იბერის ძე“ რადგან სომეხთა ეკლესიის მეთაურად ხელდასხმულ გრიგოლთან ერთად მოვიდა კაპადოკიიდან ეგრისში და პეტრე სებასტიელმა მოახდინა სომხეთის, ეგრისის, ბასიანის, აფხაზეთისა და ალბანეთის ეკლესიათა ორგანიზაცია, „იბერის ძის“ ხელდასხმა ეგრისის ეკლესიის მეთაურად (ასევე სოფრონიუსისა — აფხაზეთის, ეთალიუსისა — ბასიანის და თომასი — ალბანეთის) 325 წლამდე უნდა მოხდარიყო (325 წელს ლეონტი გადაეყენებულ იქნა. ამიტომ, ცხადია, მას 325 წლამდე უნდა მოეხდინა დასახელებულ პირთა ხელდასხმა). ამ წლისათვის ეგრისში უკვე რამდენიმე ეპისკოპოსი იჯდა.

ასე რომ, გელასი კესარიელის ცნობა ქართლისა და ეგრისის ერთდროულად მოქცევის შესახებ სწორია. და მართლაც, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, 298 წლიდან ამიერკავკასიის ქვეყნები ხომ რომის იმპერიის პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების ორბიტაში იყვნენ ჩაბმულნი.

ეგრისში ქრისტიანობის გამარჯვებასთან დაკავშირებით ერთი საკითხაც უნდა გაირკვეს — კერძოდ, სად უნდა ყოფილიყო ეგრისის ეკლესიის პირველ მეთაურთა რეზიდენცია?

ნ. მარის თანახმად, ეგრისის ეკლესიის პირველი მწყემსმთავრის სიახლოვე ორმოც სებასტიელ წამებულთან, წამებულთა ნეშთის მოპოვებასა და დაკრძალვაში მისი მონაწილეობა საშუალებას გვაძლევს ხვსნათ სამეგრელოს მნიშვნელოვანი წმინდა ადგილის — მარტვილის მონასტრის სახელწოდება. ყველას კარგად ესმოდა, — დასძენს იგი, — „მარტვილი“ ბერძნული სიტყვისაგან „მარტურ“ (წამება) რომ მომდინარეობდა, მაგრამ მარტვილის ტაძარი ღვთისმშობლის მიძინების საჩუქრობისა და ამიტომ სახელი „მარტვილი“ რეალურად გაუგებარი ჩანდა. თავისთავად ცხადია, იბერ-მეგრელთა პირველი მიტროპო-

ლ. ტი, რომელიც ასე ახლოს იყო გაცნობილი სებასტიელ ორმოც წამებულთა ნეშტთა მოპოვების საქმეს, თავის პირველსავე ეკლესიას სებასტიელ წმინდანთა პატივსაცემად მათ სახელზე ააგებდა (180 : 172).

ნ. მარის მოსაზრება ეგრისის პირველი ეპისკოპოსის მიერ მარტვილის მონასტრის ორმოც წამებულთა სახელზე აგების შესახებ თითქოს ახლოს უნდა იყოს ჭეშმარიტებასთან, მაგრამ ამ ბოლო ხანებში არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გაირკვა, რომ ეგრისის სამეფოს ღედაქალაქ ციხეგოჯში (ძველი არქეოპოლისი, ახლანდ. სოფ. ნოქალაქევი, ჭენაყის რ-ონი), ჯერ კიდევ IV ს-ში აუგიათ დიდი ზომის ერთნავეიანი ბაზილიკა (დღეისათვის მისი მხოლოდ აბსიდია შემორჩენილი). იმავე ადგილას შემდეგ უფრო დიდი საქანავეიანი ბაზილიკა ყოფილა. ამ უქანასკნელის დანგრევის შემდეგ, იგი ველარ აღუდგენიათ და VI ს. დამდეგს უფრო მცირე ზომის ბაზილიკა აუგიათ. ეს უქანასკნელი, რამდენჯერმე გადაკეთებული და ბოლოს გუმბათიან ეკლესიად ქცეული, დღემდეა მოღწეული და ორმოც წამებულთა სახელობისაა (35 : 15, 25 — 26). ვფიქრობ, საეკვო არ უნდა იყოს, დღემდე მოღწეული ეკლესიის წინამორბედი ბაზილიკებიც ორმოც წამებულის სახელობისა რომ უნდა ყოფილიყო. ეგრისში ქრისტიანობის გამარჯვებისას ციხე-გოჯი ქვეყნის დედაქალაქი იყო და, ცხადია, ეგრისის ეკლესიის მწყემსთმთავარიც სატახტო ქალაქში დაიდებდა ბინას (ნ. ლომოურის ვარაუდით, ციხე-გოჯში ერთ-ერთი საეპისკოპოსო კათედრა უნდა ყოფილიყო. 79 : 44) ციხე-გოჯში აღმოჩენილი დიდი ზომის ერთნავეიანი ბაზილიკის ნაშთი ეგრისის პირველი ეპისკოპოსის მიერ აგებულ ეკლესიას უნდა ეკუთვნოდეს. იგი, ორმოც წამებულთა სახელობისა უნდა ყოფილიყო. თავის მხრივ, ციხე-გოჯში ორმოცი წამებულის სახელზე ეკლესიის არსებობა აგათანგელოსის ცნობების რეალურობის დამადასტურებლად უნდა იქნეს მიჩნეული. რაც შეეხება მარტვილის სახელს, გამორიცხული არაა, თავდაპირველად იგიც ორმოც წამებულთა პატივსაცემად რომ აგო ეგრისის პირველ ეპისკოპოსს.

**გრიგოლ განმანათლებლის ხელდასხმა კესარიისში.
იკპარიის ეკლესიასთან სომეხური ეკლესიის
დამოკიდებულების საკითხი**

აგათანგელოსის თანახმად, სომეხთა განმანათლებელი გრიგოლი კაპადოკიაში ეზიარა ქრისტეს მცნებას, აქ იგი „იზრდებოდა წესითა ქრისტიანესამათა“ (111:10) და იქვე, კაპადოკიის კესარიის ეპისკოპოსის ლეონტის მიერ იქნა ხელდასხმული სომეხთა ეპისკოპოსად.

ლეონტი კესარიელი აღრექრისტიანულ სამყაროში ცნობილი პიროვნება იყო. როგორც ზემოთ აღვნიშნე, იგი ნიკეის კრებაზე დამსწრე ცნობილ არიანელ საეკლესიო მოღვაწეთა შორის იხსენიება.

როდის დაიკავა ლეონტიმ კესარიის საეპისკოპოსო კათედრა, ზუსტად არაა ცნობილი. 314 წ. ანკირაში (ახლანდ. ანკარა) გამართულ ადგილობრივ საეკლესიო კრებაზე დამსწრე ეპისკოპოსთა შორის კაპადოკიის კესარიის ეპისკოპოსის — აგრიკოლას ხელმოწერაა. პ. გიდულიანოვი აგრიკოლას ეპისკოპოსობის ბოლო თარიღად 314 წელს მიიჩნევს (135:388). ანკირის კრების შემდეგ აგრიკოლა ან გადაყენებული იქნა, ან გარდაიცვალა და 314 წლის შემდგომ ახლო ხანებში კათედრა ლეონტის ჟნდა დაეკავებინა. პ. გიდულიანოვი ლეონტის ეპისკოპოსობას 315/316—325 წლებით განსაზღვრავს (326—341 წწ. კესარიის ეპისკოპოსად გერონტი ჩანს). ასე რომ, როგორც სომეხი ხალხისა და სამეფო ოჯახის მოქცევისას (318 წ.), ისე სომეხთა პირველი ეპისკოპოსის გრიგოლის ხელდასხმისას (324 ან 325 წ.), კესარიის საეპისკოპოსო კათედრაზე ლეონტი იმყოფებოდა¹.

კესარიიდან სომხეთში მომავალ გრიგოლს, ლეონტის დავალებით, კაპადოკიის ქალაქ სებასტიიდან თან გამოჰყვა პეტრე სებასტიელი და სებასტიიდან წამოყვანილი ღვთისმსახურთა მეშვეობით მოახდინა სომხური ეკლესიის ორგანიზაცია.

¹ აგათანგელოსის ცნობას, მართალია, სომეხმა მეცნიერებმა მიაქციეს ყურადღება, მაგრამ, მიაჩნდათ რა სომხეთის გაქრისტიანების თარიღად 301 წელი, ლეონტის მიერ გრიგოლის ხელდასხმისაც ამ წელს მომხდარ ფაქტად თვლიდნენ. ამით ანგარიშს არ უწევდნენ იმ გარემოებას, თუ რომელ წლებში ეპირა ლეონტის კესარიის საეპისკოპოსო კათედრა. ასეთივე მოსაზრებაა გატარებული 1984 წ. გამოცემული მოვსეს კალანკატვაცის თხზულების რუსული თარგმანისადმი დართულ კომენტარებში (185:187, შენ. 19, 222, შენ. 190); შდრ. გაზ. «Книжное издание», № 30, 25. VII, 1986 წ. სადაც სომეხთა მოქცევის თარიღად კვლავ 301 წელია მითითებული.

თუ გავითვალისწინებთ კაპადოკიის მოსახლეობის ქართველურ წარმომავლობას (იხ. ზემოთ, თავი II) და იმ გარემოებასაც, რომ კაპადოკიის კესარიის ეკლესიის ისეთი საკეთმპყრობელი, როგორც ბასილ დიდი კესარიელი (გარდ. 379 წ.) ქართველი იყო (როგორც ამას ე. ხინთიბიძე, გ. გოზალიშვილი და სხვები აპტიკებდნენ), მაშინ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ საეპისკოპოსო კათედრას ადგილობრივი, ქართული წარმოშობის სასულიერო პირები განაგებდნენ და ეპისკოპოსი ლეონტიც, რომლის მიერ იქნა ხელდასხმული სომეხთა განმანათლებელი გრიგოლი, ქართველი უნდა ყოფილიყო.

კაპადოკიის კესარიის ეპისკოპოსის ლეონტის მიერ სომეხთა განმანათლებლის გრიგოლის ხელდასხმის აქტთან დაკავშირებით საინტერესოა, რა მიმართულების ქრისტიანობა დამყარდა სომხეთში.

გრიგოლ განმანათლებლის ხელდამსხმელი ლეონტი არიანელი იყო ლეონტის არიანელობის შესახებ ერთხმად მიუთითებენ ძველი საეკლესიო ისტორიკოსები. მაგ., წარმოშობით კაპადოკიელი ისტორიკოსი ფილოსტორგიუსი 325 წელს პონტოს ნეოკესარიაში გამართულ ადგილობრივ საეკლესიო კრებაზე დამსწრე არიანელ ეპისკოპოსთა შორის კაპადოკიიდან ასახელებს: კესარიის ეპისკოპოსს ლეონტის, ნეოკესარიის ეპისკოპოსს ლონგიანუსს და სებასტიის ეპისკოპოსს ევლალეს (135:399).

ნეოკესარიის ადგილობრივი საეკლესიო კრება ნიკეის კრების წინ გამართა. ფილოსტორგიუსის ცნობიდან გამომდინარე, იმ ეკლესიათა ეპისკოპოსები, რომლებმაც აგათანგელოსის ცნობით, სომეხთა ხელდასხმასა და სომხეთის ეკლესიის ორგანიზაციაში მიიღეს მონაწილეობა, თავიდანვე არიანული მრწამსისანი ყოფილან. სომეხების ეკლესიის ორგანიზაციაში მონაწილე პეტრე და სამღვდლოება რადგანაც სებასტიიდან ლეონტის დაეალებით წამოვიდნენ, ივარაუდება, რომ ჯერ ლეონტის მიერ გრიგოლის ხელდასხმით, შემდეგ კი სებასტიის ეპისკოპოს პეტრეს მიერ. სებასტიიდან წაყვანილი სამღვდლოების დახმარებით ორგანიზებული სომხეთის ეკლესია არიანული მიმართულებისა იქნებოდა.

გრიგოლ განმანათლებლის კესარიაში ხელდასხმის შემდეგ ძველ სომეხ ისტორიკოსთა (აგათანგელოსი, ფავსტოს ბუზანდაცი, მოვსეს ხორენაცი) მითითებით, სომხური ეკლესია კაპადოკიის ეკლესიაზე დამოკიდებული შეიქმნა. ა. ანინსკის შენიშვნით, კესარიაში ხელდასხმული გრიგოლი იერარქიულ დამოკიდებულებაში იყო კაპადოკიის კესარიის ეპისკოპოსისადმი. სომხეთის ეკლესიის ორგანიზაციის

ღროს იგი კესარიის დედა ეკლესიის მითითებებით ხელმძღვანელობდა. ბუნებრივია, ამიტომ მოძღვრება და ყველა საეკლესიო წესი სომხეთში გადმოღებულ იქნა ისეთივე, როგორც კაპადოკიის კესარიაში იყო (129 : 14), ე. ი. არიანული. ნიკეის საეკლესიო კრებაზე ლეონტი სხვა არიანელ ეპისკოპოსთა მხარდამხარ არიოსის მხარეზე გამოდიოდა, რის გამოც იგი გალაყენებულ იქნა.

* * *

როგორც ზემოთ ვაჩვენე, სომეხთა განმანათლებლის გრიგოლის კაპადოკიის კესარიაში ხელდასხმის შემდეგ სომხეთის ეკლესიაზე კაპადოკიის ეკლესიის ზემდგომობა დამყარდა. აგათანგელოსის მითითებას სომხეთის ეკლესიის კაპადოკიის ეკლესიაზე იერარქიული დამოკიდებულების შესახებ სხვა სომეხი ისტორიკოსებიც ადასტურებენ. ამასვე იმეორებს ძველი ქართული წყარო. არსენ საფარელი (I X ს.) ქართლისა და სომხეთის ეკლესიათა განყოფისადმი მიძღვნილ თხზულებაში წერს: „დაუღდა წმიდამან გრიგოლი კესარია ეკლესიასა, ჟკუნისამდე არა განშორებად მისგან ხელ-დასხმამა ეპისკოპოსებისა სომხითისაჲ“ (7 : 136).

წყაროთა ასეთი მონაცემებიდან გამომდინარე, ა. ანინსკი სამართლიანად ფიქრობს, რომ კესარიაში ხელდასხმის შემდეგ, გრიგოლი იერარქიულად დაქვემდებარებული იყო კაპადოკიის ეკლესიისადმი და სომხური ეკლესიის მოწყობისას ის ყველაფერში კვალში მისდევდა კაპადოკიის დედა-ეკლესიის მითითებებს. ბუნებრივია, ამიტომ მოძღვრება და ყოველგვარი ეკლესიური წესები სომხეთში იგივე იქნა შემოღებული, რაც იყო კაპადოკიის კესარიაში (129 : 14). იგი განიხილავს რა აგათანგელოსის ცნობებს გრიგოლის კესარიაში ხელდასხმის შესახებ, კითხვას სვამს: რატომ იქნა არჩეული ხელდასახმელად კესარია? და იქვე პასუხობს „აღბათ იმიტომ, რომ თვით გრიგოლი ეკუთვნოდა კაპადოკიის კესარიის ეკლესიას. კესარია აღრირიდანვე იყო ცნობილი მისთვის, ის აღბათ მისი სამშობლო იყო“² (129 : 11).

ა. ანინსკი, როგორც ვხედავთ, სწორად მსჯელობს. აგათანგელოსის ცნობებიდან სხვაგვარი დასკვნის გამოტანა არც შეიძლება. მაგრამ,

² შემთხვევითი არ უნდა იყოს, თრდატ III გრიგოლს „ჩვენ შორის უცხო“ რომ უწოდებდა. რაც შთავარია, როგორც ნ. შარი წერს, არაბთა ეპისკოპოსის გიორგის მიერ „გრიგოლის ჩამოშავლობით რომაელად“ მოხსენიება ბევრის შეტყუვლია. ასე რომ, გრიგოლი შართლაც შეიძლება წარმოშობით კაპადოკიელი იყო.

ვერ გავიზიარებ ა. ანინსკის აზრს, როცა იგი გრიგოლის კესარიაში ხელდასმას მხოლოდ ქალაქის ნაცნობობით ხსნის. ასეთი მსჯელობისას ა ანინსკის მხედველობიდან რჩება სომხეთში ქრისტიანობის გამარჯვების საქმეში კაპადოკიის დიდი ქრისტიანული ცენტრებისა და უძველესი ქრისტიანული თემების როლი.

კაპადოკიის კესარიაში გრიგოლის ხელდასმის შემდეგი დროის სომხეთის ეკლესიაზე სრულიად განსხვავებული შეხედულებისაა მ. ორმანიანი. როგორც ქვემოთ ვნახავთ, თანამედროვე სომხურ ისტორიოგრაფიაში სწორედ მისი მოსაზრებებია გაზიარებული.

მ. ორმანიანი, მართალია, არ უარყოფს გრიგოლის კაპადოკიის კესარიაში აღზრდისა და იქ ხელდასმის ფაქტს, მაგრამ თვლის, რომ ეს თვით გრიგოლის სურვილით მოხდა (188 : 16). მისი მტკიცებით, გრიგოლის მიერ 301 წელს საბეფო ოჯახისა და ხალხის მონათვლას შემდეგ 302 წელს კაპადოკიის კესარიაში ლეონტის მიერ გრიგოლის ხელდასმა, არავითარ შემთხვევაში არ გულისხმობდა სომხეთის ეკლესიაზე კაპადოკიის ეკლესიის ზემდგომობის დამყარებას, რადგან სომხეთში ქრისტიანობა ჯერ კიდევ მოციქულების დროს იქადაგესო. ამიტომ, — დასძენს. მ. ორმანიანი, — ზოგი ისტორიკოსის მტკიცება, თითქოს ქრისტიანობა სომხეთში წმინდა გრიგოლიმ კესარიის ეპისკოპოსთა ბრძანებით იქადაგა და სომხეთში ქრისტიანობა პირველად IV ს-ში დამკვიდრდა, არაა მართალი. არახოდეს არ ყოფილა სომხეთის ეკლესია კესარიის, ანტიოქიის ან კონსტანტინოპოლის ეკლესიაზე დამორჩილებული. ამ მხრივ არსებული ბასილ კესარიელის მიხედვით ეხება მხოლოდ ნიკოპოლისა და სატალას საეპისკოპოსოებს, რომლებიც პონტოს ეგზარქოსის სამწყსოს შეადგენდნენ (188 : 20).

მ. ორმანიანის დასკვნით, კესარიის არქიეპისკოპოსის მიერ გრიგოლის ხელდასმა მხოლოდ შემთხვევითი უნდა ყოფილიყო, შეიძლება ეს წმინდა გრიგოლის საკუთარი სურვილით მოხდა. არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ეს ფაქტი სომხური ეკლესიის კაპადოკიის კესარიის ეკლესიისადმი იერარქიული დამოკიდებულებების მაჩვენებლად იქნას მიჩნეული (188 : 21).

გარდა იმისა, რომ არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება 301 — 302 წლებში გრიგოლის სომხეთის ეპისკოპოსად ხელდასმამაზე ვილპარაკოთ, მ. ორმანიანი ზემომოტანილი მსჯელობისას, ძველი სომხური საისტორიო წყაროების მონაცემებსაც არ უწევს ანგარიშს. აგათანგელოსის ცნობებიდან ხომ აშკარად ჩანს, ლეონტის მიერ გრიგოლის ხელდასმის შემდეგ, ლეონტი კესარიელის დავალებით, გრი-

გოლისთან ერთად კაპადოკიის სებასტიიდან წამოსულმა პეტრე სებასტიელმა რომ შოახდინა სომხეთის ეკლესიის ორგანიზაცია. კანონიკური სამართლიდან. გამომდინარე, სწორედ აღნიშნული აქტი განაპირობებდა სომხეთის ეკლესიაზე კაპადოკიის ეკლესიის ზემდგომობას. ამიტომ იყო, როგორც ა. ანინსკი წერს, „ამ დროიდან სომხეთის ეკლესიას კესარიის დედა ეკლესიის მითითებებით [რომ] უნდა ეხელმძღვანელა“.

გრიგოლის ხელდასხმის შემდეგ სომხური ეკლესიის კაპადოკიის ეკლესიისადმი დაქვემდებარების შესახებ სხვა ავტორებიც მიუთითებენ. მოვსეს ხორენაცის ცნობებიდან ჩანს, გრიგოლის შემდგომი ეპისკოპოსებიც ხელდასხმას კესარიაში რომ ღებულობდნენ. ეს წესი პირველად, როგორც ხორენაცი წერს, სომხეთის მეფე პაპს დაურღვევია. პაპმა — გადმოგვცემს ხორენაცი — სანატრელი, ნერსესის მაგივრად „...გამოძებნა და გამოარჩია ვინმე საპაკი, ის დაადგინა ნერსესის მაგიერ კესარიის დიდ არქიეპისკოპოსთან შეუთანხმებლად“ (87: 209 — 210).

გამოდის რომ, 324/325 წლიდან მოკიდებული პაპის (368—74) მიერ სომხეთის ეპისკოპოსად საპაკის დადგენამდე სომხეთის ეკლესიის მეთაურებს (ამ ხნის მანძილზე, ფავსტოს ბუზანდაცის ცნობით, სამი ეპისკოპოსი შეცვლილა. იხ. ქვემოთ) კესარიის არქიეპისკოპოსი ამტკიცებდა და მხოლოდ პაპის მეფობაში აღარ გაგზავნეს ეპისკოპოსი კესარიაში ხელდასახმელად.

სომხეთის მთელის ასეთი ნაბიჯის შემდეგ, 381 წელს კონსტანტინოპოლში გამართულმა II მსოფლიო საეკლესიო კრებამ მონოფიზიტობა დაგმო, ა. ანინსკის თანახმად, II მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე სომხები არ იყვნენ მიწვეულნი და მისი დადგენილებების შესახებ გვიან გაიგეს (129: 32). ეს ცნობა თუ საიმედო წყაროზეა დამყარებული, მაშინ სომხეთის ეკლესიის მესვეურებმა იქნებ შეგნებულად აარიდეს თავი კრებაზე მონაწილეობას. ჯერ ერთი, კრების წინ, როგორც აღვნიშნე, სომხეთის ეკლესია ხომ კესარიის ეკლესიას განუდგა. მეორეც, ამ კრებაზე, მონოფიზიტობა იქნა დაგმობილი, ეს კი ის რწმენა იყო, რომლის აღმსარებლადაც სომხეთის ეკლესია გამოდიოდა.

ბიზანტიის იმპერიის ეკლესია, სადაც კაპადოკიის ეკლესია შედიოდა, სომხეთის ეკლესიას ასეთ განდგომას, რა თქმა უნდა, არ აპატიებდა. მართლაც, ძველ სომეხ ავტორთა ცნობით, — წერს ა. ანინსკი. — კაპადოკიის კესარიაში მოწვეულ ადგილობრივ საეკლესიო კრებაზე, კესარიის ეკლესიის მესვეურებს მოუთხოვიათ სომხეთის

ეკლესიის მეთაურთა ხელდასხმა ისევ კესარიაში მომხდარიყო (129-30). სომხური ეკლესიის მიმართ იმპერიის ეკლესიას შემდეგში რომ ყოველთვის პრეტენზიები ჰქონდა, ეს მოვსეს კალანკატვაცის ცნობებითაც დასტურდება.

სომხეთის ეკლესიის ურთიერთობას იმპერიის ეკლესიასთან სომხეთში გაბატონებული ჯერ არიანული, შემდეგ კი მონოფიზიტური პრეზბიტერი აბრკოლებდა. აღნიშნულის გამო სომხეთის ეკლესიამ თანდათან დაიწყო ჩამოშორება ბიზანტიის ეკლესიიდან. სომხეთის ირანის მფლობელობაში მოქცევის შემდეგ კი, სომხეთის ეკლესიის მესვეურები იმპერიის პატრიარქთა საყვედურებს ყურადღებას აღარ აქცევდნენ. მოვსეს კალანკატვაცის თანახმად, ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრების (451) შემდეგ, როცა იმპერატორი მარკიანე (450—457) ქალკედონის კრების გადაწყვეტილებებს შეუერთდა, მისი მიმდევრები იბრძოდნენ: ხან წერილით, უფრო ხშირად პირდაპირ გამოსვლებით. მოიწვიეს კრება ერთხელ კონსტანტინოპოლში, ხოლო ორჯერ თეოდოსიოპოლისში, რათა მიემხროთ სომხები, როგორც გზაბანეულები (86 : 129). როგორც კალანკატვაცის შემდეგი ცნობებიდან ჩანს, იმპერიის ეკლესიის მესვეურთა შეკითხვაზე, „თუ გულწრფელად გწამთ, აღიარეთ ვინ არის თქვენი პატრიარქი? ისინი მხოლოდ ოთხნი იყვნენ ქვეყანაზე“ — აღექსანდრიისა, ანტიოქიისა, რომასა და ეფესოსი. ჩვენ ამათ ვემორჩილებით, დაემორჩილებთ თქვენც ერთ ამათგანს, ანდა ყველას ერთად, რათა ერთი სარწმუნოება გქმონდეს. თქვენმა წმინდა გრიგოლმა ხელდასხმა კესარიაში მიიღო... თუ თქვენ მისგან განსხვავებული სხვა ეკლესიის მართლმადიდებლები ხართ, მაშინ გვიჩვენეთ პატრიარქი, რომელსაც ემორჩილება თქვენი არქიეპისკოპოსი... თუ თქვენ პატრიარქი და სხვა სამღვდელონი არა გყავთ ეკლესიებში, მაშინ არიოზივით გზასაცდენილი მწვალებლები ყოფილხართ, ...ამაზე, — დასძენს მ. კალანკატვაცი, — სომხებმა ვერაფერი ვერ უბასუხეს, რადგან მათი ეკლესია მართლაცდა ამგვარ ვითარებაში იმყოფებოდაო (86 : 130).

კალანკატვაცის თხზულების რუსულ ენაზე გამომცემელი შ. სმბატიანი ზემომოტანილი ცნობის კომენტარში წერს: „ტექსტის ყურადღებით შესწავლა ცხადყოფს, რომ ბერძენთა მთავარი არგუმენტი იყო არა ის, თუ კარძოდ სად იქნა ხელდასხმული სომეხთა კათალიკოსი, არამედ ის, რომ იგი ხელდასხმულ იქნა მხოლოდ ეპისკოპოსპეტის-კათალიკოსის ხარისხში და არა პატრიარქისა და ამიტომ უნდა დამორჩილებოდა ერთ-ერთ ბერძენ პატრიარქს“ (185 : 221, შენ, № 190).

რა თქმა უნდა, ვინც ოღნავ გაცნობილია საეკლესიო იერარქიის

ისტორიას, კალანკატვაცის ცნობის სმბატისეულ ინტერპრეტაციას ვერ გაიზიარებს. პატრიარქის ტიტულები რომის, ანტიოქიის, ალექსანდრიის, კონსტანტინოპოლისა და იერუსალიმის ეკლესიათა მეთაურებმა გვიან მიიღეს და იმ დროს, როცა გრიგოლი იქნა ხელდასმული კესარიისში, დასახელებულ ეკლესიათა მეთაურებიც ეპისკოპოსებად იწოდებოდნენ. ასე რომ, არა თუ პატრიარქის, „ეპისკოპოსპეტის-კათალისოსის“ ხარისხშიც კი გრიგოლს ვერავინ აკურთხებდა, ასეთი ტიტული რომ ყოფილიყო კიდევ.

შ. სმბატიანისავე მტკიცებით, გრიგოლის შემდეგ სომხეთის კათალიკოსები (ეს ტიტულიც გვიან შემოდის საეკლესიო იერარქიაში. ვ. გ.) უკვე აღარ ჩადიოდნენ ხელდასახმელად კესარიაში. თუმცა, — დასძენს იგი, — ფავსტოს ბუზანდაცი მოგვითხრობს, რომ გრიგოლის შემდეგმა სამმა კათალიკოსმა იუსუქმა, საპაკმა და ნერსესმა კესარიაში მიიღეს ხელდასხვა, მკვრამ სომხეთის ეკლესიის ისტორიის უდიდესმა ავტორიტეტმა პ. ორმანიანმა დეტალურად განიხილა ეს საკითხი და იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ სომხეთის ეკლესია იმთავითვე ავტორიტალიური იყო (185 : 222, შენ. 190).

მ. ორმანიანი სომხეთის ეკლესიის ისტორიის რაც არ უნდა დიდი ავტორიტეტი იყოს, წყაროთა მონაცემების ასე ხელაღმბით უარყოფა არ შეიძლება.

ჯერ კიდევ 451 წლის ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო საეკლესიო კრებამდე 87 წელს სომხეთის სამეფო, როგორც ამას შ. კალანკატეაციც წერს (185 : 130), ირანმა და ბიზანტიამ გაინაწილა და ორივე ნაწილში მათ მეფობა გააუქმეს. სასანიანთა ირანს პროვინციად გადაქცეულ სომხეთში, როგორც აღვნიშნე, მონოფიზიტური მრწამსი ბატონობდა. რადგანაც თვით ირანიც, ბიზანტიის იმპერიის საწინააღმდეგოდ მონოფიზიტებს უჭერდა მხარს (მათ მფარველობდა), როგორც ჩანს, ირანის შაჰებმა მათ ქვეშევრდომობაში მყოფი ქართლის სახელმწიფოს (რომელიც ქალკედონურ-დიოფიზიტური მრწამსისა იყო) და მის ეკლესიას სომხეთის მონოფიზიტურ ეკლესიაზე დაყრდნობით დაუწყეს „ბრძოლა. როგორც ზ. ალექსიძე წერს, ქართლის ეკლესიამ რომ ქალკედონის მრწამსი აღიარა, ხოლო სომხეთის ეკლესიამ მონოფიზიტობა შეინარჩუნა, ეს სომეხთა კაპრიზით არ აიხსნება. „ეს იყო სპარსეთის ხელისუფალთა ნება და ეს ნება ე. წ. სპარსულ კრებაზე ოფიციალურად იქნა განცხადებული“ (31 : 056). „...სპარსთა მეფენი აიძულებდეს სომეხთა, რადთა განეშორნენ ბერძენთა სარწმუნოებასა“ (7 : 139) წერდა არსენ საფარელი ჯერ კიდევ IX საუკუნეში.

ასე რომ, ქართული და სომხური ეკლესიები, მართალია, ორივე ვაპადოკიური წარმოშობისაა და ორივე ეკლესიის ჰიუზერენი ანტიოქიის ეკლესია იყო, მაგრამ სომხეთში ჯერ არიანული მიმართულების ქრისტიანობის შესვლით, შემდეგ კი მონოფიზიტობის გაბატონების გამო ქართული და სომხური ეკლესიების განვითარება სხვადასხვა გზით წარიმართა. რაც მთავარია, ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, იმპერიის ეკლესიისაგან სომხეთის ეკლესიას ავტოკეფალია არ მიუღია. ამიტომ, სომხურ ისტორიოგრაფიაში გაბატონებული მოსაზრება, თითქმის 373 წლიდან (როცა პაპმა კაპადოკიის კესარიისში აღარ გააგზავნა საპაპო ხელდასახმელად) იწოდებოდა სომხეთის ეკლესიის მეთაური „დიდი სომხეთის კათალიკოსად“ (კიდევ ვიშვებ, ამ დროისათვის ეს ტიტული ჯერ კიდევ არ არსებობდა) და ასე შექმნილიყოს „ავტოკეფალური სომხური სამოციქულო ეკლესია“ (167 : 9, 19), ისტორიულ სიმართლეს არ შეესაბამება.

სამართო დასკვნა:

305 წელს იმპერატორ დიოკლეტიანეს გადადგომის შემდეგ, ჯერ გალერიუსის (311 წ.), შემდეგ კი ლიცინიუსის (313 წ.) ედიქტების გამოქვეყნებით რომის იმპერიის აღმოსავლეთი ნაწილის იდეოლოგიურ ცხოვრებაში არსებითი გარდატეხა მოხდა. ამიერიდან, საკუთრივ იმპერიის ტერიტორიაზე მოსახლე ხალხებს შესაძლებლობა მიეცათ აშკარად ელიარებიანთ მანამდე აკრძალული რელიგია — ქრისტიანობა. ხოლო კონსტანტინე დიდის მიერ 325 წ. ქ. ნიკეაში პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრების მოწვევა, ცხადია, ქრისტიანობის საბოლოო გამარჯვებას ნიშნავდა. მაგრამ, რამ განაპირობა, ამიერკავკასიის ქვეყნებშიც თითქმის იმპერიის თანადროულად რომ გაიმარჯვა ქრისტიანობამ?

კაპადოკია-პონტო-ქართლი-ეგრისი, როგორც პროფ. გ. გოზაღიშვილი წერს, მართალია, ის „ერთიანი ეთნიკური სამყარო იყო, რომელიც ერთიანი კულტურული ცხოვრებით ცხოვრობდა“, როგორც ვნახეთ, ასევე დიდი იყო პონტო-კაპადოკიის უძველესი ქრისტიანული ცენტრებისა და ამ ცენტრებიდან გამოსული მისიონერთა როლი ქართლ-ეგრისში (ასევე სომხეთში, ალბანეთში და სხვაგანაც) ქრისტიანობის გამარჯვების საქმეში, მაგრამ, მხოლოდ აღნიშნულით არ იყო განპირობებული, რომ ამიერკავკასიის ქვეყნებში ქრისტიანობამ რომის იმპერიის თანადროულად გაიმარჯვა.

ამიერკავკასიის ქვეყნებში ქრისტიანობის გამარჯვების საკითხზე მსჯელობისას ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად, გათვალისწინებული უნდა იქნას 298 წელს ნისიბისში ირანსა და რომს შორის დადებული ორმოცწლიანი ზავის პირობები.

ზავით ირანმა სომხეთსა და ქართლზე რომის იმპერიის ზემდგომობა აღიარა (იმპერიის გავლენა ეგრიისის სამეფოზე უფრო ადრე დაწყარდა. იხ. ქსე, ტ. 4, სტ., ეგრიისის სამეფო). ამ დროიდან დასახელებული ქვეყნების მეფეებს სამეფო ნიშნები რამის იმპერატორისაგან უნდა მიეღოთ. 298 წ. დიოკლეთიანემ სომხეთის სამეფო ტახტზე თრდატ III დასვა. ჩანს, ამავე წელს დაიკავა ქართლის ტახტი მირიანმა და სამეფო ნიშნები მანაც დიოკლეთიანესაგან მიიღო.

ნისიბისის ზავის მოქმედების ხანაში ქართლი (საერთოდ, ამიერკავკასიის ქვეყნები) „რომის ვასალად ითვლებოდა“ (123:63), მიუხედავად ამისა, ფიქრობენ, რომ იგი (ასევე, ამიერკავკასიის სხვა ქვეყნები) „ფაქტობრივად დამოუკიდებელი სახელმწიფო იყო“ და ნომინალურად ემორჩილებოდა რომს (123:63 — 64; 18:10; 121:217; 125:226).

ვფიქრობ, 298 — 338 წლებში როგორც ქართლის სამეფო, ისე ამიერკავკასიის სხვა ქვეყნები უფრო მჭიდროდ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული რომზე, ვიდრე ეს ქართულ ისტორიოგრაფიაშია წარმოდგენილი. ასეც რომ არ იყოს, ფაქტი ისაა, რომ 298 წლიდან სომხეთი, ქართლი და ეგრიისი რომის იმპერიის პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების ორბიტაში იყვნენ მოქცეულნი. რომთან უშუალო ურთიერთობის გამო, ამ დროიდან მათში კულტურული განვითარების ახალი ეტაპი დაიწყო.

აი, რატომ გაიმარჯვა ქრისტიანობამ ამიერკავკასიის ქვეყნებში 311 და 313 წლის ედიქტების შემდეგ ახლო ხანაში. რა თქმა უნდა, რომის იმპერატორთა ქრისტიანული პოლიტიკა, რომის გავლენაში მყოფი ქვეყნების მონარქებს სწრაფად შემოაბრუნებდა ქრისტიანობისაკენ, რაც მათ მიერ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებაში გამოიხატა.

აღნიშნულის შემდეგ, როგორც ა. ბოგვერაძემაც შენიშნა, არაჲ სწორი ქართულ ისტორიოგრაფიაში ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება, ამ მოვლენის საგარეო ასპექტის თვალსაზრისით, რომის იმპერიაზე აღებული პოლიტიკური და კულტურული ორიენტაციის მაჩვენებლად რომ განიხილებოდა

(18 : 13) და პირიქით, ეგრისში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გვიან (523 წ.) აღიარება, ეგრისის მეფეთა ანტირომაული ტენდენციების გამოვლენით იხსნებოდა (121 : 282 — 283; 125 : 229 — 235; 47 : 112 — 113; 16 : 99).

საეკვო არაა, გალერიუსისა და ლიცინიუსის ედიქტების გამოქვეყნების მომდევნო ახლო ხანაში, ამიერკავკასიის ქვეყნებში ქრისტიანობის გამარჯვება 293 წლიდან ამ რეგიონის ქვეყნების რომთან მჭიდრო პოლიტიკურ-კულტურული კავშირის შედეგი იყო. 325 წელს ქ. ნიქეაში გამართულ მსოფლიო საეკლესიო კრებას ამიერკავკასიის ქვეყნები საკუთარი საეკლესიო ორგანიზაციებით შეხვდნენ. ასე რომ, ქართლსა და ეგრისში (ასევე სომხეთში) ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარება, ამ ქვეყნების რომზე საგარეო-პოლიტიკური დამოკიდებულებას გამოვლენად უნდა ჩაითვალოს (18 : 13).

ამრიგად, ქართლის (317/318), ეგრისისა და სომხეთის მოქცევა 318 წლით უნდა დათარიღდეს. ასეთ დათარიღებას მხარს უჭერს მოვსეს ხორენაცის თხზულებაში, როგორც ჩანს, „ნინოს ცხოვრებდან“ და აგათანგელოსის „სომეხთა მოქცევიდან“ მომდინარე ტრადიცია, რომლის თანახმადაც, მირიანი და თრდატი დაახლოებით ერთად გაქრისტიანდნენ (87 170 — 172, შდრ. გვ. 279, შენ. № 205). სომხურა წყაროს ამ ცნობას ჯერ კიდევ XIX ს-ში მიაქცი ყურადღება ივ. გვარამაძემ და ქართლის მოქცევა 317 წლით დათარიღდა (21 : 253). ს. გორგაძეს „მეფეთა ცხოვრებაში“ არსებული ცნობა მირიანისა და თრდატის დანათესაებისა და მათ შორის არაქსზე საზღვრის დადების შესახებ 318 — 323 წლებს შორის მომხდარ ამბად ვიხანდა. იგი თრდატის მოქცევას 318 წლის მახლობელი ხანით ათარიღებდა (29 : 72 — 73, შენ. № 7). სომხეთის მოქცევის თარიღად ასევე 318 წელს თვლიდა სომხეთის ეკლესიის ისტორიის მკვლევარი ა. ანისკი (129 : 11). ქართლის მოქცევას 318 წლით ათარიღებდნენ: დიუბუა დე მონპერე. პ. იოსელიანი, გ. საბინინი, ნ. დურნოვო (იგი თვლიდა, რომ ამ წელს ჩამოვიდა ქართლში ეგსტათი ანტიოქიელი. 144 : 3) და რ. ცამციშვილი (108 : 63).

გადმოცემა ქართლისა და სომხეთის ერთდროულად მოქცევის შესახებ ისე მყარი ყოფილა შუა საუკუნეების სომეხ სწავლულთა შორის, რომ „ქართლის ცხოვრების“ სომეხ მთარგმნელს, XII ს-ში, ტექსტის იმ ნაწილში, სადაც კონსტანტინე დიდის მიერ ბრანჯი სასულიერო პირის გამოგზავნასეა საუბარი, სომხეთიც ჩაუმატებია. „იმ დღეებში, — ვკითხულობთ სომხურ თარგმანში, — კონსტანტინემ გა-

მოგზავნა ერთი დიაკონი..., რადგან გაეგონა, რომ სომხეთსა და ქართლს გამოუბრწყინდა მზე. ეს უნდოდა გაეგო ბრანჯი მსახურის ხელით, რომ დანამდვილებით აღწერილი მოსვლოდათ მათ ყოველივე, რაც სომხეთსა და ქართლს ამბები მოხდა ღვთის საღიღებლად“ (101 : 124).

„ქართლის ცხოვრების“ სომხური თარგმანი, რა თქმა უნდა, სომეხი საზოგადოებისათვის კეთდებოდა და ისეთ რამეს, რაც ამ საზოგადოებისათვის მიუღებელი იყო, სომეხი მთარგმნელი ტექსტში არ შეიტანდა.

ქართლის ეკლესიის მეთაურის ხელდასხმა 324 წელს (უკიდურეს შემთხვევაში, 325 წლის ივლისამდე) რომ უნდა კომხდარიყო, ზემომოტანილი მასალის გარდა, ამის დაჰადასტურებლად მიმაჩნია „ნინოს ცხოვრებაში“ არსებული ის ცნობა, რომლის თანახმადაც, ნინოს ღმერთის აღიარების შემდეგ მირიანმა ეკლესიის მშენებლობა დაიწყო და მხოლოდ მშენებლობის დამთავრების შემდეგ შეუთვალა კონსტანტინეს „სრულიად მოწყუედა სპარსთა და მტკიცედ მღება სიყუარულისა მათისა“, რის პასუხადაც კონსტანტინემ „წარმოაზა მღდელი ქემმარიტი იოკანე ეპისკოპოსად, მის თანა მღვდელნი ორნი და დიაკონნი სამნი“ (72 : 115). როგორც „მირიანის ცხოვრებაშია“ ნათქვამი, ამ დროს მირიანს კონსტანტინემ იმპერიაში მძევლად მყოფი ძველ კი დაუბრუნა. სხვათა შორის, ძველი ქართული წყაროს ამ ცნობას მხარს უჭერს V ს-ის ბიზანტიელი ისტორიკოსის — სოზომენეს მითითება, ქართლის მოქცევის შემდეგ ბიზანტიასა და ქართლს შორის „სამხედრო კავშირის დადებისა და მეგობრობის დამყარების“ შესახებ (212 : წ. II, 7).

ქართლის ეკლესიის შემდგომი ორგანიზაციის პირველი ეტაპი, რაც ცხადია, ქართლის სხვადასხვა კუთხის მოქცევასა და ნიკიის კრების გადაწყვეტილებათა ცხოვრებაში გატარებას ითვალისწინებდა, დაახლ. 330 წლისათვის (ნ. ლომოურს ქართლში ქრისტიანობის აღიარების ბოლო მიჯნად ეს წელი მიაჩნია. 78 : 83) უნდა დამთავრებულიყო.

პართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის
მოპოვება

1. წარმართა ცნობები და ისტორიოგრაფია

მსოფლიოში ერთ-ერთი უძველესი ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის (ბერძნ. autos — თვითონ და kephale — თავი, ე. ი. თავის თავადი, დამოუკიდებელი) მოპოვებას ქართული საისტორიო ტრადიცია ვახტანგ გორგასლის მეფობაში (438 — 491) მომხდარ ფაქტად თვლის. ავტოკეფალიის მოპოვების შემდეგ ქართლის ეკლესიის მეთაური კათალიკოსად იწოდებოდა. ივ. ჯავახიშვილის თანახმად, აღმოსავლეთის ქრისტიანთა შორის „კათალიკოსი“ სწორედ დამოუკიდებელი ეკლესიის მთავარი საქეთმპყრობელის აღმნიშვნელი წოდებულება იყო, ამიტომ ვახტანგ გორგასლისაგან საქართველოში კათალიკოსობის დაწესება ქართული ეკლესიის მიერ დამოუკიდებლობის მოპოვებას ნიშნავდა (121 : 383 — 384).

ქართული ეკლესიის ისტორიაში მომხდარი ეს მნიშვნელოვანი მოვლენა ჯუანშერის „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში“ ასეა დათარგმნებული: „დასვეს პეტრე კათალიკოსად და სამოელ ეპისკოპოსად მცხეთასვე საეპისკოპოსოსა“ (126 : 198). იქვე, აშიაზე მინაწერში ნათქვამია „ქართლის მოქცევითგან სვეტის ცხოვლის აღშენებამდე კ-ზის განწესებამდე გარდახდეს წელნი რ-ო, მეფენი გარდაცვალებულ იყვნენ ათნი და მთავარეპისკოპოსნი იგ“.

ზემომოყვანილი მინაწერი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მატრიანედან ამოღებულადაა მიჩნეული. თვით ამ მატრიანეში აღნიშნულია: „ხოლო მან (იმპერატორმა, — ე. გ.) მოსცა კათალიკოზი. და ეს იყო ქართლის მოქცევიდან რ-ო წელსა. მეფენი გარდაცვალებულ იყვნენ ათნი, და მთავარეპისკოპოსნი ათცამეტნი. ხოლო პირველი კათალიკოზი იყო პეტრე“ (88 : 325).

კათალიკოსობის დაწესების თარიღის განსასაზღვრად, როგორც ვხედავთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მატრიანეში ზუსტი მითითება გვაქვს. ქართლის მოქცევიდან კათალიკოსობის დაწესებამდე 170 წელი (რ-ო) გასულა. ამ ხნის განმავლობაში 10 მეფე გარდაცვლილა და 13 მთავარეპისკოპოსი შეცვლილა. აღნიშნულს — გარდა, ჯუანშერის თხზულებაში არსებული მინაწერიდან ვგებულობთ, რომ კათა-

ლიკოსობის დაწესება და სვეტიცხოვლის მშენებლობის დამთავრება ერთდროულად მომხდარა.

491 წელს ირანელთა წინააღმდეგ ვახტანგ გორგასლის „იორსა ზედა“ ბრძოლისას ჭუნაშერი პეტრეს ქართლის კათალიკოსად იხსენიებს (126 : 156). რაც გვაგვარაულებინებს, რომ პეტრეს საკათალიკოსო ტახტი 491 წლის წინა ხანებში უნდა დაეკავებინა.

ქართლის მოქცევის თარიღად ჩემ მიერ მიღებული 317/318 წელს თუ 170 წელს მივუმატებთ, მაშინ ქართულ წყაროებში შემონახული ცნობის საფუძველზე ქართლში კათალიკოსობის დაწესება 487/488 წლით უნდა დათარიღდეს. დაახლ. ამ წლისათვის უკვე დამთავრებული ყოფილა სვეტიცხოვლის ახალი საკათალიკოსო ტაძრის მშენებლობა. აღნიშნულთან ერთად, ძველ ქართულ წყაროებში მეფეთა და მთავარებისკოპოსთა შესახებ არსებული მონაცემებით, მიჩიანიდან მოკიდებული ვახტანგამდე, მართლაც, ათი ქრისტიანი მეფეა გარდაცვლილი და 13 მთავარებისკოპოსი შეცვლილი. მაგრამ, სანამ ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების შესახებ ზემომოტანილ მითითებათა სიზუსტის დამადასტურებელ სხვა მასალას მოვიტანდე, საჭიროდ მიმაჩნია საკითხის ისტორიოგრაფია ვადმოეცე და თან ის წინააღმდეგობანი ვაჩვენო, რაც საკითხის დადებითად გადაწყვეტას არაულებდა.

პეტრეს კათალიკოსობის თარიღის განსასაზღვრავად ვახუშტი ბაგრატიონმა რატომღაც ძველ ქართულ წყაროებში არსებული მითითებანი არ გამოიყენა. ქართლის კათალიკოსად პეტრეს კურთხევის თარიღად მან 473 წელი მიიჩნია (34 : 113). ივ. ჭავჭავაძის შენიშვნით, საიდან აქვს ვახუშტის ამოღებული ეს ცნობა, არა ჩანს. იგი იქვე დასძენს: ვახუშტის რომ 170-წლიანი მითითება გამოეყენებინა, მაშინ კათალიკოსობის დაწესების თარიღად 487 წელი უნდა მიეღო, რადგან ქართლის მოქცევას იგი 317 წლით ათარიღებდა (121 : 384).

ქართული ეკლესიის ისტორიისადმი მიძღვნილ ნაშრომში პ. იოსელიანმა ქართლის კათალიკოსად პეტრეს კურთხევა გენადი კონსტანტინოპოლის პატრიარქობის ხანას (458—471) მიაკუთვნა (158 : 16), რითაც ვახუშტის მსგავსად უარყო ძველ ქართულ წყაროთა მითითებანი. მანვე, ქართველ ისტორიკოსთა შორის პირველმა მიაქცია ყურადღება კონსტანტინეპოლის მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრების (381 წ.) მეორე კანონის თეოდორე ბალსაზონი-

სეულ¹ განმარტებას ანტიოქიის პატრიარქ „უწმიდესი პეტრეს“ მიერ ქართული ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მინიჭების შესახებ. (158: 35, შენ. 35). მაგრამ, კათალიკოსობის დაწესების დასათარიღებლად მას ეს ცნობა არ გამოუყენებია.

თ. ბალსამონის განმარტება ანტიოქიის პატრიარქ „უწმიდეს პეტრეს“ (ამ პიროვნებაში ეფრემ მცირეს ცნობის გამოქვეყნებამდე მკვლევარები V ს-ში მოღვაწე ანტიოქიის პატრიარქს, პეტრე პირველ ფულონს, იგივე კნაფეას გულისხმობდნენ) მიერ ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მინიჭების შესახებ მ. ბროსემ 1849 წელს „ქართლის ცხოვრების“ ფრანგულ თარგმანს სქოლიოში დაურთო (216: 192, შენ. 2). რადგან მ. ბროსე ქართლის მოქცევის ვახუშტისეულ 317 წელს იზიარებდა, ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვება 475 — 488 წლებს შუა მომწლარ ფაქტად მიიჩნია (20: 78).

გ. საბინინი „ქართული ეკლესიის ისტორიაში“ პეტრე ფულონს არ ახსენებს, მაგრამ, როგორც ჩანს, იზიარებს ძველ ქართულ წყაროთა მითითებას ქართლის მოქცევიდან კათალიკოსობის დაწესებამდე 170 წლის გასვლის შესახებ. ამიტომ ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვებას 488 წლით ათარიღებს (199: 93).

დ. ბაქრაძის თანახმად, ქართლის ეკლესიას ავტოკეფალია პეტრე ფულონის მესამედ პატრიარქობისას (485 — 488 წწ.) 487 წელს უნდამოებოვებინა (11: 169, შდრ., იქვე შენიშვნა).

თ. ბალსამონის ცნობა, როგორც ვხედავთ, მეტად მნიშვნელოვანია ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის დასათარიღებლად. პეტრე ფულონს ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრა 485 წლიდან მესამედ ეკავა და 487/488 წელს მას მართლაც შეეძლო ქართლის კათალიკოსად პეტრე ეკურთხებინა. ამ მხრივ, თ. ბალსამონის ცნობა ძველ ქართულ წყაროებში არსებული მითითებათა (ქართლის მოქცევიდან კათალიკოსობის დაწესებამდე 170 წლის გასვლის შესახებ) დამადასტურებელი ჩანდა და ქართულ წყაროთა ცნობები რეალურ შინაარსს იქნადა.

¹ ცნობილი ბერძენი საეკლესიო მოღვაწე და კანონიკი თ. ბალსამონი XII ს-ში მოღვაწეობდა კონსტანტინოპოლში. 1193 წელს ანტიოქიის პატრიარქად იქნა არჩეული, მაგრამ იმ ხანად, რადგანაც ანტიოქია ჯვაროსანთა ხელში იყო, იგი კონსტანტინოპოლში რჩებოდა. ანტიოქიის პატრიარქი ნომინალურად იყო. იმპერატორ მანუილ I კომნენოსისა (1142 — 1181) და კონსტანტინოპოლის პატრიარქას მიხეილ ანქიალის (1169 — 1177) დავალებით შეადგინა წმ. მოციქულთა კანონების, ასევე, მსოფლიო და ადგილობრივი საეკლესიო კრებათა კანონების განმარტებანი.

XX ს-ის დამდეგიდან, ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების დასათარიღებლად გაშლილი კვლევა-ძიების ისტორიაში ახალი ხანა დადგა. ქართველი საზოგადოების მოწინავე წრეებმა, საქართველოს ორსეთთან შეერთების შემდეგ რუსეთის უწმინდესი სინოდის მიერ გაუქმებული საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღსადგენად დაიწყეს ბრძოლა. ქართველი ინტელიგენციისა და სასულიერო წრეების არაერთმა წარმომადგენელმა სპეციალურ მონოგრაფიასა თუ საუურნალო გამოკვლევაში სცადა დაემტკიცებინა, ქართული ეკლესია უძველესი დროიდანვე დამოუკიდებელი რომ იყო. ამ ბრძოლაში მათ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის დამადასტურებელი ცნობები სჭირდებოდათ და სწორედ ასეთი შინაარსისა იყო თ. ბალსამონის განმარტება და ანტიოქიის მახლობლად, შავ მთაზე, XI ს-ის II ნახევარში მოღვაწე ცნობილი ქართველი ფილოლოგიისა და ფილოსოფოსის — ეფრემ მცირეს თხზულებაში² არსებული ცნობები. მაგრამ, მოხდა პირიქით, დასახელებულ ავტორთა ცნობებმა ქართული ეკლესიის მიერ ანტიოქიის პატრიარქისაგან ავტოკეფალიის მოპოვების დათარიღების საკითხი საგრძნობლად გაართულა.

(გარდა იმისა, რომ ძველ ქართულ წყაროთა მონაცემებსა და თ. ბალსამონის განმარტების საწინააღმდეგოდ ეფრემ მცირე (ეფრემის მსგავსი ცნობები აქვს ნიკონ შავმთელს) ქართული ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მინიჭებას თეოფალაქტე ანტიოქიელის (744 — 750) სახელთან აკავშირებდა, საქმე ის იყო, რომ თვით თ. ბალსამონის განმარტების ერთმანეთისაგან განსხვავებული ვარიანტი არსებობდა.

საკამათო შეიქმნა, ვინ იგულისხმებოდა თ. ბალსამონის მიერ დასახელებულ ანტიოქიელ პატრიარქში — V ს-ში მოღვაწე პეტრე I თუ XI ს-ში მოღვაწე პეტრე III: ქართული ეკლესიის შესახებ თ. ბალსამონის განმარტების სახით შემოტანილმა ახალმა მასალამ ზოგ ისტორიკოსს საფუძველი მისცა ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვება XI ს-ის II ნახევრისთვისაც საეკვოდ ვაჭადავ³.

² ეფრემ მცირეს თხზულება 1891 წ. ე. თაყაიშვილმა, ხოლო 1892 წ. თ. კორდანიამ გამოაქვეყნა. 1956 წ. ნ. ბრეგვაძემ ცალკე წიგნად გამოსცა გამოკვლევითა და კომენტარებით (32).

³ მათი მტკიცებით საქართველო რუსეთს ისე შეუერთდა, რომ მის ეკლესიას დამოუკიდებლობა არ ჰქონდა. ამ საკითხზე იხ. 91, 130, 138, 139, 144, 145, 150, 179, 203, 213, შდრ. სამოილოვის წერილი «Церковные ведомости», 1906, № 4; Цагарели А. А., Статьи и заметки по грузинскому церковному вопросу, СПб., 1912.

ასეთი ეკლესიათვის საფუძველს მათ თ. ბალსამონის განმარტების ლათინური ვარიანტის შემდეგი დაბოლოება აძლევდა: „ამბობენ, რომ ანტიოქიის უწმიდესი პატრიარქის, მეუფე პეტრეს დროს კრებამ დაადგინა იბერიის ეკლესია თავისუფალი და ავტოკეფალური იყოს, მაგრამ ანტიოქიის პატრიარქის ქვეშ“ (ხაზგასმა ჩემია. ვ. გ.).

როგორც ვხედავთ, ამ ცნობის საფუძველზე „მეუფე პეტრეს“ მიერ ქართული ეკლესისათვის მინიჭებული ავტოკეფალია მართლაც არ ჩანს სრულყოფილი. ცნობის ბოლო ნაწილიდან გამომდინარე, ქართული ეკლესიის ისევ ანტიოქიის საპატრიარქოზე დამოკიდებულება ივარაუდება. აღნიშნულთან ერთად, ზოგი ისტორიკოსი თ. ბალსამონის მიერ მოხსენიებულ „მეუფე პეტრეს“ რადგანაც XI ს-ის ანტიოქიელ პატრიარქ პეტრე III-სთან აიგივებდა. გამოდიოდა, რომ XI ს-ის შემდეგაც ქართული ეკლესია ანტიოქიის საპატრიარქოს ემორჩილებოდა.

საქართველოს ეკლესისათვის ავტოკეფალიის აღდგენის მოწინააღმდეგე იმის დამადასტურებლად, თითქოს საქართველოს ეკლესია რუსეთთან შეერთების დროსაც არ იყო დამოუკიდებელი, XVII ს-ის ანტიოქიელი პატრიარქის მაკარიოსისა და ანტიოქიელი მღვდლის მიქაელ ბრეკის (XVIII ს.) ცნობებსაც იშველიებდნენ.

თუ ეფრემი და ნიკონი საქართველოდან ანტიოქიაში ჩასულ მხოლოდ ორ მონაზონს ასახელებს, ბრეკის თანახმად. მეფე დავითის დროს ისანი 12 გამგზავრებულან, რომელთაგან 10 არაბებს მოუკლავთ გზაში. ბრეკისავე მტკიცებით, საქართველოში არჩეული კათოლიკოსის ანტიოქიაში ხელდასახმელად ჩასვლა ეგისტათი ანტიოქიელის (IV ს.) დროიდან მოდის და თეოფილაქტემ იოანეს იმ პირობით დაასხა ხელი, რომ წირვის დროს საქართველოში ანტიოქიის პატრიარქი უნდა მოეხსენებინათ. თანაც, ყოველ სამ წელში საქართველოდან ანტიოქიის პატრიარქისათვის უნდა გაეგზავნათ მისთვის კუთვნილი შემოსავალი იმ 1000 სოფლიდან¹ და მეტოქიდან, რომელიც თათქოს ქართლის მეფემ ეგისტათი ანტიოქიელს შესწირა. ეს შემოსავალი, — განაგრძობს ბრეკი, — ანტიოქიაში იგზავნებოდა დღემდე — 1767 წლამდე (იგულისხმება, რომ შემდეგშიც ასე გაგრძელდა. ვ. გ.) და ანტიოქიის მამულის მოსაველად გარდა იმისა.

¹ მირიან-ს მიერ ეგისტათი ანტიოქიელისათვის მირონისათვის 1000 სოფლის შეწირვის შესახებ მაკარიოსიც წერს, მაგრამ დავითს იგი აფხაზთა მეფედ ასახელებს. მაკარიოსის ცნობები რადგან ძირეულად განსხვავდება ეფრემ-ნიკონის ცნობებისაგან, ამიტომ მაკარიოსის მონაცემებს ქვემოთ ცალკე შევხებით.

რომ საქართველოში ხშირად ჩამოდიოდა პატრიარქის ნაცვალი, აქვე მუდმივად იმყოფებოდა პატრიარქის ილუმენი, რომელიც ქართველებს [პატრიარქის ნებას] აუწყებდა და მოძღვრავდა (184 : 399 — 400).

მ. ბრეკის ზემომოტანილი ცნობები, როგორც ვხედავთ, იმის კარგა მაგალითია, დროთა განმავლობაში როგორ მახინჯდებოდა ძველი ცნობები ანტიოქიის საპატრიარქოს სასარგებლოდ (1000 კომლი 1000 სოფლად უკვე ნიკონთან არის შეცვლილი). თანაც, არაბთა ბატონობის გამო თუ მგზავრობა კირდა, ანტიოქიის პატრიარქის ნაცვალი კარგელ სამ წელში ერთხელ როგორ ჩამოდიოდა საქართველოში?"

არანაცლებდა და დამახინჯებული მ. ბრეკის ცნობები ანტიოქიის საპატრიარქოს მიერ საქართველოს ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მიანიჭების შესახებ (აქ აღარაფერს ვამბობ იმ გადასახადზე, რომელსაც თითქოს შის დრომდეც კი იხდიდა ქართული ეკლესია).

ბ. ბრეკის თანახმად, სწორედ XI ს-ში მოღვაწე პეტრე ანტიოქიელმა დაუმტკიცა ხელმეორედ ქართველებს თეოფილაქტეს მიერ მიცემული ავტოკეფალია. რადგანაც მ. ბრეკს პეტრეს (III) (მ. ბრეკის სიით პეტრე 104-ე პატრიარქია⁵) პატრიარქობის წლები არ სცოდნია, ამიტომ წერს, რომ იგი მიხეილ კონსტანტინოპოლელის⁶ ღრის იყო. შემდეგ დასძენს, პეტრეს შესახებ აი რას წერდა ისტორიკოსი კედრენე და მოაქვს შემდეგი ცნობა: „როცა მასთან (პეტრესთან. ვ. გ.) მოვიდნენ ქართველები, რათა ზველი ჩვეულებისამებრ მიეღოთ მისგან ხელდასხმა, მან გაიგო რომ ისინი (ქართველები. ვ. გ.) გაჭირვებას განიცდიან და დიდი ზარალი აქვთ იქ გაბატონებული ენებისაგან (ЯЗЫКОВ). მოიწვია თავისი მღვდელმთაფრების კრება და ჩვენი დოგმატის უარყოფელი სომეხი კათალიკოსის მაგიერ ხელი დაასხა მათთვის სხვა კათალიკოსს. და დაადგინა, რომ ყოფილიყო ის დამოუკიდებელი, მაგრამ ლოცვის დროს ანტიოქიის პატრიარქი მოეხსენებიათ, როგორც ამას აკეთებდნენ ანტიოქიის პატრიარქის თეოფილაქტეს მიერ ხელდასხმული იბერიელთა პირველი კათალიკოსიდან მოყოლებული (184 : 416).

ახლა ვნახოთ რამდენად რეალურია კედრენედან მომდინარე შ. ბრეკის ცნობები:

⁵ მ. ბრეკის რუსულ ენაზე გამომცემელი პორჯირიუსი წერს, რომ საქართველოს ეკლესიას ავტოკეფალია, ანტიოქიაზე სულიერი დამოკიდებულების შენარჩუნებით, ამ პეტრემ მიანიჭა და თ. ბალსამონის განმარტებაში სწორედ ეს პეტრე იგულისხმება (184 : 355, შენ. 1).

⁶ იგულისხმება კონსტანტინოპოლის პატრიარქი მიხეილ კერულარიუსი 1043 — 58.

1. გაუგებარია, ვინ იგულისხმებიან „ენებში“, რომლებიც ლითქოს XI ს-ში საქართველოში ბატონობდნენ. მართალია, იმ დროის საქართველოში კვლავ არსებობდა თბილისის საამირო, მაგრამ მას საქართველოში გაბატონებულ ხალხად ვერ მივიჩნევთ.

II. არასოდეს არ ყოფილა, და მით უმეტეს XI ს-ში, საქართველო „ქრისტიანული დოგმატის უარყოფელ“ სომეხ კათალიკოსს დამორჩილებოდა. ამ მხრივ მ. ბრეკის ცნობები საქართველოსათვის სრულიად მიუღებელია.

აღნიშნულის მიუხედავად, ვფიქრობ, მ. ბრეკის ცნობათა უარყოფა არ შეიძლება. როგორც ითქვა მ. ბრეკი ზემომოტანილი ცნობის ავტორად XI ს. ბიზანტიელ ისტორიკოსს გიორგი კედრენეს ასახელებს. კედრენეს კომპილაციური ხასიათის „მსოფლიო ისტორია“ 1059 წლამდე მოყვანილი და ამ ისტორიის 811—1059 წლების მონაკვეთი მას მთლიანად იოანე სკილიცესაგან აქვს აღებული (23 : 7—8). კედრენეს თხზულებაში არაერთი საყურადღებო ცნობაა საქართველოს შესახებ. თანაც, როგორც იგი, ისე იოანე სკილიცე პეტრე III-ის თანამედროვენი იყვნენ და იოანე სკილიცესაგან მომდინარე ცნობები რეალური უნდა იყოს. მართალია, საქართველოში მომხდარად მიჩნეული ზემოაღწერილი ამბების შესახებ ს. ყაუხჩიშვილის მიერ ნათარგმნ კედრენეს იმ ცნობებში, რომლებიც საქართველოს შეეხება, არაფერია ნათქვამი (იხ. 23), მაგრამ მ. ბრეკს ზემომოტანილი ცნობები რომ კედრენედან არ აეღო, მას ტყუილა ხომ არ ჰაუთათებდა. ჩემი ვარაუდით, კედრენედან მომდინარე მ. ბრეკის ცნობებს გარკვეული ისტორიული რეალობა უნდა ედოს საფუძვლად (იხ. ქვემოთ). ცნობათა მეორე რიგი კი მას „ანტიოქიური ქრონოგრაფიდან“ ან ნიკონ შავმთელის თხზულებიდან უნდა აეღო. ახლა კვლავ თ. ბალსამონის ცნობას გადავხედოთ.

თ. ბალსამონის განმარტების ბოლო ნაწილი სულ სხვაგვარადაა წარმოდგენილი ბერძნულ ვარიანტსა (თ. ბალსამონი ხომ ბერძნულად წერდა. ამიტომ ბერძნული ვარიანტი დედნიდან უნდა მომდინარეობდეს) და მის რუსულ თარგმანში. ქართული ეკლესიის კვლავ „ანტიოქიის პატრიარქის ქვეშ“ დარჩენის შესახებ მასში არავითარი მითითება არაა: „ნუ გაიკვირვებ, — წერს ბალსამონი, — თუ სხვა ეკლესიებსაც იპოვი ავტოკეფალურად, როგორც (მაგალითად), ბულგარეთის ეკლესიას, კვიპროსისასა და იბერიისას. ...იბერიის არქიეპისკოპოსი პატივში აიყვანა ანტიოქიის კრების დადგენილებამ. ამბობენ, რომ მაშინ, როდესაც ღვთაებრივი ქალაქის დიდი ანტიოქიის უწმინ-

დეს პატრიარქად იყო უფალი პეტრე, გამოტანილი იქმნა კრების დადგენილება, რომ ექნეს თავისუფალი და ავტოკეფალური ეკლესია იბერიისა, რომელიც მაშინ ექვემდებარებოდა ანტიოქიის პატრიარქს“ (36:18; შდრ., 193:86).

ასე რომ, თ. ბალსამონის განმარტების ლათინური და ბერძნული ვარიანტების ბოლო ნაწილი არსებითად განსხვავდება ერთმანეთისაგან.⁷ თუ, ლათინური ვარიანტის თანახმად, ავტოკეფალიის მინიჭების შემდეგ ქართული ეკლესია კვლავ ანტიოქიის საპატრიარქოზე დამოკიდებული რჩებოდა, ბერძნულ ვარიანტში ქართული ეკლესიის სრულ თავისუფლებას მითითება. რაც, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, რეალურად ასახავს საქმის ვითარებას.

რაც შეეხება ეფრემ მცირეს ცნობებს: კ. კეკელიძის თანახმად, ეფრემ მცირეს თავისი თხზულება 1057 წელს ანტიოქიის პატრიარქ თეოდოსისთან გიორგი მთაწმინდელის კამათის შემდეგ უნდა დაეწერა (63 : 263). ცნობები ქართული ეკლესიის შესახებ, როგორც თვით ეფრემი წერს, მას „ხრონოლოგისა შინა ანტიოქიას აღწერილსა“ ამოუღია (32:8).

„ანტიოქიურ ქრონოგრაფს“ ჩვენამდე არ მოუღწევია. მაგრამ, რადგანაც, ეფრემის თანამედროვესა და თანამოდევანს ნიკონ შავთელს თავის „პანელიკტებში“ ქართული ეკლესიის შესახებ იგივე მასალა აქვს გადმოცემული, რაც ეფრემს, ფიქრობენ, რომ ორივე ავტორს შავ მთაზე არსებული ერთი და იგივე წყაროთი უნდა ესარგებლა. მკვლევართა თანახმად, „ანტიოქიური ქრონოგრაფის“ უძველესი ვარიანტის არსებობაზე ისიც მგვიფიქრებს, რომ მისით ჭერ კიდევ VI ს-ის ბიზანტიელ ისტორიკოსს იოანე მალალას უსარგებლია (32:014).

⁷ მართალია, თ. ბალსამონის განმარტების ლათინური ვარიანტის ტექსტი ჭერ კიდევ 1345 წ. ვადმოებუდა პ. იოსელიანმა (158 : 35, შენ. 35). შემდეგ 1849 წ. მ. ბროსემ მისი ფრანგული თარგმანი გამოაქვეყნა (216 : 192, შენ. 2); ლათინური ტექსტი იტალიური თარგმანითურთ არის მ. ბრევის თხზულების რუსული თარგმანის შინაშენში (184 : 355 შენ. 1). ტექსტის ქართული თარგმანი აქვს ივ. ჯავახიშვილს (121 : 384), მაგრამ ბერძნული ვარიანტის რუსული თარგმანიც, სადაც ანტიოქიაზე დამოკიდებულების შეახებ არაფერია ნათქვამი, ზომ 1877 წელს გამოქვეყნდა (193. 86) და საეკირველია, რუსეთის სინოდის წარმომადგენლებთან კამათის დროს ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის დამცველები მას რატომ არ იყენებდნენ.

ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის ასევე მეტად მნიშვნელოვანია თ. ბალსამონის ის განმარტება, რომელიც „წმ. მოციქულთა კანონებისადმი“ ყოფილა დართული (იხ. ქვემოთ).

ეფრემ მცირე თავის თხზულებაში წერს: „ღღეთა კოსტანტინე სკო-რის მოსახელისათა, ანტიოქიას პატრიარქობასა ნეტარისა თეოფილაქტე-სსა, მოვიდეს ქართლით მოციქულად მონაზონნი ორნი და მოუთხრეს ნეტარსა თეოფვლაქტეს, ვითარმედ დიდსა ჰირსა შინა აბიან ქრისტი-ანენი მკვდრნი ქართველთა სოფლებისანი, რამეთუ ღლითგან ნეტარისა ანასტასი მღღელ-მოწამისა ანტიოქელ პატრიარქისა არა კურთხეულ არს მათდა კათალიკოსი მთავარეპისკოპოსი სიძნელისათვს გზისა, რა-მეთუ აგარიანთაგან ვერვინ იკადრებს სლვად. ხოლო მან ბჰობითა კრებისამთა მთავარეპისკოპოსთა, მიტროპოლიტთა და ეპისკოპოსთა თვსთა თანა მისცა ქართველთა პროტრეპტიკონი. რომელ არს განხს-ნითი, რაჲთა თვთ მათისა საზღვრისა ეპისკოპოსთაგან ხელნი დაესხ-მოდინან ყამად-ყამადსა კათალიკოსსა ქართლის [ა]სა, რაჲცა საღმრთო-მან მადლმან უჩუენოს მათ და რომელი გამოირჩიონ მოყუასთა თავისა ეკლესიისათა... და შეუქმნა მათ აღწერით მოსახსენებელი თავისა თვისისათვს და მუნ შემოკრებულისა კრებისათვს, და ხელთ-დასხმულ ყო ერთი ორთა მათ მისსა მოვლინებულთა მონაზონთაგანი სახელით იოანე მის ყამისა კათალიკოსად მათდა“ (32:9).

ზემომოყვანილ ცნობას, რადგანაც ნიკონ შავმთელიც ადასტუ-რებს, ქართული ეკლესიის ისტორიის მკვლევარებმა „მეუფე პეტრეს“ V-ის მოღვაწედ მიჩნევა შეუძლებლად ცნეს. მაგ.. 1905 წელს გამო-ქვეყნებულ მონოგრაფიაში კალისტრატე ცინცაძე (შემდგომში საქარ-თველოს კათალიკოს-პატრიარქი 1932-1952 წწ.) საყვედურობდა მ. ბროსეს და იმ ისტორიკოსებს, რომელნიც თ. ბალსამონისა და ძვე-ლი ქართული წყაროთა ცნობების შევიბრების საფუძველზე ქართუ-ლი ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვებას პეტრე ფულონის მოღ-ვაწეობის ხანას უკავშირებდნენ (213:5). ქართულ ეკლესიას ავტოკე-ფალია რომ V ს-ში მოეპოვებინა. — წერს კ. ცინცაძე, — მაშინ რით უნდა აიხსნას ეფრემ მცირეს ცნობა ანტიოქიის პატრიარქ თეოფილაქ-ტესთან (741-751 წწ.) საქართველოდან ორი მონაზონის ჩასვლის შესახებ?

კ. ცინცაძის მტკიცებით, თეოფილაქტეს დროს მოპოვებული ავტო-კეფალიის შემდეგ, ქართულ ეკლესიას ანტიოქიის მიმართ მაინც გარკვეული ვალდებულებანი ეკისრებოდა. ამიტომ მოიწადინეს ქარ-თველებმა XI ს-ში ანტიოქიისაგან სრული განთავისუფლება, რაც მოხ-და კიდეც პეტრე III-ის დროს (213:23-24). ქართულმა ეკლესიამ პეტრე III-ის დროს რომ მოიპოვა ავტოკეფალია, — დასძენს რგი, — ამის შესახებ ეფრემ მცირეს გარდა მოგვითხრობს ეფრემის თანამო-

დგაწე ნიკონ შავმთელი და XVII ს-ის ანტიოქიის პატრიარქი მკარი-
ოსი (213:15). კ. ცინცაძის შენიშვნით, „თვით ფორმა ბალსამონის
სიტყვისა: „ამბობენ, რომ უფალი პეტრეს დროს“, მოწმობს. XII ს-ში,
მცხოვრებ ბალსამონამდე პეტრედან ცოტა დრო იყო გასული და
„წმინდა პატრიარქად“ ნახსენები პეტრე არაა ერეტოკოსი პეტრე ფუ-
ლონი“ (213:16, შენ. 25).

მ. კელენჯერიძე ფიქრობდა: რადგან ქართულმა ეკლესიამ ანტიო-
ქიის საპატრიარქოდან ორჯერ — VIII და XI ს-ში მიიღო ავტოკეფა-
ლია, ცხადია: პირველად მიღებული ავტოკეფალია რამდენადმე შეზ-
ღუდული იყო. ამიტომ XI ს-ში ავტოკეფალიის ახალი დამტკიცებით
ქართული ეკლესიის უფლებები დიდად გაფართოვდა (203:12).

ასე რომ, კ. ცინცაძე და მ. კელენჯერიძე ჯერ კიდევ 1905 წელს
ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვებას პეტრე III სს-
ხელთან აკავშირებდნენ. ამ შემთხვევაში თუ გავითვალისწინებთ
ე. ბალსამონის განმარტების ლათინური ვარიანტის დაბოლოებას,
ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია ისევ საკმაოდ იყო.

ეთრემ მცირეს თხზულებაში არსებული ცნობებს მიუხედავად,
მკვლევართა ნაწილი უპირატესობას მაინც ძველი ქართული წყაროე-
ბის მონაცემებს აძლევდა. ასეთი ტენდენცია განსაკუთრებით შეიმჩ-
ნება ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენასთან დაკავშირებით
რუსეთის ეკლესიის სინოდის წარმომადგენლებთან კამათის დროს.

როგორც ან. ნატროევმა დაამტკიცა, — წერდა ს. გორგაძე 1905
წელს, — ქართლი 323 ან 326 წლებში მოიქცა. აქედან გამომდინარე,
რადგან ძველი ქართული წყაროები ქართლის მოქცევიდან კათალი-
კოსობის დაწესებამდე 170 წლის გასვლის შესახებ მიუთითებენ, კა-
თალიკოსობა 494-495 წლებს შორის უნდა დაწესებულიყო ანტიოქიის
პატრიარქ პეტრე I-ის დროს⁸ (139:10).

თ. ყორღანიას თანახმად, ვახტანგ გორგასალმა ჯერ კიდევ 460
წელს მოსთხოვა ბიზანტიის იმპერატორს ლევ დიდს ქართლისათვის
დამოუკიდებელ კათალიკოსად ნეტარი პეტრე. მაგრამ, მაშინვე ვერ
მოახერხა მისი განხორციელება, რადგან ხანგრძლივ ომში მიიღო მო-

⁸ ს., გორგაძე ამ მოსაზრებაზე ბოლომდე არ ღარჩენილა. 1913 წელს გამო-
ცემულ ნაშრომში იგი წერდა: დღეს უკვე მრავალი ფაქტობა და ისტორიული სა-
ბუთით დამტკიცებულია, რომ ვალსამონის მოწმობა შეეხება არა V ს-ის ანტიო-
ქიურ პატრიარქ პეტრე I-ს, არამედ ანტიოქიის პატრიარქს ... პეტრე III-ს (1053—
1057), რომლის დროსაც საქართველოს ეკლესია სრულიად განთავისუფლდა ან-
ტიოქიის პატრიარქთა დამოკიდებულებისაგან“ (ძველი საქართველო, ტ. II, ე-
თაყაიშვილის რედაქციით, ტფ.; 1913, გვ. 76—77).

ნაწილები (150:1-2). შემდეგ იქვე იმოწმებს რუსი ისტორიკოსის ნ. დურნოვის მოსაზრებას და დასძენს: ავტოკეფალია ქართულმა ეკლესიამ 488 წელს მიიღო (150:3), ხოლო 542 წელს, როცა იუსტინიანეს თხოვნით ქართლის მეფე ფარსმანმა ტასკუნები დაამარცხა, ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია თვით იმპერატორმა იუსტინიანემ დაადასტურა (150:5). აღნიშნულთან ერთად, თ. ჟორდანიას ფიქრობს, რომ VI მსოფლიო საეკლესიო კრებამდე (680/681) ქართული ეკლესია მირონს ანტიოქიიდან ლებულობდა და ყოველ 3 წელში ერთხელ ანტიოქიის პატრიარქს ფული ეგზავნებოდა (150:7); შემდეგ XI ს-ში პეტრე პატრიარქის დროს კიდევ ერთხელ დაუმტკიცდა ქართულ ეკლესიას ავტოკეფალია (150:12).

ქართულ ეკლესიას ავტოკეფალია იმპერატორმა იუსტინიანემ მისცა, — წერდა ნ. დურნოვი, — კონსტანტინოპოლის პატრიარქის მიხედვით (536-552) დროს. შემდეგში ეს გადაწყვეტილება კონსტანტინოპოლის VI მსოფლიო საეკლესიო კრებამ დაამტკიცა (144:5).

ნ. მარი ფიქრობდა, რომ ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი მაშინ დაისვა, როცა კონსტანტინოპოლის ეკლესია ხატმებრძოლთა ხელში აღმოჩნდა (724—744 წწ.). ამ მძიმე წუთებში მართლმადიდებლობის ერთგულმა ქართულმა ეკლესიამ ანტიოქიას მიმართა და იქ მიიღო თავისი ავტოკეფალიის დამტკიცება საეკლესიო კრების მიერ (179:130). ნ. მარის თანახმად, ანტიოქიისაგან დას. საქართველომ მიიღო ავტოკეფალია. აღმ. საქართველოს ეკლესია კი იერუსალიმის საპატრიარქოსთან იყო იერარქიულ დამოკიდებულებაში (179:111-114, 122).

წყაროთა მონაცემებიდან გამომდინარე, — წერდა მ. თამარაშვილი. — ქართული ეკლესია ავტოკეფალური გახდა 471 წელს. მისი მტკიცებით, თ. ბალსამონის მიერ მოხსენიებული „უფალი პეტრე“ პეტრე ფულონია და სწორედ მან მისცა ავტოკეფალია ქართლის ეკლესიას (229:205).

V ს-ში ვახტანგ გორგასალმა მოიწადინა საქართველოს ეკლესიისათვის დამოუკიდებლობის მოპოვება, — წერდა 1918 წელს ევ. ნიკოლაძე. — აიყვანა ტახტზე ასეთი უფლებით აღკურვილი კათალიკოს-პატრიარქი, მაგრამ ეს საკითხი მაშინ საქართველოს ეკლესიის სასარგებლოდ საბოლოოდ არ გადაწყვეტილა. ქართული ეკლესია გარეგნულად იქვე ანტიოქიის პატრიარქის უფლებების გავლენის ქვეშ დარჩა (91:41—42). მისი მტკიცებით, VI მსოფლიო საეკლესიო კრებამ მიანიჭა საქართველოს ეკლესიას „სწორი პატივი სხვა საპატრიარქო

ეკლესიებთან“, მაგრამ არც ეს იყო სრული და 750 წლის ახლო სანებში აღძრეს საკითხი საქართველოს ეკლესიას მინიჭებოდა სრული ავტოკეფალია (91:43). ამის შემდეგ, — განაგრძობს ევ. ნიკოლაძე, — XI ს-ში პეტრე III-ის დროს კვლავ აღიძრა საკითხი საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის შესახებ და იგი ანტიოქიის კრებაზე ხელახლა გადაწვეიტეს ქართველების სასარგებლოდ (91:47).

(ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხთან დაკავშირებით ივ. ჯავახიშვილი წერდა: კათალიკოსობის დაწესების რეალურ-უფლებრივი მნიშვნელობა წყაროებში მეტად არეულია... ქართული ეკლესიის უფროსს — მთავარეპისკოპოსს ამიერიდან კათალიკოსის სახელი უნდა ჰქონოდა, მაგრამ ხელდასხმისათვის ისევ პატრიარქთან უნდა გაეგზავნათ, თანაც, — დასძენს იგი, — ამ დროიდან კონტანტინოპოლის პატრიარქის მაგიერ უხლა ანტიოქიის პატრიარქი შეიქმნა ქართული ეკლესიის უზენაესი მაკურთხებელი მამამთავარი (121:383). ავტოკეფალიის მოპოვება ივ. ჯავახიშვილმა ასე დაათარღა. მისი მტკიცებით, „იაკობ ხუცესი 472 წელს სამოველს ეპისკოპოსთა თავად ასახელებს, რაც მოწმობს, რომ ამ დროს კათალიკოსობა ჯერ კიდევ არ იყო. მეორე მხრივ, ალბანეთის, საქართველოსა და სომხეთის ეკლესიათა მეთაურები 506 წლის საეკლესიო კრებაზე კათალიკოსებად იხსენიებიან. ჩანს, რომ ქართულმა ეკლესიამ დამოუკიდებლობა V ს-ის მეორე ნახევარში, კერძოდ კი ვახტანგ გორგასლის სპარსთა წინააღმდეგ აჯანყებამდე, ე. ი. 472-484 წლებში მიიღო“ (121:385). ასეთი მტკიცების მიუხედავად, ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობს, რომ კ. ცინცაძემ და ს. გორგაძემ სამართლიანად არ გაიზიარეს მ. ბროსეს მიერ „მეუფე პეტრეს“ პეტრე ფულონთან გაიგივება და თ. ბალსამონის ცნობა პეტრე III (1053-1057 წწ.) უნდა გულისხმობდეს (121:384). ივ. ჯავახიშვილის ასეთი დასკვნიდან გამომდინარე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ V ს-ში ქართლის ეკლესიის მიერ მოპოვებული ავტოკეფალია არც მას მიაჩნდა სრულყოფილად.

კ. კეკელიძემ არ გაიზიარა კათალიკოსობის თარიღად ივ. ჯავახიშვილს მიერ შემოთავაზებული 472 — 484 წლები. მისი მტკიცებით, კათალიკოსობა ვახტანგ გორგასალმა 467 წელს შემოიღო. „ამ თარიღს, — წერს იგი, — ვერ შეარყევს ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრება, რომ 472 წელს ქართლის ეკლესიას სათავეში ედგა არა კათალიკოსი, არამედ „თავი ეპისკოპოსთა“. „შუშანიკის გარდაცვალებისას, 475 წელს მიხსენიებული სამოელ (სამოველი) „მთავარეპისკოპოსი“, კ. კეკელიძის მტკიცებით, ის სამოელ მონაზონია, რომელიც ვახტან-

გის ისტორიაში პეტრე მღვდელთან ერთად იხსენიება და რომელიც ეპისკოპოსად იქმნა ხელდასხმული მაშინ, როდესაც პეტრე მღვდელ-კათალიკოსად აკურთხეს, და რომ კათალიკოსობა ყოველ წესთწესებაში 468 წელზე ადრეა შემოღებული, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ 468 წლის 8 იანვარს, როცა ვარსკენ პიტიახშმა პირველად სცემა თაყვანს მფუღლეს შუშანიკს, ეს სამოელი უკვე ეპისკოპოსია და „იღვწის და ნუგეშს სცემს“. თუ 475 წელს, — განაგრძობს კ. კეკელიძე, — სამოელის სახით მეორე კათალიკოზი იჯდა იბერიაში, პირველი პეტრე, ჟიველია, უფრო ადრე უნდა გამხდარიყო კათალიკოზი (55 : 340—341).

აღნიშნულთან ერთად, თუ ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობდა, რომ „შუშანიკის წამებაში“ მოხსენიებული „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ მთავარეპისკოპოსის შესატყვისი წოდება იყო და ამდენად ამ დროისათვის ჯერ კიდევ არ იყო კათალიკოსობა დაწესებული და „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ იმას ნიშნავდა, რომ მას სხვა ეპისკოპოსებიც ექვემდებარებოდნენ, კ. კეკელიძის თანახმად, ვახტანგ გორგასლის მიერ ჩატარებულ საეკლესიო რეფორმამდე ქართლი ერთ მთლიან ეპარქიას წარმოადგენდა და მას ერთი ეპისკოპოსი განაგებდა. ხოლო მას შემდეგ, რაც ბიზანტიიდან მოსული სასულიერო პირებისაგან ქართლში 13 ეპარქია (საეპისკოპოსო) შეიქმნა, მათ შორის რასაკვირველია, ერთი უფროსი ეპისკოპოსი უნდა ყოფილიყო. ასე გაჩნდა ჩვენში, — ასევენი ბოლოს იგი, — მთავარეპისკოპოსი, რომელმაც კათალიკოსის ტიტული მიიღო (55 : 335).

ქართველების ეკლესია დაახლ. 750 წლიდან არის ავტოკეფალური, — წერდა 1935 წ. ბელგიელი აღმოსავლეთმცოდნე ე. პონაგმანი, — მაგრამ, მათ, როგორც ამას თ. ბალსამონი განმარტავს, ღვთისმსახურების დროს ანტიოქიის პატრიარქი უნდა მოეხსენებინათ. იგი იქვე დასძენს, თუ რომელი პეტრე იგულისხმება თ. ბალსამონთან ავტრე კანაფეა თუ პეტრე III, ძნელი გასარჩევიაო (224 : 211).

მ. ლორთქიფანიძე ფიქრობს, რომ ქართლის ეკლესიის მესვეურის კურთხევა მოხდა 475 წ. იანვარსა და 476 წლის აგვისტოს შუა რიცხვებში იმპერატორ ვასილისკისა და ანტიოქიის პატრიარქ პეტრე ფულონის დროს (80 : 70).

თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში კათალიკოსობის და-

⁹ ამავე აზრისაა ს. კაკაბაძე (47 : 30). ასეთი მოსაზრების სისწორეს ვფიქრობ, თ. ბალსამონის მიერ ქართლში კათალიკოსობის დაწესებამდე, ქართლის ეკლესიის მეთაურის — არქიეპისკოპოსად დასახელებაც მოწმობს (36 : 16). ს. კაკაბაძე ქართლის კათალიკოსად პეტრეს დასმას 464—473 წლებს შორის ვარაუდობდა (51 : 20).

წესების (რაც ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვებას ნიშნავს) თარიღად ძირითადად კ. კეკელიძის მოსაზრება აჩნის (გაზიარებული) მაგ., ქართული ეკლესიის ისტორიის შკვლევარმა ბ. ლომინაძემ ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაში მოთავსებულ სტატიაში ქართლში კათალიკოსობის დაწესება 466 — 474 წლებს შუა მონაწილად ფაქტად მიიჩნია (სტ. კათალიკოსი, ტ. 5), ხოლო ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიისადმი მიძღვნილ სპეციალურ გამოკვლევებაში ეს მოვლენა 466 — 468 წლებით დაათარიდა. მისი მტკიცებით, ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მინიჭების საქმეში მონაწილეობდნენ: ბიზანტიის იმპერატორი ლეონ დიდი (457 — 474), კონსტანტინოპოლის პატრიარქი გენადი (458 — 471) და ანტიოქიის პატრიარქი მარტირიუსი (459 — 470) (75 : 75, შენ.).

ბ. ლომინაძე ამტკიცებს რა 466 — 468 წლებში ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მინიჭებას, „მეუფე პეტრედ“ პეტრე III ანტიოქიელი (XI ს.) მიაჩნია და თვლის, რომ საბოლოოდ სწორედ მან დაუმტკიცა ქართულ ეკლესიას ავტოკეფალია (75 : 91, 94). ცდილობს დაასაბუთოს კ. კეკელიძის მოსაზრება, ვახტანგ გორგასლის მიერ ჩატარებულ საეკლესიო რეფორმამდე ქართლში მხოლოდ ერთი საეპისკოპოსო რომ იყო (75 : 59).

ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხებზე ძირითადად კ. კეკელიძის მოსაზრებანი გაიზიარა ა. ბოგვერაძემა (18 : 50 — 52; 19 : 160).

ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების თარიღის შესახებ სათანადო მასალის წარმოუგენის შემდეგ, მართალია, მკითხველისათვის ნათელი გახდება ავტოკეფალიის შესახებ ძველ ქართულ წყაროებში არსებულ ცნობათა რეალურობა. მაგრამ, რადგანაც მე საეპეოდ მეჩვენება ქართულ ისტორიოგრაფიაში გაზიარებული კ. კეკელიძის მოსაზრებები ქართლში კათალიკოსობის დაწესებამდე ერთი საეპისკოპოსოს არსებობის შესახებ, აღნიშნულ საკითხზე აქვე მინდა ჩემი აზრი გამოთქვა.

კ. კეკელიძე მოსაზრებას 468 წლისათვის ქართლში უკვე კათალიკოსის სახელის არსებობის შესახებ იმაზე აფუძნებს, რომ 475 წლისათვის იაკობ ცურტაველი სამოელს ეპისკოპოსთა თავად ასახელებს. კ. კეკელიძე ფიქრობს, რომ ეს სამოელი ქართლის პირველ კათალიკოსთან — პეტრესთან — ერთად იმპერიიდან მოსული პიროვნებაა და 468 წლის დამდეგს სწორედ იგი იხსენიება ეპისკოპოსად აფოცისა და იოანესთან ერთად. კ. კეკელიძის მტკიცებით, 475 წელს

შეშანიკის გარდაცვალებისას სამოელ „ეპისკოპოსთა თავის“ სახით, რადგანაც ქართლში მეორე კათალიკოსი იჯდა, მასთან ერთად მოსულ პეტრეს, რა თქმა უნდა, უფრო ადრე, ე. ი. 468 წლის წინა ხანებიდან უნდა სტეროდა ქართლის საკათალიკოსო კათედრა და ამ წელს, სწორედ ამიტომ იხსენიებიან ეპისკოპოსებად პეტრესთან ერთად მოსული სამოელი, აფოცი და იოანე. კ. კეკელიძის თანახმად, 468 წელს პეტრე კათალიკოსი (იგივე ეპისკოპოსთა თავი) რომ არ ყოფილიყო ქართლის ეკლესიის მეთაური, არც ეს ეპისკოპოსები იქნებოდნენ დასახელებულნი, რადგან კათალიკოსობის დაწესებამდე ქართლი ფრთ ეპარქიას წარმოადგენდა და მას ერთი ეპისკოპოსი განაგებდა.

კათალიკოსობის დაწესებამდე კ. კეკელიძე ქართლში მხოლოდ ერთი ეპისკოპოსის არსებობას როცა ამტკიცებს, რა თქმა უნდა, ძველ ქართულ წყაროებში ეპისკოპოსთა შესახებ შემონახულ იმ ცნობებს ეყრდნობა, რომლებშიც ქართლის პირველ ეპისკოპოს იოანედან მოცილებული პირველ კათალიკოს პეტრემდე ქართლის ეკლესიის მეთაურები არიან დასახელებულნი. აღნიშნულთან ერთად, იმპერიიდან პეტრეს, სამოელისა და სხვა სასულიერო პირების მოსვლის შედეგ ვახტანგ გორჯასალმა როცა საეკლესიო რეფორმა ჩაატარა, პეტრე დასვა ქართლის კათალიკოსად, სამოელი მცხეთის ეპისკოპოსად, დანარჩენმა 11 სასულიერო პირმა კი დაიკავეს კათედრები: ახიზას (კლარჯეთში), არტანს (ერუშეთში), წუნდას (ჯავახეთში), მანგლისს, ზოლნისს (ქვემო ქართლში), რუსთავს (კუხეთში), ნინოწმიდას (სუჯეთში), ჭერემს (პერეთში), ჩელეთს (კახეთში), ხორნაბუჯს (კანბუჩოვანში), აგარაკს (გარდაბანში. (126 : 199; 80 : 74). შემდეგ, ნიქოზში არსებული სავზებელის ადგილზე აავო ეკლესია და დასვა ეპისკოპოსი (126 : 199).

დასახელებული საეპისკოპოსოებიდან ვახტანგის მიერ ახლად შენებული იყო ნინოწმიდა, ჭერემი, ჩელეთი და იგულისხმება, რომ ამ ადგილებში ადრე არც საეპისკოპოსოები იქნებოდნენ, მაგრამ ქრისტიანობის ისეთ უძველეს ცენტრებში, როგორებიც იყო: არტანი — ერუშეთში, წუნდა — ჯავახეთში, მანგლისი — ქვემო ქართლში, სადაც, ქართულ წყაროთა ცნობით, ეკლესიები ჯერ კიდევ IV ს-ის 20 — 30-იან წლებში აიგო, არ შეიძლებოდა ადრევე არ ყოფილიყო საეპისკოპოსო ცენტრები. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, რით უნდა აიხსნას, ბიზანტიიდან მოსულ სასულიერო პირთაგან ვახტანგმა მცხეთის გარდა შიდა ქართლში არც ერთი ეპისკოპოსი რომ არ დასვა? ვფიქრობ, მართალია მოსაზრება იმის შესახებ, რომ

ვახტანგის მიერ ამ ეპისკოპოსთა დადგინება არ უნდა ნიშნავდეს ყველგან ახალი საეპისკოპოსო კათედრების დაარსებას. უეპველია, რიგ შემთხვევაში ძველი ეპისკოპოსები, რომელნიც ვახტანგისათვის არასასურველნი იყვნენ, ახლით შეიცვალა (80: 67, 73, 74). 506 წელს შიდა ქართლში რომ რუისისა და სამთავისის საეპისკოპოსოები იხსენიება (იხ. დ. მუსხელიშვილი, საქ. ისტ-ლი გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, 1, თბ., 1977, გვ. 222), უეპველია, ძველთაგანვე არსებობდა.

კათალიკოსობის დაწესებამდე, ძველ ქართულ წყაროებში ეპისკოპოსთა შესახებ არსებულ სიებში მხოლოდ თითო პიროვნება რომაე დასახელებული, შემთხვევითი არაა, ძველი ავტორები ხომ მხოლოდ ქართლის ეკლესიის მეთაურებს ასახელებდნენ და არა მთელ მათ სამწყსოს. ქართული ეკლესია წარმოქმნისთანავე, როგორც ცნობილია, ბიზანტიის იმპერიაში არსებული ეკლესიების იერარქიული წყობის მიხედვით ვითარდებოდა. ამიტომ, გამორიცხულია, მთელ სამეფოში მხოლოდ ერთი საეპისკოპოსო არსებულიყო. ბიზანტიის ეკლესია, როგორც ზემოთ ვაჩვენე, ცალკეული ეროვნული ეკლესიებისაგან შედგებოდა და თითოეული ეროვნული ეკლესიის მეთაურს ერთი კი არა, ათეულობით ეპისკოპოსი ემორჩილებოდა. სწორედ აღნიშნულით იყო განპირობებული, 325 წელს ნიკეის პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებას 318 ეპისკოპოსი რომ ესწრებოდა¹⁰. ნ. აღონცის თანახმად, 450 წლის აშტარაკის საეკლესიო კრების დროს ჟომხეთში 18 საეპისკოპოსო ყოფილა (127: 329 — 333).

ერთი ეპისკოპოსისადმი ქართლის სამეფოს დაქვემდებარების დამადასტურებელ საბუთად ისიც არის მიჩნეული, შიქაელის წინა ხანის ქართლის ეკლესიის მეთაურები ეპისკოპოსებად რომ არიან დასახელებულნი¹¹. მაგრამ, ბიზანტიის იმპერიაში ისეთი დიდი საეკ-

¹⁰ ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობდა, რომ ანტიოქიაში ასლად ხელდასმული ეპისკოპოსებიდან ზოგს წინანდელი ეპისკოპოსების საყდართა დაკავება მოუხდებოდა (121: 375). ე. ი. ივ. ჯავახიშვილის თანახმად, პეტრეს წინადადონდელ ქართლში რამდენიმე საეპისკოპოსო უნდა არსებულიყო. ასევე იყო დას. საქართველოშიც: აგათანგელოსის ცნობიდან ხომ ჩანს ეგრისში იბერისძის გარდა სხვა ეპისკოპოსებიც რომ დასხდნენ.

¹¹ სამაგიეროა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მატიანეში იოანეს შემდეგ ქართლის ეკლესიის ყველა „სუქთმპყრობელი მთავარეპისკოპოსად იწოდება (89: 325). ამ მხრივ არანაკლებ საყურადღებოა ჟღანშერის ცნობა. 468 წ. ირანიდან მომავალ ვახტანგს „ყოველნი სპასალარნი, და მათ თანა ეპისკოპოსნი“ რომ შეეგებნენ. იქვე მიქაელი ეპისკოპოსად არის დასახელებული (126: 196).

ლესიო ცენტრების ხელშეწყობის მიზნით, როგორც იყო რომის, ალექსანდრიის, ანტიოქიისა და იერუსალიმის ეკლესიები, თავდაპირველად ხომ მხოლოდ ეპისკოპოსებად იწოდებოდნენ. თუმცა, თითოეულ მათგანს, როგორც ეს ნიკეის პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრების მასალებიდან ჩანს, ამ დროისათვის ეპარქიის შიგნით უკვე ათფულობით ეპისკოპოსი ემორჩილებოდა. ამ უდიდესი საეკლესიო ცენტრების მეთაურებმა მთავარეპისკოპოსის (არქიეპისკოპოსის) და პატრიარქის ტიტულები შედარებით გვიან მიიღეს. რა თქმა უნდა, ასეთივე პროცესია სავარაუდებელი ქართული ეკლესიის იერარქიული წყობის განვითარებაში. ამიტომ იწოდებიან ქართული ეკლესიის პირველი მეთაურები ჯერ ეპისკოპოსებად, შემდეგ მთავარეპისკოპოსებად და ბოლოს — პეტრედან — კათალიკოსებად.

აღნიშნულთან ერთად, განა პეტრეს მოსვლის შემდეგ ქართლში ისე გამრავლდნენ ეპისკოპოსები, რომ ზოგი მათგანი „სახლის“, ე. ი. ყერძო პირის, ეპისკოპოსი გახდა?

მათადაც, „შეშანიკის წამებაში“ აფოცი ვარსკენის „სახლის“ ეპისკოპოსად არის მოხსენიებული (ჩვენი საუნჯე, ტ. I, თბ., 1960, გვ. 15—16) და აქედან გამომდინარე კ. კელელიძე მას და მის მსგავსთ, მეფეთა კარზე მჯდომ „სახლის ეპისკოპოსებად“ მიიჩნევს (55: 331), მაგრამ, ამავე წყაროში იაკობთან (იგი „დედოფლის ხუცესად“ არის დასახელებული, გვ. 15) ერთად „დიაკონი“ (გვ. 15) „ხუცესი ერთი“ (კვ. 19) „დიაკონი ვინმე ერთი მის ეპისკოპოსისაჲ“ (გვ. 20) რომ არიან ნახსენები, ვფიქრობ, იმის დამადასტურებელია, რომ ეს პიროვნებანი ცურტავის საეპისკოპოსო კათედრის — ერთი ეპარქიის — წარმომადგენლები იყვნენ, ხოლო აფოცის „სახლის ეპისკოპოსად“ დასახელება, ცურტავის კათედრა რომ საპიტიახშოს ცენტრი იყო, იმით უნდა იყოს განპირობებული.

გუშართლებელია იაკობ ცურტაველის მიერ 468 წელს ამხეზთან დაკავშირებით მოხსენიებული სამოელის ბიზანტიიდან მოსულ სამოელთან გააგივება. ასე მაგ., ა. ბოგვერაძის მტკიცებით, ვახტანგ ურუგასაძე 466—468 წლებში ვატარებული საეკლესიო რეფორმის დროს ბიზანტიიდან პეტრესთან ერთად მოსული ეროვნებით ზერძენი სამოელი 468 წელს, როცა ვარსკენ პიტიახში ცურტავში არ იყო, ბოლნისის ეპისკოპოსად დასვა. ამიტომ იყო, რომ პეტრეს გარდაცვალების შემდეგ, 469 წლის წინა ხალხში ვახტანგის არჩევანი მასზე შეჩერდა. სამოელ ბოლნელი ქართლის ეკლესიის მეთაური გახდა (19: 161). ა. ბოგვერაძის მტკიცებით, რადგან სამო-

ელმა 469 წლის წინ დაიკავა ქართლის ეკლესიის მეთაურის ტახტი, უფრო გვიან, ქართლის პირველი კათალიკოსის პეტრეს (პეტრეს ჯუანშერი 491 წელს იხსენიებს პირველად. 126 : 156) შემდეგ, ვახტანგის ძას — დაჩის — მეფობაში „ვანტანგის ცხოვრებაში“ ქართლის კათალიკოსად რომ სამოელისა დასახელებული, შეცდომაა. „ქართლის ცხოვრების“ მეშვიდეს ცდება, — წერს ა. ბოგვერაძე, — როცა სამოელი დაჩი მეფის დასმულ კათალიკოსად მიაჩნია* (19 : 161).

როგორც ქვემოთ ვნახავთ, „შუშანიკის წამებაში“ მოხსენიებული საშოელ მთავარეპისკოპოსი და „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების“ საშოელი, რომელიც ჯერ მცხეთის ეპისკოპოსად იქნა დადგენილი, ხოლო გვიან დაჩის დროს ქართლის კათალიკოსად, სხვადასხვა პირები არიან. „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების“ ავტორი ამ მხრივ არ ცდება.

აღნიშნულთან ერთად, რატომ უნდა ვამტკიცოთ ვახტანგ გორგასლის მიერ ბიზანტიიდან პეტრესთან ერთად მოსული სამოელის ბოლნისის ეპისკოპოსად დასმა, როცა ჯუანშერი აშკარად წერს, რომ პეტრეს მიერ ქართლის კათალიკოსის ტახტის დაკავების თანადროულად, მასთან ერთად მოსულმა სამოელმა მცხეთის საეპისკოპოსო კათედრა დაიკავა (126 : 198).

როგორც ქვემოთ ვნახავთ, 468 წელს ქართლიდან იმპერიაში პეტრეს ჩამოსაყვანად გაგზავნილ დელეგაციას ანტიოქიის საპატრიარქოში რთული რელიგიური ვითარება დახვდა, რის გამოც იმ ხანებში ანტიოქიაში პეტრეს ქართლის კათალიკოსად კურთხევა არ მოხერხდა ვახტანგს, როგორც ამას კ. კეკელიძე, ბ. ლომინაძე და ა. ბოგვერაძე ამტკიცებენ, მიქაელის შემცვლელად მართლაც ბოლნელი ეპისკოპოსი სამოელი უნდა დაესვა. რა თქმა უნდა, ისევ [მთავარ] ეპისკოპოსის ტიტულით. მართალია, ეს სამოელი „ვახტანგის ცხოვრებაში“ დასახელებული არაა, მაგრამ, ქართლის ეკლესიის მეთაურად მიქაელის შემდგომ ხანაში და პეტრე კათალიკოსის წინ მართლაც რომ ვინმე უნდა მჯდარიყო, ამას „მოქცევა ქართლისაჲსა“ და „ვახტანგის ცხოვრების“ ის მითითებაც მოწმობს, რომელიც ქართლის პირველი ეპისკოპოსის — იოანედან პეტრე კათალიკოსამდე 13 მღვდელმთავრის შეცვლაზე მიგვითითებს. როცა ამ სიაში სამო-

* ქართლის პირველ კათალიკოსს — პეტრეს 469 წლის დამდგენისათვის თუ უკვე გარდაცვლილად მივიჩნევთ, მაშინ ჯუანშერის მიერ ამ პეტრეს 491 წლისათვის კვლავ ცოცხლად მოიხსენიება, რა თქმა უნდა, ანაქრონიზმად მოგვეჩვენება. მაგრამ, როგორც ქვემოთ ვნახვთ, ჯუანშერი არ ცდება.

ელს ჩავსვამთ იოანედან პეტრემდე, მართლაც 13 მღვდელმთავარს ავითვლით.

ჯუანშერის თხზულებაში სამოელ [მთავარ]ეპისკოპოსის მოუხსენებლობა ან ტექსტის ამ ადგილის ნაკლებობით უნდა აიხსნას, ან არადა მისი შეუტანლობა, ან გვიან ამოშლა სხვა გარემოებით უნდა იყოს განპირობებული.

2. ეპისკოპოსის ცნობათა რეალურობის საკითხი

როგორც ზემოთ ვაჩვენე, თ. უორდანიას, კ. ცინცაძისა და ზოგიერთი სხვა მკვლევარის თანახმად, ანტიოქიის საპატრიარქოსაგან ქართლის ეკლესიამ ორჯერ, ხოლო ევ. ნიკოლაძის მტკიცებით, სამჯერ მიიღო ავტოკეფალია. დღეისათვის, ბ. ლომინაძეც ფიქრობს, რომ ქართულმა ეკლესიამ სამჯერ დამტკიცა ავტოკეფალია: მისი ვარაუდით, პირველად ქართლის ეკლესიამ ანტიოქიის საპატრიარქოსაგან ავტოკეფალია მიიღო და მისი ეკლესიის მეთაური კათალიკოსად იწოდა 466—468 წლებში (75 : 31, 62 — 63, 71). შემდეგ თვლის რა ქეშმარიტად ეფრემ-ნიკონის ცნობას თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ ქართლის ეკლესიისათვის „პროტრეპტიკონის“ მიცემის შესახებ (75 : 89) დასძენს: „...VIII ს-ში ანტიოქიის საეკლესიო კრების დადგენილებით დადასტურდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალური უფლებები“ (75 : 90, შდრ. გვ. 83). ბოლოს მიაჩნია რა თ. ბალსამონის მიერ მოხსენიებული „მეუფე პეტრე“ პეტრე III ანტიოქიელად (1052 — 1057), ბალსამონის განმარტებას ისე იმორწმებს, თითქოს ბალსამონი წერდეს „ამ დრომდე (ე. ი. პეტრე III-მდე. ვ. გ.) საქართველოს ეკლესიის ანტიოქიისადმი დაქვემდებარების შესახებ“ (75 : 91). „ბალსამონის ეს ცნობა, — დასძენს შემდეგ ბ. ლომინაძე, — თუმცა დოკუმენტური მნიშვნელობისაა, მაგრამ მისი ქეშმარიტება მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ დადასტურებულია ფაქტი ანტიოქიის კრების დადგენილებით ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის დამტკიცებისა“¹² (75 : 91). თანაც, ბ. ლომინაძეს რატომღაც

¹² ქართული ეკლესიის მიერ ორჯერ და სამჯერ ავტოკეფალიის მიღება მართლაც უცნაური ჩანს, რაზეც მიუთითა ქართველ მოღვაწეებთან კამათისას ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის მოწინააღმდეგემ ვ. სანოილოვმა (იხ. „Церковно-догматический“, 1906, № 1). ორჯერ ავტოკეფალიის მიღებას ქართველი მოღვაწეები ერთი ხსნიდნენ, რომ თეოფილაქტეს დროს მიღებული ავტოკეფალია მათ არასრულად მიაჩნდათ, რისი სრულყოფაც XI ს-ში მოხდა (203 : 12). ავტოკეფალია — დამოუკიდებელს ნიშნავს და ერთხელ, V ს-ში მიღებული ავტოკეფალიის საფუძველზე ქართლის ეკლესია იურიდიულად დამოუკიდებლად უნდა ჩათვლილიყო.

იმ კრებად, როცა თითქოს პეტრე III-მ საქართველოს ეკლესიას ავტოკეფალია დაუმტკიცა, ანტიოქიის პატრიარქ თეოდოსისთან გიორგი მთაწმინდელის კამათის ამსახველი სხდომა მიაჩნია (75 : 94). „როგორც კრების თავმჯდომარის, ანტიოქიის პატრიარქის საპოლონო სიტყვებიდან ჩანს, კრებას ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის კანონიერება დაუდასტურებია“. „აი, — ასკენის იგი, — სწორედ ეს კრება უნდა ვიგულისხმოთ ბალსამონის მიერ მითითებულ პატრიარქ პეტრეს დროინდელ კრებაში, რომელმაც, ბალსამონის თქმით, საქართველოს ავტოკეფალია მისცა“ (75 : 94).

ჯერ ერთი, პეტრე III-ის დროინდელ კრებად რატომ უნდა ვიგულისხმოთ თეოდოსი III-ის პატრიარქობისას გამართული კრება. თანაც, თეოდოსი III-ის დროს კრება კი არა, უბრალოდ კამათი შეუღა. ჯერ კიდევ 1905 წელს კირიონ ეპისკოპოსმა შენიშნა: ეს კამათი ზოგს რომ კრებად მიაჩნია, არაა სწორიო (147 : 5, შენ. 11. სხვათა შორის ეს კამათი კრებად მიიჩნია შ. ბაღრიძემაც. იხ. „ცისკარი“ 1972, № 8, გვ. 138, შენ.).

როგორც ზემოთ ვნახეთ, არავითარი საფუძველი არა გვაქვს თ. ბალსამონის განმარტებაში დასახელებული „მეუფე პეტრე“ მინცდაპინც პეტრე III ანტიოქიელად მივიჩნიოთ. ამიტომ, ბ. ლომინაძის დასკვნა: „რაც შეეხება ბალსამონის მცდარ განცხადებას, პეტრემდე (XI ს-მდე) საქართველოს ეკლესია ანტიოქიის ეპორჩილებოდაო, იგი კარგად ასახავს ანტიოქიის მმართველთა მისწრაფებას საქართველოს ეკლესია დაექვემდებარებინათ. ამ წრის თვალსაჩინო წარმომადგენელი ხომ თვითონ ბალსამონი იყო, როგორც ანტიოქიის პატრიარქი...“ (75 : 91) ვფიქრობ არაა მართებული. თ. ბალსამონის განმარტებაში არც პეტრე III იგულისხმება¹³ და არც ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრაზე მისი მომდევნო თეოდოსი III-ის დროს გამართული კამათი.

ასლა ვნახოთ რამდენად რეალურია „ანტიოქიური ქრონოგრაფიდან“ მომდინარე ეფრემ მცარისა და ნიკონ შავმთელის ცნობები თეოფილაქტე ანტიოქიელის (744 — 750) მიერ ქართლის ეკლესიისათ-

¹³ თ. ბალსამონის განმარტებაში ს. ყაუხჩიშვილიც პეტრე III-ს გულისხმობდა. იგი წერს: „როგორც ჩანს, XI ს-ში პეტრე III დროს კვლავ აღსრულა-საქიანო საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის შესახებ და საკითხი გადაწყვეტილა ანტიოქიის კრებაზე საქართველოს სასარგებლოდ, რაც დასტურდება თეოდორე ბალსამონის... ცნობით“ (36 : 19).

ვის პეტოკეფალიის მინიჭების შესახებ და რამდენად სწორია ამ ცნობებზე დაყრდნობით დაყარებული ქართველ მეცნიერთა დასკვნები.

ეფრემის ცნობით, ჭერ კიდევ ანტიოქიის პატრიარქის ევსტათის დროს „ქართველთა მეფისა და ყოველი მთავრის“ მიერ მირონისათვის „ნიეთთა წმიდისა მოსაყიდელად“ (ე. ი. მირონის დასამზადებლად საჭირო მასალის შესაძენად) დაწესებული „ათასი კუმლიდან“ აღწეული შემოსავლის სანაცვლოდ, ანტიოქიის პატრიარქმა თეოფილაქტემ ქართველებს დაუწესა „რაათა წლითიწლად მოსცემდენ ყამად-ყამადთა პატრიარქთა ანტიოქიისათა ათასსა დრაჰკანსა, რომელი-იგი ჰოცემოდა ვიდრე დღეთამდე იოანე წმიდისა პატრიარქისათა. რამეთუ მან ანიჭა იგი ორესტის წმიდასა პატრიარქსა იერუსალიმისასა, რომელი მოვიდოდა მოციქულად ბასილის თანა მეფისა ბერძენთადასა, რაათა მისსა საყდარსა მიეცემოდის ქართველთა მიერ. და მიერ დღითგან დაუწესა, რაათა მოხსენებამ ოდენ სახელისაჲ აჭუნდეს ქართველთა შორის ანტიოქიელსა პატრიარქსა. და უკეთუ ოდესმე გამოჩნდეს წვალებამ, მაშინლა მიავლინებდეს მუნ ექსარხოსსა... ვითარ-იგი ნეტარისა თეოდორე პატრიარქისა დღეთა წარავლინა ბასილი რამატიკოსი წვალებისათჳს აკაკთადას“¹⁴ (32 : 10).

ეფრემის და ნიკონის ცნობათა გაანალიზებისას ნათში არაერთი წინააღმდეგობა გამოვლინდა: 1. როგორც ნ. მარმა შენიშნა, თეოფილაქტეს მიერ ანტიოქიაში მოწვეულმა საეკლესიო კრებამ თუ დაადგინა, ქართლის ეკლესიის მეთაურები ქართლშივე ყოფილიყვნენ ხელდასხმულნი, მაშინ ამის შემდეგ, როცა თეოფილაქტემ იოანე ქართლის კათალიკოსად აკურთხა, ამით კრების დადგენილება დაარღვია (179 : 137).

II. ქართული საისტორიო მასალით არ დასტურდება თეოფილაქტეს დროიდან საქართველოში წარვა-ლოცვის დროს ანტიოქიის პატრიარქის მოხსენიება.

III. არავითარი ცნობა არაა XI ს-ის საქართველოში არსებული მწვალებლობათა გამო ანტიოქიიდან რომელიმე სასულიერო პირის, მ. შ. ბასილი გრამატიკოსის ჩამოსვლის შესახებ.

IV. ეფრემის ცნობიდან გამომდინარე, რომ შირიანის დროიდან ათა-

¹⁴ „აკაკთაჲს მწვალებლობა“ უკავშირდება პალესტინის ექსარხის არიანელი ეპისკოპოსის აკაკიოსის (გარდ. 363 წ.) სახელს. იგი ცნობილი საეკლესიო ისტორიკოსის ევსევი კესარიელის მოწაფე იყო. მანვე შეცვალა ევსევი პალესტინის ექსარხის საეპისკოპოსო კათედრაზე (იხ. ენციკლოპედია, პროკაუს-ეფრემი, ტ. I, სტ. Акакий Кесарийский).

სი კომლის შემოსავალს ანტიოქიაში აგზავნიდნენ, იქიდან შემოტანილი წმინდა მირონის საფასურად იოანე III ანტიოქიელამდე (996 — 1021). ამ იოანეს, ბიზანტიის იმპერატორის ბასილ II-ის (976 — 1025) შუამდგომლობით¹⁵ ქართული ეკლესიის შემოსავალი ორესტი იერუსალიმელისათვის (986 — 1006) დაუთმოა, რადგან 1000 წელი ორესტის პატრიარქობის ბოლო თარიღია, ივარაუდება, რომ ამ წლისათვის საქართველოდან 1000 კომლის გადასახადი (თეოფილაქტეს დროიდან 1000 დრაჰკანი) უკვე იერუსალიმის ეკლესიას ეგზავნებოდა. თვით ანტიოქიელი პატრიარქისათვის „მიერ დღითგან“ ქართულ ეკლესიას მხოლოდ ანტიოქიის პატრიარქის სახელია მოხსენიება ევალეებოდა. ე. ი. ხსენებული შეთანხმების საფუძველზე ქართული ეკლესია ფაქტობრივად მთლიანად განთავისუფლდა ანტიოქიაზე ეკონომიკური დამოკიდებულებისაგან. უფრო მეტიც, თუ ეფრემის ცნობებს კარგად ჩაუუკვირდებით, მაშინ იოანე III ანტიოქიელამდე (996 — 1021) საქართველოდან მირონისათვის „ნივთთა წმიდისა მოსაყიდელად“ 1000 კომლის გადასახადის გაგზავნაც საექვეთნო მოგვეჩვენება. საქმე ისაა, რომ ზემოთხსენებული ცნობის შემდეგ ეფრემი წერს: საძებელია როდის მიიღეს ქართველებმა მირონის კურთხევის უფლებათა და იქვე დასძენს: „...ესოღენ ეპოვე საზოგადოდ ყოველთათჳს, ვითარმედ ქალკედონისა კრებასა ესჳა, რომელ სიძვრისათჳს ფასით ჰყიდდეს მიპრონსა, ამისთჳს ბრძანეს წმიდათა მამათა, რამათა არა ხოლო ანტიოქიას, არამედ სხუათაცა ეკლესიათა შანა წმიდა იქმნებოდეს მიპრონი. ხოლო თჳსაგან ქართველთა საგონებელ არს, ვითარმედ სიშორისათჳს გზისა და რომელ ფრიად საშიშ არს უცხო თესლთა შორის ხმელით ანტიოქიით ქართლს წარღებაჲ წმიდისა მიპრონისაჲ, ამისათჳს თჳთ ადგილსა დაწესებულ არს მათდა კურთხევაჲ მიპრონისაჲ“ (32: 10). მსგავსი ცნობები აქვთ ნიკონ შავმთელსა (181) და მაკარიოს ანტიოქიელს (151).

451 წელს ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრებამ, რადგან ყველა ეკლესიას დართო მირონის კურთხევის ნებართვა, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ დადგენილებით ქართული ეკლესიაც ისარგებლებდა და ამ დროიდან მცხეთაში დაიწყებოდა მირონის კურთხევა. აღნიშნულთან ერთად, თავისთავად იგულისხმება, რომ 451 წლიდან აღარც 1000 კომლიდან აღებულ გადასახადს გააგზავნიდნენ ანტიოქიაში მირონისათვის, „ნივთთა წმიდისა მოსაყიდელად“.

¹⁵ მაკარიოს ანტიოქიელის (XVII ს.) თხზულებაში ეს ადგილი განსხვავებულია და წარმოდგენილი (იხ. ქვემოთ, გვ. 170).

როგორც აღვნიშნე, ქართული ეკლესიის შესახებ მსგავსი ცნობები აქვთ ნიკონ შავმთელსა და მაკარიოს ანტიოქიელს, ისინიც წერენ ქალკედონის კრების მიერ ყველა ეკლესიისათვის მირონის კურთხევის უფლების მინიჭების შესახებ, მაგრამ ნიკონი იქვე დასძენს, რომ ქართველებს მირონის კურთხევის უფლება თეოფილაქტე ანტიოქელმა (744 — 750) მისცა, თანაც ამჯერად მასთან 1000 კომლის მაგიერ უკვე ათას სოფელზეა საუბარი (181 : 47).

სწორედ, ნიკონის ამ ტენდენციურმა ცნობამ დააეჭვა კ. კეკელიძე. თუ IV კრებამდე მირონი მხოლოდ ანტიოქიაში იკურთხებოდა და შემდეგ ამ კრების დადგენილებით ყველა ეკლესიას მიეცა მირონის კურთხევის ნებართვა, — წერს იგი, — მაშინ რატომღა წერს ნიკონი თითქოს ქართველებს თეოფილაქტემ მისცა მირონის კურთხევის უფლება?

კ. კეკელიძის თანახმად, მირონი საქართველოში თეოფილაქტე ანტიოქელამდეც რომ იკურთხებოდა, ამას მოწმობს ქართული ხელნაწერი, რომელშიც დეტალურადაა აღწერილი მირონის კურთხევის წესი. თუ ნიკონ შავმთელს დაუუჯერებთ, — დასძენს იგი, — IV კრებამდე მხოლოდ ანტიოქიაში იკურთხებოდა მირონი (თუმცა ამის დაჯერება ძნელია, რადგან ამ კრების მასალებში ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი) და შემდეგ ყველამ მიიღო მისი კურთხევის ნებართვა, მაშინ უნდა დაეუშვათ, რომ ქართლის ეკლესიაში მირონის კურთხევა 451 წლიდან დაიწყეთ (163 : 254, შენ.).

გ. რა იცის თეოდოსი ანტიოქიელმა საპატრიარქოს ეკლესიის შესახებ? ანტიოქიის საპატრიარქოს კათედრა.
608 — 744 წლებში

საქართველოში არსებული „აკაკთაძის მწვალებლობის“ გამო ბასილი გრამატიკოსის გამოგზავნულ პიროვნებად, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ეფრემ მცირე თეოდორე ანტიოქიელს ასახელებს. მაგრამ, რომელ წლებში განაგებდა ეს თეოდორე ანტიოქიის საპატრიარქოს?

თეოფილაქტეს წინ ანტიოქიის პატრიარქად თეოდორეს სახელის მქონე პიროვნება არ ყოფილა. თეოფილაქტეს შემდეგ კი თეოდორე I (750/51 — 773/74), თეოდორე II (970—976) და თეოდორე III (1034 — 1042) განაგებდნენ ანტიოქიის კათედრას (219 : 447). როგორც ეფრემი წერს, თეოდორე ანტიოქიელმა საქართველოში არსებული მწვალებლობის გამო თუ მართლაც „ბასილი დრმატიკოსი“ გა-

მოგზავენა, ბასილს კ. კეკელიძე XI ს-ის I ნახევარს. ე. ი. თეოდორე III-ის თანამედროვე მოღვაწედ მიიჩნევს¹⁶ (63 : 265) და აქედან გამომდინარე, ბასილი გრამატიკოსიც მას უნდა გამოეგზავენა საქართველოში. მეორე მხრივ, თეოდორე III-ის შემდეგ, ასლო ხანებში ეპყრათ ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრა პეტრე III-ს (1052 — 1056) და თეოდოსი III-ს (1057—1059). თეოდოსი III კი ის ანტიოქიელი პატრიარქია, რომელთანაც ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის შესახებ გიორგი მთაწმინდელს კამათი ჰქონდა.

კ. კეკელიძის თანახმად, ეფრემს თავისი თხზულება გიორგი მთაწმინდელის ანტიოქიის პატრიარქ თეოდოსისთან 1057 წელს გამართული კამათის შემდეგ უნდა დაეწერა. და, რადგან, კამათის დროს გიორგიმ ქართული ეკლესიის თავისთავადობის უფლების დასადასტურებლად მხოლოდ ერთი წყაროს — ანდრია მოციქულის „მინოსვლის“ დასახელება მოახერხა, ამიტომ, ამ კამათის შემდეგ ეფრემ მცირემ ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობა ახალი მასალით გააჩყარა (63 : 263).

თუ ეს კამათი მართლაც 1057 წელს თეოდოსი III-ის პატრიარქობისას შედგა (63 : 217, 244), მაშინ თეოდორე III-ს ბასილი გრამატიკოსი საქართველოში არსებული მწვალებლობის აღმოსაფხვრელად ამ კამათამდე 20 — 25 წლით ადრე უნდა გამოეგზავენა (თეოდორე III-მ ხომ 1034 წელს დაიკავა კათედრა) და, ცხადია, გიორგი მთაწმინდელთან კამათისას იგი ამ ფაქტს მართლაც მოიშველიებდა.

როგორც კ. კეკელიძე წერს, ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის საწინააღმდეგოდ ანტიოქიის პატრიარქს შემდეგი საბუთი წამოუყენებია: 1. „მოციქულთაგანი არეინ მოსრულ არს ქუეყანასა“ თქვენსა. 2. ჩვენ არ ვიცით „რაა არს სარწმუნოებაა თქუენი“ (56 : 16). გიორგი მთაწმინდელის „ცხოვრებიდან“ ვიცით, რომ გიორგიმ პატრიარქს იქით დასდო ბრალი. „იყო ჟამი, რომელ ყოველსა საბერძნეთსა შინა მართლ-მადიდებლობაა არაა იპოუბოდა“ (ამიტომ, იოანე გუთელ ეპისკოპოსი მცხეთას იკურთხაო), მაშინ როცა საქართველოში „...ვინადათგან ერთი ღმერთი გვცნობიეს არღარა

¹⁶ ეფრემ მცირეს მიერ ბერძნულიდან ნათარგმნი ერთ-ერთი თხზულება გასწორებული და კორიკულად დადგენილი ყოფილა ვინმე „ბასილ გრამატიკოსის“ მიერ. ვს პიროვნება, კ. კეკელიძის თანახმად, ის ბასილი უნდა იყოს, რომელიც XI ს-ის 40-იან წლებში საქართველოში გამოეგზავენათ „წვალებისათჳს აკაკთაჲსა“ (63 : 265):

უარ-გვყოფიეს, და არცა რდეს წვალებისა მიმართ მიღრეკალ არს ნათესავი ჩუენი..." (ჩუენი საუნჯე, I, გვ. 375).

ამ კამათისას, ე. ი. 1057 წელს, როგორც კ. კეკელიძე წერს, უფრო-მი ჯერ კიდევ არ იყო მისული შავ მთაზე, თორემ პატრიარქი გიორგი მთაწმინდელს არ შეეკითხებოდაო (63 : 252).

გამოდის, რომ თეოდოსი III-ს, რომელსაც ამ კამათის მიხედვით ძველი პრეტენზიები ჰქონდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის მიმართ, წარმოდგენა არ ჰქონდა ქართულ ეკლესიაზე. ამ დროისათვის თეოდოსის ანტიოქიის კათედრა, მართალია, ახალი დაკავებული ჰქონდა და, როგორც გიორგი მცირე წერს, „წუთ უმცუარ იყო ნათესავისა ჩუენისა“ (ე. ი. ქართველებს ჯერ კიდევ ვერ იცნობდა), მაგრამ, გიორგი მცირესავე დახასიათებით, იგი ხომ „კაცი მაღალი და ფილოსოფოსი“, „ორითავე ცხოვრებით გამოცდილი“ (საერო და რელიგიურ საქმეთა მცოდნე) იყო და მის წინამორბედი პატრიარქის — პეტრე III-ის დროს ანტიოქიაში მომხდარი ამბავი კარგად ეცოდინებოდა. თანაც, ჩვენში არსებული რაიმე მწვალებლობის გავლით 1034 — 1054 წლებში თეოდორე III ანტიოქიელს რომ ბასილი გრამატიკოსი გამოეგზავნა საქართველოში, რა თქმა უნდა, ამ კამათისას, გიორგი ვერ გაბედავდა. თეოდოსისათვის ეთქვა: მაშინ როცა „ყოველსა საბერძნეთსა შინა მართლმადიდებლობა არა იპოებოდა“, საქართველოში მართლმადიდებლობისათვის არასოდეს გადაუხვევიათო. გიორგი მთაწმინდელის ასეთ ბრალდებაზე თეოდოსი ვერაფრით პასუხობს. მან საქართველოში არაერთარი მწვალებლობის შესახებ არ იცის.

სხვათა შორის, ამ მხრივ საყურადღებოა ისიც, რომ ეფრემის თანამედროვე და თანამოდგაწე ნიკონ შავმთელი ზოგადად წერს მწვალებლობის შემთხვევაში საქართველოში ეგზარქოსის გამოგზავნის შესახებ. იგი ბასილ გრამატიკოსს არ ასხენებს (181 : 48). იქვე დამატებს, რომ უკანასკნელ დროს იმპერატორ კონსტანტინე მონომახსისა (1042 — 1054) და ანტიოქიის პატრიარქის ნეტარი თეოდორეს (1034 — 1042) დროს, როცა საქართველოში მწვალებლობის ღვარძლი აღმოცენდა, თეოდორემ გაგზავნა მდივანი მის აღმოსაფხვრელად (181 : 48).

აღნიშნულთან ერთად, თ. ბალსამონის განმარტებაში დასახელებული „მეუფე პეტრე“ XI საუკუნეში მოღვაწე პეტრე III რომ ყოფილიყო, როგორც ეს დღესაც მიაჩნიათ, და პეტრე III-ის დროს და-

ემტიცებინა ანტიოქიის საეკლესიო კრებას ქართული ეკლესიისათვის ავტოკეფალია, მაშინ არ შეიძლებოდა ეს ამბავი როგორც გიორგი მთაწმინდელს, ისე თეოდოსი III ანტიოქიელს არ სცოდნოდა. რადგან ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრაზე პეტრე III (1052—1056) თანაგებს თეოდოსი III-მ (1057—1059) სიტყვალა. კამათისას თეოდოსი III ქართული ეკლესია შესახებ სრულ უცოდინარობას იჩენს. როგორც ჩანს. ამ მხრივ, ვერც ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრის თანამშრომლები დაიკვესნიდნენ ცოდნას და, რა თქმა უნდა, ეს შემთხვევითი არ იყო. როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ანტიოქიელი პატრიარქების იურისდიქცია და ამ დროისათვის ქართლის ეკლესია დიდი ხნის განმსუფთა იყო. უკვე საუკუნეები იყო გასული ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვებიდან და IX საუკუნიდან საქართველოში დაწყებული ძმალური ფეოდალური მონარქიის ჩამოყალიბებამ კვალდაკვალ, ქართული ეკლესია არა თუ ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრას ეკონტროლა რამეს, თვით იტყვებოდა ბიზანტიის იმპერიის წმინდა ადგილებში. როგორც კ. კეკელიძე წერს: „კულტურული მეტოქეობა ქართველთა და ბიზანტიელთა შორის უფრო გამწვავდა მეთერთმეტე საუკუნიდან, როცა ჩვენში ჩამოყალიბდა ძმალური ფეოდალური სახელმწიფო. ახლა პოლიტიკური საზღვრებთან ერთად ერთმანეთს შესვდნენ ქართულ-ბიზანტიური საეკლესიო საზღვრებიც, იურისდიქცია ქართული ეკლესიისა შესამჩნევად გაფართოვდა. თვით იმპერიის ცენტრებში: კონსტანტინოპოლში, ათონზე, პეტრიწონში გაჩნდნენ ქართული კულტურული კოლონიები მონასტრების სახით, სადაც უნუალოდ ხვდებოდნენ ერთმანეთს ქართველი და ბერძენი მოღვაწენი. ყველაფერი ეს საკმაო მიზეზსა და შემთხვევას იძლეოდა ქართულ-ბიზანტიური კონფლიქტების წარმოშობისათვის. ქართველების ძლიერება, მათი პოლიტიკური, ეკლესიური და კულტურული დაწინაურება წონასწორობას აკარგვიანებდა ბერძენებს, რომელნიც არავითარ საშუალებას არ ერიდებოდნენ მათ შესაფეროვებლად და დასამცი-რებლად“ (56 : 12 — 13).

აი რა უნდა ყოფილიყო 1057 წელს ანტიოქიაში შემდგარი კამათის ნამდვილი მიზეზი.

თეოდოსი III ანტიოქიელსა და გიორგი მთაწმინდელს შორის კამათი მართლაც რომ შედგა, ეს საეჭვო არა ჩანს¹⁷, რადგან კამათს

¹⁷ შ. ბრევი თეოდოსის მხოლოდ სახელს ახსენებს (184 : 417), როგორც ჩანს, მაშ. ამ თეოდოსის დროს შემდგარი კამათის შესახებ არაფერი იცოდა.

თვით გიორგი მთაწმინდელის „ცხოვრების“ აღმწერი გიორგი მცირე ესწრებოდა და მან თავისი თხზულება ამ კამათიდან სულ ჩქარა 1066 — 1068 წლებში დაწერა (იხ. ქსე, სტ. გიორგი მცირე, გიორგი მთაწმინდელი). მაგრამ, რადგანაც 1057 წელს გამართული კამათის დროს, 2—3 წლით ადრე, იქვე ანტიოქიაში, პეტრე III-ის მიერ საქართველოს ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მინიჭების შესახებ არაფერი სცოდნიათ არც თეოდოსი III-ს და არც ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრის სხვა წევრებს, საეპვო არ უნდა იყოს, თ. ბაღსამონის განმარტებაში მოხსენიებული „მეუფე პეტრე“ V ს-ში მოღვაწე პეტრე ფულონი რომაა და სწორედ მას რომ უნდა მიენიჭებია ავტოკეფალია ქართლის ეკლესიისათვის.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ უნდა დავასკვნათ:

პეტრე III პატრიარქობის წლებში (1052 — 1056) ანტიოქიაში საქართველოს ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის ხელახალი დამტკიცება არ მომხდარა. ასეთი ფაქტის შესახებ არაფერი იცოდნენ პეტრე III-ის თანამედროვე სასულიერო წრეებმა არც ანტიოქიაში და არც საქართველოში. ასეთი ფაქტი არ იცის პეტრე III-ის შემდეგ ანტიოქიის საპატრიარქო ტახტზე ასულმა თეოდოსი III-მ და იმ დროს ცნობილმა ქართველმა სასულიერო მოღვაწემ გიორგი მთაწმინდელმა. ეს ასეც უნდა ყოფილიყო, კამათი ხომ ანტიოქიაში მყოფ პერძენ მონაზონთა მოთხოვნით შედგა.



საეპვოა ცნობა, თითქოს ანტიოქიის პატრიარქის „ნეტარი ანასტასიოს მღვდელ-მოწამის“ (იგულისხმება ანასტასიოს II. გარდ. 609 წ. 219:447) დღითგან ანტიოქიაში ქართლის ეკლესიის მეთაურთა ხელდასხმა „ავარიანთაგან გზის სიძნელის“ გამო იყო შეწყვეტილი.

ჯერ ერთა, ქართულ წყაროთა სამართლიანი მითითებით (ამ წყაროებში ავტოკეფალიის მოპოვება ხომ ვახტანგ გორგასლის სახელის უკავშირდება) VI ს-ის 20-იანი წლების ბოლოდან — ქართლში საბას კათალიკოსობიდან „არღარა მოიყვანებდეს კათალიკოსსა საბერძნეთით, არაჲდ ქართველნი დასხდებოდეს“ (126:207). ე. ი. ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების შემდეგ, ერთხანობას კათალიკოსებად თუ ისევ ბიზანტიელები ინ უნებოდნენ, საბას დროიდან უკვე „ქართველნი სხდებოდნენ“ და, ცხადია, ვახტანგის დროიდან ქართლის კათალიკოსის ანტიოქიაში ხელდასხმა აღარ ხდებო-

და. მეორეც, არაბებმა ანტიოქია 637 წელს დაიპყრეს, ხოლო ქართლში ისინი 642—643 წლებში გამოჩნდნენ, მაგრამ, იძულებულნი შეიქმნენ უკან გაბრუნებულიყვნენ. 654 წელს ისინი მეორედ მოვიდნენ და თბილისი აიღეს (ქსე, არაბთა დაპყრობითა ოქები), ე. ი. ანასტასიოს II ანტიოქიელის გარდაცვალებიდან (609 წ.)—654 წლამდე ქართლი არაბთა ბატონობისაგან თავისუფალი იყო, ამ ხნის განმავლობაში ქართლში სულ მცირე 3 კათალიკოსი შეიკეთა (126 : 228) და დავუშვათ, რომელიმე მათგანი მართლაც ჩასულიყო ანტიოქიაში ნელდასახმელად, აღმოჩნდებოდა, რომ სიფაითთ სავსე შორეულ გზას ისინი ამოღდ გაივლიდნენ. როცა ეფრემ-ნიკონს (უფრო სწორად, მათი წყარო ქართლის კათალიკოსებს ანტიოქიაში ჩაუსვლელობას საყვედურობდა) ვერ გაუთვალისწინებიათ, რომ ანასტასიოსის სიკვდილის შემდეგ, 8 ათეული წლის განმავლობაში მაინც ანტიოქიის პატრიარქები ანტიოქიაში აღარ იმყოფებოდნენ. ანასტასიოსის მოკვლის შემდეგ, — წერს მ. ბრეკი, — ანტიოქიის კათედრა 22 წელი „დაქვრივებული“, ე. ი. თავისუფალი იყო (184 : 397; მაკარიოსი 40 წ. უთითებს, ხოლო თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურის თანახმად, ანტიოქიის კათედრა 30 წელი იყო თავისუფალი. 219 : 447). მ. ბრეკისავე ცნობით, მართალია, შემდეგში კათედრა აღდგა, მაგრამ, რადგანაც, ანტიოქია არაბთა ხელში იყო, ამიტომ ანტიოქიის პატრიარქები თეოფანეს ჩათვლით (იგი 681 წელს კონსტანტინოპოლის VI მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე იქნა არჩეული პატრიარქად. იხ. ქვემოთ) კონსტანტინოპოლში იმყოფებოდნენ ტრიდონის ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესიაში და ისე დაიხიცივნენ. ანტიოქიაში არ ჩასულან. მხოლოდ თეოფანეს გარდაცვალების (ე. გრუმელი მის პატრიარქობის თარიღად მხოლოდ 681 წ. უთითებს. 219 : 447; მ. ბრეკის თანახმად, იგი 18 წელს პატრიარქობდა. 184 : 398) შემდეგ ანტიოქიის მცხოვრებლებმა ხალიფა ჰაშიმის (იგულისხმება ომანი ქალიფა ჰიშამი 724 — 43) ნებართვით აღადგინეს კათედრა ანტიოქიაში (184 : 397 — 398).

ასე რომ, 609 წლიდან VIII ს-ის 30-იანი წლების დამდეგამდე ანტიოქიის კათედრა ვერ გაუქმებული იყო, შემდეგ კი კონსტანტინოპოლში იმყოფებოდა და ქართველები გზის სიძნელის გამო თუ ანტიოქიაში ვერ ჩადიოდნენ კონსტანტინოპოლში სომ თავისუფლად დადიოდნენ და ანტიოქიის პატრიარქები, როგორც ბრეკი წერს, კონსტანტინოპოლში თავიანთ სამწყსოში შემავალ სასულიერო პირებს თუ

11. ვ. გოლაძე

აკურთხებდნენ, მათ ხელს არაფერი შეუშლიდა ქართლის კათალიკოსთა ხელდასხმაც კონსტანტინოპოლში მოეხდინათ.

ამრიგად, ანტიოქიელთა ბრალდება, თითქოს ანტიოქიის პატრიარქთა მიერ ქართლის კათალიკოსთა ხელდაუსხმელობა გზის სიძნელეს გამო ყოფილიყოს შეჩერებული, არაა მართალი. რა თქმა უნდა, საბადან მოკიდებული ქართლის კათალიკოსთაგან აღარავინ არ ჩაედლოდა ანტიოქიაში ხელდასხმელად ანტიოქიის კათედრის კვლავ ანტიოქიაში გადატანის შექმდეგაც და ცხადაა, ასეთი საჭიროება არც თეოფილაქტე ანტიოქიელის (744—750) დროს დადგებოდა.

„ანტიოქიური ქრონოგრაფიდან“ მომდინარე ცნობა თეოფილაქტეს მიერ საქართველოდან ჩასული ორი მონაზონიდან ერთის — იოანეს — ქართლის კათალიკოსად ხელდასხმის შესახებ სხვა მხრივაც არის საეჭვო. გამორიცხულად მეჩვენება ანტიოქიაში კათალიკოსად კურთხევისათვის ქართლიდან მონაზვნები გაეგზავნათ. როგორც საქართველოში, ასევე ოკით თეოფილაქტე ანტიოქიელს კარგად ეცოდინებოდა კონსტანტინოპოლის აღვილობრივი საეკლესიო კრების მე-17 კანონით ერისკაცისა და მონაზონის არა თუ კათალიკოსად, არამედ ეპისკოპოსად ხელდასხმაც რომ იკრძალებოდა. თუ ასეთი პიროვნების ეპისკოპოსად კურთხევა აუცილებელი იყო, მაშინ გამონაკლისის სახით ამ პიროვნებას საეკლესიო იერარქიის ყველა ის საფეხური უნდა გაეგლო, რაც ეპისკოპოსამდე არსებობდა. თითოეულ ხარისხზე ცალ-ცალკე უნდა ყოფილიყო ხელდასხმული და ყოველი ახალი ხელდასხმა კანონით გათვალისწინებული დროის გასვლის შემდეგ უნდა მომხდარიყო (195 : 861 — 862). ასეთ გამონაკლისის კანონი მხოლოდ დიდგვაროვანი წარმოშობის მონაზონის მიმართ უშვებდა (იხ. ამ კანონის ზონარასა და თ. ბალსამონის განმარტება 195 : 863 — 864).

თეოფილაქტე ანტიოქიელის დროს ქართლიდან რომ დელეგაცია გაეგზავნათ, იმ დროის ქართლში ათეულობით ეპისკოპოსი იყო და, ცხადაა, ანტიოქიაში ეპისკოპოსებს გაგზავნიდნენ და არა მონაზვნებს.

ამრიგად, საეჭვოა „ანტიოქიური ქრონოგრაფიდან“ მომდინარე ეფრემ-ნიკონის ცნობა თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ 744—750 წლებში ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მინიჭების შესახებ.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, „ანტიოქიური ქრონოგრაფიდან“ მომდინარე ცნობებისადმი მეტი კრიტიკული მიდგომა გვმართებს.

პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ ქართლის კათალიკოსად იოანეს კურთხევის შესახებ არსებული მითითება უნდა შემოწმდეს.

4. ვინ ეკავა თეოფილაქტე ანტიოქიელის თანაფროულად ქართლის საკათალიკოსო კათედრა?

თეოფილაქტე ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრას 744 — 750 წლებში განაგებდა. ეს ის დრო იყო, როცა ბიზანტიის იმპერიაში ხატთაყვანისმცემელთა წინააღმდეგ დიდი ბრძოლა იყო გაჩაღებული. ასე რომ, თეოფილაქტეს პატრიარქობა ხატთაყვანისმცემელთა წინააღმდეგ გასწვავებული ბრძოლის დროს მოდის. რაც მთავარია, თეოფილაქტეს მიერ ქართლის კათალიკოსად სელდასხმული იოანე ქართლის საკათალიკოსო ტახტზე VIII ს-ის შუახანებში უნდა ჩანდეს.

გადავხედოთ ამ მხრივ ძველქართულ წყაროთა ცნობებს.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მატიანეში ქართლის პირველ კათალიკოს პეტრედან მოკიდებული არსენ I-მდე (არსენ I დიდი დაიბადა დაახლ. 820/30 — გარდ. 877/87 წწ. კ. კეკელიძის თანახმად, იგი 860 წლიდან იყო ქართლის კათალიკოსი) იოანეს სახელის მქონე ორი კათალიკოსია დასახელებული: პარველი ქართლას ერისმთავრის ადარნასეს (VII ს. I ნახ.) თანამედროვედ, ხოლო მეორე — ცხრა კოლოსანი კათალიკოსის მომდევნო მამას შემდეგ (88 : 327). თუ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მატიანეში არაფერია ნათქვამი, ამ ორი იოანედან რომელი იქნა თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ ხელდასხმული ქართლის კათალიკოსად, სამაგიეროდ ვახტანგ VI-ის სწავლულ კაცთა კომისიას(?) ასეთ პიროვნებად ზემოთ დასახელებულ ადარნასეს თანამედროვე იოანე მიუჩნევია და „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების“ გავრძელებაში, იმ ადგილას, სადაც ბიზანტიის იმპერატორ ჰერაკლესა (610 — 641) და მისი მოკავშირე თურქთა დასავლეთი კავანატის ჯარების მიერ 628 წელს თბილისის აღების შემდეგ, ჰერაკლეს მიერ ქართლის ერისთავთა მთავრად ადარნასეს დანიშვნაზეა საუბარი, მოუთავესება ჩანართი (1), რომელშიც ნათქვამია: „და მოკუდა კათალიკოზი ბართლომე, და ამან ადარნასემ დასუა კათალიკოსად იოანე“¹⁸ (126 : 226).

¹⁸ „ქართლის ცხოვრების“ ანა დედოფლისეულ და მარიამ დედოფლისეულ ნუსხებში (126 : 226 შენ. 1), ეს იოანე ადარნასეს ზეობაში გარდაცვლილ კათალიკოსთა შორის იხსენიება (100 : 197; 99 : 147).

ზემომოტანილ ფრაზას მოსდევს მეორე ჩანაბთი, რომლის წყაროა ეფრემ მცირეს თხზულება (126 : 226, შდრ., იქვე. შენ. 3; გვ. 231 სქ. № 1, აქ ეფრემ მცირეს თხზულებიდან მომავალი ცნობები ოდნავ განსხვავებული ვარიანტით კვლავ შეორდება). ეფრემის თხზულებაში რადგანაც თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ ქართლის კათალიკოსად იოანეს ხელდასმანზეა საუბარი, ჩანართის ავტორს (თ. ჟორდანია ფიქრობს, რომ ამ ჩანართის ავტორი თეიმურაზ ბატონიშვილია. 93 : 75), როგორც აღენიშნე, თეოფილაქტეს მიერ ხელდასმულ პიროვნებად აღარანასეს თანამედროვე იოანე მიუჩნევია. არც ცოლნია, რომ როგორც აღარანასე, ისე მის მიერ ქართლის კათალიკოსად დასმული იოანე (ამ იოანეს შესახებ, როგორც შევნიშნე ცნობებია: ქართლის ცხოვრების ანა და მარიამ დედოფლისეულ ნუსხეაში, ქართ. ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში, გვ. 192; „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში. ამდენად, მისი პიროვნების ისტორიულობა საეჭვო არაა) თეოფილაქტე ანტიოქიელსე მთელი საუკუნით აღრე მოღვაწეობდნენ.

იმპერატორმა ჰერაკლემ აღარანასე ქართლის ერისთავთა მთავრად 628 წელს დასვა (137 : 23) და იგი ქართლში არაბთა შემოსვლამდე (654/5 წ.) გარდაიცვალა. მეორე მხრივ, „ქართლის ცხოვრების“ უძველეს ნუსხეებში არსებული ცნობით, აღარანასეს ზეობის წლებში გარდაიცვალნენ იოანეს შემდგომი კათალიკოსებიც ბაბილა და თაბორი (99 : 147; 100 : 197).

ასე რომ, ჩანართი რომლის ცნობები ეფრემ მცირეს თხზულებიდან მომდინარეობს, „ვახტანგ გორგასალის ცხოვრების“ გაგრძელებაში მთელი საუკუნით აღრე მოთხორობილ ამბებთან არის შეტანილი და აღარანასეს თანამედროვე კათალიკოსთან შეცდომით არის დაკავშირებული. რის გამოც, ტექსტის თავდაპირველი შინაარსი დამახინჯებულია.

ახლა რაც შეეხება ცოლოსან კათალიკოსთა შემდეგ დასახელებულ იოვანეს: მართალია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში მისი მოღვაწეობის დროის შესახებ არაერთი მითითება არ არის, მაგრამ სხვადასხვა წყაროთა მონაცემების შეჯერების საფუძველზე, მისი მოღვაწეობის მიახლოებითი დროის დადგენა მაინც ხერხდება და არც ის ჩანს თეოფილაქტე ანტიოქიელის თანამედროვე და მის მიერ ქართლის კათალიკოსად ხელდასმული.

ქვემოთ შევცდები იმ პიროვნების ვინაობის დადგენას, ვისაც თეოფილაქტეს თანადროულად უნდა სჭეროდა ქართლის საკათალიკოსო ტახტი. ამ მხრივ საინტერესოა მოვისეს კალანკატვაცის „აღვან-

თა ქვეყნის ისტორიაში“ არსებული ცნობები. გარდა იმისა, რომ მ. კალანკატვაცი ქართლის კათალიკოს თალელეს (მოვსესთანაა თალილე) ალბანეთის კათალიკოსის მიქაელის თანედროვედ იხსენიებს, მას ალბანეთის კათალიკოსების სიაც აქვს მოცემული იმის აღნიშვნით, თუ რომელს რამდენი წელი ეპყრა ალბანეთის საკათალიკოსო კათედრა. პარალელურად უთითებს სომეხთა წელთაღრიცხვიდან 100, 200 და ა. შ. წლის გასვლის შემდეგ ვინ ეპყრა ეს კათედრა. ასე მაგ., ზემოდანსახელებული ადარნასეს თანამედროვედ ალბანეთის კათალიკოსების სიაში დასახელებულია ვირო. კალანკატვაციის ცნობით, ვიროს 34 წელი ეპყრა ალბანეთის საკათალიკოსო ტახტი; მის მომდევნო ზაქარიას — 15, იოჰანეს — 25, უხტანეს — 12, ელიაზარს — 6, ნერსეს — 17, სიმეონს — 1,5, მიქაელს — 35, ანასტასს — 4 და ანასტასის მომდევნო კათალიკოსის იოანეს ზეობის წლების (სულ 17) მითითების შემდეგ იგი აღნიშნავს, რომ იოსების კათალიკოსობის მე-5 წელს შესრულდა 200 წელი სომეხთა წელთაღრიცხვიდან (86 : 168—169).

სომეხთა წელთაღრიცხვა რადგანაც 551 წლიდან აითვლება, სომეხთა წელთაღრიცხვიდან დასული 200 წელი, რაც იოსების კათალიკოსობის მე-5 წელზე სრულდება — 751 წელს მოვა. 751 წელს თუ გამოვავლებთ ზემოდანსახელებულ კათალიკოსთა (ვიროს ვარდა) ზეობის წელთა საერთო რაოდენობას, იოსების 5 წლის ჩათვლით (სულ 121 წელი), მაშინ ვიროს კათალიკოსობის ბოლო თარიღად (151—121) 630 წელს მივიღებთ. თვით ვიროს კი რადგანაც 34 წელი ეპყრა ალბანეთის საკათალიკოსო კათედრა, მისი კათალიკოსობა 596—630 წლებით უნდა დათარიღდეს.

კალანკატვაციისავე ცნობით, ვიროს წინა კათალიკოსს აბასს 44 წელი ეპყრა კათედრა და ეს სახელო მან სომეხთა წელთაღრიცხვის დასაწყისში (ე. ი. 551 წლის ახლო ზანებში) დაიკავა. აღნიშნული მითითების საფუძველზე, აბასის კათალიკოსობის $(551/552+44=595/596)$ ბოლო თარიღი 595/596 წლით უნდა განისაზღვროს და იგი ემთხვევა ვიროს კათალიკოსობის დასაწყის თარიღს.

ვიროს კათალიკოსობის თარიღად მიღებული 596—630 წლების სისწორე მოკვსეს კალანკატვაციის სხვა ცნობებითაც დასტურდება. კალანკატვაციის თანახმად, თავისი კათალიკოსობის 34 წლიდან, 25 ვირომ ირანის შაჰის ზოსრო II-ის (591—628) ტყვეობაში გაატარა. იგი ტყვეობიდან ზოსრო II-ის მოკვლის (628) შემდეგ კავად II შიროემ გაათავისუფლა (ამ ცნობის საფუძველზე, ვიროს ტყვეობაში ყოფნა 603—628 წლებზე მოკა). ალბანეთში დაბრუნების შემდეგ ვირომ მო-

ლაზარაკება გამართა 628 წლის შემოდგომაზე თბილისის აღების შემდეგ ალბანეთის ტერიტორიაზე მოთარეშე თურქთა დასავლეთი კავანატის სარდალ შათისტან (86 : 81—82).

როგორც ვხედავთ, ვიროს კათალიკოსობის თარიღად კალანკატვაციისთან არსებული ცნობები ზუსტია, აღნიშნულიდან გამომდინარე, რეალური უნდა იყოს ალბანეთის კათალიკოსთა შესახებ მის თხზულებებში არსებული სხვა მონაცემებიც და მისი კნობებიდან გამომდინარე, სომხური წვლთაღრიცხვის დასაწყისიდან გასული 200 წლის თავზე — 751 წელს, რადგანაც ალბანეთის საკათალიკოსო ტახტზე მჯდომი იოსების მე-5 წელი იყო, ასევე იოსების წინამორბედ ანასტასის 4 წელი ეყარა კათედრა (751—9), ქართლის კათალიკოსის თაღელეს თანამედროვე მიქაელის კათალიკოსობა 708—742 წელზე მოვა (XII ს-ის სომეხი მოღვაწის მხითარ გოშის მონაცემების საფუძველზე, ზ. ბუნიატოვი მიქაელის კათალიკოსობის ბოლო თარიღად 742 წელს უთითებს. 186 : 9. შტრ., იქვე, გვ. 24, შენ. 18). მართალია, არ ვიცით რამდენი წელი იჯდა თაღელე ქართლის საკათალიკოსო ტახტზე, მაგრამ ეს სახელო მან 740 წელს მაინც თუ დაიკავა¹⁹ (ფაქტი ერთია, მისი კათალიკოსობის დასაწყისი 742 წელს არ გადასცილდება), მაშინ თაღელეს წინამორბედი სარმეანის, კლემენტოს²⁰, გრიგოლის და ბოლოს ჩვენთვის საინტერესო იოვანეს კათალიკოსობა VII ს-ის დასასრულის ახლო ხანაზე მოვა და მასაც ვერ მივიჩნევთ თეოფილაქტე ანტიოქიელის (744—750) თანამედროვედ და მის მიერ ქართლის კათალიკოსად ხელდასმულად.

თაღელეს კათალიკოსობის თარიღად ჩემს მიერ მიღებული VIII ს-ის 50-იანი წლების დამდეგის სისწორე ძველი ქართული წყაროების მონაცემებით დასტურდება.

თაღელეს შემდეგ კათალიკოსთა სიაში სამოველი, კვირილე, გრიგოლი და კვლავ სამოველია დასახელებული (88 : 327). თაღელეს მომდევნო სამოველი მკვლევართა მიერ იმ სამოველ კათალიკოსთან არის გაიგივებული, რომელმაც, „ასურელ მოღვაწეთა წიკნთა ძველ

¹⁹ არა ჩანს რა წყაროზე დაყრდნობით, მაგრამ ნ. დურისოვი თაღელეს კათალიკოსობას 2 წლით — 774—776 განსაზღვრავს (144 : 24—25). თ. ყორღანია თაღელეს კათალიკოსობის წლებად 803—813 (99 : 77, შენ. 149) მიიჩნევს, ხოლო ს. კაკაბაძე 774—781 (8 : 7).

²⁰ თ. ყორღანის თანახმად, სარმეანი მოსენიებულია ბასილი კათალიკოსის წერილში (93 : 73, შენ. № 154), ხოლო სარმეანის წინამორბედი კლემენტოსი შიო მღვიმის საბუთში (93 : 78, შენ. № 153).

რელიაქციებში“ არსებული ცნობის თანახმად, ვაქრისტიანებული ნეოფიტე ურბნასის ეპისკოპოსად აკურთხეს (9: 207). ბ. ლომინასის თანახმად, წარმოშობით არაბი ნეოფიტეს ეპისკოპოსად კურთხევა ამიერკავკასიაში მურვან ყრუს შპართველობის ხანაში მოხდა (სტ. სემოელ II, ქსე, ტ. 9).

მურვან ყრუმ 735—36 წლებში ილაშქრა საქართველოში, ხოლო 734—44 წლებში იგი ომაიანი ხალიფას ნაცვალად იყო ამიერკავკასიაში. 744 წ. ხალიფა გახდა, 750 წ. მოკლულ იქნა (იხ. სტ. მურვან ყრუს ლაშქრობები; მარვან იბნ მუჰამადი, ქსე, ტ. 6, 7). აღნიშნულიდან გამომდინარე, კათალიკოსთა სიაში თაღელეს შემდეგ დასახელებულ (მურვან ყრუს თანამედროვე) სამოველს ქართლის საკათალიკოსო ტახტი VIII ს-ის შუა წლებში (რადგან თაღელეს თანამედროვე აღბანეთის კათალიკოსი მიქაელი დაახლ. 742 წელს გარდაიცვალა და თაღელეს კათალიკოსობა, 742 წლის წინ და მომდევნო ახლო წლებშია სავარაუდებელი), სწორედ თეოფილაქტეს თანადროულად უნდა სკეროდა.

სამოველის შემდეგ კათალიკოსთა სიაში კვრილე, გრიგოლი და სამოველია დასახელებული. ეს სამოველი კი ის სამოველ კათალიკოსია, რომლის თხოვნით იოანე საბანის ძემ აბო თბილელის (იგი 786 წლის 6 იანვარს აწამეს) „ცხოვრება“ აღწერა (იხ. სტ. იოანე საბანის ძე; სამოველ IV, ქსე, ტ. 5, 9). ვფიქრობ, სამოველის კათალიკოსობის თარიღად კ. კეკელიძე საპართლიანად მიიჩნევს 780—790 წლებს (63: 129).

ამრიგად, ძველ ქართულ წყაროებში VIII ს-ის ქართლის კათალიკოსთა შესახებ არსებული სიები სწორია. თაღელეს კათალიკოსობა დაახლ. VIII ს-ის 50-იანი წლების დამდეგით თუ განესაზღვრავთ, მაშინ ნეოფიტეს ხელდამსხმელი სამოველის კათალიკოსობა 750 წლის ახლო ხანაზე მოვა, მისი მომდევნო კვრილესი და გიორგის კათალიკოსობა VIII ს. 60—70-იანი, ხოლო იმ სამოველისა, რომელიც აბო თბილელის სიკვდილით დასჯას დაესწრო, მართლაც VIII ს-ის 80-იანი წლებით უნდა დათარიღდეს.

ზემომოტანილი მასალის მიხედვით, თეოფილაქტე ანტიოქიელის თანადროულად ქართლის საკათალიკოსო ტახტზე თაღელე ან სამოველი უნდა მჭდარიყო, რის გამოც, არ დასტურდება ეფრემ-ნიკონის ცნობებიდან გამომდინარე, ქართულ საისტორიო მეცნიერებაში გაბატონებული მოსაზრება, თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ 744—750 წლებში ქართლის კათალიკოსად იოანეს კურთხევის შესახებ. ამ

წლებში ქართლის საკათალიკოსო ტახტზე იოანეს სახელის მქონე პიროვნება არ მყდარა.

მიუხედავად იმისა, რომ ზემომოტანილი მასალის შემდეგ, ეფრემ-ნიკონის ცნობა საქართველოდან ანტიოქიაში ორი მონაზონის ჩასვლის შესახებ, რომელთაგან ერთი — იოანე. თეოფილაქტე ქართლის კათალიკოსად აკურთხა, არ შეიძლება სინამდვილედ ჩაითვალოს. მე მაინც ვფიქრობ, მათ ცნობებს რეალური ფაქტი უნდა ედოს საფუძვლად, რის დასაბუთებასაც ქვემოთ შევეცდები.

5. ვინ უნდა იყოს თეოფილაქტე ანტიოქიის მიერ საპატრიარქოს კათალიკოსად ხელდასმული იოანე?

„ანტიოქიური ქრონოგრაფიდან“ მომდინარე ცნობის თანახმად, საქართველოდან ანტიოქიაში ჩასული იოანე საქართველოს კათალიკოსად ხატმებრძოლი იმპერატორის — კონსტანტინე კოპრონიმის (741—775) თანამედროვე თეოფილაქტე ანტიოქიელმა (744—750) აკურთხა. ამ ცნობიდან გამომდინარე, იოანეს კათალიკოსობის დასაწყისი 744 წლის შემდეგ ივარაუდება. ეს კი იმ დროა, როცა ბიზანტიის ვასალი ლეონ აფხაზთა ერისთავი ჭერ აერთიანებს ეგრის-აფხაზეთს, შემდეგ კი თავს ითავისუფლებს ბიზანტიის ვასალობისაგან და „სამეფოდ ყალიბდება“ (საქ. ისტ. ნარკვევები, II, გვ. 418).

უძველესი დროიდან ანტიოქიის საპატრიარქოს კუთვნილი დასავლეთ საქართველოს ეკლესია, როგორც ზემოთ ვაჩვენე, 451 წლიდან კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს შემოქმედობდა და პოლიტიკური დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლი ლეონ I, რა თქმა უნდა, შეეცდებოდა პოლიტიკური დამოუკიდებლობის მოპოვების პარალელურად თავისი ქვეყნისათვის საეკლესიო თავისუფლებაც მოეპოვებინა. „ოღეს ჯანღვა ლეონ, — წერს ვახუშტი, — და იწოდა აფხაზთა მეფედ, მაშის მოუძღურებულ იყვნენ ბერძენნიცა; და ამ ლეონის მიერ, ანუ შემდგომთა მისთაგან, განთავისუფლდა თხოვნითა ბერძენთაგანვე, ვინაჲთგან სახელიცა მისი ესრეთვე წარმოაჩინებს, რამეთუ უწოდებენ კათალიკოსსა აფხაზეთისასა“ (34 : 746).

ვახუშტის მსგავსად, ივ. ჯავახიშვილიც დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის ბიზანტიისაგან გამოყოფას ბიზანტიის იმპერიის დასუსტებას და, რაც მთავარია, იქ არსებულ ხატმებრძოლეობის ხანას უკავშირებს (121 119—120).

აფხაზთა ერისთავის — ლეონ I-ის ზეობას 720/30-დან და 740-იანი წლებით, ხოლო მისი მემკვიდრისა და ძმისწულის — ლეონ II-ის

ერისთავობის დაწყებას 753 წლიდან (იხ. ქსე, 6, სტ. ლეონ I, ლეონ II, ავტორი ვ. ვუჩუა, მ. ლორთქიფანიძე ლეონ II-ის ზეობას 758—798 წლებით კანსაზღვრავს²¹. საქ. ისტ. ნარკვ. II, კვ. 429) ეკრუსო-ბენ. როგორც ვხედავთ, ლეონ I-ის ერისთავობა ემთხვევა თეოფილაქტე ანტიოქიელის კათალიკოსობის წლებს. როგორც ჩანს, ბიზანტიისაგან ვაიკვარ ლეონ I-ს ქვეყნისათვის ეკლესიური დამოუკიდებლობის მოპოვება უცდია. როგორც ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობს, ასეთი ნაბიჯისათვის მას დროც შესაფერისი შეუძრჩევია. საქმე ის იყო, რომ ბიზანტიის იმპერატორი ლევ III (719—740) 726 წელს ხატთაყვანისმცემელთა წინააღმდეგ გამოვიდა, ხოლო 730 წელს გამოცემული ედიქტით ხატთაყვანისცემა აიკრძალა. მთელი იმპერიის მასშტაბით დაიწყო მონასტრების დახურვა, საეკლესიო მიწების გაყიდვა და ეკლესიის საგნძურის კონფისკაცია (საბჭ. ისტ. ენც. სტ. Иконоидир-чество). ხატთაყვანისმცემელთა წინააღმდეგ ბრძოლას განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი იმპერიის დედაქალაქ კონსტანტინოპოლში ჰქონდა. ამიტომ, იმ დროისათვის კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოში შემავალ დასავლურ ქართულ ეკლესიას მართლაც შეიძლებოდა თავისი ეკლესიის უმაღლესი საჭეთმპყრობლის ხელდასახმელად ძველი სიუზერენის — ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრისათვის მიემართა. ვარდა იმისა, რომ ანტიოქიის ეკლესია დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის ძველ სიუზერენად ითვლებოდა, ამ დროისათვის, როგორც ნ. მარი წერს, სწორედ ანტიოქიიდან გაისმოდა დამასკელი მოძღვრის (იგულისხმება ბიზანტიელი ღვთისმეტყველი იოანე დამასკელი, ვარდ. 753 წ. იხ. ქსე, ტ. 5) ხმა ხატთაყვანისმცემელთა დასაცავად (179 : 130).

აღნიშნულიდან გამომდინარე, მიუხედავად იმისა, რომ იმ ხანად დასავლეთ საქართველოს ეკლესია კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ეპარქიას წარმოადგენდა, დასაშვებია თეოფილაქტეს ამ ქვეყანაზე ანტიოქიის საპატრიარქოს ოდინდელი უფლებებისა და, რაც მთავარია, კონსტანტინოპოლში არსებული ხატმებრძოლების გამო, მართლაც ეკურთხებინა იოანე აფხაზეთის დამოუკიდებელ კათალიკოსად.

ასე რომ, 744 წლის შემდგომ ხანაში ქართლის კათალიკოსთა შორის რადგანაც იოანეს სახელის მქონე პიროვნება არა ჩანს, თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ 744—750 წლებში საქართველოს კათალიკოსად ხელდასმული იოანე, დასავლეთ საქართველოს (აფხაზეთის)

²¹ ე. თაყაიშვილი ლეონ I-ის ზეობის წლებად 746—791 წლებს უთითებს (35 : 28).

პირველ (ავტოკეფალურ?) კათალიკოსად უნდა იქნეს შინეული. მისი მოღვაწეობა 744 წლის შემდგომ ხანზე მოვა.

ახლა ამ მხრივ ვადავსელოთ საისტორიო წყაროებს.

ჩემს მოსასრებას თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ იონანეს დას საქართველოს კათალიკოსად კურთხევის შესახებ პირველ რიგში XVII ს-ის ანტიოქიელი პატრიარქის — მაკარიოსის ცნობები აღასტურებეს.

წარმომობით არაბმა სასულიერო მოღვაწემ, ანტიოქიის პატრიარქმა 1647 წლიდან მაკარიოსმა (ვარდ. 1672 წ.) ორჯერ იპოგრაფურა რუსეთში, მეორე მოგზაურობისას 1664—66 და 1669 წლებში საქართველოშიც იყო. მის მიერ არაბულ ენაზე დაწერილ თხზულებაში, რომელშიც საერთოდ, საინტერესო ცნობებია საქართველოზე ქართლის მოქცევისა და ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების შესახებაცაა საუბარი.

ანტიოქიის პატრიარქ თეოფილაქტეს მიერ საქართველოსათვის ავტოკეფალიის მიცემის შესახებ, მაკარიოსი, მართალია, ძირითადად ეფრემ მცირეს და ნიკონ შავმთელის ცნობებს იმეორებს, მაგრამ, მისი ცნობები ეფრემ-ნიკონის ცნობებისაგან არსებითად განსხვავდება.

მაკარიოსიც წერს, რომ ევსტათი ანტიოქიელის დროიდან მოცილებული დაწესებული იყო საქართველოში არჩეულ კათალიკოსის ანტიოქიაში კურთხევა, მაგრამ, მუსლიმთა მიერ ანტიოქიის დაპყრობის (ე. ი. 637 წ.) შემდეგ, რადგან 40 წელი კათედრა უპატრონოდ რჩებოდა, ეს წესი აღარ სრულდებოდა. ბოლოს, — დასძინს იგი, — სტეფანეს შემდეგ კათედრა დაიკავა თეოფილაქტემ (744—750) და სწორედ ამ პატრიარქის დროს აფხაზეთის მეფე დავითმა ვაკზავნა ანტიოქიაში ეპისკოპოსად ხელდასახმელად მრავალი პიროვნება (151:9).

როგორც ვხედავთ, მართალია, მეფის ზახელად მაკარიოსიც დაცითს ასახელებს, მაგრამ, რაც მთავარია, დავითს იგი აფხაზეთის მეფედ მიიჩნევს. როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ამ ამბის გადმოცემისას მას აფხაზეთზე აქვს საუბარი, თუმცა სხვა ცნობების მოთხრობისას იგი საერთოდ საქართველოზე ლაპარაკობს.

აფხაზეთიდან ანტიოქიაში გაგზავნილ ელჩებს, — ვანაგრობს მაკარიოსი, — გზაზე ყაჩაღები დახვდნენ; წაართვეს საჩუქრები და დახოცეს, მხოლოდ ორი მათგანი გადარჩა. ისინი ჩავიდნენ ანტიოქიაში, გზაში მომხდარი მოუთხრეს თეოფილაქტეს და ამცნეს, რომ მათი ქვეყანა (აფხაზეთი) ძალიან შეწუხებულია, რომ არა ჰყავთ ისეთი პიროვნება, რომელიც მათთვის ეპისკოპოსებს აკურთხებს. ამიტომ,

თეოფილაქტემ მოიწვია კრება, რომელზედაც გადაწყდა აფხაზეთისათვის დაენიშნათ დამოუკიდებელი კათალიკოსა. რომელიც აფხაზი ხალხისათვის აკურთხებდა მღვდელმთავრებს. მაგრამ, იმ პირობით, რომ იგი ღვთისმსახურებისას კვლავ მოიხსენიებდა ანტიოქიის პატრიარქებს (151 10). აქვე, — აღნიშნულია თხზულებაში, — კრებაზე დაადგინეს, ანტიოქიის პატრიარქს ყოველწლიურად ვაეგზავნა ეგზარქოსი მღვდელმთავართა და წინამძღოლთა საქციელის გამოსაძიებლად და შეწირული სოფლებიდან შემოსავლის ასაკრფად. ყოველივე ამის შემდეგ პატრიარქმა ანტიოქიაში ჩასულ აფხაზებს მისცა სიგელი. შემდეგ ჩასულ ორ პიროვნებას შორის წილი ყარა და ერთი მათგანი — იოანე კათალიკოსად აკურთხა. მას მუდმივად უნდა ეცხოვრა აფხაზეთში. ეს იყო, — დაასკვნის მაკარიოსი, — პირველი კათალიკოსი²² აღნიშნული (აფხაზებისათვის). მეორე აფხაზი პატრიარქმა ეპისკოპოსად აკურთხა და ორივე სახლში — აფხაზეთში გამოისტუმრა (151 : 10).

თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ იოანეს აფხაზეთა კათალიკოსად კურთხევიდან მრავალი წლის შემდეგ, როგორც მაკარიოსის თხზულებაშია ნათქვამი, კერძოდ კი, როცა საქართველოში მწვალებელთა ღვარძლის გამოვლენამ იწყო, ანტიოქიის პატრიარქმა თეოდორემ (970—975) გააგზავნა იქ (ე. ი. დას. საქართველოში — აფხაზეთში) წესრძვის დასამყარებლად თავისი მდივანი ბასილი. ამავე პატრიარქმა მისცა იმ დროის საქართველოს კათალიკოსს მირონის დამხალეობის უფლება²³ (151 10—11).

როგორც ვხედავთ, მაკარიოსი აშკარად მიუთითებს თეოფილაქტეს, იოანე აფხაზეთის პირველ კათალიკოსად რომ უკურთხებია. (დას) საქართველოში გამოჩენილი მწვალებლობის აღმოსაფხვრელად, თავისი მღვდანი კი თეოდორე II ანტიოქიელს (970—976) გამოუგზავნია.

მაკარიოს ანტიოქიელის ზემოთხსენილი ცნობა თვით „ანტიოქიური ქრონოგრაფიდან“ მომდინარეობს თუ ნიკონ შავმთელის თხზულებიდან, ძნელი სათქმელია. მთავარი ისაა, რომ როგორც იგი, ისე ეფ-

²² ეს ამბავი რომ ქართლის ეკლესიას შეეხებოდეს, მაშინ იოანე ქართლისათვის, რა თქმა უნდა, პირველი კათალიკოსი არ იქნებოდა.

²³ ზემოთხსენილი ცნობები რომ დას. საქართველოს ეხება, იქიდანაც ჩანს, რომ მაკარიოსს იქვე მოჰყავს VI ს. ანტიოქიაში მოღვაწე ბიზანტიელი ისტორიკოსის ევავრიოს სქოლასტიკოსის ცნობა იმპერატორ იუსტინიანეს მიერ აფხაზეთში ტაძრის აშენებისა და იუსტინიანესავე დაკლებით აფხაზეთიდან კონსტანტინოპოლში ბავშვების ჩაყვანის შესახებ (151 : 10—11).

რემ მცირე და ნიკონ შავთელი ერთი და იგივე ამბავს მოვუთხრობენ. მიუხედავად იმისა, რომ მათ ცნობებს ერთი წყარო — „ანტიოქიური ქრონოგრაფი“ უღევს საფუძვლად, მათ მონათხრობში საკმაო განსხვავება არის. ეფრემი თეოდორეს (111?) მიერ საქართველოში გაბოვხავნილ პიროვნებად პირდაპირ ბასილ გრამატიკოსს (ეს ბასილი, კ. კეკელიძის თანახმად, XI ს. I ნახევრის მოღვაწე ჩანს) ასახელებს. ნიკონი ამ პიროვნებას არ ახსენებს, მაგრამ წერს რომ საქართველოში მწვალებლობის აღმოცენება იმპერატორ კონსტანტინე მონომახისა და თეოდორე III (1030—1042) ანტიოქიელის დროს მოხდაო და თეოდორე III-მ გავხავნა საქართველოში თავისი მდივანიო. და ბოლოს, იმ ანტიოქიელ პატრიარქად, რომელმაც საქართველოში თავისი მდივანი გამოგზავნა მაკარიოსთან, თეოდორე II (970—975) არის დასახელებული.

ასე რომ, ნიკონისა და მაკარიოსის ცნობათა შორის არსებითი განსხვავებაა, მაგრამ, უპირატესობა ნიკონის ცნობას უნდა მიენიჭოს. უპირველეს ყოვლისა, იგი მის მიერ მოთხრობილი ამბის თანამედროვე იყო. მეორეც, თეოდორეს გარდა იგი იმპერატორ კონსტანტინე მონომახსაც (რომელსაც 1042—1055 წწ., თეოდორე III-ისა და ბასილ გრამატიკოსის თანადროულად ეპყრა საიმპერატორო ტახტი) იხსენიებს. რაც შეეხება მაკარიოსის ცნობას, გამორიცხული არ არის, როგორც მაკარიოსთან ისე ნიკონის ტექსტში არსებული ქრონოლოგიური მითითებანი თვით მთარგმნელებს ეკუთვნოდეს, და ნიკონის თხზულების მთარგმნელმა ტექსტში მოხსენებული თეოდორე, თეოდორე III-დ რომ მიიჩნია, ამისათვის მას კარგი დასაყრდენი ჰქონდა იქვე დასახელებული კონსტანტინე მონომახის სახით. მაკარიოსთან კონსტანტინე მონომახი არ იხსენიება, ამიტომ, ვფიქრობ, იქნებ მთარგმნელმა მიიჩნია მაკარიოსის მიერ დასახელებული თეოდორე თეოდორე II (970—975) ანტიოქიელად? (კონსტანტინე მონომახი არც ეფრემ მცირესთან იხსენიება).

ასე რომ, ეფრემ-ნიკონის ცნობა აშკარად XI ს-ის პირველ ნახევარს ეკუთვნის. ამ დროის საქართველოში არავითარ მწვალებლობას აღვილი არ ჰქონია. ამიტომ იყო, რომ გიორგი მთაწმინდელი ასე თაქამდ ეკამათებოდა 1057 წელს თეოდოსი III ანტიოქიელს. ხოლო დაახლ. 1065 წელს იმპერატორ კონსტანტინე X დუკას შეეკითხვაზე, რატომ იყო უცდომელი ქართველთა სარწმუნოება, გიორგიმ უპასუხა: „... რაყამს ერთგვის გვცნობიეს, არღარა მიდრეკილ ვართ მარ-

ცხულ გინა მარჯულ და არცა მიედრებით, თუ ღმერთსა უნდეს“ (ჩეხნი საუნჯე I, გვ. 391).

ამრიგად, XI ს-ის დამდევის საქართველოში რომ არავითარი მწვალებლობა არ ყოფილა, ეს ცხელია. მაშ, ეფრემ მცირე, ნიკონ შავთელი და მ. ბრეკი რატომ მიუთითებენ დაბეჯითებით საქართველოში „მწვალებლობის ღვარძლის“ აღმოცენების შესახებ? ეფრემ მცირე კი პირდაპირ აცხადებს, რომ ეს „აკაკთაჲს მწვალებლობა“ იყო.

რადგან „აკაკთაჲს მწვალებლობა“ IV ს-ში იყო გავრცელებული (იხ. ზემოთ, გვ. 154 შენ. № 14), ეფრემ-ნიკონის ცნობაში XI ს-იდან ზიზანტიის იმპერიის აღმ. პროვინციებში შესული პავლიკიანელთა და თონდრაკიელთა ერესი ხომ არ უნდა იგულისხმებოდეს?

დავით III კურაპალატის (ნიკონმა დავით III კურაპალატი იქნებ შეცდომით მიიჩნია თეოფილაქტე ანტიოქიელის თანამედროვედ და შემდეგ ეს მ. ბრეკიაც ვაიმეორა) გარდაცვალების (1001 წ.) შემდეგ, როგორც ცნობილია, საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთი ნაწილი იმპერიის საზღვრებში მოექცა. ეს ტერიტორია იმპერიის ადმინისტრაციულ დაყოფაში „იბერიის თემად“ იწოდებოდა. XI ს-ის დამდეგიდან სწორედ აქ შეაღწია თონდრაკიელთა ერესმა. თ. ყორღანის თანახმად, პეტრე III-ის დროს ამ მხარის მართლმადიდებელი კათალიკოსი სომხურ სარწმუნოებაზე გადავიდა (ალბათ თონდრაკიელებს მიემხრო), ამიტომ პეტრემ მის მაგივრად ქართველი მღვდელთმთავარი დანიშნა და ავტოკეფალია აღუდგინა (150 : 13). ე. პონიკმანი პირდაპირ მიუთითებს, რომ 1042—1054 წლებს შორის ავტოკეფალია ბიზანტიის მფლობელობაში მოქცეულმა იმ იბერიაში მიიღო, რომელიც ადრე დავით ტაოელის სამფლობელოში შედიოდა. მისი მტკიცებით ეს თეოდოსიოპოლის ეპარქია იყო (224 : 211). თონდრაკიელთა მოძრაობას სოციალური ნასიათი ჰქონდა. ამიტომ იმპერიის ხელისუფლებამ იგი საშიშად მიიჩნია. იმპერატორმა კონსტანტინე მონომახმა და ანტიოქიის ეკლესიამ თეოდორე III-ის (როგორც ზემოთ ვაჩვენე ეს მხარე ანტიოქიის სულიერი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა) ხელშეწყობით მოძრაობა ჩქარა ივანადგურა (დაწვრილებით იხ. 154°, 130°).

ფიქრობ, საქართველოს ამ ნაწილში უნდა ჩამოსულიყო ბასილ გრამატიკოსი. „იბერიის თემის“ მოსახლეობა, მართალია, ქართული იყო, მაგრამ იმ ხანად იმპერიის საზღვრებში იყო მოქცეული და, რა თქმა უნდა, იქ არსებულ მწვალებლობას თვით საქართველოსთან არაფერი საერთო არ ჰქონდა.

ყრველივე ზემოაღნიშნულით უნდა აიხსნას, 1057 წელს გამართული კამათის დროს თეოდოსი III ანტიოქიელმა საქართველოში არსებული მწვალებლობის შესახებ რომ არაფერი იცის. საინტერესოა ისიც, რომ აფხაზეთიდან ანტიოქიაში ჩასულ სასულიერო პირებს, ნიკონისა და ეფრემის მსგავსად, მაკარიოსი მონაზვნებად არ ასახელებს.

ამრიგად, მაკარიოს ანტიოქიელის ზემომოტანილი ცნობები იმის დადასტურებად უნდა იქნას მიჩნეული, ეფრემ მცირეს, ნიკონ შავთელისა და მიქელ ბრეკის ცნობებიც თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ იოანეს საქართველოს კათალიკოსად ხელდასხმის შესახებ დასაყვლეთ საქართველოს (ამ დროისათვის დას. საქართველოს საეკლესიო ცენტრი ქ. ბიჭვინთა იყო) რომ ეკუთვნის.

მაკარიოსის ცნობებს იოანეს დასაყვლეთ საქართველოს პირველ კათალიკოსად კურთხევის შესახებ მხარს უჭერს: 1. IX ს-ის ბოლოს შედგენილ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსადმი დაქვემდებარებულ კათედრათა ნუსხებში „აფხაზეთის ავტოკეფალური არქიეპისკოპოსის“ მოხსენიება (იხ. ქვემოთ). 2. საყოველთაოდ ცნობილი ამბავი იმპერიაში ხატმებრძოლეობის დროს იოანე გუთელი ეპისკოპოსის საქართველოში ხელდასხმის შესახებ.

ქვემოთ მასზე მექნება საუბარი.

თეოფილაქტეს ხატმებრძოლეობის დროს 744—750 წლებში ეპყრა. ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრა და მის მიერ დას. საქართველოს კათალიკოსად ხელდასხმული იოანეს ზეობაც 744 წლის შემდგომ ხანაზე მოვა. სწორედ 744 წლის შემდგომ იქნა ხელდასხმული იოანე გუთელი საქართველოში. ეს კი ასე მოხდა.

ლევ III-ის მემკვიდრის, კონსტანტინე V კობრონიმის (743—775) მიერ 754 წელს კონსტანტინეპოლში მოწვეულმა საეკლესიო კრებამ ლევ III-ის მიერ ხატთაყვანისცემის აკრძალვა დაადასტურა. კრებაზე დაშორე გუთთა ეპისკოპოსმა რადგანაც კრების გადაწყვეტილებას ხელი მოაწერა, კონსტანტინე V-მ იგი თრაქიის პერაკლიის მიტროპოლიტად დანიშნა (149: 26). რის გამოც, 754 წლიდან გუთეთის საეპისკოპოსო კათედრა თავისუფალი დარჩა. გუთეთის მართლმადიდებელმა მოსახლეობამ, რადგანაც მად მწყემსმთავარი აღარ ჰყავდათ, ეპისკოპოსად იოანე (იოანეს პაპა პონტოდან იყო ვადასახლებული გუთეთში. 149: 25) აირჩია. მაგრამ, რადგანაც, გუთეთის ეპარქიის მცხოვრებნი ხატთაყვანისცემლებად რჩებოდნენ, კონსტანტინოპოლის

საპატრიარქოს კი ხატმებრძოლი პატრიარქი განაგებდა, იოანეს ეპისკოპოსად კურთხევა გაჭირდა.

იოანეს „ცხოვრებაში“ არსებული ცნობით, იგი ჯერ „წმინდა მიწაზე“, ე. ი. იერუსალიმში გაჰყვარებულა. როგორც „ცხოვრების“ შემდეგი ცნობიდან ჩანს, იერუსალიმის კათედრას იმ ხანად ხატთაყვანისმცემელი პატრიარქი (754—767 წლებში იერუსალიმში თეოდორე I იჯდა. 219 : 451) განაგებდა და იოანეს კურთხევისათვის ხელი არაფერს არ უნდა შეეშალა. იოანემ იერუსალიმში 3 წელი დაჰყო, მაგრამ ეპისკოპოსად ხელდასხმული არ იქნა (149 : 26). იმ დროისათვის იმპერიაში ჩამოყალიბებული საეკლესიო საშარტლიდან გამომდინარე, იერუსალიმის პატრიარქს კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ქვეშევრდომი ეპარქიის ეპისკოპოსის კურთხევის უფლება არ ჰქონდა. ამიტომ, როგორც „ცხოვრებაშია“ ნათქვამი, იერუსალიმში სამი წლის ყოფნის შემდეგ, გუთეთში დაბრუნებული იოანე ადგილობრივმა მცხოვრებლებმა „იბერიაში“ გამოაგზავნეს. სადაც მართლმადიდებელი კათალიკოსის მიერ ხელდასხმული იქნა გუთეთის ეპისკოპოსად. ასე შეინარჩუნა მან შეურყვანელ მართლმადიდებლური დოგმები²¹.

კრება, როგორც აღვნიშნე, 754 წელს შედგა. ამის შემდეგ იოანე 3 წელი იერუსალიმში იყო. ასე რომ, იოანე საქართველოში — ბიჭვინთაში 758 წელს უნდა კურთხებულიყო (ასეა დათარიღებული იოანეს საქართველოში ჩამოსვლა ევროპულ ლიტერატურაში. 149 : 27, შენ. 4; სხვათა შორის, იოანე გუთელის „ცხოვრების“ კომენტარში ხელდასხმის ადგილად სწორედ ბიჭვინთაა ნაჯარაუდები. 149 : 27, შენ. № 5).

ზემომოტანილი მასალის თანახმად, იოანე გუთელი ბიჭვინთაში იქნა ზედდასხმული, მაგრამ მკვლევარები რატომ უთითებენ ხელდასხმის ადგილად მცხეთას?

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, როცა იოანე გუთელის მცხეთაში ხელდასხმის შესახებ მიუთითებენ, გიორგი მთაწმიდელის (1009—1065) „ცხოვრების“ ცნობას ეყრდნობიან. გიორგი მთაწმიდელის „ცხოვრების“ აღმწერი და თანამოღვაწე გიორგი მცირე 1057 წელს ანტიოქიის პატრიარქ თეოდოსი III-სთან (1057—1059) ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის შესახებ გამართული კამათის დროს გიორგი მთაწმიდელს ათქმევინებს: „იყო ესამი, რომელ ყოველსა საბერძნეთსა შინა მართლ-მადიდებლობად არა იპოებოდა, და იოანე,

²¹ საქართველოდან დაბრუნების შემდეგ იოანემ თავისი ლიკონის ლონგინუსის ხელით მისწერა იერუსალიმის პატრიარქს, რომ მას კრება მოეწვია და გამოეგზავნა მისთვის რწმენის განცხადება, რაც მას შეუსრულდა (149 : 27).

გუთელ ებისკოპოსი მცხეთის იკურთხა ებისკოპოსად, ვითარცა სწერია დიდსა სვანქასარსა“ (აგითგრ. ძეგლები, II, გვ. 54).

ზემომოტანილი ცნობა გიორგი მთაწმიდელის „ცხოვრებაში“ დიდი სვანქასარიდან მომდინარე უნდა ჩაითვალოს. თავის მხრივ, დიდი სვანქასარში ცნობა უეჭველია იოანე გუთელის „ცხოვრებიდან“ უნდა შეეცანათ. მაგრამ, რადგანაც იოანე გუთელის „ცხოვრებაში“ მცხეთის ნახსენები არაა და მასში მხოლოდ იბერიანება მითითება, ცხადია, დიდი სვანქასარის თარგმანისას (1042—1044 წლებში. 63 : 226) მცხეთის თვით გიორგი მთაწმიდელს უნდა ჩაემატებინა (თარგმანისას იგი ზოგ ცნობას თვით უმატებდა. 63 : 498). აქედან მოხვდა ეს ცნობა შემდეგ გიორგი მცირეს თხზულებაში.

შემთხვევითი არც ის უნდა იყოს, გიორგი მცირე გიორგი მთაწმიდელის „ცხოვრებაში“ იოანე გუთელის მცხეთაში ხელდასხმული კათალიკოსის სახელს რომ არ ასახელებს. ცნობის ასე დაკონკრეტებაზე მან ან იმიტომ შეიკავა თავი, იოანე გუთელის თანაღროულად ქართლის კათალიკოსო ტახტზე თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ ხელდასხმული იოანე რომ არ იქნა, ან იქნებ „ანტიოქიური ქრონოგრაფიდან“ მომდინარე ცნობა მან საერთოდ არ იცოდა. როგორც კ. კეკელიძე წერს, ეფრემ მცირემ თავის თხზულებისათვის მასალების შეგროვება ხომ 1057 წელს გამართული კამათის შემდეგ დაიწყო. ასე რომ, ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებული მოსაზრება იოანე გუთელის მცხეთაში კურთხევის შესახებ, თვით იოანე გუთელის „ცხოვრებით“ არ დასტურდება. თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ 744—750 წლებში საქართველოს კათალიკოსად ხელდასხმული იოანე აფხაზეთის (დას. საქართველოს) ეკლესიის პირველ (დამოუკიდებელ) კათალიკოსად უნდა იქნას მიჩნეული. სწორედ მას უნდა ეკურთხა 758 წელს იოანე გუთეთის ეპისკოპოსად.

744—750 წლებში თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ დასაქონებული თველოს კათალიკოსად იოანეს ხელდასხმის ფაქტი, როგორც „აფხა, თანამედროვეთა მიერ „ანტიოქიურ ქრონოგრაფში“ იქნა ფიქსირებული და როცა იგი XI ს-ში ეფრემ მცირემ მიაკვლია, როგორც ამას კ. კეკელიძე წერს, მისი შემოწმება არ უცდია. მან ცნობა ნახა, რომელიც საქართველოს ეკლესიას შეეხებოდა და იგი ქართლის ეკლესიას დაუკავშირა. ნამდვილად კი, როგორც ეს მაკარიოსის თხზულებიდან ჩანს, ცნობა დასაფლავთ საქართველოს ეკლესიას ეხებოდა.

ამიტომ, იოანე გუთელი დას. საქართველოს პირველმა კათალიკოსმა — იოანემ აკურთხა. გამოდის, რომ ის რაც ვერ ვაპყნა იერუ-

სალიმის პატრიარქმა, ახლადხელდასხმულმა იოანე ბიჭვინთელმა კათალიკოსმა გააკეთა. ვფიქრობ, იოანე კათალიკოსს ასეთი ქმედებისათვის მართლაც მეტი იურიდიული საფუძველი ჰქონდა. იერუსალიმის პატრიარქისათვის გუთეთის ეპისკოპოსად იოანეს ხელდასხმა თუ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს შინაურ საქმეებში ჩარევად ჩაეთვლებოდა²⁵, დას. საქართველოს კათალიკოსი და გუთეთის საეპისკოპოსო ერთი ეკლესიის — კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს — შემადგენელი ნაწილები იყვნენ. როგორც IV მსოფლიო საეკლესიო კრების 17 კანონისადმი დართულ განმარტებაში ი. ზონარა წერს, თვით კონსტანტინოპოლის პატრიარქსაც კი, რომელსაც IV ს-იდან რომის პაპის შემდეგ იმპერიის ეკლესიაში მეორე ადგილი ეკავა, არ შეეძლო სირიის ან პალესტინის, ფინიკიის ან ეგვიპტის მიტროპოლიტთა საქმე გაერჩია მათი სურვილის გარეშე. სირიის მიტროპოლიტები, მისი ვანცხადებით, ანტიოქიის საპატრიარქოს იურისდიქციაში შედიოდნენ, პალესტინისა — იერუსალიმისაში, ეგვიპტისა — ალექსანდრიისაში; ყველა იმას ემორჩილებოდა, — დასძენს იგი, — ეის მიერაცაა ხელდასხმული (193 : 213).

ზემომოტანილი განმარტებიდან გამომდინარე იოანე ბიჭვინთელის ბიერ გუთეთის ეპისკოპოსად იოანეს ხელდასხმა კანონიკური სამართლის დარღვევას არ წარმოადგენდა. მიუხედავად იმისა, რომ თვით იოანე ბიჭვინთელი ანტიოქიაში იკურთხა და თეოფილაქტესაგან პროკატრიკონიც მიიღო, უნდა ვივარაუდოთ, რომ არც ანტიოქიის ეკლესიას მიაჩნდა თავისი გადაწყვეტილება საბოლოოდ და არც კონსტანტინოპოლის ეკლესიას ცნობდა მას კანონიერად. როგორც დას. საქართველოს, ისე გუთეთის ეკლესიას კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსათვის თავისი სამწყსოდ თვლიდა²⁶. ამიტომ, ცხადია, 820 წლიდან, რო-

განმარტებული იო-კანონიკური სამართლიდან გამომდინარე, ასეთ ქმედებაზე, რა თქმა უნდა, ქართლის კათალიკოსიც შეიკავებდა თავს. ეს მისთვისაც კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს შინაურ საქმეებში ჩარევას ნიშნავდა. თუმცა იყო შემთხვევები, როცა კანონად ქცეული ძველი ტრადიცია და თვით კრების კანონიც ირღვეოდა. ასე, მაგ., მიუხედავად იმისა, რომ კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრებამ მონაზონის ეპისკოპოსად კურთხევა აკრძალა (195 : 862), როგორც მ. ბრეკი წერს, პეტრე III-ის წინ, ანტიოქიის პატრიარქად არჩეული ილია (№ 100) ადრე მონაზონი ყოფილა (184 : 415).

²⁶ ზემოაღნიშნულის შემდეგ, ვფიქრობ, არაა სწორი კირიონ ეპისკოპოსის (სადაგლიშვილი) მოსაზრება 758 წელს საქართველოში (მისი მტკიცებით, მცხეთაში) ხელდასხმის შემდეგ იოანე გუთელიის ეპარქიის მცხეთის კათალიკოსისადმი დამორჩილების შესახებ (147 : 5).

ცა იმპერიაში კვლავ ხატთაყვანისმცემლობამ გაიმარჯვა და მართლმადიდებლობა აღდგა, კონსტანტინოპოლის კათედრა დას. საქართველოში თავისი უფლებების აღდგენას შეეცდებოდა. ამით უნდა აიხსნას IX ს-ის ბოლოს შედგენილ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსადმი დაქვემდებარებულ კათედრათა წუსხაში, დას. საქართველოს საეპისკოპოსო კათედრათა შორის „აფხაზეთის ავტოკეფალური სარქიეპისკოპოსოც“ რომაე დასახელებული (იხ. გეორგიკა, IV, ნაწ. II, გვ. 180—181; შდრ., საქ. ისტ. ნარკვ. II, გვ. 423—24).

ამის შემდეგ გარკვეული დრო დასჭირდა, სანამ დას. საქართველოს ეკლესია კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსაგან ავტოკეფალიას მოიპოვებდა ეს X ს-ის დამდეგს მოხდა (გეორგიკა, IV, ნაწ. II, გვ. 185; ნარკვ. II, გვ. 424). ერთიანი ქართული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების შემდეგ, დას. საქართველოს ეკლესია მცხეთის საკათალიკოსოს დაქვემდებარა და ეკლესიებში მოსახლეობისათვის უცხო ბერძნული ენის მაგიერ ღვთისმსახურება ქართულ ენაზე დაიწყო.

6. ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვება ვახტანგ მორგასალის მეშვეობით

ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალიის შესახებ არსებულ წყაროთა მონაცემების გაანალიზებამ, როგორც ვნახეთ, ცხადყო: ა. „ანტიოქიური ქრონოგრაფიდან“ მომდინარე ცნობაში თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ საქართველოს კათალიკოსად იოანეს ხელდასმის შესახებ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების პირველი ცდაა ასახული და ამ ცნობას ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალიასთან არავითარი კავშირი არა აქვს. ბ. თ. ბალსამონის მიერ დასახელებული „მეუფე პეტრე“, რომლის დროსაც ქართლის ეკლესიამ ავტოკეფალია მოიპოვა, ვახტანგ მორგასალის თანამედროვე პეტრე I ფულონია. გ. ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების თარიღის განსასაზღვრავად ისევ ძველი ქართული საისტორიო წყაროთა მონაცემებით უნდა ვიხელმძღვანელოთ.

ქართლის ეკლესიამ V ს-ის მეორე ნახევარში რომ მოიპოვა ავტოკეფალია, ეს შემთხვევითი არ იყო. როგორც ქართულ ისტორიოგრაფიაშია მითითებული „კათალიკოსობის დაარსებასა და ავტოკეფალიის მოპოვებას კანონიკურ საფუძველთან ერთად რეალური პოლიტიკური პოტენციალი სჭირდებოდა“ (80 : 73). 453—456 წლების ირან-ბიზანტიის ომის დროს, იმპერიის მესვეურები დარწმუნდნენ,

რომ „ვახტანგი იმ დროის მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ფიგურა იყო და მის მხარდაჭერას ბიზანტია-ირანის გართულებული პოლიტიკური ურთიერთობის პირობებში თითქმის გადაწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა“ (80 : 71—72). იმ დროის ქართლში ძლიერი დამოუკიდებელი ქრისტიანული ეკლესიის შექმნით თვით კონსტანტინოპოლის საიმპერატორო კარიც უნდა ყოფილიყო დაინტერესებული. „V ს-ის მეორე ნახევარში მახლობელი აღმოსავლეთის ქრისტიანულ სამყაროში ქართლის სამეფო ხომ ერთ-ერთ იმ მნიშვნელოვან ძალად გამოდიოდა, რომელსაც შეეძლო ქრისტიანობის ჰოზიციების დაცვა“ (80 : 73).

ახლა ვნახოთ, რა პირობებში და როგორ მოიპოვა ქართლის ეკლესიამ ავტოკეფალია.

ქართლის პირველი კათალიკოსის — პეტრეს შესახებ ვრცლად ჯუანშერი მოგვითხრობს. ჯუანშერის ცნობით, ქართლის მომავალი კათალიკოსები პეტრე და სამოელი ვახტანგ გორგასალმა თავის ბიძასთან ქართლ-ალბანეთის მარზპან ვარაზ-ბაკურთან ერთად ბიზანტიის იმპერიის წინააღმდეგ მოწყობილი ლაშქრობისას (453—456) გაიცინო. მაგრამ, იმ ხანად ქართლში შექმნილი ვითარების გამო, რასაც თან მოჰყვა ირანის შაჰთან ერთად ჰუნების წინააღმდეგ ვახტანგ გორგასლის ხანგრძლივი ლაშქრობა, ვახტანგის მიერ წამოწყებული საქმე ხანგრძლივად გადაიდო. ვახტანგმა კონსტანტინოპოლის საიმპერატორო კარს ქართლში პეტრესი და სამოელის ჩამოსაყვანად მოთხოვნა მხოლოდ ირანიდან დაბრუნების შემდეგ გაუვხავნა.

468 წელს ირანიდან მომავალი ვახტანგი, — ჯუანშერის ვადმოცემით, — როცა მოვიდა „განსაყოფელსა ბერძენთა და სომეხთასა“, „...წარავლინა მოციქული წარმოყვანებად ცოლისა მისისა, და პეტრე-ხათვს კათალიკოსისა და სამოელ ეპისკოპოსისა“. თან იმპერატორს სთხოვა ქართლის კათალიკოსად პეტრე დაემტკიცებინათ. თავის მხრივ, იმპერატორმა პეტრე და სამოელი ანტიოქიის პატრიარქთან გაგზავნა საკურთხევლად, „რამეთუ... ქართლი და აღმოსავლეთი და ჩრდილი მავის წმიდისა საყდრისანი არიან, ვითარცა განაწესეს“. თან შეუთვალა ქართლის კათალიკოსად აუცილებლად პეტრე ეკურთხებინა.

ქართლში შემოსულ მეფეს მიეგებნენ: „...ძე მისი დაჩი და მის თანა ყოველნი სპასალარნი, და შათ თანა ეპისკოპოსნი. და ვითარცა ცნა ეპისკოპოსჲნი, ვითარმედ წარავლინა მეფემან მოციქული მოყვანებად კათალიკოსისა და ეპისკოპოსისა, დაუძმძმდა მას ზედა“ (126 : 196—197). „იწყო ამბოხებად და მიზეზობად“. იგანაწყენებულმა მიქაელ ეპისკოპოსმა მეფეს ქრისტიანობის დატოვება და ცეცხლთაყვა-

წისმცემლობაზე გადასვლაში დასდო ბრალი (126 : 196), მომხდარი კონფლიქტის გამო ვახტანგმა აღარ დაუტოადა პეტრეს ჩამოსვლას და მიქაელი ქართლიდან გააძევა²⁷.

მიქაელის გაძევება 468 წელს მოხდა და იმპერიიდან პეტრეს ქართლში ჩამოსვლა 468 წლის მომდევნო ხანაშია სავარაუდებელი. აღნიშნულიდან გამომდინარე, კ. კეკელიძის მტკიცება პეტრეს მიერ ქართლის საკათალიკოსო ტახტის 472 წლის წინა ხანებში დაკავების შესახებ, თითქოს რეალური ჩანს. მაგრამ, ამ მოვლენის ასე დათარიღებას, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, სწორედ იაკობ ცურტაველის ცნობები ეწინააღმდეგება.

ანტიოქიაში ქართლის კათალიკოსად პეტრეს ხელდასმის დასათარიღებლად იმ ხანად იმპერიაში არსებული რელიგიური ვითარება უნდა იგავითვალისწინოთ.

ქართლიდან მიქაელის გაძევების (468 წ.) შემდეგ, პეტრეს ჯუანშერი მხოლოდ „იორსა ზედა“ ირანულეთთან ბრძოლის დროს (491 წ.) იხსენიებს. რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ პეტრე ქართლში 491 წლის წინა ხანებში ჩამოსულა.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, 475 წელს შუშანიკის გარდაცვალებისას მოხსენიებული „თავი ეპისკოპოსთა“ სამოელი კ. კეკელიძეს პეტრეს შემდგომ კათალიკოსად მიაჩნდა, რაც არაა სწორი. ამ მხრივ ჯუანშერის ცნობები უგულებელსაყოფი არაა.

შუშანიკის გარდაცვალებისას ცურტავეში ჩასულ პირთა შორის „წამებაში“ მართლაც იხსენიება „ეპისკოპოსთა თავი“ სამოელი. მაგრამ, მისი ქართლის კათალიკოსად მიჩნევა, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება. როგორც ჯუანშერის თხზულების, ისე თვით „წამების“ შინაარსიდან გამომდინარე „ეპისკოპოსთა თავი“ — იგივე მთავარეპისკოპოსი და V ს-ის სინამდვილეში ქართლის ეკლესიის მეთაურად ჩანს კათა-

²⁷ ვახტანგ გორგასალსა და მიქაელ მთავარეპისკოპოსს შორის მომხდარი კონფლიქტის მიზეზად ზოგი მკვლევარი ვახტანგის მონოფიზიტობას ასახელებდა, მიქაელი კი დიოფიზიტად მიაჩნდა (121 : 380—383). ზოგი კი პირუკუ, მიქაელს თვლიდა მონოფიზიტად (125 : 292). ვფიქრობ, მართალი იყო თ. ჟორდანიას როცა მიქაელის განაწყნების მიზეზად, საქართველოში პეტრეს ჩამოსვლის შემდეგ, მიქაელის მეორე პირად გახდომა მიიჩნია (150 : 2). ჯუანშერის მონაცემებიდან გამომდინარე, ასევე სამართლიანად დაასკვნა ა. კოსრეიძემ, რომ როგორც მიქაელი, ისე ვახტანგი დიოფიზიტები იყვნენ და მათ შეტაკების საფუძვლად ძალაუფლებისათვის ბრძოლა ედო (70 : 42). ამ საკითხისადმი სპეციალურად მიძღვნილ გამოკვლევაში ზ. ალექსიძემაც მიუთითა, რომ მიქაელი და ვახტანგი მართლმადიდებლები იყვნენ (5 : 99—107; შდრ., 74 : 68). ამ საკითხზე დაწვრილებით იხ. 26 ა.

ლიკოსობის დაწესებამდე. პეტრეს ქართლში ჩამოსვლის შემდეგ ეს ტიტული აღარ გვხვდება.

კ. კეკელიძემ შუშანიკის გარდაცვალება 475 წლით განსაზღვრა. მისი გამოანგარიშებით, ვარსკენი ირანში პეროზის მეფობის მერვე, ე. ი. (459+8) 467 წელს წავიდა. ირანიდან კი 468 წლის ბოლო თვეებში უნდა მობრუნებულყო (63:118).

469 წლის 14 აპრილს, ვარსკენმა შუშანიკი პირველად აწამა და ციხეში ჩასვა. სადაც შუშანიკმა 6 წელი დაჰყო — 475 წლის 14 აპრილამდე. ამ ხნის განმავლობაში იგი დასწრულდა და „ვითარცა მეშვიდე წელი დგებოდა“, 475 წლის „სთულის“ (ოქტომბრის) თვის ჩვიდმეტს გარდაიცვალა კიდევ (63:118).

ირანის შაჰის კარზე ვარსკენის წასვლის თარიღად „წამება“ მითითებული „პეროზის მეფობის მერვე წელი“ (467) ზუსტად ასახავს ისტორიულ ვითარებას, რადგან ვახტანგისა და პეროზის ერთობლივი ლაშქრობა ჰუნების წინააღმდეგ მართლაც 468 წელს დამთავრდა (28:159). ამ წელს, ვახტანგი ქართლში დიდი სახელითა და შაჰის ნდობით აღკურვილი დაბრუნდა (ამავე წელს გააძევა მან ქართლიდან მიქაელი). ვახტანგის ასეთი განდიდება, მის მოწინააღმდეგე ვარსკენს, რა თქმა უნდა, ხელს არ აძლევდა. ვარსკენს თვით შაჰის მფარველობა სჭირდებოდა. ამიტომ, ვარსკენმა დაასწრო და შაჰის კარზე მაზღვანობის მიღებითა და რაც მთავარია, შაჰთან დანათესავეებით, ვახტანგისაგან ხელშეუხებელი პიროვნება გახდა. როგორც ჩანს, ვარსკენს ჰუნების წინააღმდეგ ომის დამთავრების შესახებაც ჰქონდა ინფორმაცია. რადგან, 460—467 წლებში პეროზი ირანში არ იყო, ხოლო 468 წელს ლაშქრობიდან დაბრუნებულ შაჰს ვარსკენი იქ დახვდა. გამაზღვანების შემდეგ 468 წლის ბოლოს ისიც ქართლში დაბრუნდა.

ვარსკენის ირანიდან დაბრუნების შემდეგ, მის მიერ შუშანიკის პირველ გვემასთან დაკავშირებით, 469 წლის 8 იანვარს იაკობ ცურტაველი სამოელს რიგით ეპისკოპოსად იხსენიებს (ამ დროს მიქაელი გაძევებულია ქართლიდან და ვახტანგი პეტრეს ელის). ხოლო 475 წელს, როგორც ეს ლ. ჯანაშიამ მიუთითა, იაკობი სამოელს უკვე „წმიდას“ უწოდებს, იოვანე ეპისკოპოსს კი „სანატრელს“. იაკობის თხზულებიდან ისიც კარგად ჩანს, ცურტავში სამოელი და იოვანე შორიდან რომ ჩადიან. როდესაც ცნობილი გახდა შუშანიკის აღსასრულის მოახლოება, მის სანახავად „მოიწია თავი იგი, ეპისკოპოსთა სამოელ და იოვანე ეპისკოპოსი“ (40:26; „ეპისკოპოსთა თავი“ როგორც აღვნიშნე, ჭუანშერის თხზულების „მთავარეპისკოპოსს“ შეესა-

ბამება). ეს სამოელი ლ. ჯანაშიას ქართლის ეკლესიის მეთაურად მი-
აჩნია. „მცხეთაში მყოფი ქართლის ეკლესიის მეთაური, — წერს
იგი, — თვითონ ჩავიდა შუშანიკთან“ ცურტავეში (124, № 9, 131).
„ეპისკოპოსთა თავის, ქართლის ქრისტიანული ეკლესიის მეთაურის
მისვლა უთუოდ დიდი ამბავი იყო“, დასძენს იგი (124 : № 9, 130). ამ
ღროს შუშანიკოს სანახავად, იაკობის ცნობით, არა მარტო მცხეთი-
დან, მთელ ქართლიდან ჩავიდნენ „აზნაურნი დიდ-დიდნი და ზეპურ-
ნი დედანი, აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი“ (40 : 26).

ამრიგად, 475 წლის 17 ოქტომბერს ქართლის „ეპისკოპოსთა თა-
ვად“ დასახელებული სამოელი 469 წელს ჭერ კიდევ რიგითი ეპის-
კოპოსი იყო. რაც იმაზე მიგვითითებს: ბიზანტიიდან პეტრეს დაგვი-
ანებნს გამო, ვახტანგი იძულებული გამხდარა ქართლის ეკლესიის მე-
თაურად ისევ ადგილობრივი ეპისკოპოსი სამოელი (რომელიც ლ. ჯა-
ნაშიას თანახმად, აღრე ქვემო ქართლის ერთ-ერთ საეპისკოპოსოს გა-
ნაგებდა. 124 : № 8, 123) დაენიშნა. ასე რომ, 475 წლის წინა ხანებში
ქართლის ეკლესიის საკეთმპყრობლის ტახტზე პეტრე არ ჩანს. აღ-
ნიშნულიდან გამომდინარე, ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის
466—468 ან 466—474 წლებით განსაზღვრა ისტორიულ რეალობას
არ შეესაბამება.

ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების თარიღი ამ-
ჟერად 475—491 წლებს შორისაა საძიებელი.

როცა ქართლში გამოსავაზვნი სასულიერო პირები ანტიოქიაში ჩა-
ვიდნენ ქართლი დიოფიზიტური ქვეყანა იყო (იხ. სტ. მონოფიზი-
ტობა, ქსე. ტ. VII, ავტ. ზ. ალექსიძე). ამიტომ სავალდებულო იყო
პეტრე, სამოელი და დანარჩენი 11 სასულიერო პირი ანტიოქიაში
დიოფიზიტ პატრიარქს ეკურთხებინა. ასე რომ, თუკი თვით ანტიოქიის
პატრიარქი წინააღმდეგი არ იქნებოდა თავის სამწყობოში შემავალი
ქართლის ეკლესიისათვის დამოუკიდებლობა მიეცა და ამის გამო
იმპერატორის სურვილს წინ არ აღუდგებოდა, ხელშემშლელი პირობა,
ერთი შეხედვით, არაფერი ჩანდა, რადგან, 451 წლის ქალკედონის
საეკლესიო კრებამ დიოფიზიტობა იმპერიის ოფიციალურ რელიგიად
აღიარა და მონოფიზიტობა დაგმო. ეს გამარჯვება, ერთი მხრივ, იმ-
პერატორ მარკიანეს (450—457) და დედოფალ პულხერიას აქტიური
მხარდაჭერით, ხოლო, მეორე მხრივ, რომის პაპის ლეონ დიდის
(440—461) და კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ანატოლის (449—
458) კავშირის წყალობით იქნა მიღწეული. კრებამ აღადგინა ნიკეა-
კონსტანტინოპოლის რწმენის სიმბოლო, მონოფიზიტობასთან ერთად

ნესტორიანობაც დაგმო. მაგრამ, კრების კანონები არ მიიღო, არა თუ ეკვიპტისა და სირიის, სომხურმა ეკლესიამაც კი.

V ს-ის 70-იანი წლებსათვის სირიის დედაქალაქ ანტიოქიაში, სადაც ქართლს ეკლესიის ახალი საკეთმპყრობელი კათალიკოსად უნდა კურთხებულყო, მოწოდებებმა თანდათან უპრატესობა მოიპოვეს. ქალკედონისტური მრწამსს წინააღმდეგ პროპაგანდას საოცრებაში პეტრე ფულონი ეღვა.

პეტრე აღრე მღვდლად იყო ქალკედონში. ანტიოქიაში იგი 468 წელს ჩავიდა იმ ხანად აღმოსავლეთის არმიის მაგისტრად დანიშნულ ზენონთან ერთად (ამავე წელს გაემგზავრნენ ქართლიდან პეტრეს ჩამოსაყვანად). ანტიოქიაში პეტრე ზენონის დიდი მხარდაჭერითა და მფარველობით სარგებლობდა. ამიტომ, ანტიოქიაში ჩასვლისთანავე დაწყებული ბრძოლა ქალკედონური მრწამსის წინააღმდეგ. ასე რომ, პეტრეს და სამოელის ანტიოქიაში ჩასვლისას იქ პეტრე ფულონის მეთაურობით ისეთი მძლავრი ანტიქალკედონური შოძრაობა იყო გაჩაღებული, რომ პეტრე ფულონისაგან შეწუხებულმა ანტიოქიის დიოფიზიტმა პატრიარქმა მარტიროსმა (459—470) დატოვა საპატრიარქო და კონსტანტინოპოლში ჩავიდა, რათა იმპერატორისაგან მხარდაჭერა მოეპოვებინა. იმპერატორი მას დასმარებას შეჰპირდა, მაგრამ ანტიოქიაში დაბრუნებისას მას თავისი სამწყსო ისეთი აღელვებული დახვდა, რომ შეეშინდა თავისი წინამორბედი პატრიარქის პროტერიუსის ხვედრი არ გაეზიარებინა, გიხანდა ომოფორი და კათედრა დატოვა. განთავისუფლებული კათედრა ანტიოქიელთა უდიდესი თანაგრძნობით 470 (ან 471) წელს პეტრე ფულონმა დაიკავა. ასეთ ვითარებაში, რა თქმა უნდა, პეტრე და სამოელი ანტიოქიაში არ დარჩებოდნენ.

იმპერატორი ლეონ I (457—474) ქალკედონის რწმენის დამკვიდრებისათვის იბრძოდა. იმპერატორის მუქარის გამო, რომ პეტრე ფულონს ძალით დაატოვებინებდა კათედრას და გადაასახლებდა, პეტრე გაიქცა. პატრიარქად, მართალია, ქალკედონური მრწამსის იულიანი (471—475) იქნა არჩეული (166 : 369), მაგრამ ანტიოქიაში სტაბილური მდგომარეობა მაინც ვერ დაჰყარდა.

474 წლის 18 იანვარს ლეონ I გარდაიცვალა. ტახტზე მისი 6 წლის შვილისშვილი ლეონ II აიყვანეს. იმპერიის ფაქტობრივი მმართველი ლეონ II-ის მამა, პეტრე ფულონის მფარველი ზენონი გახდა. ჩქარა, ლეონ II გაურკვეველ ვითარებაში გარდაიცვალა და 474 წლის 6 ნოემბრიდან ზენონი იმპერატორი შეიქმნა. ანტიოქიაში კვლავ მონო-

ფაზიტებმა აიმაღლეს ხმა. უფრო მეტიც, 475 წლის 9 იანვარს კონსტანტინოპოლში მომხდარი არეულობის შემდეგ ზენონი კონსტანტინოპოლიდან გაიქცა. ტახტზე ასული ახალი იმპერატორი ვასილისკი მონოფიზიტების მხარეზე გადავიდა. ამით ისარგებლა პეტრე ფულონმა. იგი ანტიოქიაში დაბრუნდა და კათედრას დაუფულა (166 : 383). მონოფიზიტთა ბატონობა ანტიოქიაში არც ამჟერად გამოდგა ხანგრძლივი. 476 წლის აგვისტოს ბოლოს კონსტანტინოპოლში დაბრუნებულმა ზენონმა კვლავ დაიკავა საიმპერატორო ტახტი და თავისი ძველი მეგობარი პეტრე ფულონი ბიჭვინთაში გადაასახლა. მაგრამ, პეტრე ბიჭვინთაში არ ჩასულა. როგორც ვარაუდობენ, თვით იმპერატორის ხელშეწყობით, იგი გზიდან გაიქცა (166 : 386). შემდეგში, ზენონის ახალი საეკლესიო პოლიტიკის სულისჩამდგმელი სწორედ პეტრე გახდა.

იმპერატორ ლეონ I დიდის დროს, როგორც აღვნიშნე, პეტრე ფულონის განდევნის შემდეგ, ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრა იულიანმა დაიკავა. მის შემდეგ პატრიარქად ასევე ქალკედონიტი სტეფანე იყო. მაგრამ, ამ ხანებში მონოფიზიტურად გაწყობილი მოსახლეობებს მღვლევარება ანტიოქიაში ისეთი დიდი იყო, რომ ახლადარჩეული პატრიარქი სტეფანე მოსწავლეებმა ლერწმის კალმების (ამ კალმებს მაშინ საწერად ხმარობდნენ) ჩხვლეტით მოკლეს. ბრბომ მისი გვამი მდ. ორონტში გადააგდო (166 : 421).

არც კონსტანტინოპოლის პატრიარქს აკაკიუტს (472—489) და არც იმპერატორ ზენონს არ სურდათ მონოფიზიტებთან კამათისას ქალკედონის რწმენის წინააღმდეგ გამოსულიყვნენ. მაგრამ, საქმე გარკვეულ დათმობას მოითხოვდა. ისინი იძულებულნი შეიქმნენ მონოფიზიტებთან შეზრიგებლური პოზიცია დაეკავებიათ. 482 წელს მონოფიზიტებს „ჰენოტიკონი“ („ერთობის ფორმულა“) შესთავაზეს. მონოფიზიტებმა (მ. შ. პეტრე ფულონმა) მიიღეს ჰენოტიკონი²⁸.

ამის შემდეგ, ანტიოქიის კათედრა იმპერატორ ზენონის ნებართვით პეტრე ფულონმა მხოლოდ 485 წელს დაიბრუნა.

როგორც ვხედავთ, 468 წლის შემდეგ მშვიდობიანი მდგომარეობა ანტიოქიაში მხოლოდ 482 წლის შემდეგ დამყარდა. ამ დროისათვის პეტრე და სამოელი სად იყვნენ, არაფერი ვიცით. უფრო მეტად მათი კაპადოკიაში ან კონსტანტინოპოლში ყოფნაა სავარაუდებელი.

²⁸ ჰენოტიკონი ძირითადად მიმართული იყო სირიის, ეგვიპტის, ლიბიისა და პენტაპოლისის ეკლესიებისადმი. მისი გამოქვეყნების შემდეგ, არა მარტო ანტიოქიაში, ალექსანდრიაშიც საეკლესიო მშვიდობა და თანხმობა დამყარდა.

482 წლის შემდეგ შეიქმნა ანტიოქიაში შესაფერისი პირობები ქართლის კათალიკოსად პეტრეს კურთხევისათვის. მაგრამ, ამის შემდეგ კიდევ შეუშალა რამემ ხელი მის კათალიკოსად კურთხევას თუ არა, არ ვიცით. ერთი ხელშემშლელი პირობა ასეთი აქტისათვის იმ ხანად მსოფლიო საეკლესიო კრების მოუწვეველობა იყო. ქართლის ეკლესიისთვის დამოუკიდებლობის მინიჭება მსოფლიო საეკლესიო კრებას უნდა დაედარსებინა. ისიცაა სავარაუდებელი, რომ ქართული ეკლესიისათვის დამოუკიდებლობის მინიჭების მომხრე იქნებოდა პეტრე ფულონიც არ იყო. ანტიოქიის კათედრა ხომ თავის გავლენას კარგავდა ერთ-ერთ უძველეს ქრისტიანულ ქვეყანაზე. მოლაპარაკებასა და ბრძოლაში, როგორც ჩანს, რამდენიმე წელი კიდევ გავიდა და, საბოლოოდ, ქართლის მოქცევიდან 170 წლის თავზე როგორც ამას ძველი ქართული წყაროები ამტკიცებენ — 487/488 წელს ეს საქმე ანტიოქიის აღდგომობრივმა საეკლესიო კრებამ პეტრე ფულონის თავმჯდომარეობით დადებითად გადაწყვიტა*.

ქართლის ეკლესიამ ავტოკეფალია ვახტანგის მეფობაში რომ მოიპოვა, ყოველივე ზემოაღნიშნულის გარდა, ამის ნათელი დადასტურებაა „ეპისტოლთა წიგნის“ ცნობები: ამ ცნობათა ყოველმხრივი და დეტალური გაანალიზების შემდეგ ზ. ალექსიძემ დაასკვნა: VII ს-ის დამდეგს, [სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილებამდე ქართლის ეკლესია ავტოკეფალური იყო. „ეპისტოლეთა წიგნის“ ცნობები სხვა დასკვნის გაკეთების საშუალებას არ ქმნიან“ (81: 068). ქართლის ეკლესიამ IV ს-ში რომ მოიპოვა ავტოკეფალია, ჰმაზე მიგვიტოვებს 506 წლის დვინის საეკლესიო კრებაზე ქართლის ეკლესიის მეთაურის კათალიკოსად მოხსენიება (121: 885).

7. ავტოკეფალიის დადასტურებისათვის ბრძოლა VI საუკუნეში

ვახტანგ გორგასლის მეფობაში მოპოვებული ავტოკეფალია, რომელიც მხოლოდ ანტიოქიის აღდგომობრივი საეკლესიო კრების მიერ იყო დამტკიცებული, შემდეგში მსოფლიო საეკლესიო კრებას უნდა დაედარსებინა.

ასეთი საქმის კეთილად დამთავრება კვლავ ძლიერი საერო ხელისუფლის ჩარევას მოითხოვდა. ვახტანგ გორგასლის გარდაცვალებას შემდეგ კი, როგორც ცნობილია, განსაკუთრებით ძლიერდება სასანიანის შაჰების ექსპანსია ქართლის სამეფოსადმი. VI ს-ის 10-იანი წლებიდან ამიერკავკასიის ქვეყნებიდან მხოლოდ ქართლში არსებობდა

* 487 წლამდე 482—484 წლებში ქართლში მიმდინარე ანტირანული აჯანყების გამო არც ვახტანგს შეეძლო პეტრეს და ეპისკოპოსთა მიღება.

მეფის ხელისუფლება და სასანიანები ესწრაფვოდნენ ქართლშიც გაეუქმებინათ იგი.

531 წელს ირანის ტახტზე უძლიერესი მმართველის ხოსრო I ანუ შირვანის ასელის შემდეგ, ქართლის მეფის წინააღმდეგ, სასანიანთა პოლიტიკა გააქტიურდა. 533 წელს კი კონსტანტინოპოლში მეხუთე მსოფლიო საეკლესიო კრება შედგა. რა ქნეს იმ დროის ქართლის საერო²⁹ და სასულიერო მესვეურებმა, მოახერხეს მსოფლიო საეკლესიო კრების წინაშე ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხის დასმა თუ არა, არ ვიცით. საქმე ისაა, რომ როგორც მეხუთე (533, 553), ისე 680—681 წლებში კონსტანტინოპოლშივე მოწვეულ მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრებას კანონები არ შეუდგენია. ამ კრებებმა მხოლოდ წინა 4 მსოფლიო საეკლესიო კრების კანონები დააფიქსირა. ამის გამო კრებაზე განხილულმა საკითხებმა ვერ პოვა სათანადო ასახვა კანონებში. თუმცა, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, VI მსოფლიო საეკლესიო კრებას მაინც დაუდასტურებია ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობა.

როგორც ჩანს, ქართლში არსებული მძიმე პოლიტიკური ვითარების მიუხედავად ქართლის საერო და სასულიერო ხელისუფალნი ავტოკეფალიის დადასტურებისათვის იბრძოდნენ. ქართლის სამეფო კარმა ალბათ ჯერ კიდევ 533 წელს დასვა ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი იმპერატორ იუსტინიანეს (527—565) წინაშე. უფრო ადრე, როგორც წყაროშია ნათქვამი, ფარსმან მეფეს საბერძნეთიდან მოყვანილი კათალიკოს ჩერმაგის გარდაცვალების შემდეგ, თვით დაუსვია ქართლის საკათალიკოსო ტახტზე საბა. „აქეთგან, — ნათქვამია წყაროში, — არღარა მოიყვანებლეს კათალიკოსსა საბერძნეთით. არამედ ქრთველნი დასხდებოდეს, წარჩინებულთა ნათესავნი“ (126 : 207). „ქართლის ცხოვრების“ ძველ სომხურ თარგმანში პირდაპირაა ნათქვამი, რომ საბა კათალიკოსად დასვეს (ანდ[ი]აქ [ი]ის გარეშე“ (101 : 188). მსგავსი ცნობა აქვს სომეხ ისტორიკოსს მხითარ აირავანელს. ისიც წერს, რომ საბა ქართლის კათალიკოსად ანტიოქიის პატრიარქის ნებართვის გარეშე დასვესო.

როდის მოხდა ყოველივე ეს? როგორც აღვნიშნე, ქართლში მეფობა სასანიანებმა დაახლ. 537 წელს გააუქმეს. ფარნავაზიანთა სახლის უკანასკნელი მეფე ბაკური ძველ ავტორთა მიერ იმპერატორ იუსტი-

²⁹ ქართულ ისტორიოგრაფიაში გაბატონებულ მოსაზრებას 523 წ. ქართლში მეფობის გაუქმების შესახებ ძველი ქართული და უცხოენოვანი წყაროები მხარს არ უჭერენ. მეფობა ქართლში დაახლ. 537 წელს უნდა გაუქმებულიყო (137 : 13).

ნიანე I-ის (527—565) თანამედროვედ დასახელებული ფარსმანის ძე იყო. თვით ფარსმანი (II) ჩემ მიერ ბიზანტიელი ავტორების ძამანარძოსთან არის გააგიებელი და იგი დაახლ. 535 წელს უნდა გარდაცვლილიყო (137 : 10). რადგან ამ ფარსმანის მეფობაში გარდაიცვალა ჯერ ჩერპაგი, შემდეგ კი საბა და მანვე დასვა კათალიკოსად ევლათი (126 : 207), ანტიოქიის ნებართვის გარეშე ქართლის საკათალიკოსო ტახტზე საბას ასელა VI ს-ის 20-იანი წწ. შუახანებში უნდა ვიყარა-უდლო.

VI ს-ის ბიზანტიელი ავტორი იოანე მალალა ქართლის მეფე ზამანარზეს (-ფარსმანს), იუსტინიანეს, კეკელის, ალარიხისა და გილდერხის თანადროულ მოღვაწედ ასახელებს (ვეოჩგეკა, III, გვ. 268), რადგანაც, ალარიხი და გილდერხი 526—534 წლებში მეფობდნენ, უეჭველია მალალას ცნობა 534 წლის წინა ხანას ეკუთვნის. მაგრამ, საიდან უნდა აეღო მალალას ინფორმაცია ფარსმან-ძამანარძოსის შესახებ?

უეჭველია ქართლის მეფით მალალა ფარსმანის კონსტანტინოპოლში ჩასვლის შემდეგ უნდა დაინტერესებულიყო. IX ს-ის ბიზანტიელი ქრონიკტი თეოფანე ჟამთააღმწერელი 535 წლისთვის მოგვითხრობს, რომ ამ წელს იბერიის მეფე სამანორსი მეუღლითა და დიდებულებით ღვთისმოსავ მეფე იუსტინიანესთან ჩასულა და მასთან მეგობრული ურთიერთობის დამყარების სურვილი გამოუთქვამს (172 : 166).

ქართლის მეფე ფარსმანისა და იუსტინიანე I-ის ურთიერთობა ზემოაღნიშნულით არ ამოიწურება. შიო მღვიმელის „ცხოვრებაში“ შეტანილ ცნობაში, რომელიც ბერძნულიდან ნათარგმნად არაა მიჩნეული, იუსტინიანეს თხოვნით ქართლის მეფე ფარსმანის მიერ იმპერიისაგან განდგომილი ტასკუნების დამარცხების შესახებაა მოთხრობილი (9 : 108—109).

როგორც ვხედავთ, მეფე ფარსმანს იმპერიის წინაშე დამსახურებაც მიუძღოდა. თუ ფარსმანის მიერ ტასკუნთა დამარცხება წინ უსწრებდა კონსტანტინოპოლში მის ჩასვლას, მაშინ თავისთავად ცხადია, რატომ მიიღო იუსტინიანემ ფარსმანი ასე კარგად. სავარაუდებელია, ფარსმანმა ქართული ეკლესიისათვის უკვე არსებული ავტოკეფალიის დადასტურება სთხოვა იუსტინიანეს და მასაც, როგორც ეს ქართულ ცნობაშია ნათქვამი, ქართველთათვის სათანადო „წიგნი“ მიუცია. ვფიქრობ, სწორედ ამ მოვლენის ამსახველია ზემომოთხრობილი ამბების შემდეგ „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების“ გაგრძელებ-

ბაში არსებული ჩანართი, რომელშიც ვკითხულობთ: „ხოლო ითხოვეს იუსტინიანესგან ქართველთა, რათა დასხდებოდენ კ-ზად ნათესავნი ქართველთანი. რამეთუ მოვიდოდოდა კათალიკოსნი საბერძნეთით. ხოლო იუსტინიანე დაწერა წიგნი და დაბეჭდა თვისითა ბეჭდითა ესრეთ, რათა დასხდებოდენ კათალიკოსად ნათესავნი ქართველნი, და აქუნდეს უაღრესობა ყოველთა ეკლესიათა და მღვდელთ-მთავართა ზედა“ (120 : 207)!

იუსტინიანე I-ის მიერ ფარსმანისათვის (?) მიცემული „წიგნი“. ავტოკეფალიის დამტკიცების შესახებ, მართალია, ჯერჯერობით მიკვლეული არ არის და შეიძლება იგი არც შემოიჩინა, მაგრამ ასეთი საბუთი მართლაც რომ არსებობდა და ამ მხრივ, „ქართლის ცხოვრების“ ზემომოტანილი ჩანართის ცნობა მართლაც იუსტინიანეს დროინდელ ამბავს რომ გადმოგვცემს, ამას, ვფიქრობ, თ. ბალსამონის განმარტება მოწმობს. განმარტება მ. ბროსემ 1620 წ. პარიზში ლათინურ ენაზე გამოცემულ „წმინდა მოციქულთ კანონებისადმი“ დართულ კომენტარებში მიაკვლია და იგი „ქართლის ცხოვრების“ ფრანგულ თარგმანს შენიშვნაში დაუერთო (216 : 202, შენ. 6; 192—193, შენ. 2). მ. ბროსეზე დაყრდნობით ამ ცნობას კარგა ზანია იმოწმებენ (ნ. დურნოვი, თ. ყორდანია), მაგრამ, სამწუხაროდ, თ. ბალსამონის უაღრესად მნიშვნელოვანი განმარტების ქართული თარგმანი დღემდე არა გვაქვს.

8. მეთავე მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის დადასტურება

ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის შესახებ იმპერატორ იუსტინიანეს მიერ „წიგნის“ მიცემის შემდეგ, ქართველებს, როგორც ჩანს, მიუღწევიათ, ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია მსოფლიო საეკლესიო კრებასაც რომ დაემტკიცებინა. ამას მოწმობს კონსტანტინოპოლის მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრების (381 წ.) მეორე კანონზე დართული თ. ბალსამონის განმარტება.

381 წლისათვის ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი ჯერ კიდევ არ იდგა და, რა თქმა უნდა, იგი ამ კრების კანონებში არ უნდა ასახულიყო. მაგრამ, ჩადგანაც, 487/488 წლებში ანტიოქიის ადგილობრივ საეკლესიო კრებაზე ქართული ეკლესიისათვის დამოუკიდებლობის დამტკიცების შემდეგ კონსტანტინოპოლის მეხუთე (533, 553) და მეექვსე (680—681) კრებებს კანონები აღარ შეუშუშავენია, თ. ბალსამონს უკეთესად მიუჩნევია, ქართული ეკლესიის ავტოკეფა-

ლიის შესახებ განმარტება კონსტანტინოპოლის მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრების მეორე კანონისადმი დაერთო.]

ქართულ ენაზე შემონახული ცნობა ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის დაპტიკებას სწორედ VI მსოფლიო საეკლესიო კრებას მიაწერს. ცნობაში ნათქვამია, რომ კონსტანტინე პოგონატის (668—685) დროს კონსტანტინოპოლში გამართულ მეექვსე საეკლესიო კრებაზე „...ზრძანეს ესრეთ წმიდისა ეკლესიისა საქართველოსათვის, რომელ არს წმიდა მცხეთა, რათა იყოს სწორ პატივითა ვითარცა წმიდანი სამოციქულო კათოლიკე ეკლესიანი, საპატრიარქონი. და იყოს კათალიკოსი ქართლისა სწორი პატრიარქთა თანა, და აკურთხევდეს, მწყსიდეს და განაგებდეს სიმაართლით მთავარეპისკოპოსთა, მიტროპოლიტთა და ეპისკოპოსთა... ხოლო პირველითგან ანტიოქიის კრების მიერ განპატიოსნებულ იყო, და ამ კრებისა მიერ დაგვმტკიცებია პატრიარქად,... ხოლო ოდესცა ენებოს შემზადება და კურთხევა მირონისა, აკურთხოს თვისა ეკლესიასა“ (126 : 231—232).

[მეექვსე კრებას, როგორც აღვნიშნე, კანონები არ შეუქმნავენია, ამიტომ კრების დადგენილება მხოლოდ დანიტერესებულმა მხარემ — ქართულმა ეკლესიამ შემოინახა.

ახლა ვნახოთ ქართული ცნობა როგორ ასახავს მაშინდელ ისტორიულ ვითარებას და კერძოდ კრების მიმდინარეობას.

ცნობაში ნათქვამია, რომ ეს მეექვსე კრება შედგა ქრისტეს აქეთ ქ~ნე წელს ქ. კონსტანტინოპოლში კონსტანტინე პოგონატის მეფობის „მეთასამეტესა წელს“, რომელი იყო მამა იუსტინიანესი“ (126 : 232).

ქართული ცნობის პირველი ქრონოლოგიური მითითება ქ—ნე, ე. ი. 656 წელი, სწორი არაა, ამ წელს კრება არ შემდგარა. რაც შეეხება მეორე მითითებას კონსტანტინე პოგონატის მეფობის მე-13 წელს კრების გამართვის შესახებ, ეს სწორია. კონსტანტინე IV პოგონატი 668 წელს ავიდა საიმპერატორო ტახტზე და მისი მეფობის მეცამეტე წელი 681 წელზე მოვა. 680—681 წლებში კონსტანტინოპოლში მართლაც შედგა VI მსოფლიო საეკლესიო კრება (მასზე ქართველთა დასწრება, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, 681 წლიდან ივარაუდება). ცნობაში იქვე ხაზგასმულია, რომ ეს კონსტანტინე პოგონატი იუსტინიანესი (იგულისხმება იუსტინიანი II — 685—695) მამა იყო, რაც ასევე სწორია.]

როგორც ჩანს, ცნობაში პირველი ქრონოლოგიური თარიღის მი-

მთითებელს ბიზანტიის იმპერატორთა შესახებ ცნობები არ ჰქონდა, თორემ 656 წელს ამ ცნობაში არ ჩაურთავდა.

ქართულ ცნობაში ზუსტადაა დასახელებული კონსტანტინოპოლის VI მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე დამსწრე პირებიც. ცნობის თანახმად, კრებას ესწრებოდნენ: თეოდორე და გიორგი ხუცესნი და იოანე დიაკონი, ადგილსმკველნი ალათონ ჰრომთა პაპისანი, გიორგი კონსტანტინოპოლელი და თეოფანე ანტიოქიელი (126:232).¹

თეოდორე და გიორგი ხუცესნი, ასევე იოანე დიაკონი, რომელნიც ცნობაში „რომის პაპის ალათონის ადგილის მკველად“ არიან დასახელებულნი, როდეს მოღვაწეობდნენ, არ ვიცით, მაგრამ თვით „წმინდა ალათონს“ რომის პაპის ტახტი სწორედ მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრების მიმდინარეობისას 678—681 წლებში ეჭირა (219:431). 679—686 წლებში კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს განაგებდა ცნობაში დასახელებული გიორგი I (219:435). და ბოლოს, ცნობაში ანტიოქიის პატრიარქად დასახელებულმა თეოფანემ კათედრა 681 წლის 8 მარტიდან ან 5 აპრილიდან დაიკავა (21:447).

როგორც ვხედავთ, ქართული ცნობა ზუსტად ასახელებს კონსტანტინოპოლის მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე დამსწრე პირებს.

წკრებაზე დამსწრე იმ დროის ცნობილ საეკლესიო მოღვაწეთა შორის ქართულ ცნობაში დასახელებული არ არის ალექსანდრიისა და იერუსალიმის პატრიარქები; ასევე დამსწრეთა შორის არ არის თვით აგათონ რომის პაპი, მხოლოდ მისი „ადგილის მკველნი“ არიან მოხსენიებულნი. ნუთუ მსოფლიო საეკლესიო კრება ისე შედგა, რომ მსოფლიოს 5 პატრიარქიდან 3 არ ესწრებოდა? რაშია საქმე, ცდება ქართული ცნობა და ამ მხრივ მასში მოთხრობილი ამბავი საეჭვოა?

არა, როგორც ზემოთაც აღვნიშნე, ქართულ ცნობაში ზუსტადაა ასახული VI მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მომხდარი ამბები.²

VI მსოფლიო საეკლესიო კრების დაწყებას ქართული ცნობა კონსტანტინე პოგონატის მეფობის მე-13 წლით ათარიღებს. კონსტანტინე პოგონატი 668 წლის სექტემბრის დამდეგს ავიდა საიმპერატორო ტახტზე და მისი მეფობის მეცამეტე წელი 681 წელს დაიწყო, რაც იქნება იმაზე მიგვითითებს, რომ ქართველთა დელეგაცია კრებას 681 წლიდან უნდა დასწრებოდა. საერთოდ კი, კრების პირველი სხდომა 680 წლის 7 ნოემბერს შედგა (კრების სხდომები მიმდინარეობდა საიმპერატორო სასახლის იმ დარბაზში, რომელსაც ჰერის

გამო ტრული ეწოდებოდა. კრების სხდომებს თვით იმპერატორი ესწრებოდა).

კრებაზე დამსწრე 153 ეპისკოპოსთა და პრესვიტერთა შორის იყვნენ: კონსტანტინოპოლის პატრიარქი გორგი, ანტიოქიის პატრიარქი მაკარიოსი, ალექსანდრიის პატრიარქის წარმომადგენელი პრესვიტერი პეტრე, იერუსალიმის პატრიარქის წარმომადგენელი პრესვიტერი თეოდორე და აგათონ რომის პაპის წარმომადგენლები: თეოდორე, გორგი და იოანე დიაკონი (171: 99—100).

როგორც ვხედავთ, VI მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე დამსწრე პატრიარქთა შორის ქართული ცნობა ალექსანდრიისა და იერუსალიმის პატრიარქებს სამართლიანად არ ასახელებს. ისინი ამ კრებას მართლაც არ ესწრებოდნენ. მაგრამ, გვაქვს შეუსაბამობაც. ანტიოქიის პატრიარქად ქართულ ცნობაში თუ თეოდორეა დასახელებული, 680 წლის 7 ნოემბერს კრების იჯახსნას ანტიოქიის პატრიარქი მაკარიოსი ესწრებოდა. ჩემი აზრით, სწორედ ეს განსხვავება ძენს ქართულ ცნობას სანდოობას და გვარწმუნებს, რომ იგი კრებაზე მიღებული დადგენილების ზუსტი ასახვაა.

1680 წლის 7 ნოემბრიდან კრებამ 18 სხდომა გამართა და თითქმის ერთ წელს გააგრძელა მუშაობა. კრებაზე ძირითადად მწვალებლებად მიჩნეული მონოთელიტობის საკითხი³⁰ იხილებოდა (171: 100). მაკარიოს ანტიოქიელი კრებაზე დამსწრე მონოთელიტური მრწამსის მოღვაწეებს მეთაურობდა. კრების დასაწყისში მას გორგი კონსტანტინოპოლელიც თანაუგრძნობდა, რითაც აგათონ რომის პაპის მართლმადიდებლურ მოწოდებას ეწინააღმდეგებოდა. შემდეგში გორგი მართლმადიდებელთა მხარეზე გადავიდა და კრებაზე დამსწრე მართლმადიდებელ ეპისკოპოსთა წინააღმდეგ ბრძოლაში მაკარიოსი და მარცხდა. კრებამ იგი მწვალებლად გამოაცხადა (171: 107). პატრიარქობიდან გადააყენა და ანათემას გადასცა. იმპერატორს ეთხოვა მაკარიოსი კონსტანტინოპოლიდან გაეძეებინა. მაკარიოსის მაგერ ანტიოქიის პატრიარქად ქართულ ცნობაში მოხსენიებული თეოდანე იქნა არჩეული და კრების შემდგომ მუშაობაშიც ის იღებდა მონაწილეობას (171: 108).

თეოდანეს პატრიარქობის დასაწყის თარიღად, სამეცნიერო ლიტერატურაში, როგორც ზემოთ ვნახეთ, 681 წლის 8 მარტი ან 5 აპ-

³⁰ მონოთელიტობის ერთ-ერთ ფუძემდებლად ქართლის კათალიკოსი კრონი არის მიჩნეული. 681 წ. VI მსოფლიო საეკლესიო კრების XIII სხდომაზე სწორედ მისი წერილი იქნა წაკითხული (31: 199—200).

რილი არის მიღებული. 681 წლის მარტის შემდეგ კრების სხდომები გაიმართა 5 და 26 აპრილს, 9 აგვისტოს, 11 და 16 სექტემბერს (171: 100, შენ. 1). დაახლ. 681 წლის 5 აპრილიდან გამოდიოდა თეოფანე ანტიოქიის პატრიარქის ტიტულით და ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი კონსტანტინოპოლის VI მსოფლიო საეკლესიო კრებამ, ჩანს, 681 წლის 5 აპრილიდან 16 სექტემბრამდე გამართულ სხდომებზე (განიხილა).

კრების მიერ ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრიდან მაკარიოს I გადაყენების შემდეგ, მართლმადიდებლებმა ბძროლა გააგრძელეს სხვა მწვალებელთა წინააღმდეგ. ბოლოს გარკვეული დრო დასჭირდა მართლმადიდებლური დოგმატის ჩამოყალიბებას (171: 118—119) და იმპერატორის მიერ დამტკიცებული დოგმატის საბოლოო ტექსტი 681 წლის 16 სექტემბერს (171: 119) საგანგებო დასაცავად საიმპერატორო კარს გადაეცა (171: 121). რაც შეეხება კანონებს, იგი 680—681 წლების მსოფლიო საეკლესიო კრებას არ შეუშუშავებია, მაგრამ როგორც ვნახეთ, კრებაზე დამსწრე ქართველ სასულიერო მოღვაწეთა მოთხოვნა კრებას მაინც განუხილავს და ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალია დაუდასტურებია. უეჭველია, კრებამ დადასტურების კანონიც გამოსცა. მართალია, ამ კანონის ბერძნული ან ლათინური პირი ჭეჭერობით ცნობილი არაა, მაგრამ იგი რომ არსებობდა, ამას თ. ბლასამონის ზემომოტანილ განმარტებასთან ერთად XIV ს-ის ბიზანტიელი კანონისტი მათეოს ბლასტარესის კანონიკური ხასიათის შრომაში შემონახული ის ცნობაც მოწმობს, რომელშიც მითითებულია: ბულგარეთის, კვიპროსისა და იბერიის ეკლესიები არც ერთ პატრიარქს არ ექვემდებარებოდა. რომ „იბერიელთა ეკლესიის, რომელსაც პატივი მიენიჭა ანტიოქიის კრების დადგენილებით (წინათ ის ანტიოქიას ექვემდებარებოდა)... მღვდელმთავრები ჩვეულებრივ ხელთ-ისხმებოდნენ საკუთარი ეპისკოპოსთაგან“ (81: 119—120).

როგორც ვხედავთ, მ. ბლასტარესის ცნობა კარგად ასახავს VI მსოფლიო საეკლესიო კრების წინ ქართლის ეკლესიაში არსებულ ვითარებას. ცნობაში ხაზგასმითაა ნათქვამი, „წინათ ქართლის ეკლესია ანტიოქიას რომ ემორჩილებოდა“ და შემდეგ „ანტიოქიის კრების დადგენილებით“ განთავისუფლებულა, რის შემდეგაც ქართლის ეკლესიის „მღვდელმთავრები ჩვეულებრივ საკუთარი ეპისკოპოსები-საგან რომ იკურთხებოდნენ“.

ასე რომ, არ დასტურდება ზოგიერთი ქართველი მეცნიერის მტკი-

ცება თ. ბალსამონის მიერ დასახელებული „მეუფე პეტრეს“ პეტრე III ანტიოქიელთან გაიგივების შესახებ. საექვო აღარ უნდა იყოს, „მეუფე პეტრე“ პეტრე I ფულონი რომაა³¹ და მ. ბლასტარესთანაც პეტრე ფულონის დროს ანტიოქიაში შემდგარ ადგილობრივ საეკლესიო კრებაზეა საუბარი. რა თქმა უნდა, მეტი დაკვირვება მართებდათ ქართველ მკვლევარებს, როცა თ. ბალსამონის მიერ მოხსენიებული „მეუფე პეტრე“ პეტრე III-დ მიიჩნის. მართალი იყო ცნობილი აღმოსავლეთმცოდნე ე. ჰონიგმანი, როცა „მეუფე პეტრეს“ პეტრე III-სთან გაიგივებაზე თავს იყავებდა და აღნიშნავდა, რომ „ბალსამონი პეტრე მკაწვრელს თუ პეტრე III-ს ჰკულისხმობს, ეს ჯერ კიდევ ძნელი სათქმელია“ (224:211).

როგორც ს. ყაუხჩიშვილი წერს, თ. ბალსამონისა და მ. ბლასტარესის ცნობები შეიძლება მართლაც ერთი და იგივე წყაროდან მომდინარეობენ (81:120). წყაროს, ე. ი. კრების გადაწყვეტილების დედანი დღეისათვის უცნობია. კრების დადგენილებით ქართველები იყვნენ დაინტერესებულნი და მათ შემოინახეს იგი არა მხოლოდ ზემომოტანილი ვარიანტით. ამ მხრივ, განსაკუთრებით საინტერესოა, თხზულება „სიტყვსგებაჲ ლათინთა მიმართ ჩ-ნ მართლმადიდებელთა მიერ“, რომელიც ე. თაყაიშვილმა „მართვილის ხელნაწერებში“ აღწერა. ამ თხზულების ბოლო ნაწილში იკითხება: „რამეთუ ესრეთ შესასწავებელ არს ტახტოკონსა შინა კონსტანტინეპოლისასა, ვითარმედ მას ჟამსა წმიდა მეექუსესა კრებასა კოსტანტინე პოლონტიასასა და აღათონ რომთა პაპისსა, გიორგი კოსტანტინეპოლისასა და თეოფანე ანტიოქიელისასა და მათ-თანა ასოცდაათთა მამათაგან გაპატროსნდა კათალიკოზი ქართლისა და ყვეს მამათთავრად და თავისუფლად და უფლად ყოველსა ზედა საქართველოსა: და შერმე კვალადვე კრებასა შინა ანტიოქისასა განთავისუფლდა და განპატროსნდა, რამეთუ არღარავისაგან ხელ ქვეშ არს, არამედ თავისუფალ და მამათმთავარი არს“³² (83:117; შდრ., 81:19).

³¹ მართალია, 482 წლამდე პეტრე I მონოფიზიტთა ლიდერი იყო და ზოგიერთი ქართველი ისტორიოსი (მაგ., კ. ცინცაძე, იხ. ზემოთ, გვ. 142) „მწვალებელ“ „მეუფე პეტრეს“ პეტრე I-თან იდენტურობას ამ მხრივაც უარყოფდა, მაგრამ 482 წელს „ჰენოტიკონის“ მიღების შემდეგ პეტრე I იმპერიის რელიგიურ მოღვაწეთა შორის ერთ-ერთი გამოჩენილი ფიგურა იყო. როგორც 692 წლის მსოფლიო საეკლესიო კრების 81-ე კანონიდან ჩანს, ამ დროისათვის კვლავ პოპულარული ყოფილა მძიი მონოფიზიტური მისაღწერი (171:123).

³² ეს ცნობა ქართლის კათალიკოსს ბესარიონ ბარათაშვილს (1730—1735) შეუტანია კათოლიკეთა წინააღმდეგ, დაწერილ პოლემიკურ თხზულებაში — „ჯრდემლი“ (63:79, 350, 487; 93:77).

„მარტვილური ხელნაწერის“ ცნობის სახით ჩვენს ხელთაა „კონსტანტინოპოლური ტაქტიკონიდან“ მომდინარე უნიკალური ხასიათის მითითებები. თუ XII ს-ში მოღვაწე თ. ბალსაძის ქართლის ეკლესიაზე საუბრისას ხელში არავითარი დოკუმენტი არა ჰქონია, ამიტომ ზეპირ ტრადიციაზე დაყრდნობით ზოგადად მიუთითა—„ამბოზენო“, „მარტვილური ხელნაწერი“ წყაროდ „კონსტანტინოპოლურ ტაქტიკონს“ ასახელებს, რომელშიც შესაძლოა ის დოკუმენტი იგულისხმებოდა, რომელიც 681 წლის 16 სექტემბერს საიმპერატორო კარის საწინდინოს გადაეცა შესანახავად.

„მარტვილური ხელნაწერის“ ცნობა ზუსტად იმეორებს ზემომოყვანილი ქართული ცნობის შინაარსს, ამიტომ ვფიქრობ, საცქვო აღარ უნდა იყოს ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალია კონსტანტინოპოლის VI მსოფლიო საეკლესიო კრებას რომ დაუდასტურებია.

„კონსტანტინოპოლის ტაქტიკონიდან“ მომდინარე ცნობაში ყურადღებას იქცევს ის მითითება, საიდანაც ჩანს, VI მსოფლიო საეკლესიო კრების გადაწყვეტილება ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის დადასტურების შესახებ, „შერმე კვლავად ვე კრებესა შინა ანტიოქიანთა“ რომ დაუმოწმებია. იქვე ნათქვამია, რომ ამ დროიდან, ე. ი. 681 წლიდან „განთავისუფლდა და განპატროსნდა“ ქართლის ეკლესიის შეთაური, „რამეთუ არღარავისაგან ხელქვეშ [აღარ] არს, არამედ თავისუფალ... არს“.

ამრიგად, ჩვენს ხელთ არის ერთმანეთისაგან დაშოუციდებელი ერთი და იგივე შინაარსის ორი ქართული ცნობა, რომლებიც ერთხმად მიუთითებენ VI მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ ქართული ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის დადასტურების შესახებ. ეს ავტოკეფალია ქართლის ეკლესიისათვის, როგორც ზემოთ ვაჩვენე და პირველ ქართულ ცნობაშიც მითითებულია [იხ. ზემოთ, გვ. 189 „ხოლო პირველთაგან ანტიოქიის კრების მიერ განპატროსნებული იყო“] პირველად V ს-ში პეტრე I-ის დროს ანტიოქიის ადგილობრივ საეკლესიო კრებას მიუნიჭებია. მაგრამ, იგი მაინც საკამათოდ რჩებოდა, რადგან მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ არ იყო დადასტურებული. ამიტომაც, შემდეგში ქართველებს დიდი ბრძოლა დასჭირდათ, სანამ ანტიოქიის ადგილობრივი კრების გადაწყვეტილებას 681 წელს მიექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრება დაადასტურებდა. აქ „ბრძანეს ესრეთ წმიდისა ეკლესიისა საქართველოსათჳს, რომელ არს წმიდა მცხეთა, რათა იყოს სწორ პატრიარქა ვითარცა წმიდანი სამოციქულო კათოლიკე ეკლესიანი...“. 681 წელს VI მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე

ბ:ზანტიის იმპერატორის კონსტანტინე პოგონატისა, მსოფლიო პატრიარქებისა და „საოცდაათა მამათაგან გაპატიოსნდა კათალიკოზი ქართლისა და ყვეს მამამთავრად და თავისუფლად და უფლად ყოვლისა ზედა საქართველოსა“.

იუსტინიანე I-ის დროს კონსტანტინოპოლში მოწვეულ მეხუთე (533, 553) და კონსტანტინე IV პოგონატის მეფობაში 680—681 წწ. გამართულ VI მსოფლიო საეკლესიო კრებებს კანონები არ შეუდგენია და არ გამოუცია (196: 5—8; 193: 259—263). ამით უნდა აიხსნას VI კრებაზე მღვდელთა გადაწყვეტილება ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის დადასტურების შესახებ, მხოლოდ, როგორც ეს „მარტილის ხელნაწერშია“ ნათქვამი, „კონსტანტინოპოლს ტაქტიკონშია“ ასახული.

კონსტანტინე IV პოგონატის ძის — იუსტინიანე II რინოტპატის (685—695) მეფობაში 692 წელს, კონსტანტინოპოლს საიმპერატორო სასახლის ტრულის დარბაზში კვლავ შედგა მსოფლიო საეკლესიო კრება. ეს კრება, თ. ბალსამონისა და ალექსი არისტინის (XII ს. კონსტანტინოპოლელი კანონისტი იყო, 6: 192) მითითებით მეექვსე კრების ან „მეხუთე-მეექვსე“ მსოფლიო საეკლესიო კრების სახელითა ცნობილი (194: 24). ამ კრებამ გაითვალისწინა წმინდა მოციქულთა კანონები, ასევე, I, II, III და IV მსოფლიო საეკლესიო და ადგილობრივი კრებების კანონები, ზოგი ახალიც დაუმატა და ისინი ერთიანი სახით გამოსცა. თუმცა ამ კანონებში, წინა კრებების ზოგი კანონი და დადგენილება არ იქნა შეტანილი. ასეთები, თ. ბალსამონის სიტყვით, მის დროს ე. ი. XII ს-ში ჯერ კიდევ ბევრი იყო. 692 წლის მსოფლიო საეკლესიო კრების მეორე კანონჩაადში დართულ კომენტარში იგი წერს, რომ ასეთი წიგნები მან არაერთხელ ნახა დიდი თანამდებობის მოხელეთა ზეგლში და აფრთხილებდა მათ, რომ ძველი კანონები არ გამოყენებიათ (194: 30—31). როგორც ჩანს, შემდეგში ასეთი კანონები და დადგენილებანი თანდათან ხმარებიდან გამოდიოდა და რადგან ხმარებაში არ იყო, ცხადია, აღარც გადაიწერებოდა, გამორიცხული არაა ასეთ წიგნში რომ მოხვედრილიყო VI კრების დადგენილება ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის დადასტურების შესახებ. 692 წელს შედგენილ კანონებში ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიაზე რომ არავითარი ცნობა არ იყო, ეს 692 წლის მეხუთე-მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრების კანონების გორგი მთაწმინდელის მიერ შესრულებული ძველქართული თარგმანიდან

ნაც (210) ჩანს. ეს ასეც უნდა ყოფილიყო. 692 წლისათვის საკითხი ზომ უკვე დიდი ხნის გადაწყვეტილი იყო.

ამრიგად, ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვება 437/488 წლით უნდა დათარიღდეს. ამ წელს, ანტიოქიის აღგილობრივ საეკლესიო კრებაზე პეტრე I ფულონის მიერ ქართლის ეკლესიისათვის მინიჭებული ავტოკეფალია 681 წელს, როგორც ამას ქართული ცნობები მოწმობენ, კონსტანტინოპოლის VI მსოფლიო საეკლესიო კრებამ დაადასტურა. ამავე კრებამ საბოლოოდ დაუმტკიცა ქართლის ეკლესიას მირონის დამზადების ნებართვა. ჩატარებულმა კვლევამ ნათელყო: — ძველ ქართულ წყაროებში არსებული ცნობა ქართლის მოქცევიდან კათალიკოსობის დაწესებამდე 170 წლის განმავლობაში შესახებ ისტორიული რეალობის ამსახველია და V საუკუნიდან მომდინარეობს.

ეფრემ მცირესა და ნიკონ შავმთელის ცნობებში თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ 744—750 წლებში ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მინიჭების შესახებ დას. საქართველოს ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების პირველი ცდაა ასახული.

მიითითებული ლიტერატურა

1. აბულაძე ი., აგათანგელოსის „რიფსიმიანთა მარტვილობის“ ძველი ქართული თარგმანი, ხელნაწერთა ინ-ტის მოამბე, II, თბ., 1960.
2. აბულაძე ი., ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა მე-9—10 საუკუნეებში, თბ., 1944.
3. აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
4. აგათანგელოსი, პერსული ტექსტი ქართული თარგმანით, გეოგრაფია, ტ. 1, თბ., 1961.
5. ალექსიძე ზ., ვაიტანგ გორგასალსა და მიქაელ შთავარებისკოპოსს შორის კონფლიქტის გამო, ძიებანი საქ. და კავკ. ისტორიიდან, თბ., 1976.
6. არსენ ბერი, ცხოვრება და მოქალაქეობა და ღუაწლი ნინოასი, ძველი ქართ. აგოიკრ. ლიტ. ძეგლები, წ. 3. თბ. 1971.
7. არსენ საფარელი, განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა, ქართული წყაროთმცოდნეობა, IV, თბ., 1973.
8. ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, ტფ., 1928.
9. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, თბ., 1955 (ქ. ქართ. ენის კათედრის შრომები, ტ. I).
10. ბარამიძე ა., იბერიაში ქრისტიანობის შემოსვლის საკითხისათვის, ქართული ისტორიოგრაფია, III, 1975.
11. ბაქრაძე დ., ისტორია საქართველოსი, ტფ., 1889.
12. ბაქრაძე დ., მირიან მეფე და წმინდა ნინო, ტფ., 1879.
13. ბაწაში წ., ფარულქრისტიანთა საკითხისათვის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ანატოლიაში, „მნათობი“, 1985 № 10.
14. ბაწაში წ., ჩრდილო-აღმოსავლეთ თურქეთში მცხოვრები ჩეფენები, „მნათობი“, 1986 № 1.
15. ბაწაში წ., ჩრდილო-აღმოსავლეთ ანატოლიაში მცხოვრები კემშინები, „მნათობი“, 1985 № 12.
16. ბერძენიშვილი ნ. და სხვები, საქართველოს ისტორია, I, თბ., 1958.
17. ბერძენიშვილი ნ. და სხვები, საქართველოს ისტორია, ნაწ. I, თბ., 1946.
18. ბოგვერაძე ა., ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV—VIII საუკუნეებში, თბ., 1979.
19. ბოგვერაძე ა., ძიებანი V ს-ის საქართველოს ისტორიიდან, „მაცნე“, 1985 № 4.
20. ბროსე მ., საქართველოს ისტორია, ტფ., 1895.
21. გვარამაძე ი., ქართლის ცხოვრება, ნაწ., I, თბ., 1882.
22. გიორგაძე გ., „ხეთურ-არმაზული ტრიადები“, „მნათობი“ 1985, № 7.
23. გიორგი კიდრენი, გეორგია, ტ. V, თბ., 1963.

24. გოზალიშვილი გ., მითრიდატე პონტოელი, თბ., 1962.
25. გოზალიშვილი გ., ორი ეტიუდი პონტოსა და კაპადოკიის ცხოვრებიდან, თბ., 1965.
26. გოილაძე ვ., ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი, „მნათობი“ 1983, №11
27. გოილაძე ვ., მიქაელი იყო „მღვდელი კეშმარიტი“, მაგრამ არ იყო..., „მნათობი“, 1987, № 4.
27. გოილაძე ვ., ქართული სახელმწიფოებრიობის სათავეებთან, „მნათობი“, 1984, № 11.
28. გოილაძე ვ., რომელი ქვეყანაა ვახტანგ გორგასლის „ცხოვრების“ აბაშეთი?, „მნათობი“, 1984 № 7.
29. გორგაძე ს., წერილები საქართველოს ისტორიიდან, ნაწ. II, თბ., 1908.
30. ევსტათი ანტიოქიელი, გეორგიკა, ტ., I, თბ., 1961.
31. ეპისტოლე ანა წიგნი. გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1968.
32. ფრემ მცირე, უწყება მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თბ., 1959.
33. ვათიშვილი ჯ., „ორი იბერიისა“ და მათ მკვიდრთა წარმომავლობის შესახებ, გაზ., „კომუნისტი“, 5.VIII, 1984.
34. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა; ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973.
35. ჯაქარაია ბ. და სხვები, ციხეგოჯი-ნოქალაქევი, თბ., 1934.
35. თეოდორე ბაღსამონი, გეორგიკა, ტ., 8, თბ., 1970.
37. თეოდორიტე კერელი, გეორგიკა, ტ., I, თბ., 1961.
38. თეოდანე უამთაღმწერელი, გეორგიკა, ტ. IV, ნაკვ. I, თბ., 1941.
39. თბრობაი სასწაულთათვის წმიდისა ღმერთ-მენოსილისა მამისა შიომთხვამლისა, ასურელ მოღვაწეთა წიგნთა ძველი რედაქციები, თბ., 1955.
40. იაკობ ტურტაველი, წამებაჲ წმიდისა შუშაისიისი დედოფლისი, ჩვენი საუნჯე, ტ. I, თბ., 1960.
41. ინგოროყვა ა., გიორგი მერჩულე, თბ., 1954.
42. ინგოროყვა ბ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, თბ., ტ. IV, თბ., 1978.
43. ინგოროყვა ბ., ძველ-ქართული წარმართული კალენდარი, საქ. მეზეუმის მოამბე, ტ. VI, 1929 და 1930 წელი; ტ. VII, 1931—32 წ.
44. იოანე მოსქი, ლიმონარი, თბ., 1960.
45. იოსებ ფლავიოსი, გეორგიკა, I, თბ., 1961.
46. იოსებლიანი ა., ნარკვევები კოლხეთის ისტორიიდან, თბ., 1973.
47. კაკაბაძე ს., ვახტანგ გორგასალი, თბ., 1959.
48. კაკაბაძე ს., კრატეკა და ბიბლიოგრაფია, საისტორიო კრებულები, I, ტფ., 1928.
49. კაკაბაძე ს., საისტორიო ძიებანი, თბ., 1924.
50. კაკაბაძე ს., რეცენზია, გ. გოზალიშვილი, მითრიდატე პონტოელი, „მნათობი“, 1963, № 1.
51. კაკაბაძე ს. ძიებანი ქართველთა IV—VII საუკუნის ისტორიის შესახებ, საისტორიო კრებულები. წ. II, ტფ., 1928.
52. კაკაბაძე ს., წმინდა ნინო და მისი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიაში, ტფ., 1912.

53. კარბელაშვილი პ., ქართული საერო და სასულიერო კილოები, თბ., 1678.
54. კეკელიძე კ., იბერიის ქრისტიანიზაციის საწყისებთან, ეტაულები, ტ. III, თბ., 1955.
55. კეკელიძე კ., კანონიური წყობილება ძველ საქართველოში, ეტიულები, ტ. IV, თბ., 1957.
56. კეკელიძე კ., კულტურული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ანარქულ ძველ ქართულ ლიტერატურაში, თბ., 1949.
57. კეკელიძე კ., მეოთხე საუკუნის საზღვარგარეთელი ქართველი მოაზროვნე და პოეტიკი. ეტიულები, ტ. VI, თბ., 1960.
58. კეკელიძე კ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, ეტიულები, ტ. I, თბ., 1956.
59. კეკელიძე კ., ნაწყვეტი ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან, ეტიულები, ტ. IV, თბ., 1957.
60. კეკელიძე კ., საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში შემოსვლის შესახებ, ეტიულები, I, თბ., 1956.
61. კეკელიძე კ., ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები, ეტიულები, ტ. IV, თბ., 1957.
62. კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1941.
63. კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1960.
64. კეკელიძე კ., ძველი ქართული წელიწადი, ეტიულები, ტ. I, თბ., 1956.
65. კესარიოს ნაზიანზელი, გეორგიკა, ტ. I, თბ., 1961.
66. კეცნაძე ზ., მირზაშვილი თ., რას მოგვითხრობს „მირიანის“ წიგნი, კრიტიკა, 1985, № 6.
67. კილაჩავა ბ., ბასილისა და გრიგოლის კულტა საქართველოში, „მაცნე“, ვნისა და ლიტერატურის სერია, 1981, № 4.
68. კობაშვილი მ., გრიგოლ ნოსელის „შესხმა მელეტი ანტიოქიელისაჲ“, ძველ ქართული მწერლობის მატრიანე, II, თბ., 1985.
69. კონსტანტინე პორფიროგენეტი, გეორგიკა, IV, ნაკვ. II, თბ., 1952.
70. კობრიძე ა., რამ გამოიწვია ვახტანგ გორგასლისა და მიქაელ მთავარეპისკოპოსის კონფლიქტი, ისტორია, საზოგად. გეოგრაფია სკოლაში, 1930 № 1.
71. ლეონ5 გრამატიკოსი, გეორგიკა, ტ. V, თბ., 1963.
72. ლეონტი მროველი, ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა, ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955.
73. ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა, ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955.
74. ლოლაშვილი ი., ქართული წიგნისა და მწერლობის საწყისებთან, თბ., 1978.
75. ლომინაძე ბ., საქართველოს საპატრიარქო და მისი ავტოკეფალია, საღვთისმეტყველო კრებული, № 12, თბ., 1981.
76. ლომინაძე ბ., ქრისტიანობა საქართველოში, მეთოდოლოგიური სახელმძღვანელო, თბ., 1973.
77. ლომოური ნ., ეგრისის სამეფოს ისტორია, თბ., 1968.
78. ლომოური ნ., ნარკვევები ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიიდან, თბ., 1975.
79. ლომოური ნ., ნოქალაქეპარქეპოლისი, არქეოლოგიური გათხრები 1973-1977, თბ., 1981.

80. ლორთქიფანიძე მ., ქართლი V საუკუნის მეორე ნახევარში, თბ., 1979.
81. მათე ბლასტარესი, გეორგიკა, ტ., 8, თბ., 1970.
82. შაკალათია ს., ლეთაბა მითრას კულტი საქართველოში, საქ. მუზეუმის მოამბე, ტ. III, 1926, თბ., 1927.
83. მარტვილის ხელნაწერები, ძველი საქართველო, ტ., III, ტფ., 1913—1914.
84. მელქიშვილი გ., ქართლი (იბერია) ძვ. წ. VI—IV საუკუნეებში, საქ. ისტ. ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1970.
85. მელქიშვილი გ., ურარტუ, თბ., 1951.
86. მოვსეს კალანკატუაცი, ალვანთა ქვეყნის ისტორია. თბ., 1985.
87. მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, თბ., 1984.
88. მოქცევაა ქართლისაჲ, შატბერდის კრებული X საუკუნის, თბ., 1979.
89. მოქცევაა ქართლისაჲ, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. I (V—X სს.), თბ., 1963.
90. ნიკეის პირველი მსოფლიო კრება, გეორგიკა, ტ. I, თბ., 1961.
91. ნიკოლძე ეფ., საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ქუთაისი, 1918.
92. ორბელითა მარტვილობა, საქ. სსრ მეცნ. აკად. ხელნაწერთა ინ-ტის მოამბე, IV, თბ., 1962.
93. უორდანია თ., ქრონიკები, I, ტფ., 1892, ტ. II, ტფ., 1897.
94. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1976.
95. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1966.
96. საქართველოს სსრ, ქართ. საბჭ. ენციკლოპედია, დამატებითი ტომი, თბ., 1981.
97. სირაძე რ., წმინდა ნინო და „დელა-უფალი“ „მნათობა“, 1985 № 2.
98. სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949.
99. ქართლის ცხოვრება, ანა დედოფლისეული ნუსხა, თბ., 1942.
100. ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლას ვარიანტი, ტფ., 1906.
101. ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი. თბ., 1953.
102. ქართული ხალხური ზღაპრები, თბ., 1984.
103. ყაუხჩიშვილი ს., გელასა კესარიელი ქართლის მოქცევის შესახებ, მიმოხილველი, I, თბ., 1926.
104. ყაუხჩიშვილი ს., ლექციები ბიზანტიის ისტორიიდან, თბ., 1948.
105. ყაუხჩაშვილი ს., ქრისტიანობა დასავლეთ საქართველოში, გეორგიკა, ტ. I, თბ., 1961.
106. ჩუბინოვი დ., ეტნოგრაფიული განხილვა ძველთა და ახალთა კავკასიის მკვიდრთა მოსახლეთა, ვახ., „ივერია“, 1877, № 14, 15, 16, 17.
107. ჩხატარაიანი მ., ქართველთა გაქრისტიანების ისტორიის ბიზანტიური ვერსია, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, 11, თბ., 1985.
108. ცამცივეი რ., შემოკლებული საქართველოს ისტორია, თბ., 1882.
109. ცხაკაია დ., მათემატიკის ისტორია თბ., 1948.
110. ცხოვრებაჲ შიოისი და ევაგრესა, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, თბ., 1955.
111. ცხოვრებაჲ წმ. გრიგოლ პართელისაჲ, ტფ. 1920.
112. წერეთელი კ., ქართული ეთნიკური ტერმინის „მესხ“-ის ისტორიისათვის, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XV, № 2, თბ., 1954.
113. წმიდისა იოვანე კონსტანტინეპოლისისა... ი. აბულაძე, „მრავალთავი“ ენიმკას მოამბე, XIV, 1944.

114. ჯავახიშვილი ა., ქართველი ერი და ღვაწლი წმინდა ნინოსი, თბ., ტ. VIII, თბ., 1928.
115. ჯურღულია ო., „ხე“ ნაწილაკის ვარიანტები ქართველურ ენებში, „მაცნე“, ენასა და ლიტ. სერია, 1983, № 4.
116. ჯუონია თ., გორკის ოლქში აღმოჩენილი ქართული სიძველენი, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. IV, 1947.
117. ზაზარაძე ნ. საქართველოს ძველი ისტორიის ეთნო-პოლიტიკური პრობლემები, თბ., 1924.
118. ზინთიბიძე ე., ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, თბ., 1982.
119. ჯავახიშვილი ავ., ანჯორის მოციქულის და წმინდა ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში, ჟურნ. „მომავლ“, 1900, № 5, 6.
120. ჯავახიშვილი ავ., ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V — XVIII სს.), თბ., ტ. VIII, თბ., 1977.
121. ჯავახიშვილი ავ., ქართველი ერის ისტორია, წ. I, თბ., ტ. I, თბ., 1977.
122. ჯავახიშვილი ავ., ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა, ტფ., 1935.
123. ჯანაშია ლ., ქართლი VI ს. პირველ ნახევარში. საქ. ისტ. ნარკვევები, ტ. II, თბ., 1973.
124. ჯანაშია ნ. „მუშანიკის წამებას“ პერსონაჟები, „მნათობი“, 1983 № 3, 9.
125. ჯანაშია ს., შრომები, ტ. I, თბ., 1949.
126. ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასანისა, ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955.
127. Адонц Н., Армения в эпоху Юстиниана, Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. XI, СПб., 1908.
128. Андреев И., П. В. Гидулянов, Из истории церковно-правительственной власти. «Византийский временник». XV, 1908.
129. Аннинский А., История армянской церкви (до XIX века), Ипшинев, 1900.
130. Архимандрит Никандр, Об автокефальности грузинской церкви, «Кавказ», 1905, № 148.
- 130a. Бартикян Р. М., Два послания Григория Магистра Пахлавуни (XI в.) относительно еретиков-гонимых, Палестинский сборник, в. 9 (72), М.-Л., 1962.
131. Бинерман Э., Хронология древнего мира, М., 1975.
132. Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс., Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, Тб., 1984.
133. Гарсян Н. Г., Армения в IV в. Вестник обществ. наук АН Арм. ССР, 1971, № 3.
134. Георгий св. великомученик, в Энциклопедии Брокгауз-Ефрон, т. 15.
135. Гидулянов П. В., Восточные патриархи в период четырех первых вселенских соборов, Ярославль, 1908.
136. Гидулянов П., Митрополиты в первые три века христианства, М., 1905.
137. Гоиладзе В. И., Политическое развитие Картли с начала VI в. до конца 30 гг. VII в. (Автореферат), Тб., 1979.
138. Горгадзе С., Автокефальность грузинской церкви, Духовный вестник грузинского экзархата, 1905, № 21, 22, 23, 24.
139. Горгадзе С., К вопросу об автокефалии грузинской церкви, Кавказский край, 1905, № 4.

140. Дандамаев М. А., Луконин В. Г., Культура и экономика древнего Ирана, М., 1980.
141. Джавахишвили И. А., Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, ВДИ, 1939, № 4.
142. Дмитриев А. Д., Движение багаудов, ВДИ, 1940, № 3, 4.
143. Дройзен И. Г., История эллинизма, т. I, М., 1890.
144. Дурново Н. Н., Исторический очерк автокефальных церквей: Иверской и Имеретинской, М., 1910.
145. Дурново Н. Н., Судьбы грузинской церкви, М., 1907.
146. Епископ Кирион, Краткий очерк истории грузинской церкви и экзархата за XIX столетие, Тб., 1901.
147. Епископ Кирион, Культурная роль Иверии в истории Руси, Тифлис, 1910.
148. Ермолаев И. П., Историческая хронология, Казань, 1980.
149. Житие преподобного отца нашего Иоанна Епископа Готфип, Записки ИмП. Одесского общества истории и древностей, т. XIII, Одесса, 1883.
150. Жордания Ф., Краткие исторические сведения об автокефалии грузинской церкви, Кутаис, 1905.
151. Жузе П., Грузия в 17 столетии по изображению патриарха Макария, Казань, 1905.
152. «Загадки храма Кавтисхеви», газета «Заря Востока», 1985, 28. IX.
153. Записки Юлия Цезаря и его продолжателей о гальской войне ..., М., 1962.
154. Иванова Ю. В., Следы солярного культа, Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, М., 1983.
- 154а. Иоаннисян А. Г., Движение тондракитов в Армении (IX—XI вв.), Вопросы истории, 1954, № 10.
155. История армянского народа, Ереван, 1980.
156. История древнего Мира, т. II, М., 1982.
157. История древнего Мира, т. III, М., 1982.
158. Носелиани П., Краткая история грузинской церкви, СПб., 1845.
159. Иштар, Мифы народов мира, т. I, М., 1980.
160. Каджан А., От Христа к Константину, М., 1965.
161. Календарь, Советская Историческая Энциклопедия, т. 6.
162. Кекелидзе К. С., К вопросу об иерусалимском происхождении грузинской церкви, ჯგერჯობა, IV, თბ. 1957.
163. Кекелидзе К. С., Литургическая справка по вопросу об автокефалии грузинской церкви, ჯგერჯობა, 6. VII, თბ. 1951.
164. Климишин И. А., Календарь и Хронология, М., 1981.
165. Корсунский А. Д., Движение багаудов, ВДИ, 1957, № 4.
166. Кулаковский Ю., История Византии, т. I (395—518), Киев, 1910.
167. Кутабава раннефеодальной Армении (IV—VII вв.), Ереван, 1980.
168. Курбатов Г. А., Ранневизантийский город (Антиохия в IV веке), Л., 1962.
169. Куфтин Б. А., Материалы к археологии Колхиды, II, Тб., 1950.
170. Лебедев А. П., Вселенские соборы IV—V веков, Сергиев Посад, 1896.
171. Лебедев А. П., Вселенские соборы VI, VII и VIII веков, М., 1897.
172. Летопись византийца Феофана, ... М., 1884.
173. Ломоури Н. Ю., К истории Понтийского царства, Тб., 1979.
174. Люблянская А. Д. и др., Очерки истории Франции, М., 1957.
175. Максимова М. И., Античные города юго-восточного Причерноморья, М.-Л., 1956.
176. Марр Н., Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам, Записки Вост. отдела Имп. Русск. Арх. Общества, т. XIV, СПб., 1901.

177. Марр Н., Деяния трех святых близнецов... Записки Вост. Отд. Имп. русск. Арх. Общества, т. XVII, 1906.
178. Марр Н. Я., Из поездки в турецкий Лазистан, Известия Императорской Академии наук, 1910.
179. Марр Н., Исторический очерк грузинской церкви, «Церковные ведомости», 1907, № 3, прил.
180. Марр Н., Крещение армии, грузин, абхазов и албанов святым Григорием, СПб., 1905.
181. Материалы для истории Паприархов Иерусалимского и Антиохийского XI века, Прав. Пал. сборник, вып. 16, т. VI, вып. I, СПб., 1889.
182. Меликсет-Бекоев Л. М., К вопросу о настоящем имени просветительницы Грузии, Тифлис, 1914.
183. Меликсет-Бекоев Л. М., Страна св. Georgia, Изв. Кав. отдела Импер. Русск. Геогр. Общества, 1916, т. XXIV, № 2.
184. Михаил Брек, Список антиохийских патриархов, Труды Киевской дух. Академии. 1874, Июнь.
185. Мовсес Каладжатюцци, История страны Алуанк, Ереван, 1984.—
186. Мхитар Гош, Албанская хроника, Баку, 1960.
187. Олтаржевский Ф., Палестинское монашество с IV до VI века, Прав. пал. сборник, в. 44, т. XV, вып. II, СПб., 1896.
188. Орманян М., Армянская церковь, М., 1913.
189. Павлов А., Теория восточного папизма..., Прав. обозрение, 1879, Ноябрь, декабрь.
190. Патканов К. П., Несколько слов о названиях древних армянских месяцев, СПб., 1871.
191. Правила Святого Вселенского Седьмого Собора Никейского, М., 1900.
192. Правила Святых Апостолов, в. I, М., 1876.
193. Правила Святых Вселенских соборов с толкованиями, Правила соборов I—IV, М., 1877.
194. Правила Святых Вселенских соборов с толкованиями, Правила соборов V—VII, М., 1900.
195. Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями, в. II, М., 1881.
196. Правила Святого Вселенского Шестого Собора Константинопольского, М., 1881.
197. Рансбах А., Восточные провинции Римской империи в I—III вв., М.-Л., 1949.
198. Рудаков А. П., Очерки византийской культуры по данным греческой агнографии, М., 1917.
199. Сабиния Гоброн, История грузинской церкви до конца VI века, СПб., 1877.
200. Самаркин В. В., Историческая география Западной Европы в средние века, М., 1976.
201. Селешников С. И., История календаря и хронология, М., 1972.
202. Страбон, География, М., 1964.
203. Tonstelis (Келенджеридзе М. С.), Правда об автокефалии Грузинской церкви, Кутаис, 1905
204. Фаррар Ф. В., Жизнь и труды Святых отцов и учителей церкви, I, Петроград, 1902.
205. Фаррар Ф. В., Жизнь и труды Святых отцов и учителей церкви, II, Петроград, 1903.
206. Федорова Е. В., Императорский Рим в лицах, М., 1979.
207. Хаканов А., Грузинский извод сказания о св. Георгии, М., 1892.

208. Хаханов А. С., Древнейшие пределы расселения грузин по Малой Азии, Записки Кавк. отд. Имп. Русск. Геогр. Общества, кн. XXII, вып. 6, Тифлис, 1903.
209. Хаханов А. С., Источники по введению христианства в Грузию, М., 1893 (Древности Востока).
210. Хаханов А. С., Правила VI вселенского собора, М., 1903.
211. Церковная история Евсевия Памфила, М., 1845.
212. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского, СПб., 1851
213. Цинцадзе К., Автокефалия церкви грузинской, Тифлис, 1905.
214. Шандин М., Новый географический текст, ВДИ, 1938, № 4.
215. Штаерман Е. М., Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи, М., 1957.
216. Brosset M., Histoire de la Géorgie, SPb., 1849.
217. Chalon sur Marne, Enciclopedia Italiana, v. IX.
218. Gallia (v. XVI), 2. Galati (V. XVI), 3. Catalaunici campi (v. IX); 4. Marna (v. XXII), Enciclopedia Italiana.
219. Grumel V., La chronologie, Paris, 1958.
220. Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, B. I, Buch 1—5, Berlin, 1955.
221. Harnak A. von, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, B., I, Leipzig, 1923.
222. Harnak A. von, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig, 1924.
223. Histoire Bas-Empire, par Lebeau. Paris, 1834.
224. Honigmann E., Die Ostgrenze des Byzantischen Reiches, Bruxelles, 1935.
225. Lemm Oskar von, Zur Geschichte der Bekehrung der Iberer zum Christentum, «Известия Акад. Наук», СПб. 1899.
226. Marquart I. Die Bekehrung Iberiens und die beide ältesten Dokumente der iberischen Kirche, Caucasia, VII, 1931.
227. Nissau, Der Crosse Brockhaus, b. 13, 1932.
228. Palmieri A. La chiesa georgiana e la sue origine, «Bessarione», Roma, 1906.
229. Tamarati M., L'Eglise Géorgienne, Rome, 1910.
230. Vogt I., Constantin der Grosse und sein Jahrhundert, München, 1960.
231. Walde A. Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1910.

შ ი ნ ა რ ა ი

შესავალი	3
თავი I. პოლიტიკური და რელიგიური მდგომარეობა იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში	
1. ქალაქი ანტიოქია	8
2. იმპერიის აზიურ ნაწილში კონსტანტინოპოლისა და იერუსალიმის ეკლესიათა დაწინაურება	12
3. პონტო-კაპადოკიის ეროვნული ეკლესია	15
თავი II. პონტო-კაპადოკიის მოსახლეობა საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლის დროისაჲვის	18
1. ნინოს ეროვნული კუთვნილება. „ნინოს ცხოვრების“ ცნობები ნინოს ვინაობის შესახებ	18
2. კაპადოკიის მოსახლეობის ქართველობის საკითხი	23
თავი III. აგათანგელოსის ცნობების რეალურობისათვის	34
თავი IV. წმინდა ნინოს ქართლში შემოსვლისა და ქართლის მოქცევის დათარიღებისათვის	50
1. „ნინოს ცხოვრებინ“ ცნობებს მეტი ნდობით უნდა მოვეყვიდეთ	50
2. ქარბლის მოქცევის თარიღის ისტორიოგრაფია	54
3. „ნინოს ცხოვრების“ ცნობები ქართლის მოქცევის შესახებ	57
4. ქართველთა და სომეხთა მოქცევის თარიღი	61
თავი V. რელიგიური მდგომარეობა იმპერიაში ნიკეის კრების დაწყების წინ და კრების მიმდინარეობა	84
თავი VI. ქართლის ეკლესიის მეთაურის ხელდასხმა იმპერიაში	88
თავი VII. ბრანჯთა ამბავი წმინდა ნინოს „ცხოვრებაში“	96
თავი VIII. ეგრიისის მოქცევის დათარიღებისათვის	112
თავი IX. გრიგოლ განმანათლებლის ხელდასხმა კესარიაში. იმპერიის ეკლესიასთან სომხური ეკლესიის დამოკიდებულების საკითხი	123
თავი X. ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვება	134
1. წყაროთა ცნობები და ისტორიოგრაფია	134
2. ფერემ-ნიკონის ცნობათა რეალურობის საკითხი	152
3. რა იცის თედოსე ანტიოქიელმა საქართველოს ეკლესიის შესახებ? ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრა 609-744 წლებში	156
4. ვის ეკავა თეოფილაქე ანტიოქიელის თანადროულად ქართლის საკათალიკოსო კათედრა?	163
5. ვინ უნდა იყოს თეოფილაქე ანტიოქიელის მიერ საქართველოს კათალიკოსად ხელდასმული იოანე	168
6. ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვება ვაზტანგ გორგასლის მეფობაში	178
7. ავტოკეფალიის დადასტურებისათვის ბრძოლა VI ს-ში	185
8. VI მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის დადასტურება	188
მითითებული ლიტერატურა	197

რედაქტორი ი. ზაალიშვილი
მხატვარი რ. მაკარაშვილი
მხატვრული რედაქტორი კ. ტუხაშვილი
ტექნიკური რედაქტორი ნ. აფხაზავა
კორექტორი ნ. მაზნიაშვილი
გამომშვები დ. იამანიძე

ს. ბ. № 7121

გადაეცა წარმოებას 09.07.90. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 15.07.91.
საბეჭდი ქაღალდი № 2 60×84¹/₁₆. გარნიტური ვენა. ბეჭდვა მაღალი
პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 12,09. პირ. სალ.-გატ. 12,32. სააღრ-საგამომც.
თაბახი 11,78. ტირაჟი 10.000 შეკვეთა № 5410

ფასი 8 მან. 00 კაპ.

გამომცემლობა „საქართველო“
თბილისი, მარჯანიშვილის 5.