

ივანე ჯავახიშვილი

ქართველი ერის ისტორია

ს უ თ ტ ო მ ა დ

ტომი I

გამომცემლობა პალიტრა L

2012

„კვირის პალიტრის“ ბიბლიოთეკა

*ივანე ჯავახიშვილის ხუთტომეული შეადგინა
და შესავალი წერილი დაურთო ჯაბა სამუშიამ*

მთავარი რედაქტორი
რედაქტორი

მაია ალუდაური
მარგო ინასარიძე

დიზაინერი
კორექტორი
დამკაბადონებელი
პროექტის კოორდინატორი

ეთო გზირიშვილი
მაგდა კვაჭანტირაძე
დინარა ბენიძე
ნატალია ახვლედიანი

© გამომცემლობა პალიტრა L, 2012
მისამართი: თბილისი, იოსებძის ქ. 49
ტელ.: 238-38-71; E-mail: book@palitra.ge

ISBN 978-9941-19-786-4 (ხუთივე ტომი)
ISBN 978-9941-19-787-1 (ტომი I)



**ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი**

**სუთომეულში გამოყენებულია ივანე ჯავახიშვილის
თხზულებათა 1982 წლის გამოცემა**

**ივანე ჯავახიშვილის თხზულებათა 12-ტომეულის
მთავარი სარედაქციო კოლეგია:**

დ. ჩხიკეიშვილი (მთავარი რედაქტორი)

ა. ბარამიძე, ე. ბერიძე, ვ. გაბაშვილი, თ. გამყრელიძე, პ. გუგუშვილი, ი. დოლიძე,
მ. დუმბაძე, ქ. ლომთათიძე, მ. ლორთქიფანიძე, გ. მელიქიშვილი, ე. მეტრეველი,
ა. სურგულაძე, ს. ყაუხჩიშვილი, ა. შანიძე, ა. ჩიქობავა, გ. ჩიტაია, შ. ძიძიგური,
ა. ჯავახიშვილი, გ. ჯიბლაძე

მთავარი სარედაქციო კოლეგიის მდივანი მ. ინასარიძე

წინათქმა

ივანე ჯავახიშვილი

(1876-1940)

ივანე ჯავახიშვილის „ქართველი ერის ისტორია ხუთ ტომად“ გამომცემლობა პალიტრა L-ის პროექტია. გამომცემის საფუძვლად ავიღეთ ივანე ჯავახიშვილის თხზულებათა 12-ტომეულის I-III ტომები და დავამატეთ ივ. ჯავახიშვილის სხვა თხზულებები, რომლებიც ავსებს „ქართველი ერის ისტორიას“.

„ქართველი ერის ისტორია“ ქართული ისტორიოგრაფიის დიდი მონაპოვარია და მას ფუძემდებლური მნიშვნელობა აქვს. ამ ნაშრომის I წიგნი ერთი საუკუნის წინ, 1908 წელს, გამოიცა, მაგრამ მას დღემდე არ დაუკარგავს თავისი სამეცნიერო მნიშვნელობა. მართალია, ახალი წყაროებისა და აღმოჩენების საფუძველზე ბევრი საკითხი უკვე ახლებურადაა გააზრებული თუ დაზუსტებული, მაგრამ დიდი ივანეს დაკვირვებები, ამა თუ იმ მოვლენის მისეული ინტერპრეტაცია დღემდე ფასდაუდებელია.

ივ. ჯავახიშვილის გეგმის მიხედვით, „ქართველი ერის ისტორია“ ოთხ წიგნად უნდა გამოსულიყო. პირველი წიგნი მოიცავს პერიოდს უძველესი დროიდან VII ს. პირველ ნახევრამდე, ანუ არაბების ბატონობამდე. მეორე წიგნში გადმოცემულია საქართველოს ისტორია არაბთა ბატონობის დამყარებიდან (VII ს. 50-იანი წლები) თამარის მეფობის ჩათვლით. მესამე წიგნი გამოიცა 1941 წელს და მასში მოთხრობილია XIII-XV საუკუნეების საქართველოს ისტორია. მეოთხე წიგნში უნდა შესულიყო XVI-XVIII საუკუნეების საქართველოს ისტორია. ნაშრომის ერთი ნაწილი 1924 წელს დაიბეჭდა კიდეც, თუმცა მისი დასრულება ავტორმა ვერ მოახერხა. დიდი მეცნიერის გარდაცვალების შემდეგ, მის არქივში დაცული მასალები გაერთიანდა და 1953 წელს გამოიცა. აღსანიშნავია, რომ ეს ნაშრომი სრული სახით, პირველად ბოლო 60 წლის განმავლობაში, სწორედ წინამდებარე გამოცემაში შევიდა.

შევეცადეთ, ეს გამოცემა შეგვედგინა ივ. ჯავახიშვილის ზემომოყვანილი გეგმის მიხედვით. მხოლოდ მესამე წიგნს ვყოფთ ორ დამოუკიდებელ ტომად. გამოცემა გათვალისწინებულია საზოგადოების ფართო წრისთვის, ამიტომაც მაქსიმალურად განვტვირთეთ ტექსტი უცხოენოვანი ციტატებისგან. სრულად დავტოვეთ 12-ტომეულის აკადემიური გამოცემის კომენტარები, თუმცა დავამატეთ ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებული ახალი ინფორმაცია.

დიდი ქართველი ისტორიკოსი, საზოგადო მოღვაწე, უნივერსიტეტის დამაარსებელი ივანე ჯავახიშვილი დაიბადა 1876 წლის 11 (23) აპრილს ქალაქ თბილისში, ალექსანდრე ჯავახიშვილისა და სოფიო ვახვახიშვილის ოჯახში.

ივანე ჯავახიშვილის მამა თავისი დროისთვის საკმაოდ განათლებული პიროვნება გახლდათ. იგი წლების განმავლობაში ეწეოდა პედაგოგიურ საქმიანობას, მიღებული ჰქონდა რამდენიმე სახელმწიფო ჯილდო. მეცნიერის დედა, სოფიო ვახვახიშვილი, თელავში დაიბადა და იქვე დაამთავრა ქალთა სასწავლებელი.

ივანეს ხუთი დედმამიშვილი ჰყავდა: ორი და და სამი ძმა.

ნიგნისადმი სიყვარული ივანე ჯავახიშვილმა ოჯახიდან შეითვისა. დანყებითი განათლებაც მშობლებმა მისცეს. 1885 წელს ივანე თბილისის მესამე გიმნაზიაში შედის, სადაც გამოიკვეთა კიდეც მომავალი მეცნიერის მისწრაფება, უფრო ღრმად დაუფლებოდა ჰუმანიტარულ საგნებს. გიმნაზიის წლებშივე ივანე ჯავახიშვილი მონაწილეობდა პირველ „ექსპედიციებში“ თუ „არქეოლოგიურ გათხრებში“ – მამასთან ერთად შეისწავლა რკინის ტაძარი, თავის თანატოლებთან ერთად კი არდადეგებზე სოფ. ხოვლეს ნასოფლარზე გათხრებიც აწარმოა. ასე რომ, გიმნაზიის გასრულებისას ივანე ჯავახიშვილს უკვე გარკვეული ჰქონდა, რომ პროფესიად ჰუმანიტარულ მიმართულებას აირჩევდა.

1895 წელს, ივ. ჯავახიშვილმა სწავლა განაგრძო პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტის სომხურ-ქართულ-ირანულ განყოფილებაზე. მას პეტერბურგის უნივერსიტეტში ქართულ ენასა და ლიტერატურას ასწავლიდა ალ. ცაგარელი, სომხურ ენასა და ლიტერატურას – ნ. მარი, სპარსულ ენასა და ლიტერატურას – ვ. ჟუკოვსკი, აღმოსავლეთის ქვეყნების ისტორიას – ნ. ვესელოვსკი, სირიულ ენას – პ. კოკოვცოვი და ა.შ. უნივერსიტეტში ივანე ჯავახიშვილს ურთიერთობა უზდებოდა რუსული აღმოსავლეთმცოდნეობის ისეთ კორიფეებთან, როგორიც იყვნენ ვ. როზენი და ვ. ბარტოლდი. სტუდენტობის წლებში დაუახლოვდა ივანე მეორე ცნობილ ქართველ მეცნიერს ნ. მარს. ეს უკანასკნელიც დიდად აფასებდა ახალგაზრდა ივანე ჯავახიშვილს და მას დიდ მომავალს უწინასწარმეტყველებდა. იუსტინე აბულაძე 1896 წელს ერთ კერძო წერილში წერდა: „მეორე კურსზე არის ერთი ჯავახიშვილი, ძალიან მუყაითი ყმაწვილი, რომლისაც ძალიან მაღლიერია ცაგარელიც და ნამეტურ მარრიც, რომელსაც მეტისმეტად აქებსო.“ მართლაც, ივანე ჯავახიშვილი სტუდენტობიდან ჩაება აქტიურ სამეცნიერო საქმიანობაში. ცნობილმა აღმოსავლეთმცოდნემ ბ. როზენმა და ნ. მარმა სწორედ ახალგაზრდა ივანეს ანდეს „სიბრძნე ბალავარისას“ რუსული თარგმანი, რომელიც 1899 წელს რუსეთის არქეოლოგიური საზოგადოების აღმოსავლეთის განყოფილების ჟურნალში (№ 11 ტომში) დაიბეჭდა კიდეც. ეს იყო მომავალ-

ლი მეცნიერის ერთგვარი სამეცნიერო ნათლობა. ამას მოჰყვა მისი ნაშრომი „ანდრია მოციქულისა და წმინდა ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში“, რომელიც უნივერსიტეტის ოქროს მედლით დაჯილდოვდა და მოგვიანებით რუსეთის სახალხო განათლების სამინისტროს ჟურნალში დაიბეჭდა.

1899 წელს ივ. ჯავახიშვილმა უნივერსიტეტი დაასრულა და დატოვეს საპროფესოროს მოსამზადებლად. 1901 წელს „ქართული სიტყვიერების მაგისტრის“ წოდება მიენიჭა. იმავე წელს უნივერსიტეტმა მივლინებით ბერლინის უნივერსიტეტში გაგზავნა. ცნობილი სპეციალისტების ლექციების მოსმენის პარალელურად, ივანე ჯავახიშვილი აქტიურ სამეცნიერო საქმიანობასაც ეწეოდა. პროფ. ა. ჰარნაკის ხელმძღვანელობით, მან მოამზადა „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ გერმანული თარგმანი გამოკვლევითურთ, რომელიც დაიბეჭდა კიდეც 1901 წელს „პრუსიის სამეფო აკადემიის“ სამეცნიერო ორგანოში. კ. შულცესთან ერთად გერმანულად გადათარგმნა და გამოკვლევა დაურთო იოანე საბანისძის „აბო თბილელის წამებას“. ცნობილია, რომ პროფ. ა. ჰარნაკი, მოხიბლული ივ. ჯავახიშვილის ღრმა ცოდნით, დაბეჯითებით სთხოვდა მას, ბერლინის უნივერსიტეტში დარჩენილიყო სამუშაოდ.

1902 წლის დასაწყისში ივანე ჯავახიშვილი რუსეთში ბრუნდება, ნ. მარის მიწვევით პალესტინაში, სინას მთაზე დაგეგმილ მნიშვნელოვან ექსპედიციაში მონაწილეობის მისაღებად.

სინას მთაზე მასწავლებელმა და მოწაფემ თანაბრად გაიყვეს შესასწავლი ხელნაწერები და მათი აღწერა დაიწყეს. ქართული საზოგადოება დიდი გულისყურით ადევნებდა თვალს ამ ექსპედიციას. გაზ. „ივერია“ დროდადრო აქვეყნებდა ინფორმაციას ამ მოვლენების შესახებ. სამთვიანი მუშაობის შედეგად 180-მდე ხელნაწერი შეისწავლეს.

1903 წელს ივ. ჯავახიშვილი პეტერბურგის უნივერსიტეტის პრივატ-დოცენტად ინიშნება. უნდა აღინიშნოს, რომ იგი არასდროს მიისწრაფოდა ტიტულებისა და ჯილდოების მოპოვებისკენ. პეტერბურგის უნივერსიტეტში 15-წლიანი მოღვაწეობის განმავლობაში არც უცდია დოცენტის თუ პროფესორის ხარისხის მოპოვება – ზედმეტ დროის ხარჯვად მიიჩნევდა ამ საქმეს. 1937 წელს ივ. ჯავახიშვილი ვარლამ დონდუას სწერდა: „არამცთუ აკადემიკოსობა, პროფესორობის მაძიებელიც კი არ ვყოფილვარ არას დროს: ნ. მარის რამდენჯერ უთქვამს ჩემთვის: გადმოთარგმნეთ ერთ-ერთი თქვენი ქართული გამოკვლევა და სადოქტორო დისერტაციად წარმოადგინეთ, რომ ეს ფორმალა თავითგან მოიშოროთ. მაგრამ რაკი ეს ჩემთვის ზედმეტ დროს დაკარგვას უდრიდა, სამაგისტრო დისერტაციის შემდგომ სადოქტორო დისერტაცია არ წარმომიდგენია და არას დროს პირადად მე არამცთუ პროფესორობის, არამედ პრივატ-დოცენტის წოდებულებითაც არ მისარგებლია“. მის ცხოვრებაში უნივერსიტეტის ოქროს მედალი იყო ერთადერთი პრემია, რომელიც ჰქონდა აღებული, თუმცა დიდი ივანე ოფიციალურ ცერემონიაზე არ მისულა – ოქროს მედალი კანცელარიაში მიიღო.

1915 წელს ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელმა საზოგადოებამ „ქართველი ერის ისტორია“ პრემიაზე წარადგინა. ივანე ჯავახიშვილი 1915 წლის 22 აპრილს საზოგადოების თავმჯდომარეს გიორგი ყაზბეგს პეტროგრადიდან სწერს: „ყოველად პატივცემულო ჩემო ბატონო გიორგი! დიდად გმადლობთ თქვენცა და ნ.კ.გ. საზოგადოების გამგეობის წევრებსაც იმ წერილისათვის, რომელითაც თქვენ კეთილინებეთ და წინადადებას მაძლევთ ჩემი „ქ-ლი ერის ისტორია“ (ორივე ნიგნი) საპრემიოდ წარმოდგენილ თხზულებათა სიაში მოათავსოთ. მაგრამ ჩემდა სამწუხაროდ ამ თქვენი სურვილის აღსრულება არ შემძლიან შემდეგ პრინციპიპალურ მოსაზრების გამო: პრემიები ყველგან და ჩვენშიაც, რასაკვირველია, იმიტომ არის დანესებული, რომ ახალგაზრდა მკვლევარნი ან წახალისონ, ან ქონებრივი დახმარება გაუწიონ შრომის დასაბეჭდად და სამეცნიერო მუშაობის განსაგრძობად. მე ჩემდა საბედნიეროდ ისედაც შეძლებისდაგვარად ვმუშაობ და ჩემთვის არც რაიმე წახალისებაა საჭირო და არც ქონებრივი დახმარება... მე კარგად ვიცი, რომ საზღვარგარეთაც და რუსეთშიაც აკადემიებში და სხვა შესატყვის დანესებულებებში ბევრს ჩემზე უფრო მეტად დამსახურებულსა და ჩემზე უფრო ქონებრივად უზრუნველყოფილ მეცნიერებს წარუდგენიათ ხოლმე საპრემიოდ თავიანთი თხზულებები. მაგრამ მე ყოველთვის ასე ვფიქრობდი და ეხლაც მგონია, რომ აქ საქებური არაფერია და მათს მაგალითს მე ვერ მივბაძავ. აი ის მოსაზრებანი, რომელიც მაიძულებს ჩემი უკანასკნელი თხზულება საპრემიოდ არ წარმოვადგინო...“

ივანე ჯავახიშვილი საზოგადოდ ყოველგვარი თანამდებობის დაკავების წინააღმდეგი იყო. 1919 წლის 17 დეკემბრს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორთა საბჭოს ასეთ შინაარსის წერილი გაუგზავნა: „ბატონო თავმჯდომარე! თუ ვინცობაა პროფესორთა საბჭოს კრებაზე ჩემი კანდიდატურა წამოყენებულ იქმნა რექტორობის თანამდებობაზე არჩევის დროს, გთხოვთ ამ ჩემი წერილობითი განცხადებით აუწყოთ საბჭოს, რომ მე უარს ვამბობ მეტისმეტი დაღლილობის გამო კანდიდატობაზე და თანაც გთხოვთ იმ პირთა სიითგან, რომელთაც რექტორობაზე კენჭი ეყრებათ, ჩემი გვარი ამოშალოთ“. მიუხედავად ამისა, იგი მაინც აირჩიეს რექტორად, მაგრამ ამაზე ქვემოთ ვისაუბრებთ.

პეტერბურგის უნივერსიტეტში ივ. ჯავახიშვილი ლექციებს კითხულობდა აღმოსავლური ენების ფაკულტეტზე, სადაც მიჰყავდა საქართველოსა და სომხეთის ისტორიის, აგრეთვე, ამ ქვეყნების ისტორიის წყაროთმცოდნეობის კურსი. პარალელურად, 1907 წელს, პეტერბურგში, მისი ინიციატივითა და ხელმძღვანელობით, დაარსდა ქართველ სტუდენტთა სამეცნიერო წრე, რომლის საქმიანობაც ქართული მეცნიერების აღორძინებისა და მომავალი ქართული უნივერსიტეტის შექმნისათვის პირობების მომზადებას ემსახურებოდა.

აკაკი შანიძე, სტუდენტური წრის აქტიური მონაწილე, მოგვიანებით წერდა: „პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტზე ივ. ჯავახიშვილმა შემოიკრიბა თავის გარშემო მოწინავე სტუდენ-

ტობა და 1907 წელს დააარსა ქართული სამეცნიერო წრე, რომლის მუშაობაში მონაწილეობას იღებდნენ არა მარტო უნივერსიტეტის სტუდენტები, არამედ სხვა უმაღლესი სასწავლებლების მსმენელებიც (ქალთა უმაღლესი კურსებისა, სამხედრო-საექიმო აკადემიისა, ტექნოლოგიური ინსტიტუტისა და სხვ.). სამეცნიერო წრეში მოხსენებანი იკითხებოდა და კამათი სწარმოებდა ქართულად, რაც ხელს უწყობდა საჭირო ტერმინოლოგიის შექმნას და ქართული სამეცნიერო ენის შემუშავებას. ივ. ჯავახიშვილმა ამ სამეცნიერო წრის საშუალებით შესძლო ბევრი ახალგაზრდა ჩაება საკლევადიებო მუშაობაში და გზა გაეკაფა მათთვის სამეცნიერო ასპარეზზე. აღსანიშნავია, რომ 1915 წელს მისი რედაქციით კრებულიც კი გამოვიდა, რომელშიც დაიბეჭდა ზოგი აქ წაკითხულ მოხსენებათაგანი.

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, სტუდენტთა სამეცნიერო წრეს უნდა მოემზადებინა საფუძველი მომავალში ქართველოლოგიის ცენტრის პეტერბურგიდან თბილისში გადმოსატანად. ამ მიზანს ემსახურებოდა თვალნათლივ „წრის“ ის ღონისძიებაც, რომელიც 1911-1912 წლებში განხორციელდა. სტუდენტებმა შეიმუშავეს სპეციალური ანკეტა უცხოეთში სასწავლებლად წასული სტუდენტებისათვის და დაგზავნეს იგი რუსეთისა და საზღვარგარეთის უნივერსიტეტებში (პეტერბურგის, მოსკოვის, კიევის, ტარტუს, ვარშავის, ოდესის, ყაზანის, ხარკოვის, ტომსკის, იაროსლავლის, ბერლინის, ლაიფციგის, პარიზის, ბრიუსელის) იმის გამოსარკვევად, თუ სად რამდენი ქართველი სტუდენტი სწავლობდა და რომელ დარგებში სპეციალდებოდა. ამ აღრიცხვამ „წრის“ წევრებს დაანახვა, თუ რა მრავალრიცხოვანი იყო ქართველი სტუდენტობა, რა მრავალფეროვანი იყო მისი ინტერესები. არ დარჩენილა მეცნიერების, ხელოვნებისა და ტექნიკის სფერო, რომელშიც ქართველი სტუდენტები არ იღებდნენ განათლებას. ამან აშკარა გახადა, რომ ქართული უმაღლესი სასწავლებლის შექმნა ახლო მომავალში საცესებით შესაძლებელი იქნებოდა.

1917 წლიდან ივ. ჯავახიშვილი საბოლოოდ გადმოდის საცხოვრებლად თბილისში და მისი უპირველესი საზრუნავი ხდება ქართული უნივერსიტეტის დაარსების იდეის პოპულარიზაცია. თბილისსა და ქუთაისში მისი ინიციატივით მოეწყო ამ იდეის მხარდასაჭერი საჯარო განხილვა. 1917 წლის მაისში ჩამოყალიბდა საორგანიზაციო კომისია, სექტემბერში კი ქართული უნივერსიტეტის საზოგადოების შექმნა გამოცხადდა.

საქართველოსა და მის საზღვრებს გარეთ მცხოვრები ჩვენი თანამემამულეები საზოგადოების ანგარიშზე რიცხავდნენ თანხებს. სხვადასხვა კუთხეში იმართებოდა საღამოები და იქიდან შემოსული თანხები საზოგადოებრივ ფონდში ირიცხებოდა.

1917 წლის შავვისტოს მომავალი ქართული უნივერსიტეტის დებულება პეტერბურგში გაიგზავნა, თუმცა დროებითი მთავრობა არ ჩქარობდა გადაწყვეტილების მიღებას. მეტიც, განათლების სამინისტროს შესაბამისი კომისიის დასკვნით, თბილისში შეიძლება დაარსებულიყო კერძო უნივერსიტეტი, შეზღუდული უფლებებით, და არა სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

მიუხედავად ამ გადაწყვეტილებისა, ივ. ჯავახიშვილს ერთი წამითაც არ გადაუხვევია დასახული მიზნიდან. რუსეთში 1917 წ. ოქტომბერში განვითარებულმა მოვლენებმა საბოლოოდ გადაწყვეტინა ქართველ მეცნიერებს, დამოუკიდებლად ემოქმედათ. დაიწყო უნივერსიტეტისთვის საჭირო კადრების მოწვევა. მიუხედავად იმისა, რომ უნივერსიტეტის გასახსნელად თანხები არ იყო საკმარისი, ივ. ჯავახიშვილმა გადაწყვიტა, მაინც გამოეცხადებინა უნივერსიტეტის დაარსება.

1918 წლის 26 იანვარს უნივერსიტეტში ათასობით ადამიანი შეიკრიბა. ეს იყო ჭეშმარიტი სახალხო ზეიმი. დილის 10 საათზე ქართული გიმნაზიის ეკლესიაში ლიტურგია გადაიხადა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა კირიონ II-მ. საზოგადოებას სიტყვით მიმართეს უნივერსიტეტის საზოგადოების თავმჯდომარემ აკაკი ჩხენკელმა, უნივერსიტეტის რექტორმა პეტრე მელიქიშვილმა, პროფ. ი. ყიფშიძემ. მგ ზნებარე სიტყვები წარმოთქვას რუსული, აზერბაიჯანული, სომხური, პოლონური საზოგადოებების წარმომადგენლებმა.

ზეიმის შემდეგ დაგეგმილი იყო საჯარო ლექცია, თუმცა, ხალხის სიმრავლის გამო, 30 იანვრისათვის გადაიდო. ამ დღეს უნივერსიტეტის აუდიტორია და დერეფანი ხალხს ვერ იტევდა – ივანე ჯავახიშვილი კითხულობდა პირველ საჯარო ლექციას. მსმენელთა თხოვნით აუდიტორიის კარი ღია დატოვეს, რომ გარეთ დარჩენილებსაც მოესმინათ დიდი ივანეს მოხსენება. 1 თებერვლიდან კი უნივერსიტეტის პირველი სასწავლო სემესტრი გაიხსნა.

1919 წელს ივ. ჯავახიშვილი, მისი წინააღმდეგობის მიუხედავად, თბილისის უნივერსიტეტის რექტორად აირჩიეს და ამ პოსტზე იმყოფებოდა 1926 წლამდე. ამ დროს უკვე სერიოზულად ავადმყოფობდა, თუმცა ძალღონეს არ იშურებდა უნივერსიტეტის ავტორიტეტის გაზრდისა და საქმიანობის გაფართოებისათვის. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ახალგაზრდობაში მონაძელის შემდეგ ივ. ჯავახიშვილი მძიმედ დაავადდა და მთელი სიცოცხლე დიატაზე ყოფნა უხდებოდა. მისი ქალიშვილი ნათელა იგონებდა: „მამა იყო მუდამ დიეტაზე. გასაოცარია როგორ აიტანა ასეთი კვების დროს ის დიდი მუშაობა... გასაოცარ ნებისყოფას იჩენდა – ზოგჯერ თუ რაიმე გემრიელ საჭმელს ნახავდა სუფრაზე, უსუნებდა და იტყოდა ხოლმე – ოდესღაც ძალიან მიყვარდაო, მაგრამ არც ერთხელ არ წაუცდებოდა ხელი“. მიუხედავად შერყეული ჯანმრთელობისა, ივანე ჯავახიშვილი უნივერსიტეტის რექტორობას და მძიმე სამეცნიერო მუშაობას ერთმანეთს უთავსებდა. ფაქტობრივად, მან დასვენება არ იცოდა. მისი მეგობრები თუ მონაფეები კერძო წერილებში მუდამ მოუწოდებდნენ, ცოტაოდენი დრო გამოენახა მძიმე სამუშაოსგან დასასვენებლად.

1921 წლის თებერვალში საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ, მიუხედავად შემოთავაზებისა, ივანე ჯავახიშვილი ემიგრაციაში არ წასულა. ნათელა ჯავახიშვილი იგონებდა: „თებერვალია, ბარდნის, თოვლი ედება თბილისს, გზები გაჭრილია როგორც გვირაბი, არაჩვეულებრივად ჩუმილა-

მეა, როგორც დიდთოვლობის დროს იცის. გათენებისას სადარბაზო კარზე დაუჩინებელი კაკუნის ისმის, მამა გადის და მალე უკანვე ბრუნდება, დედას მეორე ოთახში გაიძახებს. ცოტა ხნის შემდეგ ორივენი უკან ბრუნდებიან, ყრუდ ისმის მანქანის დაძვრის ხმა. თურმე მამას სთავაზობდნენ საზღვარგარეთ წასვლას. მამა წუთითაც არ შეყოყმანებულა უარზე“. საქართველოში დარჩენილი ივანე ჯავახიშვილი რამდენიმე წელი კიდევ იყო უნივერსიტეტის რექტორი, მაგრამ მას შემდეგ, რაც საბჭოთა ხელისუფლებამ ფეხი მტკიცედ მოიკიდა, ბოლშევიკებმა უნივერსიტეტისთვისაც მოიცალეს. ნათელა ჯავახიშვილი მღელვარებით აღწერს 1926 წლის მოვლენებს: „მამას მისი რექტორობის მეშვიდე წელს საზიზღარი ობსტრუქციები მოუწყვეს. ბოლოს უკვე საკითხი ისე დადგა, რომ მამაჩემის წასვლის აუცილებლობა რეალური გახდა... ერთ დღეს მამა მძიმე გულისწუხილის შემდეგ ცოცხალმკვდარი მოიყვანეს სახლში. იგი ლოგინად ჩავარდა. მამა ყველაფერს უსიამოვნოს გვიმალავდა და ჩვენ უკვე გვიან გავიგეთ საქმის ნამდვილი ვითარება. ასე გულგატეხილი, გულნატკენი და შეურაცხყოფილი მამა მე არ მინახავს შემდეგში მომხდარი მავნებლური გამოსვლების დროსაც კი. ამ ამბავმა კინალამ იმსხვერპლა მამა და თუ არა ბიძაჩემი გიორგი, კარგი დღე არც ოჯახს დაგვადგებოდა“. ასეთი იყო ბოლშევიკების მხრიდან დიდი ივანეს მიმართ გამოჩენილი „მადლიერება“. თუმცა მის წინააღმდეგ ბრძოლა ამით არ დასრულებულა. მოგვიანებით უნივერსიტეტში ივანეს სამეცნიერო შემოქმედების საჯარო განხილვაც კი მოაწყვეს. ამ ფაქტის შესახებ ივანე ჯავახიშვილი ვარლამ დონდუას სწერდა: „უკანასკნელ დროს კვლავ განახლდა ჩემს წინააღმდეგ ბრძოლა ტ.ს. უნივერსიტეტში. რექტ. კ. ორაგველიძემ 3-საათიანი მოხსენება წაიკითხა უ-ტში, რომელშიც ყველა ჩემი ნაშრომების უვარგისობის დამტკიცებას ლამობდა იმის გამო, რომ მარქსისტული არ არის, რაც არავისთვის ახალ აღმოჩენას არ წარმოადგენდა. ამას მოჰყვა „კამათი“ ოთხი დღის განმავლობაში, რომლის დროსაც ბევრი შხამი პრორექტორმა გრ. ჯანელიძემაც წამოიწია... და ზოგმა ჩემ ყოფილ მონაფეთაგანმაც თავი ისახელა. ამბობდნენ, რომ ამის შემდეგ უ-ტში დარჩენა აღარ შეიძლებოდა, რათგან ეს ჩემი თავმოყვარეობის სრულ შელახვას უდრიდა და ამიტომ განათლების კომისიარს განცხადება გადავეცი, რომ ტ.ს. უ-ს თავს ვანებებ, შევწყვიტე ჩემი ნაშრომების გამოქვეყნებაც და სულ სხვა სპეციალობის საკითხებზე უნდა დავინეყო მუშაობა“.

1931 წლიდან ივ. ჯავახიშვილი საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში მუშაობს, ჯერ მუზეუმის მეცნიერ-კონსულტანტად, შემდეგ კი (1936 წლიდან) – ისტორიის განყოფილების გამგედ. შერისხული და უნივერსიტეტიდან განდევნილი ივანე ჯავახიშვილი არნახული ენერგიით მუშაობს თავის ნაშრომებზე. 1937 წელს, შოთა რუსთაველის იუბილესთან დაკავშირებით, მას დაევალა რუსთაველის ეპოქის ამსახველი გამოფენის მოწყობა. სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში ხელმძღვანელობდა და კონსულტაციას უწევდა არქეოლოგიურ სამუშაოებს დმანისში, მცხეთაში, გეგუთში...

XX საუკუნის 30-იანი წლების მიწურულს ივანე ჯავახიშვილისადმი

საბჭოთა ხელისუფლების დამოკიდებულება კარდინალურად შეიცვალა. 1938 წელს სსრ კავშირის უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმის ბრძანებულებით იგი დაჯილდოვდა შრომის წითელი დროშის ორდენით. 1939 წელს აირჩიეს საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილ წევრად. იმავე წელს იგი გახდა საქართველოს სსრ უმაღლესი საბჭოს დეპუტატი, შემდეგ – მისი პრეზიდიუმის წევრიც. დღეისათვის ბევრი ვარაუდია გამოთქმული იმასთან დაკავშირებით, თუ რატომ შეიცვალა ბოლშევიკების დამოკიდებულება ივანე ჯავახიშვილისადმი. ალბათ, ყველაზე ლოგიკური ახსნა ის არის, რომ ამ დროს სტალინმა საქართველოს ცენტრალურ კომიტეტს დაავალა, შეექმნა ჯგუფი, რომელიც დაწერდა საქართველოს ისტორიას. სხვათა შორის, ამის შესახებ თავად ივანე ჯავახიშვილი სწერს ვარლამ დონდუას თავის ერთ-ერთ წერილში. ამით „დიდ ბელადს“ სურდა ერვნებინა მსოფლიოსათვის, რა უძველესი ცივილიზაციის ერიდან მოდიოდა. ბუნებრივია, ასეთი მასშტაბის სამუშაო ივანე ჯავახიშვილის გარეშე წარმოუდგენელი იყო და დევნილი დიდი მეცნიერი ერთ მშვენიერ დღეს ჯილდოებითა და პატივით აავსეს, თუმცა მისი ჯანმრთელობა უკვე სამუდამოდ შერყეული იყო. ამის შემდეგ ივანე ჯავახიშვილს დიდხანს აღარ უცოცხლია. 1940 წლის 18 ნოემბერს იგი უეცრად გარდაიცვალა თბილისში, ხელოვნების მუშაკთა სახლში, საჯარო მოხსენების კითხვის დროს. უკანასკნელ წუთებში დიდი ივანეს გვერდით იყო მისი ქალიშვილი ნათელა, რომელიც მოგვიანებით საოცარი ტრაგიზმით აღწერდა ამ ფაქტს: „მამა გამოვიდა „სცენაზე“, სადაც მისთვის მომზადებული იყო მაგიდა და სკამი... ჩემს გვერდით იჯდა კერამიკოსი შაქრო მაისურაძე და უცბად თქვა: „ბ-ნი ივანე მგონი ცუდად არის“... დარბაზში რაღაც შრიალი გაისმა, თითქოს უცბად დაჰქროლა ძლიერმა ქარმა, მამა შეტორტმანდა. დღესაც არ ვიცი, როგორ გავჩნდი მამასთან და თავი მე დავიჭირე. ამოცვივდნენ სიმონ ყაუხჩიშვილი, აკაკი შანიძე და მგონი გიორგი წერეთელი. გავიყვანეთ მამა მომიჯნავე ოთახში, სადაც გრძელი მაგიდა იდგა და იქ დავანვინეთ. ვილაცამ მამას პალტო დაახვია და თავქვეშ ამოუდო. მე შემეშინდა, რომ მაგარი იყო და კისერს ატკენდა, პალტო გამოვიღე და ჩემს ხელზე დავანვინე, თან ეკოცნიდი, თვალები გაშტერებული ჰქონდა. ეკოცნიდი ლოყაზე და თბილი რომ იყო, იმედი მეძლეოდა, თან ვგრძნობდი, რაღაც საშინელება დატრიალდა. – ექიმი, ექიმი, – ვიძახდი მეც და სხვების ხმებიც მესმოდა. მამამ უცბად ღრმად ამოიოხვნეშა, თვალები დახუჭა და ცრემლები გადმოუვარდა. ამ დროს დავინახე, არნოლდ ჩიქობავა მიდი-მოდიოდა და თან ტიროდა“. სამი დღის შემდეგ ივანე ჯავახიშვილის ნეშტი მშობლიური უნივერსიტეტის მიწას მიაბარეს.

ჯაბა სამუშია

ჩემს საყვარელ დედას და
ძვირფას ხსოვნას ჩემი საყვარელი მამისას
ვუძღვნი ამ წიგნს.

ქართული პრის ისტორია

წიგნი I

ძარაგმიანი და შემოკლებული სიტყვების განმარტება

მ. ბროსე, Additions – M. Brosset, Additions et éclaircissements à l'histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'en 1469 de J.-C. St.-Pbg, 1851.

მ. ბროსე, H. de la G. – M. Brosset, Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX^e siècle, traduite du géorgien par M. Brosset, P. I, St.-Pbg, 1849.

ვახუშტი, გეოგრაფია – ბატონიშვილი ვახუშტი, საქართველოს გეოგრაფია, რედ. მ. გ. ჯანაშვილისა, თფილისი, 1904.

ლატიშევი, I, II – Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев.

დეესტუნისი – Прокопий Кесарийский. История воин римлян с персами, вандалами и готтами. Пер. с греч. Спиридона Дестуниса. Дополн. и примеч. Гавр. Дестуниса.

ბ. მარი, ჭანური გრამატიკა – Н. Марр. Грамматика чанского (лазского) языка с хрестоматией и словарем. СПб, 1910.

ბ. მარი, ТР, IV – Н. Марр. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, т. IV, СПб, 1902.

მარკევარტი, Ērānšahr – Marquart J. Ērānšahr nach der Geographie des Moses Xorenac'i, Berlin, 1901 (Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. III. № 2).

თ. ჟორდანია, ქრონიკები (ან ქ'კები) – თ. ჟორდანია, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, ტ. I, ტფილისი, 1893, ტ. II, ტფილისი, 1897.

ი. ყიფშიძე, მეგრ. გრ. – И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка с хрестоматией и словарем, СПб, 1914.

ცა ვხტ'ნგსი – ჯუნანშერის ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა მეფისა. იხ. ე. თაყაიშვილის გამ. მარიამ დედოფლის ქართლის ცხოვრება. ტფ. 1906.* = ხელნაწერის გვერდს, გვ. – დაბეჭდილი წიგნისას.

ცა მეფეთა ან მ ფთა – ლეონტი მროველის „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა და პირველთაგანთა მეფეთა და ნათესავთა“. იხ. ე. თაყაიშვილის მარიამ დედოფლისეული ქართლის ცხოვრება. ტფ. 1906.

ЖМНПР – Журнал министерства народного просвещения.

ЗВОРАОб – Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества, СПб.

ЗКГО – Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества.

ИАН – Известия Академии наук.

Описание – როდესაც წაწილის ცხოვრებას, ან ქართლის მოქცევის მატიანეს ეხება – Е. Такаишвили. Описание рукописей „Общества распространения грамотности среди грузинского населения“, т. I, вып. 1 – 4, Тифлис, 1902 – 1904; т. II, вып. 1 – 4. Тифлис, 1906 – 1912. როდესაც თ. უორდანიას ან მ. ჯანაშვილის სახელთან არის აღნიშნული – Описание рукописей Тифлисского Церковного музея кахетинско-карталинского духовенства, сост. Ф. Д. Жордания, кн. 1 – 2, Тифлис, 1902 – 1903. М.

Г. Джанашивили, Описание рукописей Церковного музея духовенства грузинской епархии, кн. III, Тифлис, 1908.

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.

СМОТГ – Сборник материалов для описания Тифлисской губернии.

Услар, Абх. яз. – Услар П. К. Этнография Кавказа. Языкознание. I. Абхазский язык. Тифлис. 1887.

Услар, Авар. яз. – Услар П. К. Этнография Кавказа. Языкознание. III. Аварский язык. Тифлис, 1889.

ХВ – Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. Петроград.

D. Chwolson, Die Ssabier, I – II – D. Chwolson, Die Ssabier und Ssabismus. Bd. I – II. St.- Pbg. 1856.

Gelzer, Abriss der byz. Kaisergeschichte _ H. Gelzer, Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte. წიგნში: K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527 – 1453). München. 1897. გვ. 910 – 1067.

O. Gruppe, Griechische Mythologie – O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, Bd. I – II, München.

F. Justi. Herrschaft der Sasaniden – F. Justi. Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sasāniden (თავი V. Herrschaft der Sāsāniden). Grundriss der iranischen Philologie, Bd. II, Strassburg, 1904.

MSC – Mission scientifique au Caucase etc. Par J. Morgan. Paris. 1889.

Mus. Cauc. – Museum Caucasicum, V. Archäologie, გვილისი, 1902.

RAC – Recherches anthropologiques dans le Caucase par Er. Chantre. I, 1885. II, 1886.

შესავალი

ქართველთა პოლიტიკური თავგადასავლის მთავარი მომენტები I ს-მდე ქ. ნ.

საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის მკაფიო სურათის აღდგენა ჯერ-ჯერობით მხოლოდ I ს-იდან ქ. ნ. შეიძლება. ამ ხანამდე ცნობების მეტისმეტი ნაკლებობისა და შემთხვევითობის წყალობით ამ ისტორიის მხოლოდ ზოგიერთი მომენტის გამორკვევაა შესაძლებელი. უფრო საგულისხმო შედეგებს გვანდის უცხო მწერალთა ცნობებისა და ლინგვისტიკური ანალიზის შედეგი ჩვენი ერისა და კავკასიის იმგვარადვე, როგორც მცირე აზიის ეთნოლოგიური და ისტორიულ-გეოგრაფიული პრობლემების გამოსარკვევად. მაგრამ ყველა ამ საკითხზე მსჯელობა ცალკე ნაშრომში გვაქვს, რომელიც „ქართველი ერის ისტორიის“ შესავალი წიგნის სახით იქნება გამოქვეყნებული¹ (1,2,3... მითითებული განმარტებები იხ.წიგნის ბოლოს. – რედ.). ამიტომ აქ მხოლოდ ზოგადი მიმოხილვალაა საჭირო.

XI ს-იდან მოყოლებული მუსკები, ტაბალები და კასკები, რომელნიც მერმინდელ მესხთა, იბერთა და კოლხთა წინაპარი ქართველი ტომები იყვნენ, უკვე პოლიტიკურ ასპარეზზე ჩანან და ხშირად ძლევამოსილ ბრძოლას აწარმოებენ ასურელების წინააღმდეგ. IX ს-იდან მოყოლებული ამ ბრძოლაში უკვე ასურელები იმარჯვებენ, მათ დამორჩილებასაც ახერხებენ და ყმად-ნაფიც სახელმწიფოებადაც ხდიან, ყოველწლიურ ხარკსაც ადებენ. ასურული წარწერებიდან ჩანს, რომ მუსკებს, ტაბალებსა და კასკებს ამის შემდგომაც თავიანთი პოლიტიკური მდგომარეობის გამოსწორება არა ერთხელ უცდიათ, მაგრამ ასურეთის მბრძანებლები კვლავ მათ დაჰპატრონებიან. ამ ბრძოლას კიმერიელთა მცირე აზიაში VII ს-ში შესევამ მოუღო ბოლო: დაამხო მაშინდელი მბრძანებლებიცა და ქართველ ტომთა უკანასკნელი ტალღაც ჩრდილოეთისაკენ წასწია. ამ დროიდან მოყოლებული მუსკებისა, ტაბალებისა და კასკების სახელი მცირე აზიაში ქრება და ქართველთა მოსახლეობის ასპარეზი შავი ზღვის სამხრეთ აღმოსავლეთ სანაპიროთი და ამიერკავკასიით-ლა განისაზღვრებოდა*.

რა დამოკიდებულება არსებობდა ურარტ-ხალდეების სამეფოსა და ქართველთა შორის, ჯერ არა ჩანს. დაახლოებით V–IV ს. ქ. ნ. ლხთამერთში პოლიტიკური ჰეგემონია იბერთა ტომს მოუპოვებია. ასურეთის

* ივ. ჯავახიშვილი კიმერიელთა შემოსევას მცირე აზიაში (ძვ. წელთაღრიცხვის VII ს) უკავშირებს ქართველთა უკანასკნელი ტალღის ჩრდილოეთისკენ გადასაცვლებას. „ამ დროიდან მოყოლებული მუსკებისა, ტაბალებისა და კასკების სახელი მცირე აზიაში ქრება და ქართველთა მოსახლეობის ასპარეზი შავი ზღვის სამხრეთ აღმოსავლეთ სანაპიროთი და ამიერკავკასიით-ლა განისაზღვრებოდა“. ეს დებულება ჯერ კიდევ ივ. ჯავახიშვილის სიცოცხლეში მოიხსნა (იხ. ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია, ს. ჯანაშიას რედაქციით, თბ., 1946). არქეოლოგიურმა მონაპოვარმა და ინტენსიურმა კვლევა-ძიებამ დაადასტურა ქართველ ტომთა ავტოქთონობა საქართველოს ტერიტორიაზე. იხ. ასევე, ოთარ ჯაფარიძე, საქართველოს ისტორიის სათავეებთან, პირველყოფილი ეპოქა, თბ. 2003; ოთარ ლორთქიფანიძე, ძველი ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან, თბ. 2002.

მემკვიდრე ახემენიანთა სპარსეთის მბრძანებლებს თავისი უზარმაზარი სამფლობელოსთვის მოსხები, ტიბარენნი, მაკრონები და მოსინიკებიც დაუმორჩილებია. მათი მიწა-წყალი მე-19 საგამგეო ოლქად უქცევიათ და ყოველწლიურად 300 ქანქარი ჰქონიათ ხარკად დადებული. თუმცა კოლხებს დამოუკიდებლობა შეუნარჩუნებიათ, მაგრამ მაინც სპარსეთისათვის ხარკი ნებაყოფლობით უძლევიან. ხარკს გარდა ყველა ამ ტომებს სამხედრო დახმარებაც ჰქონიათ დაკისრებული². იბერებს კი თავიანთი დამოუკიდებლობა მთლიანად დაუცავთ.

IV ს-ში სამხრეთ კავკასიაში მდებარე ქართული მოსახლეობის მიწა-წყლის ზოგიერთი თემი, რომელიც აქამდე ქართველებს ეკუთვნოდათ, უკვე ჩრდილოეთისაკენ წამოწეულ სომხებს ჩაუგდიათ ხელში. ქ. წ. მეორე საუკუნიდან მოყოლებული კი სომეხთა ორი სახელმწიფოებრივი ერთეულიც გაჩნდა. 189 წ. ანტიოქოზ დიდის სატრაპებმა არტაქსიმ და ზარიადრმა სომხეთის ორი სამეფო შექმნეს, მეზობლებს მიწები წაართვეს და, ამგვარად, თავიანთი სამფლობელოს საზღვრები საგრძნობლად გააფართოვეს. ამ გარემოებამაც ქართველთა სამფლობელოს საზღვრები სამხრეთითაც და სამხრეთ-დასავლეთითაც თვალსაჩინოდ შეამცირა ისე, რომ თუ მანამდე საქართველოს სამხრეთის საზღვრად მდ. არეზი, ანუ არაქსი ითვლებოდა, ამ დროიდან მოყოლებული მოსაზღვრე ხაზი გაცილებით უფრო ჩრდილოეთით მდებარეობდა.

II ს. დამლევს მცირე აზიის პოლიტიკურ ასპარეზზე პონტოს მეფე მითრიდატე გამოდის. 120 წ. ქ. წ. ჯერ კიდევ 11 წლის ყმანვილი იყო რომ გამეფდა და განსაცდელისა და გაჭირვების შემდგომ თანდათანობით თავისი ჭკუითა, მამაცობითა და გასაოცარი ენერგიით დიდი სახელმწიფო შექმნა. თავისი ასული მან სომხეთის მეფეს ტიგრანს მიათხოვა, რომელთანაც პოლიტიკური და სამხედრო კავშირი შეჰქრა. 94 წ. ტიგრანმა სომხეთი გააერთიანა და მითრიდატეს დახმარებით სპარსეთის ყმად-ნაფიცობისაგან განთავისუფლდა. ტიგრანმა და მისმა სიმამრმა, პონტოს მეფემ, შეთანხმებით დასაპყრობად განზრახული მიწა-წყალი ურთიერთშორის გაინაწილეს: პონტოს მეფემ მცირე აზია, ყირიმი და შავი ზღვის სანაპიროები და საბერძნეთი გაიხადა თავისი მოქმედების ასპარეზად, ტიგრანმა ასურეთი და შუა აზია³. უძველესი წყაროებით დასტურდება ამიერკავკასიის ქვეყნების, იბერიის და სომხეთის შუა აზიასთან პოლიტიკური და ეკონომიკური ურთიერთობა, მაგრამ შუა აზია არასოდეს არ ქცეულა ტიგრანის სამხედრო მოქმედების ასპარეზად. აქ, საფიქრებელია, შუა აზიის მაგიერ უნდა დანერგილი ყოფილიყო „შუა მდინარეთი“, თუმცა შუა აზია დამოწმებულ კონტექსტში ფიქსირებულია როგორც „ქართველი ერის ისტორიის“ I წიგნის ყველა გამოცემაში, ისე თვით ხელნაწერში.

* ივ. ჯავახიშვილს აღნიშნული აქვს, რომ „ტიგრანმა და მისმა სიმამრმა, პონტოს მეფემ, შეთანხმებით დასაპყრობად განზრახული მიწა-წყალი გაინაწილეს ურთიერთშორის: პონტოს მეფემ მცირე აზია, ყირიმი და შავი ზღვის სანაპიროები და საბერძნეთი გაიხადა თავისი მოქმედების ასპარეზად, ტიგრანმა ასურეთი და შუა აზია“. უძველესი წყაროებით დასტურდება ამიერკავკასიის ქვეყნების, იბერიის და სომხეთის შუა აზიასთან პოლიტიკური და ეკონომიკური ურთიერთობა, მაგრამ შუა აზია არასოდეს არ ქცეულა ტიგრანის სამხედრო მოქმედების ასპარეზად. აქ, საფიქრებელია, შუა აზიის მაგიერ უნდა დანერგილი ყოფილიყო „შუა მდინარეთი“, თუმცა შუა აზია დამოწმებულ კონტექსტში ფიქსირებულია როგორც „ქართველი ერის ისტორიის“ I წიგნის ყველა გამოცემაში, ისე თვით ხელნაწერში.

დასასრულ, ტიგრანის პოლიტიკურმა სიბეცემ ასე ბრწყინვალედ დაწყებული და ასეთი განმაცვიფრებელი სისწრაფით შექმნილი საქმე მალე მოსპო და მთელი მონაპოვარი გაანიავა. ორივეს აგრესიულმა პოლიტიკამ სომხეთს სპარსეთი გადაჰკიდა, მასვე და პონტოს მეფეს კი რომის სახელმწიფო. 74 წლიდან რომთან ატეხილ ბრძოლაში ტიგრანმა მითრიდატეს წინდაუხედავად დახმარებაზე უარი უთხრა და ამით საერთო მტერს საუკეთესო საშუალება მისცა ისინი ცალკალკე და სათითოოდ დაემარცხებინა. კაბეირთან დამარცხებული მითრიდატე რომ თავისი სიძის ტიგრან დიდის სამეფოში შეიხიზნა, იმან თავის სიმამრს თავისთან მისვლაც-კი არ სთხოვა და სანაპირო თემში გაატარებინა დრო.

69 წ. რომის სარდალმა ლუკულმა ეხლა უკვე სომეხთა მეფეს აუტეხა ომი, რომელიც ტიგრანის დამარცხებით დამთავრდა. ყველა დაპყრობილი ქვეყნები ჩამოერთვა და ჩამოეცალა და მას მხოლოდ საკუთრივ სამხრეთილა შერჩა.

იმედ-დაკარგული ტიგრანი უკვე მზად იყო რომაელებს უსიტყვოდ დაჰმორჩილებოდა, რომ მითრიდატემ გაამხნევა და რომაელებთან ბრძოლის განახლება გააბედინა. რომაელების დასამარცხებლად მითრიდატემ ბრძოლას ფართო ხასიათი მიანიჭა და უნდოდა ეს ომი რომის აგრესიული, დამპყრობელობითი პოლიტიკის მოსაგერიებლად და მოსასპობად გაერთიანებული აღმოსავლეთის მიერ წარმოებულ ბრძოლად ექცია. ასეთ მოწოდებაზე ალბანელებს, კოლხებს და იბერებსაც მითრიდატესა და ტიგრანისათვის მხარი დაუჭერიათ და მიჰშველებიან.

არტაშატთან 68 წ. ქ. წ. მომხდარ ბრძოლაში, რომელსაც ლუკულის წინააღმდეგ სომეხთა მეფე ტიგრანი აწარმოებდა, ტიგრანის მოკავშირეთა შორის მონაწილეობას მარდთა ცხენოსანი შვილდოსნები და იბერთა შუბოსანნი იღებდნენ, რომელთაც მათ გულადობის გამო სხეებზე ყველაზე მეტად ენდობოდა³. მითრიდატეს ჯარშიაც სხვებთან ერთად იბერნი და ქართველთა სხვა ტომებიც იღებდნენ მონაწილეობას და ფლოტსაც მასალა კოლხეთიდან მოსდიოდა.

მაგრამ სომხეთით უკმაყოფილო სპარსეთმა მითრიდატეს მოწოდებას არამც თუ მხარი არ დაუჭირა, არამედ პირიქით სწორედ რომთან შეთანხმება არჩია. ამას ტიგრან დიდის შვილის ტიგრან მცირის ლაღატი დაერთო ზედ, რომელმაც თავისი მამა და ქვეყანა არ დაზოგა და ასეთი განსაცდელის ჟამს სპარსეთის მეფის კარზე გაიქცა, იქ მამისა და სომხეთის წინააღმდეგ მოქმედებდა და სპარსეთ-სომხეთის ყოველივე შეთანხმების ჩაშლას ცდილობდა.

უკვე ლუკულმა რომაელთა ჯარითურთ ტავრი გადმოლაზა და ჩრდილო ქვეყნები ფაზისამდის დაიმორჩილა⁴.

66 წ. ქ. წ. იანვარში რომის მთავრობამ ყველა ქვეყნები, რომელიც ლუკულს ემორჩილებოდა, პომპეუსს ჩააბარა და თანაც დაავალა, რომ მითრიდატე და ტიგრან მეფეებთან ბრძოლა განეგრძო. პომპეუსმა რომ ფინიკიასა და ბოსფორს შორის მთელი ზღვის დასაცავად გემები ჩააყენა,

მითრიდატეს წინააღმდეგ გაილაშქრა. მაგრამ ამ უკანასკნელმა შებრძოლება ვერ გაბედა⁵.

პომპეუსმა ნიკოპოლთან თავისი ჯარი მითრიდატეს ჩაუსაფრა და პონტოს მეფე საშინლად დაამარცხა. დამარცხებული მეფე მითრიდატე სომხეთისაკენ გაემგზავრა ტიგრანთან თავის შესაფარებლად, მაგრამ ტიგრანმა მას სომხეთში შესვლაც აუკრძალა და 100 ქანქარის ჯილდო შეჰპირდა, ვინც მის თავს მიუტანდა. ამიტომ მითრიდატემ ევფრატის სათავეს გზა აუქცია და კოლხეთში გაიქცა⁶. ტიგრან მცირემ, რომელიც წინათვე თავის მამას განუდგა, პომპეუსის სომხეთში მოიპატიჟა და გახარებული რომაელთა სარდალს არეზის, ანუ არაქსის პირას დაუხვდა⁷ ასეთ პირობებში მისმა მამამ, ტიგრან დიდმა, დასწრება ირჩია, პომპეუსთან თითონ გამოცხადდა და სრული დამორჩილების ნიშნად მუხლმოდრეკილმა თავისი დიადემა და გვირგვინი რომაელთა სარდალს გადასცა. ამგვარად, პონტოს სამეფოც და დაშლილი დიდი სომხეთის გადარჩენილი ნაწილიც რომაელების ყმად-ნაფიც ქვეყნებად იქცნენ. ასე ადვილად მოპოვებული გამარჯვების შემდგომ ლტოლვილი მითრიდატეს ხელში ჩაგდება და მისი მოკავშირე ალბანეთ-იბერია-კოლხეთის დამორჩილება-ლა იყო საჭირო, რადგან რომის გაბატონების შიშით ისინიც შებრძოლების სამზადისში იყვნენ.

პომპეუსმა ალბანელებს გზის დანებება და თავიანთ ქვეყანაზე გავლის ნებართვა სთხოვა. ალბანელებმა ჯერ თანხმობა განაცხადეს, მაგრამ, როდესაც რომაელებს ზამთარამათ ქვეყანაში მოუსწრო, სულ ცოტა 40000 ჯარისკაცითურთ მტკვარი გადალახეს და თავს დაესხნენ. პომპეუსს ალბანელთაგან მტკვრის გადმოლახვისათვის ხელი არ შეუშლია, მაგრამ შემდეგ თვით ეცა ალბანელებს და დიდად დაზარალებულნი უკუაქცია. ამის შემდგომ ალბანელთა მეფე რომაელთა სარდალს მოებოდიშა. პომპეუსმა ეს დანაშაული აპატია და კვლავ დაეხავა, რომ იბერთა წინააღმდეგ გაელაშქრა⁸.

იბერნი რიცხვით ალბანელებს არ ჩამოუვარდებოდნენ, გულადობით კი მათზე მამაცნი იყვნენ⁹. ამასთანავე იბერებს ძალიან უნდოდათ მითრიდატესთვის ეამებინათ და ამიტომ პომპეუსის უკუქცევა ჰსურდათ. მაგრამ რომაელმა სარდალმა იბერნი დიდ ბრძოლაში ისე დაამარცხა, რომ დახოცილთა რიცხვი 9000 კაცს უდრიდა და 10000-ზე მეტი ტყვე ჩაუვარდა ხელთ და ამწირად კოლხეთისაკენ, სადაც მას ფაზისთან სერვილიუსის მეთაურობით პონტოს ზღვის მცველი სამხედრო გემები დახვდნენ, გზა გაიკაფა¹⁰. ამგვარად, მთელი ამიერკავკასია იძულებული იყო რომაელებს დაჰმორჩილებოდა. პომპეუსის საქართველოში შემოჭრა და ამ დროიდან მოყოლებული ამბები ამ წიგნის IV თავშია მოთხრობილი და ამიტომ საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობის მიმოხილვა აქ ამაზე უნდა შეენწყვიტოს.

კავკასიისა და ქართველების ნივთიერი კულტურა

ერის ნივთიერი კულტურის შესასწავლად არქეოლოგიისა, ენათმეცნიერების და წერილობითი ძეგლებიდან ამოღებული ცნობებია საჭირო. ამ სამი წყაროს შედარებით შესწავლა ისტორიკოსს ე. წ. ისტორიის უნი-ნარესი ხანის ნივთიერი კულტურის სურათის აღდგენას შეაძლებინებს ხოლმე. არქეოლოგია, ვითარცა თავისი საკუთარი მეთოდების მქონე მეცნიერების დარგი, სათანადო სპეციალისტთა კვლევა-ძიების სარბიელს შეადგენს და ჩვეულებრივ ისტორიკოსი მისი მონაპოვართ სარგებლობს ხოლმე თავისი მიზნებისათვის. მაგრამ ასეთ ხელსაყრელ პირობებში ქართული ისტორიის მკვლევარი ჯერ არ ჩავარდნილა, რადგან კავკასიის არქეოლოგია თავის სპეციალურ საგნად ჯერ არავის აუზრჩევია^{*} და ყველა ის მნიშვნელოვანი მონაპოვარი, რომელიც კავკასიის ნივთიერი კულტურის გასათვალისწინებლად უკვე არსებობს, სასხვათაშორისო კვლევა-ძიების შედეგს წარმოადგენს და უფრო ზოგადი პრობლემებით დაინტერესებულ, მაგრამ თავისი კვლევა-ძიების მუდმივი ასპარეზით დაშორებულ გამოჩენილ მეცნიერთა მონაწილეობით არის შეძენილი. ამ გარემოების წყალობით კავკასიის არქეოლოგიურ შესწავლას სისტემური გეგმიანი მუშაობის თვისების მაგიერ შემთხვევითი ხასიათი აქვს. აქამდე არ არსებობს საქართველოში დაწესებულება, რომელსაც გინდა მხოლოდ ჩვენი ქვეყნის მუდმივი, მეთოდური არქეოლოგიური შესწავლა ჰქონდეს დავალებული. ჯერჯერობით არც ცალკეული მეცნიერი მოიპოვება, რომელსაც მიზნად იმ მრავალრიცხოვანი არქეოლოგიური ფაქტებისა და ძეგლების სპეციალური, მთელი სივრცე-სიღრმით, შესწავლა მაინც დაესახოს, რომლებიც საქართველოს და მეზობელი რესპუბლიკების მუზეუმებში გათხრილობისა და შეგროვების წყალობით საკმაო რიცხვით და მრავალფეროვანობით არის თავმოყრილი.

ასეთ პირობებში გასაკვირველი არაფერია, თუ რომ გუშინ უცილობლად მიჩნეული დებულება პირველივე ახალი გამოკვლევით სრულებით

^{*} ივ. ჯავახიშვილი ხაზგასმით აღნიშნავდა კავკასიის არქეოლოგიის მნიშვნელობას საქართველოს ისტორიის ძველი პერიოდის საკითხების შესასწავლად. ამავე დროს მითითებულია, რომ „ასეთ ხელსაყრელ პირობებში ქართული ისტორიის მკვლევარი ჯერ არ ჩავარდნილა, რადგან კავკასიის არქეოლოგია თავის სპეციალურ საგნად ჯერ არავის აუზრჩევია“ და რომ „ამ გარემოების წყალობით კავკასიის არქეოლოგიის შესწავლას სისტემური გეგმიანი მუშაობის თვისების მაგიერ შემთხვევითი ხასიათი აქვს“. დღეს საქართველოში არსებობს მძლავრი არქეოლოგიური სკოლა. ივ. ჯავახიშვილი თავისი სიცოცხლის ბოლო წლებში მოესწრო ქართული არქეოლოგიის თვალსაჩინო წარმატებებს (დმანისი, მცხეთა-არმაზის არქეოლოგიური გათხრები...). სწორედ ახალმა არქეოლოგიურმა მონაპოვარმა ათქმევინა მას, რომ „ქართველი ერის ისტორიის“ ბევრი მნიშვნელოვანი საკითხი ახლებურად იყო დასაწერი. 1938 – 1940 წწ. მან მოხსენებასა და ინტერვიუში გამოთქვა საყურადღებო მოსაზრებები მცხეთის არქეოლოგიური გათხრებისა და მცხეთა-სამთავროს არქეოლოგიური მუშაობის თაობაზე. დანერგებით ივ. ჯავახიშვილის არქეოლოგიური მოღვაწეობისა და დაკვირვებების შესახებ ის. ალ. კალანდაძე, ივანე ჯავახიშვილი და საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1977; გ. ლომთათიძე, ივანე ჯავახიშვილი და გათხრითი არქეოლოგია საქართველოში, ისტორიის ინსტიტუტის მიმოხილველი, ტ. III, თბ., 1951, გვ. 1 – 36.

შემცდარი გამოდგება. ამავე მიზეზის წყალობითვე ისტორიკოსს ჯერ უფლება არა აქვს არქეოლოგიურ თეორიებს სრული რწმენით დაემყაროს.

ქართველი ერის ისტორიის მკვლევარის მდგომარეობა კიდევ უფრო გართულებულია იმ გარემოებით, რომ კავკასია ქართველების თავდაპირველი სამშობლო არ ყოფილა (ეს მოსაზრება დღეს უკვე უარყოფილია და ქართველები კავკასიის ავტოქტონურ მოსახლეობად ითვლება. რედ.) და მათი კულტურის პირვანდელი ნაშთები აქ არ არის საძებნელი. მაგრამ ჯერჯერობით, სანამ ყველა ზემოაღნიშნული ნაკლი შევსებული იქნება, საქართველოს ისტორიის სპეციალისტს ამ ნაკლოვანი წყაროების წყალობითაც მოპოვებული ფაქტებით სარგებლობის გარეშე არავითარი გზა არ მოეპოვება. ის გარემოება, რომ ქართველი ტომები მრავალი საუკუნის განმავლობაში კავკასიის მკვიდრებად იქცნენ, მათი ნივთიერი კულტურის შესასწავლად გარკვეული ხანიდან კავკასიის არქეოლოგიური ფაქტების ცოდნასა და გათვალისწინებას აუცილებლად ხდის. ქვემო-მოყვანილი ან არსებული არქეოლოგიური მწერლობის მიმოხილვასა და წერილობითი ძეგლებიდან მოპოვებულ სურათს წარმოადგენს. რაკი ლინგვისტიკური მეთოდით მოპოვებული შედეგების დამტკიცებას დიდი და მრავალმხრივი დასაბუთება სჭირდება და შედარებითს კვლევადიებაზე არის დამყარებული, ამიტომ მისი აქ მოყვანა არ შეიძლებოდა* და „ქართველი ერის ისტორიის“ განსაკუთრებულს, შესავალ ნიგნშია მოთავსებული¹, სადაც არა ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია განხილული, რომელთა შესახებ აქ საუბარი დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზის შთაბეჭდილებას მოახდენდა.

I. არქეოლოგიური ფაქტები

§ 1. კულტურის საფეხურები

კარგა ხანს ისე იყო მიღებული, რომ კავკასიაში ქვის ხანის დროს ადამიანი არ ყოფილა და მისი პირველივე მკვიდრნი ლითონის მცოდნენი იყვნენ. ამის გამო უძველეს ხანად აქ ბრინჯაოს ხანა ითვლებოდა, რომლის დროსაც ქვის იარაღის ხმარებაც გვხვდება. ფრანგმა მეცნიერმა *შანტრმა* დაამტკიცა, რომ კავკასიაში ქვის უახლესი, ე. ი. დამუშავებული ქვის ხანაც იყო. მაგრამ მისი კვალი მეტად მცირე ჩანდა და ამის გამო ხანმოკლე პერიოდად იყო ცნობილი.

1916 წ. პოლონელმა მეცნიერმა *სტეფ. კრუკოვსკიმ* არგვეთში ს. რგა-

* ივ. ჯავახიშვილმა ყურადღება მიაქცია აგრეთვე ლინგვისტიკური მეთოდით მოპოვებული მასალების გამოყენებას საქართველოს ძველი ისტორიის საკითხების შესასწავლად. მაგრამ რაკი, მისი სიტყვით, ამ მეთოდით მოპოვებული შედეგების დამტკიცებას დიდი და მრავალმხრივი დასაბუთება სჭირდებოდა და შედარებით კვლევა-ძიებაზე იყო დამყარებული, ამიტომ მისი მოტანა „ქართველი ერის ისტორიის“ I ნიგნში „არ შეიძლებოდა და „ქართველი ერის ისტორიის“ განსაკუთრებულს, შესავალ ნიგნშია მოთავსებული“. ასეთი შესავალი ნიგნი გამოქვეყნდა კიდევ, სახელწოდებით: „კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და წათესაობა“, თბ., 1938, იხ. ქ. ლომთათიძე, ივ. ჯავახიშვილი და ქართული ენათმეცნიერების საკითხები. „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების წელიწადი“, II, თბ., 1975.

ნის მიდამოებში გვარჯილას-კლდის გამოქვაბულში პალეოლითური, ე. ი. დაუმუშავებელი ქვის უძველეს ხანის ტალისა და სხვა ქვისაგან, ძელისა და რქებისაგან გაკეთებული იარაღ-ნივთები აღმოაჩინა. იქ ნაპოვნი ნივთები ჩამოტანილია და საქართველოს მუზეუმში ინახება. თვით მონაპოვარის შესახებ მისი წინასწარი მოხსენება დაბეჭდილია კავკასიის მუზეუმის უწყებულებათა (Изв. Кавказского Музея, Bulletin du Musée du Caucase) X ნიგ-ნის მე-3 ნაკვეთში იმავე 1916 წელს (იხ. გვ. 253–259). შემდეგში ეს მასალა *კრუკოვსკიმ* მეცნიერულად შეისწავლა და მისი მონოგრაფია მოკლე ხანში „საქართველოს მუზეუმის მოამბეში“ უნდა გამოქვეყნდეს. პოლონელი მეცნიერის აღმოჩენამ ერთხელ კიდევ ცხადყო, თუ რაოდენი სიფრთხილე ჰმართებს მკვლევარს კავკასიის არქეოლოგიაზე მსჯელობის დროს.

ამგვარად, დამტკიცდა, რომ ქვის უძველესი ხანა კავკასიაშიც ყოფილა. მხოლოდ მომავალი მეთოდური კვლევა-ძიება ნათელ-ჰყოფს ამდროინდელი კულტურის გავრცელების ასპარეზსა და ხანგრძლივობას.

აქამდე არსებული მასალების მიხედვით კი ქვის ხანას კავკასიაში მაინც შედარებით ნაკლები მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს და მისი მოსახლეობის მთავარი კულტურული ხანა სწორედ ბრინჯაოს ხანით იწყება. თვით წმინდა სპილენძის ხანაც კი, ე. წ. ენეოლითი კავკასიაში ჯერჯერობით აღმოჩენილი არ არის. ბრინჯაოს ხანა დაწყებისთანავე უხვად იზრდება და ფართოვდება და რკინის ხანაც ბრინჯაოს ხანას სწრაფად მისდევს. ეს ლითონის კულტურა კავკასიაში ახალმოსული ეროვნების ტომთა გადმოსახლებისა და დამკვიდრების წყალობით ჩანს შემოტანილი.*

§ 2. დასაფლავების წესები

კავკასიაში გათხრილი სამარეებისა და სასაფლაოების მიხედვით ირკვევა, რომ საფლავების სხვადასხვა სახეობა ყოფილა. ორი უმთავრესი განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ მიცვალებული, ან მიწაში არის ჩაფლული, ან მისი საფლავი მიწის ზემოთ არის გაკეთებული და ზედ ბორცვის მსგავსად, ან ქვების ხროვა, ან მიწა აქვს წაყრილი, ე. ი. საფლავად ეგრეთწოდებული ყორღანია გამოყენებული. ზოგჯერ ყორღნის ქვეშ მყოფი საფლავი მიწაში ამოთხრილ ორმოს წარმოადგენს. ასეთი ყორღანიანი საფლავები აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში, ყოფილი ალბანეთის მიწა-წყალზე გვხვდება.

* არსებული მასალების მიხედვით ივ. ჯავახიშვილი ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებდა ქვის ხანას კავკასიაში, მისი განმარტებით კავკასიის მოსახლეობის მთავარი კულტურული ხანა სწორედ „ბრინჯაოს ხანით იწყება. თვით წმინდა სპილენძის ხანაც კი, ე. წ. ენეოლითი კავკასიაში ჯერჯერობით აღმოჩენილი არ არის“. ბრინჯაოს ხანას, – დასძენს ივ. ჯავახიშვილი, – სწრაფად მოსდევს რკინის ხანაც. მაგრამ „ეს ლითონის კულტურა კავკასიაში ახალმოსული ეროვნების ტომთა გადმოსახლებისა და დამკვიდრების წყალობით ჩანს შემოტანილი“. დღეს ეს დებულება ძირფესვიანად არის შეცვლილი მრავალრიცხოვანი არქეოლოგიური მონაპოვრისა და გამოკვლევების შედეგად. იხ. საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1959. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1970. იხ. ასევე, ოთარ ჯაფარიძე, საქართველოს ისტორიის სათავეებთან, პირველყოფილი ეპოქა, თბ. 2003; ოთარ ლორთქიფანიძე, ძველი ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან, თბ. 2002.

საქართველოს და დანარჩენი კავკასიის საფლავები ჩვეულებრივ მინაში ყოფილა მოწყობილი და ქვებით არის გამართული. სამთავროს სასაფლაოში უძველესი სამარეები რიყის ქვისაგან ყორედ არის ამოყვანილი. ამის მომდევნო ხანაში კი აქვე და სხვაგანაც უმარტივესი სახეობის საფლავი მინაში ამოთხრილ ოთხკუთხიან სამარეს წარმოადგენს, რომელსაც მიცვალებულის შესადებელი ჯერ მარტო გვერდითგან აქვს, შემდეგში კი მკედარი მხოლოდ ზემოთგან ჩაუსვენებიათ და ზემოთგანვე აფარია პრტყელი სიგრძე-სიგანზე მთლიანი ქვის სარქველი, ზედ კი ქვები და მინა აყრია. ამაზე უფრო რთული აგებულებისა მთლად ქვისაგან მოწყობილი საფლავი, რომელსაც ოთხივე მხრით ქვები აქვს ჩანყოფილი და სარქველადც მთლიანი ქვა ჰხურავს. ხშირად გვერდის ქვებიც მთლიანი ქვისა იყო ისე, რომ სამარე ქვის კუბოს, ან ყუთს წარმოადგენს, რომელსაც მხოლოდ ბსკერი არა აქვს ქვისა, არამედ შორიზონტალურად გასწორებული მინის ნიადაგია. ასეთ საფლავებს რუსი მეცნიერები каменные ящики, გერმანელი მეცნიერები Steinkistgräben, ფრანგები cistes faits de pierres ე. ი. ქვის ყუთის სამარეებს უწოდებენ.

მთლიანი ქვის სარქველის მაგიერ სამი ქვისაგან შემდგარი სარქველებიც გვხვდება, რომელთაგან ორი გვერდის ქვებზეა დაყრდნობილი და მესამე ამათ შუა დარჩენილ მანძილსა ჰფარავს და ორ ზედა ქვაზე დევს.

ქვის სამარეთა სახეობას ნამტყვევი ქვისაგან, უტალახკიროთ მთლად ყორისაგან ამოყვანილი სამარე წარმოადგენს, რომელსაც სარქველის მაგიერ თალი აქვს.

სამთავროს სასაფლაოში გამომწვარი აგურისაგან და მოგრძო გვერდზე მოხრილი კრამიტებისაგან გაკეთებული სამარეებიც იყო აღმოჩენილი.

უფრო იშვიათად, მაგრამ გარკვეული ხანიდან და გარკვეული ეროვნული ერთეულისათვის დამახასიათებელია სამარეები, რომელნიც მოპირქევაებულ დიდ ჭურს, ანუ ქვევრს წარმოადგენენ. ბსკერად ბრტყელი ქვაა გამოყენებული, რომელზედაც მიცვალებული მჯდომარე ესვენა და ზემოდან ეს ჭური, ანუ ქვევრი, ჰქონდა დარქმული. იმ ქვეყნებში, სადაც ქვა, ან არ იყო, ან ქვის დიდი ნაკლებობა არსებობდა, თიხისაგან გაკეთებულ სხვადასხვა სახეობის კუბოებს აკეთებდნენ, როგორც ქვემო ქალდეაში, აღჟირში და სხვაგანაც.

სხვადასხვა ქვეყნებში და ერთსა და იმავეშიაც, მაგრამ სხვადასხვა დროს დამარხვის წესიც სხვა იყო ცნობილი. ჩვეულებრივ ასეთი საფლავები თითო-თითოა ხოლმე, მაგრამ იშვიათ შემთხვევაში ორ-სართულიანი სამარეებიც გვხვდება, რომლის ზედა სამარეს ბსკერად ამისთანა შემთხვევაში ქვედა სამარის სარქველის ქვა აქვს. მიცვალებული სამარეში უძველეს ხანაში ჯდომელაა დამარხული, შემდეგ გვერდზე ასვენია და მოკრუნჩხული დევს ისე, რომ ხელები მოკეცილი და ნიკაპამდის აწეული აქვს, ბარძაყებიც თეძოს გასწვრივია, ხოლო ფეხები ქვემოთვე აქვს შემოკეცილი. ჩვეულებრივ მიცვალებული მარცხენა გვერდზე ასვენია, მაგრამ ჩრდილოეთ

კავკასიაში, მაგ. ყოზანში, მიცვალებული პირიქით მარჯვენა გვერდზეა დაწვენილი. შემდეგდროინდელ სამარეებში მიცვალებული, თუ მარტოა დასაფლავებული, პირალმა ხოლმე დასვენებული, ხოლო თუ სხვასთან ერთად ასვენია, ერთი მათგანი პირალმა, მეორე გვერდზე, როგორც მაგ. კარსნისხევის სასაფლაოში¹².

ჩვეულებრივ, თითო სამარეში თითო მიცვალებული მარხია და უძველეს ხანაში ეს მტკიცე წესი ყოფილა. მაგრამ იშვიათად ორ-სართულიანი სამარეც სცოდნიათ. მერმინდელ სამარეებში ერთში ორი და მეტი მიცვალებულიც არის ხოლმე დასაფლავებული. ასეთ შემთხვევაში მომეტებულ ნაწილად ცოლ-ქმარნი და ერთი ოჯახის წევრები უნდა ყოფილიყვნენ, როგორც მაგ. კარსნისხევის სასაფლაოშია, სადაც ორი მოზრდილის გარდა ორი ბავშვის ჩონჩხიცაა, რომელთაგან ერთი მკერდზე უსვენია, მეორე ფეხთით¹³.

§ 3. ადამიანის ქონებრივი ავლადიდება

მიცვალებულისათვის საფლავში თან მისი ტანისამოს-სამკაულის გარდა, ყველა იარაღისა და ჭურჭლეულობის ჩატანება წესად ყოფილა მიღებული. ერთ შემთხვევაში საფლავში სალენავი კევრიც კი არის ჩატანებული. ჯერ ქვევით კევრი დაუდვიათ, ხოლო შემდეგ მიცვალებული ზედ დაუსვენებიათ და ზედვე მისი იარაღი და სხვა ჭურჭლეულობა დაულაგებიათ. სამარის გახსნისას კევრის მხოლოდ პატარა ნაწილი-ლა იყო შერჩენილი მთლიანად, ხე-კოხებიანად. დანარჩენი ნაწილის ხე კი სულ დაშლილი იყო და მხოლოდ მიცვალებულის ჩონჩხის ქვევით და გარშემო სამარეში გაფანტული კევრის კოხებია იმის მაუნყებელი, რომ საფლავში კევრი მთლიანად ყოფილა ჩატანებული.

ტანისამოსად სელის, ბამბისა და მატყლის ქსოვილები ჰქონიათ, რომელთაგან მეორე და მესამე გვარის ქსოვილები ზევითი ტანისამოსისათვის უნდა ყოფილიყო. ქსოვილები სხვადასხვანაირებია და სხვადასხვა ხარისხისა. სამოსელი მთლიან ნაქსოვს კი არ წარმოადგენდა, არამედ შეკერილი ყოფილა. სამოსელის შესაკრავად ჰქონიათ ლილები, დუგმები, ფიბულები და სხვადასხვანაირი ქინძისთავეები. მათ შორის რამდენიმე გრძელი და დიდ-თავიანი გარეთი ტანისამოსის მკერდთან შესაკრავად ყოფილა ნახმარი. თასმის შესაკრავად აბზინდა ჰქონიათ.

ყელზე და გულმკერდზე მუცლის არემდე მამაკაცს შუშისა და სხვაგვარი მძივების ძენკვი ჰკიდებია. მაჯებზე რამდენიმე პრტყელი და წერილი სამაჯურები ჰქონია, ზოგს ფეხებზეც. წელზე სარტყელი პრტყმია. მარჯვენა თეძოსთან ხმალი და მუცლის ხაზზე მახვილი სარტყელ ქვეშ ყოფილა დამაგრებული. ფეხსაცმელის კვალიც ამტკიცებს, რომ მაშინდელი მკვიდრი უხამური არ ყოფილა. თავით მიცვალებულს შუბს უდებდნენ. უმეტეს შემთხვევებში მარცხნივ, მაგრამ ზოგჯერ პირდაპირ თავქვეშაც აქვს ხოლმე ამოღებული.

ქალებს უხვად ჰქონიათ სამკაულები, რომელნიც ბრინჯაოს, ვერცხლისა და ზოგჯერ ოქროს სხვადასხვა სახის საყურეებისაგან, ბეჭდებისა, რგვალი, ან გრებილი ლითონისა და მარგალიტ-ნიჟარა-მძივებისაგან ასხმული ყელსაბამებისა, სამაჯურებისა, ქინძისთავეებისა, სარჭობებისა და ჩანჩხურ-ძენკე-ჩამოსაკიდებისაგან შესდგებოდნენ¹⁴.

პირის ფარეშისათვის განკუთვნილ ნივთთა შორის აღსანიშნავია—სავარცხლები, ჩქიფი და სხვაც¹⁵.

სამეურნეო იარაღთაგან ბლომად არის სხვადასხვა მოყვანილობისა და ღირსების ცულები, დანები, სასრევი და სხვადასხვანაირი საღესავი ქეები¹⁶, ნემსები და სხვაც. დასასრულ, აღსანიშნავია ბრინჯაოს სარტყელზე გამოყვანილი ცხენის ურემის ანუ ეტლის სურათი, ცხენისათვის ლაგამი და კალოსთვის საღენავი კევრი, რომლის პატარა ნაჭერი დაუშლელი გადარჩა. გვხვდება ზანზალაკებიც, ალბათ, შინაური საქონლისათვის შესაბამელად და ირმის მოყვანილობის ბოქლომიც.

საბრძოლველ იარაღთაგან უძველეს ხანაში ჩვეულებრივია ბრინჯაოს მახვილები. შემდეგში ხმალიც ჩნდება, აგრეთვე ბრინჯაოსაგან გაკეთებული და რკინისაგანაც მახვილებიცა და ხმლებიც ორპირებია, შუაში ვადამდე შემალღებული, გვერდებისაკენ კი დაქანებული. გვხვდება შუაში შამრიანიც. ალავერდში ნაპოვნია ბრინჯაოს მახვილი, რომელსაც ვადასთან სამი პარალელური, ბოლოსაკენ კი ერთად შეყრილი შაშრის ღარი აქვს¹⁷.

მახვილები და ხმლები კოტიანი, ანუ ხეტარიანი და უკოტონი, ანუ უხეტარონიც ყოფილა. პირველ შემთხვევაში კოტა მთელ იარაღთან ერთად არის ხოლმე ნაკეთები, მეორე შემთხვევაში მახვილ-ხმლის პირს ვადას ზევით ენა აქვს წაგრძელებული, რომელშიაც ნაჩერებებია ხის, ან ძელისაგან გაკეთებული კოტას ლურსმებით დასამაგრებლად¹⁸.

კოტას მოყვანილობა და შემკულობა სხვადასხვანაირი ყოფილა, მაგრამ ჩვეულებრივ ვადისაკენ ფართო შუა ნაწილისაკენ ძალზე ვიწროვდება და ოდნავ და თანდათანობით კოტას თავისაკენ ფართოვდება და აქ გეომეტრიული ნაჩერებებიანი სახეების მქონებული ნოწოლა ღილის მოყვანილობის ქუდით თავდება, რომელიც კოტაზე მოკიდებული ხელის მოსხლეტისაგან უზრუნველსაყოფადაც უნდა ყოფილიყო¹⁹. მახვილსაცა და ხმალსაც ქარქაში ჰქონდა, რომელიც სახეებით ყოფილა შემკული²⁰. აღსანიშნავია, რომ ამ იარაღს ჩამოსაკიდებლად არავითარი რგოლი არ ჰქონია და ხმალიცა და მახვილიც სარტყელსა და ტანისამოსს შუა ყოფილა მოთავსებული, იარაღი სარტყელ ქვეშ გარჭობილი ჰქონიათ²¹.

იარაღის კოტას მოყვანილობისა და შემკულობის მხრით ერთი საყურადღებო ნიმუში დაცულია საქართ. საისტორიო-საეთნოგრაფიო მუზეუმში, რომელიც 1867 წელს სურამის მახლობლად ს. ზინდისში არის მიწაში ნაპოვნი, ბრინჯაოს მახვილის კოტას წარმოადგენს და რომელსაც მახვილის პირის მხოლოდ მცირე ნაწილი ღა აქვს შერჩენილი.

მრავლად არის სხვადასხვა ზომისა და მოყვანილობის შუბისა და ისრის, უფრო ჩვეულებრივ ბრინჯაოსა და რკინის, პირები²². შუბს ხის ბუნი,

ანუ ტარი ჰქონია, რომელსაც ბოლოში ზოგჯერ ლითონის ბუნიკი, ანუ სათიხარი ჰქონდა ხოლმე²³.

სამარეში ჩატანებული ცულების სიმრავლე ბადებს აზრს, რომ ზოგი მათგანი მაინც საბრძოლველ იარაღად შეიძლება ყოფილიყო ნახმარი.

დასასრულ, მაშინდელ იარაღთა შორის, რასაკვირველია, მთავარი ადგილი უნდა შეილდისარს სჭეროდა. საფლავებში არსად ეს იარაღი აღმოჩენილი არ არის, რადგან ხე დროთა განმავლობაში ადვილად ფუტუროვდება და მტერად იქცევა ხოლმე, ისევე როგორც საბელი იშლება. მაგრამ შეილდისარი და შეილდოსანი გამოხატულია მაშინდელ ბრინჯაოს სარტყლებზე და ამით მისი არსებობა უცილობლად მტკიცდება. ისრებს ტალის ანახეთქი და ლითონის წვერები ჰქონდა, რომლებიც სამარეებში ბლომად მოიპოვება.

შვილდი იმდენად დიდი ყოფილა, რომ ადამიანის სიმაღლეს სჭარბობდა და სამად მოხრილი და კიდურებ-გადახრილი მსხვილი შეილდისაგან და შედარებით წერილი საბელისაგან შესდგებოდა (იხ. იქვე).

მაშინდელ მეომარს *სხეულის დასაცავად* არავითარი *საჭურველი* არ ჰქონია ლითონისაგან, ბრინჯაოსგან გაკეთებული სხვადასხვა სიმაღლის სარტყლის გარდა, რომელიც მუცლის არეს ჰფარავდა. ზოგი მათგანი ვინრო და უსახოა, ზოგს სახეებად, ან მხოლოდ კიდების გასწვრივ, ანდა შუაშიც მძივების მსგავსად წერტილების ხაზები აქვს, ზოგი კი სურათებითაც არის შემკული. სარტყლის პირები მომრგვალებულია და ორივე მხრით ნაჩერტები მოეპოვება, ან ზონრების გასაყრელად ან აბზინდის მისაკერებლად და შესაკერელად²⁴. სარტყლებს ქვემოდან ტყავის სარჩული ჰქონია ამოკერებული. უძველეს ხანაში ბრინჯაოს სარტყლები ვინრო და სადაა, შემდეგში თანდათან ფართოვდება და შემკულობაც უფრო და უფრო უმდიდრდება და რთული უხდება.

საფიქრებელია და თითქმის უეჭველიც, რომ ამ სარტყლებს გარდა სხეულის დასაცავად ფარებიც უნდა ჰქონოდათ. მხოლოდ თუ სამარეებში მათი კვალი არ არის აღმოჩენილი, იმავე მიზეზით, რა მიზეზითაც იქვე შეილდისარი არსადა ჩანს: ბერძნული წყაროებიდან ცნობილია, რომ ქართველ ტომებს წნელისაგან მოწნული და ტყავ-გადაკრული ფარები უხმართათ და ასეთი ფარები მინაში რასაკვირველია განადგურდებოდა.

თიხის *ჭურჭლეულობა* ბლომად მოიპოვება საფლავებში და მოყვანილობისა და სიდიდის მხრით დიდი მრავალგვარობა და მრავალსახეობა ემჩნევა. უძველესი *ჭურჭლეული* ცუდად გაცრილი თიხისაგან არის ხელით გაკეთებული, უდაზგოდ და უჩარხოდ, ხეირიანად ვერ არის გამომწვარი, ხშირად გამოურულია და ამის გამო შავი ფერი აქვს, სახეებიც მარტივად და მდარედ არის ზედ გამოყვანილი. შემდეგში *ჭურჭლეულობის* მასალაცა და ნაკეთობაც თანდათან უმჯობესდება, დაზგაზე და ჩარხის საშუალებით არის გამოყვანილი, მოყვანილობაც რთული ხდება და სახეებითაც უკეთესად და უხვად არის შემკული, კარგადაც არის გამომწვარი. მცხეთის სასაფლაოზე აღმოჩენილ მერმინდელ სამარეებში უკვე ნითელი თიხის *ჭურჭლეულობა* ჩნდება.

სახეების გამოყვანის ტექნიკისა და საშუალებათა სხვადასხვაობის მხრით აღსანიშნავია ჩაჭედული, ან ნაჩხვლეტი სახეები და შავი ან თეთრი ფერადით ამოვსებული ნახატები²⁶. გვხვდება რასაკვირველია თიხის სხვადასხვა სანათებიც²⁶.

უხვად არის შენახული, მეტადრე მცხეთის სამარეებში, მრავალნაირი ნვრილი *შუშეულობაც*²⁷.

§ 4. ალებ-მიცემობა და ფული

სამარეებში მრავლად ნაპოვნმა სხვადასხვა მიძიებმა ცხად-ჰყო, რომ კავკასიას ალებ-მიცემობა უძველეს ხანაშიაც ხეთებთან, ასურელებთან და ფინიკიელებთან უნდა ჰქონოდა. საგარეო ვაჭრობა იმ დროსაც ყოფილა²⁸. ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა *დე-მორგანის* მიერ აღძრული პრობლემა.

სახელდობრ, *დე-მორგანმა* ერთი ფრიად საყურადღებო საკითხი და დებულება წამოაყენა. მისი დაკვირვებით საფლავებში მრავლად აღმოჩენილი სხვადასხვა ზომისა და სიდიდე-სისქის სამაჯურები, ნამდვილად ყველა სამაჯურები არ უნდა ყოფილიყო, რადგან მათი სიდიდე სრულებით გარკვეული ოდენობით მატულობს. ანონამ *დე-მორგანი* დაარწმუნა, რომ უმცირესი მათგანი 8,200 გრამს იწონის, ამაზე მოზრდილი კი 16,400 გრამიანი აღმოჩნდა, ე. ი. ერთი ორად უფრო დიდია. შემდეგი სიდიდის რგოლი 25,200 გრ. არის, ე. ი. უმცირესი ერთეულის 3 ოდენობაზე, 24,600 გრამზე, 0,600 გრამით სჭარბობს. ამის მომდევნო სიდიდის რგოლები 32,000 გრამიანი აღმოჩნდა, ე. ი. უმცირესი ერთეულის ოთხჯერ მეტ ოდენობაზე, 32,800 გრამზე, 0,800 გრამით ნაკლები. შემდეგი სიდიდის რგოლი 39,000 გრამიანი გამოდგა, რაც უმცირესი ერთეულის 5-ჯერ მეტ ოდენობაზე, 41,000 გრამზე, 2,000 გრამით ნაკლები აღმოჩნდა. ამის მომდევნო სიდიდის რგოლის წონა 49,200 გრამიანია, ე. ი. უმცირესი ერთეულის ზედმიწევნით 6-ჯერ მოზრდილი არის. და ასე ამგვარად ამ რგოლების წონა გარკვეული ოდენობით მატულობს. აღსანიშნავია, რომ აღმოჩნდა 82,000 გრამიანი რგოლებიც, რომელნიც უმცირესი ერთეულის 8,200 გრამიანი რგოლის ზედმიწევნით 10-ჯერ დიდ ოდენობას წარმოადგენს.

ამ ფრიად მნიშვნელოვანმა და საგულისხმო დაკვირვებამ *დე-მორგანი* იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ რგოლების ძირითადი უკნინესი ერთეული 8,200 გრამია და დანარჩენი ამ ერთეულის გამრავლებით უნდა იყვნენ წარმომდგარნი, ხოლო რაკი ასირიელებს ჰქონდათ სიკილა-დ წოდებული ფული, რომელიც 8,415 გრ. იწონიდა, ამიტომ ფრანგმა მეცნიერმა დაასკვნა, რომ 8,2 გრამიანი რგოლიც სამაჯური კი არა, არამედ ფულის ერთეული უნდა ყოფილიყო, რომელსაც მან კავკასიური სიკილა *sicle caucasien* უწოდა²⁹. განსხვავება, რომელიც ამ სიკილას სხვადასხვა ოდენობის მოსალოდნელ და ნამდვილ, ე. ი. მათ აწინდელ, წონას შორის არსებობს, მან მაშინდელი სასწორების წყალობით მომხდარი შეცდომისა და დროთა გან-

მავლობაში ლითონის გაცვეთილობა-დაშლის შედეგად მიიჩნია. *დე-მორ-განის* დაკვირვებას უაღრესი მნიშვნელობა აქვს და აუცილებლად საჭიროა ამ დებულების სისწორე შემდეგში ნაპოვნი ამგვარი რგოლების ანონვითაც შემოწმებულ იქმნეს და, თუ ეს გონებამახვილი დაკვირვება დამტკიცდა, მაშინ მათი გავრცელების გეოგრაფიული საზღვრების გამორკვევასთან ერთად ისეთი დიდმნიშვნელოვანი საკითხიც გადაწყდება, როგორიცაა ფულის გავრცელების ასპარეზი მაშინდელ კავკასიასა და საქართველოში.

§ 5. ხელოვნება

სამარეებში ჩატანებული ნივთები ცხად-ჰყოფენ, რომ ხელოვნება საკმაოდ განვითარებული ყოფილა. მისი განვითარების წარმატება დროთა განმავლობაში ძლიერდება და უმაღლეს ხარისხს ლითონის დამუშავების ხელოვნებაში აღწევს. ნივთები ხაზოვანი და გეომეტრიული სახეებითა და ცხოველთა და ადამიანთა ნახატებით არის შემკული. გეომეტრიულ სახეებში სამკუთხედი, ოთხკუთხედი, წრე და ჯვარი არის გამოყენებული. სახეები ხაზებით, ან და წერტილებით არის ხოლმე გამოყვანილი. ხატოვანი სურათები უმთავრესად ცხოველთა სამეფოსა და ნადირობას გვიხატავს: უშველებელი შვილდისრით ხელში მონადირე ირემსა, არჩვებსა და სხვა ცხოველებზე ნადირობს. აღსანიშნავია, რომ მონადირეს ადამიანის თავი არა აქვს. ეს გარემოება ალბათ იმით უნდა აიხსნებოდეს, რომ აქ ჩვეულებრივი მონადირის მაგიერ მონადირეობის ღვთაება უნდა იყოს გამოხატული.

სხვა სურათებზე ფანტასტიკური და ნამდვილი ცხოველები, ცხენი, ძაღლი, გარეული თხები, კურდღლები, არწივი, ან შავარდენი და სხვა ფრინველები, მათ შორის ხოხობი და იხვიც გვხვდება. ხშირია გველის ნახატიც. ნახატის ნაკლისდა მიუხედავად აღსანიშნავია, რომ პირუტყვთა მოძრაობა გასაოცარი სიმკვირცხლითა და დიდი ხელოვნებით არის გადმოცემული. ექსპრესიის სიძლიერე სწორედ რომ განმაცვიფრებელია.

II. ნივთიერი კულტურა წარიღობითი წყაროების მიხედვით

§ 1. კულტურული მდგომარეობა XI–VII ს. ქ. წ.

ასურული წყაროების საშუალებით წარმოიდგენს ადამიანი, თუ რა მდგომარეობაში იყვნენ ქართველი ტომები XI–VII სს-ში ქ. წ., მაშინ, როცა ისინი კაპაძეუკიას და პონტოს მახლობლად ცხოვრობდნენ. რასაკვირველია, ასურელები მხოლოდ მაშინ იხსენიებენ უცხოელებს, როცა ვისმე დაამარცხებდნენ, ან არა და, უფრო იშვიათად, როცა *თითონ* ეგნებოდან ხოლმე რამე. ამიტომ ასურული ცნობები მეტად მოკლე და ერთფეროვანია:

განსაკუთრებით ომიანობისა და ცარცვა-გლეჯის შესახებ გვიამბობენ. ჩვენთვის კი, რასაკვირველია, სხვანაირი ცნობებია საჭირო. მაგრამ, სულ არარაობას, ესეც დიდი წყალობაა, მით უმეტეს, რომ იმ წყაროებშიაც აქა-იქ გაკვრით თითო-ოროლა გამოსადეგი ცნობა მოიპოვება.

როცა ასურეთის ბატონი ტიგლათ-პილასარი I თავის 1100 წ. წარწერაში პირველად მუსკებს, ანუ მესხებს იხსენიებს, მაშინ ისინი იმდენად ძლიერი ყოფილან, რომ ასურეთის საბრძანებლის დაპყრობასაც კი ბედავდნენ და ასურელებს თავგამოდებით ეცილებოდნენ. მუსკების სამფლობელო რამდენიმე სამეფოდ იყო გაყოფილი. მაგრამ როგორც ამ წარწერითგანა ჩანს, როცა კი საჭირო იყო ხოლმე, მუსკები ერთობლივ მოქმედებდნენ: ასე მოიქცნენ ისინი, მაგალითად, როცა ასურეთის მოყმე ქვეყნების ალზი და პურუკუცის დასაპყრობლად გაემგზავრნენ.

როგორც ეტყობა, მუსკების სამოქალაქო ცხოვრება საკმაოდ დანერგული ყოფილა და ქალაქებიც ბლომად აჰქონიათ. ტიგლათ-პილასარი I (1100 წ. ქრ. წ.) და შემდეგ სარგონ მეფე (721–705 წ. ქრ. წ.) თავიანთ წარწერებში კვებულობენ, მუსკების ქალაქები დაეპყციეთ და გადავბუგეთო³⁰. მცხოვრებნი შეძლებულნი ყოფილან: ორივე ზემოდასახელებული ასურეთის ბატონი გაიძახის, აუარებელი ქონება და სიმდიდრე წამოვიღეთ დავლადო. მუსკები ამ დროს ვაზის და მსხვილ და წვრილფეხა საქონლის მოშენებას მისდევდნენ. ღვინის დაყენებაც ხომ სცოდნიათ. სასოფლო მეურნეობის გარდა მრეწველობა და ხელობაც გავრცელებული ყოფილა, მეტადრე თითბრის ჭურჭელს აკეთებდნენ თურმე მუსკები. ეს იქიდანა ჩანს, რომ აშურ-ნასირ-აბალ მეფის (884–860 წ. ქრ. წ.) დროს მუსკები ასურეთის ხელმწიფეს ხარკად თითბრის ჭურჭლებს, ხარებს, ცხვრებს და ღვინოს აძლევდნენ ხოლმე³¹. მადნეულობის დამუშავებისა და ღვინის დაყენების ცოდნა, მეტადრე კი ქალაქების არსებობა ამტკიცებს, რომ იმ დროს მუსკებს დანიანურებული მოქალაქობრივი ცხოვრება აჰქონდათ. ხალხი ძლიერი იყო და ასურეთის ღირსეულ მეტოქედ ითვლებოდა. ტიგლათ-პილასარიცა და სარგონიც მონაშობენ, ვერც ერთს მეფეს ჩვენზე წინათ მუსკები ვერ დაემარცხებინა და ჩვენ წინაპრებს არ ემორჩილებოდნენო; ასურეთის ორსავე ბატონს თავიანთი გამარჯვება დიდ საკვებურ საქმედ და ღვანლად მიაჩნდათ³².

ტაბალების სამფლობელოში სალმანასარ II-ის (859–825 ქრ. წ.) სიტყვით ოცდაოთხი სამეფო ითვლებოდა. ესენი, როცა საჭირო იყო ხოლმე, ერთმანეთს მხარს უჭერდნენ³³. მათი ქვეყანა მთიანი იყო; სწორედ აშურ-ბანიპალის თქმით³⁴ ტაბალები მაღალ და მიუვალ ადგილებში ცხოვრობდნენ. მეფეებს სატახტო ქალაქები და ციხე-სიმაგრეები აჰქონდათ. მეფე ტარხუნაზი, მაგალითად, თავის დედაქალაქად მილიდდუსა სთვლიდა; იქ იყო მისი სასახლე და იქა ცხოვრობდა ხოლმე თავის ცოლითა და შვილებით.

ამ დროს ტაბალებში საზოგადოებრივი განსხვავება და უსწორ-მასწორობა, ვგონებ, უკვე არსებობდა: სარგონი მოგვითხრობს, ტაბალების ქვეყნის დიდებულები³⁵ ტყვედ წავიყვანეთ. მილიდდუს სამეფოს უმთავრეს

სიმაგრედ ტულგარიმში ყოფილა; ამ ციხეს იმდენი ჯარი იცავდა, რომ მარტო აქედან სარგონ მეფემ 5000 მეომარი წამოიყვანა ტყვედ და მათს ადგილას ასურელი ჯარისკაცები დაასახლა³⁶. სალმანასარ II-ის დროიდან (859–825 ქრ. წ.) მოყოლებული ტაბალი ასურეთის მოხარკედ რამდენჯერმე ყოფილა. ამ მეფის წარწერიდან ჩანს, რომ ხარკს ყოველწლიურად იხდიდნენ, მაგრამ ხალხი ისე ადვილად არ იხრიდა ქედსა: სანჰერიბ მეფე (704–681 წ.) იძულებული იყო სარგონის მიერ დანგრეული და გადაბუგული ციხე ტულგარიმში ხელმეორედ აეღო. ამ მცირე ხნის განმავლობაში ტაბალებს, ალბათ, იგი განუახლებიათ, რადგან სანჰერიბი ამბობს, მე ტულგარიმში ავიღე და მინასთან გაეასწორეო³⁷.

ტაბალები თავიანთ საუკეთესო ჯიშის მაღალი ცხენებით იყვნენ განთქმულნი: აშურბანიპალი ამბობს, ტაბალს ხარკად მათი ქვეყნის სასიქადულო მაღალი ცხენები დაეუნესეთო³⁸. ბერძენი და რომაელი მწერლების მოწმობითაც ეს ქვეყანა განთქმული იყო თავისი ცხენებით³⁹.

ციხეების გარდა ტაბალი, რასაკვირველია, მადნეულობითაც იყო განთქმული; თუმცა ასურულ წყაროებში ტაბალისა და სხვა ერების ხარკი: ვერცხლი, ოქრო, ტყვია და თითბერი სალმანასარ II-ის დროს⁴⁰, ხოლო ვერცხლი, ტყვია, რკინა, ფერადი ტანისამოსი, მინის მოსავალი, ცხენები და სახედრები, ხარები და წვრილფეხა საქონელი ტიგლათ-პილასარ III-ის დროს⁴¹ ერთად არის მოხსენებული, ისე რომ ადამიანი ვერ გაიგებს, რომელ ხალხს ედო ხარკად; მაგრამ მაინც ტაბალების მადნეულობას ყველგან სახელი ჰქონდა გავარდნილი. მათ ვერცხლისა და ძვირფასი ქვების მალაროები ჰქონდათ და სალმანასარ II-ემ 837 წელს სწორედ ეს ტაბალების ვერცხლისა და ძვირფასი ქვების მალაროები დაპყრო⁴².

ტაბალისა და მუსკის მადნეულობის დახელოვნებული ნაწარმოების ქებას ებრაელებამდისაც მიუღწევია. დაბადების პირველი წიგნის ავტორი დარწმუნებულია კიდევ, რომ მჭედლობა მოგონილი ხელობაა: „თოხელი ესე იყო კვერთხ ხუროდ, –ნათქვამია შესაქმეში (IV, 22),–მჭედელი რვალისა და რკინისა“-ო. ეზეკიელი კიდევ ტვიროსის გოდებაში ამბობს: იავანი, თოხალი და მოსოხ „ვაჭრობდეს შენ შორის სულელსა კაცთასა და ჭურჭელნი რვალისანი მისცნეს სავაჭროდ შენდა“ (XXVII, 13). ხოლო ეს იმას ამტკიცებს, რომ ამ ქართველ ტომებს მარტო თავიანთთვის კი არ უკეთებიათ მადნეული ჭურჭელი და იარაღი, არამედ ისეთ შორეულ ქვეყნებშიაც კი მიჰქონდათ ხოლმე გასასყიდად, როგორიც იყო ტვიროსი. მრეწველობასთან ერთად, მაშასადამე, ალებ-მიცემობაც გავრცელებული და დანიანურებული ყოფილა. ხალიბებისა და ტიბარენების სპილენძისა და რკინის ნაწარმოები საბერძნეთშიც განთქმული იყო, იქ ხმა დადიოდა კიდევ, რომ მოსსინიკები რალაც მინას ურევენ მადანში და იმიტომ გამოდის ასე კარგო. უმიზეზოდ კი არ ექნებოდათ ქართველებს ასეთ შორეულ ქვეყნებში მჭედლობის ხელოვნებაში საუკეთესო სახელი მოხვეჭილი. უეჭველია, რომ ქართველ ტომებს მადნეულობის შემუშავებაში საპატიო ღვაწლი მიუძღვით ძველ განათლებულ კაცობრიობის წინაშე. საყურადღებოა, რომ „კალის“ გარდა

ძველს ქართულში და მის ენა-კილოკავებში არც ერთი მადნის სახელი არ მოიპოვება, რომელიც უცხო ენებიდან ყოფილიყოს შეთვისებული; ოქრო, მებრ. ორქო, სვან. ვერე, დიდოურად უქრუ, უნწოურ. უქრო; ვერცხლი, მებრ. ვარჩხილი, კვარჩხილი, სვან. ვარჩხილ, დიდოურ. მიცხის, უნწოურ. მიცხირ; თითბერი, სპილენძი, მებრ. ლინჯი, სვან. სპილენძ, სომხ. პლინძ; რკინა, კინა, ლაზურ. ერკინა⁴³; ტყვი⁴⁴, ტყვია და ბრპენი, ანუ პრპენი (საბა ორბელიანის ლექსიკონი). მხოლოდ „კალა“ არ არის ქართული სიტყვა; იგი მალაკკას ქალაქ „კალაჰ“-ის სახელისაგან წარმოსდგა, იმიტომ რომ საშუალო საუკუნეებში ეს მადანი იქიდან გამოჰქონდათ ხოლმე⁴⁵. ძველ ქართულ მწერლობაში ეს სიტყვა, არა გვხვდება. იმ დროს ხმარობდნენ „ბრპენს“ ანუ „პრპენს“. ამგვარად, ყველა მადნების სახელები წამდვილი ქართულია, უცხო ენიდან ნასესხები არ არის.

პირიქით, შედარებითი ენათმეცნიერება ამტკიცებს, რომ მადნების სახელები სხვა ერებს ქართველი ტომებისაგან შეუთვისებიათ. თვით ცნობილი ენათმეცნიერი ო. შრადერი ამ გარემოებას ყურადღებას აქცევს. ევროპული ბრინჯაოს სახელი „ბრონზე“ წარმომდგარია სპარსული „ბირინჯ“-ისაგან, ხოლო სპარსულში ეს სიტყვა შეთვისებულია ქართული ენა-კილოკავების საზოგადო სახელისაგან: სპილენძი, სვან. სპილენძ, მებრ. ლინჯ, სომხ. პლინძ, რაც უდრის „სპილენძ“-ს, სპირ ენძს, და სპერის ანუ ისპირის მადანსა ნიშნავს⁴⁶.

ბერძნების მწერლებიც ერთხმად აღიარებენ, რომ საუკეთესო სპილენძის ნივთები სწორედ ამ ქვეყნიდან გამოჰქონდათ. თვით ელადაში ხომ სპილენძი ცოტა იყო და უფრო აზიიდან შეტანილი მადნით მიდიოდნენ იოლად. თითბრის სახელები კი ზოგიერთ ევროპულ ენებში—მაგალითად, გერმანულად messinc, ანგლოსაქს. mastling, ძველნორ. messing, პოლონ. msiandz ჰქვია,—მოსსენე ანუ მოსსინიკის ტომის სახელისაგან არის წარმომდგარი. სწორედ ეს მოსსინიკები იყვნენ თითბრის ხელობაში განთქმული. ამ მადნის მეორე სახელიც „თითბერი“ წამდვილი ქართულია და ნიშნავს „თუთ-ფერი“, ე. ი. მთვარის (მებრ. თუთა, ქართ. თთუშ) ფერის მადანს.

რკინის, განსაკუთრებით ფოლადის მომზადებაც ბერძნებს, როგორც ეტყობა, პირველად ქართველი ტომებისაგან შეუსწავლიათ. ეს ფოლადის ბერძნული სახელიდანა ჩანს: „ხალკვს, ხალკბდიკოს“ ხალიბების ტომის სახელწოდებისაგან არის წარმომდგარი და ხალიბურსა ნიშნავს. მართლაც ხალიბების გაკეთებული რკინის ნივთები ძალიან განთქმული იყო.

ერთი სიტყვით, უმთავრესი და კაცობრიობის წარმატებისათვის აუცილებლად საჭირო მადნების სახელები ან ქართველი ტომებისაგან არის შეთვისებული, ან არა და მათი სატომო სახელწოდებისაგან არის წარმომდგარი. ამით ცხადადა მტკიცდება, რომ ქართველ ტომებს მადნეულობის შემუშავებაში კაცობრიობის წინაშე საპატიო ღვაწლი მიუძღვით.

§ 2. შავი ზღვის აღმოს.-სამხრეთის სანაპიროზე მცხოვრები ქართველი ტომების კულტურული მდგომარეობა V-I სს-ში ქ. ნ.

კიმერიელთა და სხვა ინდოევროპული მოდგმის ტომების შემოსევამ ქართველი ტომები, როგორც ამ თხზულების შესავალ თავში გამორკვეული იყო, ჩრდილოეთისაკენ წასწია და შავი ზღვის სამხრეთ და სამხრეთ-აღმოსავლეთის ნაპირებზე მოამწყვდია. ამდროინდელი საზოგადოებრივი ყოფა-ცხოვრებისა და ვითარების წარმოდგენა უფრო ადვილია იმიტომ, რომ ბერძნების მწერლებმა, განსაკუთრებით კი ქსენოფონტემ, ძვირფასი და ვრცელი ცნობები შეგვინახეს ამ ქართველი ტომების შესახებ. რასაკვირველია ამ ხანის ცნობებიც უნაკლულო არ არის: ზოგიერთი ტომების შესახებ მასალები უკვე მეოთხე საუკუნიდან მოყოლებული (ქრ. წ.) მოიპოვება, ზოგის შესახებ კი, როგორც მაგალითად ამიერკავკასიაზე, მხოლოდ პირველი საუკუნიდან (ქრ. წ.) მოყოლებული. ამის გამო ქართველი ტომების საზოგადო და ერთდროულ ყოფა-ცხოვრების სურათის დახატვა შეუძლებელია. ამიტომ მკვლევარი იძულებულია ნაწილ-ნაწილ შეუდგეს აღწერას.

იმ ქართველი ტომების მიწა-წყალი, რომელნიც შავი ზღვის სამხრეთითა ცხოვრობდნენ, ბუნებრივი თვისებების მიხედვით, ორ ნაწილად იყოფებოდა: ერთი ზღვის სანაპირო იყო, მეორე კიდეე მთა-ადგილები. ზღვის ნაპირები სტრაბონის სიტყვით მეტისმეტად ვიწრო იყო: ზღვას თითქმის ზედ დაჰყურებს მაღალი მადნის მალარობით სავსე და ტყით დაბურული მთები, სახნავი მიწა კი ძალიან ცოტააო. ქსენოფონტეს თქმით მოსსინიკების ადგილებიც მეტისმეტი მთიანი, ღრმა თვალწაუწვდენელი ხეობებით დაღარული ქვეყანა იყო⁴⁷. ხოლო ტიბარენების მიწაწყალი შედარებით უფრო ვაკე ადგილს წარმოადგენდა⁴⁸. მეორე ნაწილი მთლად მაღალი, თითქმის მიუვალი უღელტეხილით იყო მოფენილი; ზოგან ისეთ დაბურული ტყით მოცული, რომ ადამიანი ძლივს-ძლივით გაივლიდა ხოლმე, ზოგან კიდეე სრულებით მოტიტვლებული, მწირი ნიადაგის მეტი არა მოიპოვებოდა; თანაც უფსკრულსავით ღრმა ხეობებით და გიჟმაჟი მდინარეებითა და წყლებით დაღარული იყო⁴⁹. ქსენოფონტე მოგვითხრობს, ტაოხები, ანუ ტაოელნი მეტად მაგარ, თითქმის მიუვალ ადგილას ცხოვრობდნენო, სადაც ისინი შიშინაობის დროს შეიხიზნებოდნენ ხოლმე, გარშემო მდინარე დიოდა, ახლო-მახლო ადგილები კი მაღალი ტყით იყო დაბურულიო⁵⁰. მაკრონებისა და შკვითინების ანუ შვიდსოფელთა შუა მდებარე ადგილიც თითქმის მიუვალ ზღუდეს ჰგავდა. ძირს წყალი დიოდა და მდინარეს ორსავე ნაპირას ხშირი ტყე უდარაჯებდა⁵¹.

რასაკვირველია ისინი, ვინც ზღვის ნაპირას ცხოვრობდნენ, უკეთესს მდგომარეობაში უნდა ყოფილიყვნენ. აქ ხალხი თევზს იჭერდა, ნაჭერ-ნაჭერად სჭრიდა და ამარილებდა, ზიპს-კი (თევზის ქონს) ყველაფერში ბლომადა ხმარობდნენ ხოლმე⁵². ქსენოფონტეს უკვე IV საუკუნეში ქრ. წ. მოსინიკების სახლებში დიდ ქილებში ჩადებული, დაჭრილი და დამარილებული ზღვის ღორის (დელოფინების) ხორცი დახვდა; დოქებში კიდეე ამ თევზის ქონი იყო შენახული, რომელსაც მცხოვრებნი ძროხის ერბოს მაგ-

ივრად ხმარობდნენ⁵³. თუმცა სახნავი მიწა სამყოფი არა ჰქონიათ იმიტომ, რომ ვაკე ადგილი ძალიან ცოტა იყო, მაგრამ რაკი იქ ნიადაგი ნაყოფიერი და ღონიერი, ქსენოფონტეს და მისს ამხანაგებს სახლებში დიდძალი განიავებული პური დახვდათ, რომელიც მოსინიკების სიტყვით შარშანდელი გამოსავლისა ყოფილა, და ახალი ჯერ კიდევ გაუღენავი პური სდგამიათ⁵⁴. კოლხების სოფლებში ბერძნების ჯარისკაცებმა დიდძალი სურსათი იპოვეს და აუარებელი ფუტკრის სკები ნახეს⁵⁵. ერთი სიტყვით, აქ ხალხი ძალიან მისდევდა მიწის მოქმედებას და კარგი შემოსავალიც ჰქონდა, მაგრამ მცხოვრებნი ბევრი იყვნენ და პური სამყოფი ყველგან არ ყოფილა; კაკლითა და ნაბლით ივსებდნენ, თურმე, დანაკლისს; ახლო-მახლო მთები სავსე იყო ხოლმე ამ ხეებით. ქსენოფონტე მოგვითხრობს, რომ მოსინიკები ნაბლს განსაკუთრებით ან მოხარშულსა სჭამდნენ ან არადა პურად გამოცხვარსაო⁵⁶. მიწის მოქმედების გარდა, აქ ღვინის დაყენებასაც მისდევდნენ. იქაური ღვინო, ქსენოფონტეს სიტყვით, უწყლოდ მეტად ცხარე იყო და გემოთი მწკლარტე, წყალ-ნარევი კი სურნელოვანი და სასიამოვნო სასმელიო⁵⁷. ჯერ ჰეროდოტეს დროსვე შავი ზღვის ნაპირი, სახელდობრ მაშინდელი კოლხეთი, სელის ქსოვილებით იყო განთქმული. ელინები ამ ქსოვილებს სარდონის ტილოებს ეძახდნენ⁵⁸.

ყველა ეს ადგილები მრავალი საუკუნეების შემდეგ, ეხლაც კი წინანდებურად იმავე ჭირნახულითა და მოსავლით არის განთქმული, რომელიც იქ თავის დროს ქსენოფონტემა და სტრაბონმა ნახეს. ინგლისის კონსული *ჯიფფორდი* წარსული საუკუნის 70-იან წლებში ამბობდა, რომ ტრაპიზონის ოლქიდან ქალაქ ტრაპიზონს უცხოეთში გასატანად შემოაქვს: სელი, რომელიც საუკეთესო ღირსებისაა, განსაკუთრებით რიზედან მოდის, ხოლო უფრო მდარე ტირებოლისა და ფაზისიდან⁵⁹, ზღვის ღორი⁶⁰. მთელი ტრაპიზონის ოლქის ზღვის პირას ბევრი ზღვის ღორია სათევზაოდ, ამიტომ აქედან თევზის ქონი ბლომად გამოაქვთ⁶¹, და იქაური მცხოვრებნი მეთევზეობით ირჩენენ თავსო⁶². ამას გარდა ბოლოს დროს ამ ადგილებიდან პური, ნიგოზი, ღვინო და ცვილიც გამოაქვთ ხოლმე⁶³.

რასაკვირველია, მთა-ადგილებში მობინადრე ქართველი ტომები უფრო ცუდს მდგომარეობაში იქნებოდნენ; ბუნება, ცხადია, მათ ისე ხელს არ შეუწყობდა, როგორც ბარის მცხოვრებლებს, პირიქით ბევრ-რიგად დააბრკოლებდა კიდევ; მწირი მიწა, მკაცრი ჰავა მთა-ადგილას, საჭირო სახნავი მიწების უქონლობა, აბა რა ხეირს დააყრიდა ადამიანს! ამის გამო აქ კაცი ბუნების ყურმოჭრილი ყმა უნდა გამხდარიყო და იმისათვისაც მადლობა უნდა ეთქვა, რასაც მას თვით ბუნება უწყალობებდა. მიყრუებულ და ყველაზე მოწყვეტილ მაღალ მთიან ადგილებში ხალხი, სტრაბონის სიტყვით, „ნადირის ხორციითა და ნიგვზით იკვებებოდა“⁶⁴. მაშასადამე, მონადირეობას მისდევდა და ტყის ხილეულობით ირჩენდა თავსა. დროგამოშვებით მთებიდან დაეშვებოდნენ, მგზავრებს სცარცვავდნენ ხოლმე (იქვე) და ამით ივსებდნენ თავის დანაკლისს; ასე იქცეოდნენ, მაგალითად, შვიდსოფლელები ანუ ჰეპტაკომელები. მთა-ადგილების მცხოვრებ

ტომებს, არიანეს და პროკოპი კესარიელის სიტყვით, ბიზანტიის სამფლობელოს მიწების ცარცვა-გლეჯა შემდეგ დროსაც, მაგ. II საუკ. ქრ. შ., ხელობადა ჰქონიათ. რაკი კეისარმა იცოდა, რომ მათ მეტად უნაყოფო და მწირი მიწები ეჭირათ, ამიტომ ყოველწლიურად შესაწევარს ოქროს უგზავნიდა ხოლმე, ეგებ ამან მაინც ყაჩაღობა დააშლევინოს და ჩემ სამფლობელოს თავი დაანებონო, მაგრამ ამოდ⁶⁵. დანარჩენს, უფრო ნაყოფიერ ადგილებში მცხოვრებნი მიწისმოქმედების გარდა საქონლის მოშენებასაც ძალიან მისდევდნენ. *ქსენოფონტეს*, მაგალითად, ტაოხების ქვეყანაში ბევრი ხარი, ცხვარი და ვირი დახვდა⁶⁶, დრილების ქვეყანაში კიდევ მრავალი ცხვარი, ღორი და ხარი⁶⁷. ერთი სიტყვით, მეოთხე საუკუნეშიაც ქართველ ტომებს ყველა შინაური საქონელი ჰყავდათ—ცხენები, ცხვრები, ღორი და ვირი.

მაგრამ ბევრი ისეთი ადგილებიც მოიპოვებოდა, სადაც არც ხეირიანი სახნავი მიწები იყო, არც ბუნება უწყობდა ხელსა ადამიანს; იქ კაცი კვლავინდებურად მადნეულობის შემუშავებას მისდევდა და სხვადასხვა ჭურჭელსა და იარაღს აკეთებდა და ასხამდა ხოლმე. *ქსენოფონტე* მოგვითხრობს, ხალიბთა უმეტესი ნაწილი რკინის მადნის დამუშავებით ირჩენს თავსო⁶⁸. სამი-ოთხი საუკუნის შემდგომ *სტრაბონი* ამბობდა, წინათ ხალიბები ვერცხლის მალაროებსაც ამუშავებდნენ, ჩემს დროს კი აღარაო⁶⁹. მადნეულობით და იარაღის გაკეთებით ხალიბები ძალიან იყვნენ განთქმულნი და მათი ნამუშევარი კარგად ფასობდა კიდევ. *ყალბი არისტოტელი* ამტკიცებს, ხალიბური რკინა საუცხოვო იმიტომ იყო, რომ რკინის გაკეთება მათ როგორღაც სხვანაირად იცოდნენო⁷⁰. მოსინიკების თითბერს, იმავე ბერძნების მეცნიერის თქმით, ლაპლაპი გაჰქონდა და მეტის-მეტად თეთრი ყოფილა თურმე. მოსინიკები სპილენძს ტყვიას კი არ ურევდნენ, არამედ ერთგვარ იქაურ მინას, რომელსაც სპილენძთან ერთად ადნობენ ხოლმე... მოსინიკების ძველი ჭურჭელი საუკეთესო იყო, ეხლანდელი კი ისე კარგი აღარ არისო⁷¹.

მეოთხე საუკუნეში ქრ. წ., როგორც *ქსენოფონტეს* სიტყვებიდან ჩანს, სოფლები მინდვრებსა და მთის კალთაზე ყოფილა გაშენებული. სახლები და სხვა შენობები, კოშკები და ზღუდეებიც კი, ხისა უშენებიათ, რასაკვირველია იმიტომ, რომ იქ ტყე ბლომად იყო, უფრო იაფი ჯდებოდა და მარადადაც შენდებოდა. სახლები ორსართულიანი სცოდნიათ, ზევით სანოვავესა და სურსათს ინახავდნენ, ძირს კი თითონ მდგარან.

ქსენოფონტეს დროს (IV ს.) ამ ქვეყანაში ქალაქები ძალიან ცოტა ყოფილა; ისიც, რაც ზღვის პირას იდო და ალბ-მიცემობისათვის მნიშვნელობა ჰქონდა, ყველა ბერძნების ახალშენებსა სჭერიათ. ქართველი ტომების ქალაქები კი უფრო ციხეებს ჰგავდნენ, ვიდრე სავაჭრო და სამრეწველო ცენტრს; ხშირად მუდმივ იქ არც კი ცხოვრობდა ვინმე; ციხე-ქალაქები მაღალ, მიუვალ გორებსა და კლდეებზე იყო ხოლმე აშენებული და ხშირად გალავანს გარდა სხვა შენობა არა იყო-რა; ხალხი თავის ცოლ-შვილითა და ავლადიდებით მხოლოდ მაშინ შეიხიზნებოდა ხოლმე იქ, როცა მტრის შიში იყო და განსაცდელისაგან თავი უნდა დაეღწია; თუ ციხე-ქალაქს გარშემო

მდინარე არ უვლიდა, მაშინ დიდ თხრილს აკეთებდნენ ხოლმე და თხრილის თავზე მარგილები ჰქონდათ ჩარჭობილი და ხის კოშკები იყო დადგმული.

ამ მცხოვრებთა ზნე-ჩვეულების შესახებ ცნობები ძალიან ცოტაა შენახული. არც გასაკვირველია: ქსენოფონტეს მხოლოდ იმის ანერა შეეძლო, რასაც თავისი მოგზაურობის დროს ნახავდა; ხოლო რასა ნახავს ადამიანი ხანმოკლე დაკვირვების დროს! ქსენოფონტე განსაკუთრებით მოსინიკების ქცევას გაუკვირვებია: როცა ისინი მარტოკა იყვნენ ხოლმე, თავი ისე ეჭირათ, თითქოს საზოგადოებაში ყოფილიყვნენ: თავიანთთვის მაღალხმზე ლაპარაკობდნენ თურმე, ხარხარებდნენ, ადგებოდნენ და ცეკვას დაიწყებდნენ⁷².

მამაკაცებს ზურგისა და წინა-ტანის კანი ფერადი წამლებითა ჰქონდათ მოხატული⁷³. ეტყობა ტანისამოსი ძალიან მოკლე, წამოსასხამის მაგვარი, ჰქონდათ, თორემ სხეული რომ ტანისამოსით დაფარული ჰქონდათ, მაშინ ტანის მოხატვას რაღა აზრი ექნებოდა. ქსენოფონტეს აზრით მოსინიკები ყველა ტომებზე უფრო ველური ყოფილან⁷⁴. მოსინიკებს თურმე დაურიდებლად სქესობრივად შეუღლება სწადდათ იმ როსკიებთან, რომელნიც ელლინებს თან მიჰყავდათ — ასეთი ზნე ჰქონიათო, დასძენს ბერძენი ისტორიკოსი⁷⁵. ეტყობა ამ მოსინიკებს სქესობრივი სირცხვილისა არა სცოდნიათ რა და მართლაც რომ ძალიან ჩამოქვეითებული ყოფილან. *ჰეროდოტეს* სიტყვით კოლხებსა და მაკრონებს წინადაცვეთა ჩვეულებად ჰქონიათ და მაკრონები ამტკიცებდნენ, თურმე, ვითომც ეს ჩვეულება მათ კოლხებისაგან ესწავლოთ⁷⁶. *ქსენოფონტე* არაფერს ამბობს ამის შესახებ; არ ვიცით, იმიტომ რომ მეოთხე საუკუნეში ამ ჩვეულებას აღარ მისდევდნენ, თუ იმიტომ, რომ *ქსენოფონტემ* ვერ შეამჩნია. შესაძლებელია ეს ძველი ზნის ნაშთი ყოფილიყო. საყურადღებოა, რომ *ჰეროდოტეს* სიტყვით, წინადაცვეთა კაპადოკიელებსაც ჰქონიათ ადათად⁷⁷. განსაკუთრებით კარგად აქვს ანერილი ბერძენის ისტორიკოსს [ქსენოფონტეს] ამ ტომების იარაღი და სამხედრო სამკაული, — ან რა გასაკვირველია: ქსენოფონტეს თუ უნახავს ვინმე, ყველა თავით-ფეხამდე შეიარაღებული იქნებოდა, იმიტომ რომ ყველანი საომრად იყვნენ მომზადებული, როცა კი 10000 ბერძნის ჯარი იმათ მიწა-წყალს მიუახლოვდებოდა ხოლმე. *ჰეროდოტეს* დროს ტიბარენებს, მაკრონებსა და მოსინიკებს თავზე ხის ჩაფხუტები ეხურათ, იარაღად კიდეც პატარა შუბებს და ფარს ხმარობდნენ ხოლმე. შუბები დიდ-წვეტიანი იყო⁷⁸. კოლხებს კიდეც ტყავაგადაკრული ფარები და ხანჯლები ჰქონდათ⁷⁹.

ქსენოფონტეს დროს ხალიბებს სელის ჩაჩქანი ეცვათ, პაიჭები ჰქონდათ და ჩაფხუტი ეხურათ, წელზე ხანჯალი ერტყათ ხოლმე. ხელში 15-წყრთიანი შუბები ეჭირათ. პერანგს ნაბდისას ხმარობდნენ; დრილებსაც ამაირადვე ეცვათ. ყველაზე უკეთესად მოსინიკები იყვნენ შეიარაღებულნი: თითოეულს ტყავაგადაკრული დაწნული ფარი ჰქონდა, ხელში 15-წყრთიანი შუბი ეჭირა, რომელსაც თავზე ჯერ ვაშლი ჰქონდა გაკეთებული, მერე შუბი; ყველას პაფლალონიური რკინის ცულები დაჰქონდა, ტანზე პატარა

ნაქსოვი პერანგები ეცვა, რომელიც მუხლებამდისა სწვდებოდა, ხოლო თავზე ტყავის ჩაფხუტები ეხურათ.

თუმცა ასურულ წყაროებში ჩვენი ერის მაშინდელი მდგომარეობა დანვრილებით არ არის აღწერილი, მაგრამ, თუ IV საუკუნის ქართველი ტომების ყოფა-ცხოვრებას იმდროინდელ მდგომარეობას შევადარებთ, შეუძლებელია მაინც ვერ შევამჩნიოთ, რომ ჩრდილოეთისაკენ წაწეულ ქართველებს ცხადი დაქვეითება ეტყობათ. ვაზის მოვლასა, ღვინის დაყენებასა, საქონლის მოშენებასა, მადნეულების დამუშავებასა და იარაღ-ჭურჭლის გაკეთებას, მართალია, წინანდებურად მისდევდნენ, მაგრამ სად იყო წინანდელი სიმდიდრე, სასახლეები, აუარებელი განძი და ქონება, რომლის ხელში ჩაგდებას თავის დროზე ასურეთის ბატონები კვებულობდნენ ხოლმე. წინათ მათ ქალაქები ჰქონდათ, მეოთხე საუკუნეში კი სალაპარაკოდაც არა ღირდა, რაც იყო ისიც ცხიხებს უფრო მიაგავდა, ვიდრე ქალაქს. წინათ ქართველები ძლიერ და მდიდარ ერად ითვლებოდნენ, ალებ-მიცემობისათვის შორეულ ქვეყნებში მიდიოდნენ და ყველგან სახელი გაეარდნინი ჰქონდათ; IV საუკუნეში კი ისინი პატარ-პატარა ტომებად იყვნენ დანაწილებულნი, მამაცობის პატივი მეზობლებში-ლა ჰქონდათ შერჩენილი; მსოფლიოში კი მათი სახელი აღარ ისმოდა. ერთ დროს ისინი თავიანთ გარეშე მტრებს ასურელებს ერთობლივ და თანხმობით ებრძოდნენ ხოლმე, მეოთხე საუკუნეში კი იმათ ერთიერთმანეთის ქიშპობაში ელეოდათ ძალა: თითოეული მათგანი სულ იმის ცდაში იყო, თავის მეზობელ და მოძმე ტომისათვის ბერძნების დახმარებით როგორ ევნო რამე. ან კი რა გასაკვირველია: ახალ სამშობლოს მკაცრი და მწირი ბუნება, ინდოევროპული ტომების შემოსევა და მძლავრობა, უეჭველია, ხელს შეუწყობდა ქართველი ტომების თანდათან დაქვეითებას.

§ 3. დასავლეთ საქართველოს კულტურული ვითარება

შავი ზღვის აღმოსავლეთ ნაპირას და კავკასიაში მცხოვრებ ქართველების შესახებ ცნობები მხოლოდ პირველი საუკუნის (ქრ. წ.) დასასრულიდან იწყება; *სტრაბონის* თქმით კოლხეთი ხილულობით მდიდარი იყო; სელი, კანაფი, ცვილი და ფისიც უზვად იყო: იქაური სელის ქსოვილებს ხომ დიდი სახელი ჰქონდა ხოლმე⁸⁰. გემების ასაშენებელი ტყეც ბლომად მოიპოვებოდა ადგილობრივად და უცხოეთიდანაც შემოჰქონდათ. ერთი სიტყვით ხალხი აქ, როგორც ჩანს, მეურნეობასა და მრეწველობას მისდევდა და მარტო თავისთვის სახმარებლად კი არ აკეთებდა, არამედ უცხოეთში გასასყიდადაც; ეტყობა ალებ-მიცემობას ფეხი მაგრად ჰქონდა მოკიდებული. კოლხეთში რამდენიმე განთქმული სავაჭრო ადგილი იყო, სადაც ხალხი ახლო-მახლო ადგილებიდან თავს იყრიდა ხოლმე. ერთ ასეთ ადგილად კოლხეთის ჩრდილოეთ ნაწილში დიოსკურია ითვლებოდა⁸¹; რიონზე კიდევ „კოლხების სავაჭრო ნავსადგური“ ფაზისი იყო, რომელიც სწორედ იქ იდო, სადაც მდინარე რიონი ზღვას ერთვოდა და სადაც ეხლა

ქალაქი ფოთია. იმ განთქმულ სავაჭრო გზასაც, რომლითაც ირკანის ზღვით, მერე ალბანიით, იბერიით, მტკვრით და რიონით შავ ზღვამდე საბერძნეთსა და სხვა ქვეყნებში ინდოეთიდან საქონელი მიჰქონდათ ხოლმე, სწორედ კოლხეთში ჰქონდა ბოლო⁸²; მაშინ გემები მდინარე რიონზე ციხე შორაპნამდე დადიოდნენ⁸³. რასაკვირველია, ამისათვის მდინარე ყოველთვის უნდა გაენმინდათ და უნმენდიათ კიდეც. კოლხებს სხვაგვარ გზებზედაც უზრუნიათ: რიონს რომ მიმოსვლა არ შეეფერებინა, სტრაბონის სიტყვით, მდინარეზე 120 ხიდი ყოფილა გაკეთებული⁸⁴. ხოლო შორაპნიდან მოყოლებული იბერიის საზღვრამდე ოთხი დღის სავალი ურმის გზა იყო გაყვანილი⁸⁵. ერთი სიტყვით, ქვეყანა და ხალხი განვითარებული და დანაშურებული ყოფილა.

მაგრამ იმავე დროს კოლხების თანამოძმე და მეზობელი ჰენიოხები და სვანები საშინლად დაქვეითებულ და უკან ჩამორჩენილ ხალხებადაჰყავს ანერილი სტრაბონს. ბიჭვინტის ჩრდილოეთ-დასავლეთისაკენ ზღვის პირას იქ, სადაც თითქმის არც ერთი ნავთსადგური არ მოიპოვება, და ქვეყანა მეტად მთიანია, რადგან კავკასიონის ქედის ნაწილს შეადგენს⁸⁶, ჰენიოხები სახლობდნენ. სტრაბონის თქმით სხვა მეზობლებსავეთ ისინიც ზღვაზე ყაჩაღობით ირჩენდნენ თავსა. ასე ოცდახუთ კაცამდე თავიანთ პატარა და ვიწრო ნაევებში ჩასხდებოდნენ და გზას გაუდგებოდნენ ხოლმე; ხან ხომალდს დაეცემოდნენ და გასცარცვავდნენ, ხან რომელსამე ქალაქს ან დაბას; ზღვაზე ისინი თავისუფლად ბატონობდნენ. შინ დაბრუნებისას ნავს მხარზე გადიდებდნენ და ტყეში შეინახავდნენ ხოლმე. თავიანთ ქვეყანაში ისინი ტყეებში ცხოვრობდნენ და მწირი მიწის შემუშავებას მისდევენ, მაგრამ ნავოსნობის დრო მოაწევდა თუ არა, მაშინვე თავიანთ ხელობასა და ნაევებს მოიგონებდნენ ხოლმე. როცა რომელსამე ადგილზე დაცემას განიზრახავდნენ, ჯერ თავიანთ ნაევებს ტყეებში მიმალავდნენ ხოლმე. მერე კი დღე და ღამე დაძრწოდნენ, ვისაც კი მოასწრებდნენ და მარტოკას მოახელებდნენ, მაშინვე ტყვედ მიჰყავდათ; მაგრამ, თუ ტყვე სასყიდლით თავს გამოისყიდდა, დიდის სიხარულით ათავისუფლებდნენ ხოლმე⁸⁷. ამგვარად, ჰენიოხები ნახევრად ცარცვა-გლეჯით ირჩენდნენ თავსა, ნახევრად მწირი მიწის მოსავლით. არც სვანები იყვნენ უკეთეს მდგომარეობაში. ამათ კავკასიონის ქედის დასავლეთის ნაწილი და სამხრეთის ფერდობი ეჭირათ. დიოსკურიასზე ახლო იყვნენ⁸⁸ და იქ უფრო მარილის სასყიდლად ჩადიოდნენ ხოლმე⁸⁹. სტრაბონის სიტყვით სვანები საშინლად ბინძურად ცხოვრობდნენ და განსაკუთრებით ნანადირევი ხორციითა, ტყის ხილეულობითა და რძით მიდიოდნენ იოლად⁹⁰. როგორც ეტყობა, მარტო მონადირეობასა და საქონლის მოშენებასა მისდევენ; მიწის-მოქმედებას მაგრე რიგად არა სწყალობდნენ. მაგრამ ესეც კი უნდა თქვას კაცმა, რომ სვანეთის მკაცრი ბუნება და ჰავა მიწის-მოქმედებას არც თუ ძალიან ხელს უწყობს; ზამთარში სვანეთი მიუვალა და მიმოსვლა წყდება, გაზაფხულზეც კი (სტრაბონი შეცდომით ზაფხულზე ლაპარაკობს) ადამიანი თხილამურებს იკეთებს ფეხებზე, რომ თოვლში არ ჩაიფლას. მთიდან კი ტყავზე

დაჯდომილი ჩამოცურდებოდნენ ხოლმე, თორემ სხვაფრივ მოგზაურობა საშიში იყო¹. ასეთ პირობებში ან რა გასაკვირველია, რომ სვანები დაქვეითებულიყვნენ. სტრაბონი მოგვითხრობს, რომ ხმა არისო, ვითომც სვანეთში წყლებს ოქროს ქვიშა ჩამოაქვს და ადგილობრივი მკვიდრნი დაჩერეტილი ჭურჭლითა და სანმისით ოქროს ჰკრებენო².

§ 4. აღმოსავლეთ საქართველოს კულტურული ვითარება

აღმოსავლეთი საქართველო, რომელსაც სტრაბონის დროს იბერია ერქვა, ძალიან მჭიდროდ იყო დასახლებული, სოფლებითა და ქალაქებით იყო სავსე. ყურადღების ღირსი ის არის, რომ, სტრაბონის თქმით, იბერიაში კრამიტისა და სახურავები სცოდნიათ, ხოლო სახლებს ხუროთმოძღვრების რიგზე თურმე აშენებდნენ. საბაზრო ადგილებიც ჰქონიათ, ხოლო მოედნებზე საზოგადო დაწესებულებათა შენობები ჰქონდათ ხოლმე აგებული. აღმოსავლეთი საქართველო, მაშასადამე, პირველი საუკუნის დამდეგს მდიდარი, განვითარებული ქვეყანა ყოფილა. ალებ-მიცემობა და საზოგადოებრივი ცხოვრება განვითარებული და დანინაურებული უნდა ყოფილიყო, თორემ ვის რად უნდოდა ან ბაზრები, ან შენობები საზოგადო დაწესებულებათათვის? ამ დროს, სტრაბონის სიტყვით, მტკვარში და ალაზანში, თურმე გემები დაცურავდნენ.

მაგრამ იბერიაში განსაკუთრებით მიწის-მოქმედებას მისდევდნენ, მეტადრე ბარის მცხოვრებნი; მთიელებს კი უფრო სამამაცო საქმეებსა და ომიანობაზე ეჭირათ თვალი; თუმცა ისინი ხვან-თესვით ირჩენდნენ ხოლმე თავსა, მაგრამ ოლონდ-კი ომიანობის ხმისათვის ყური მოეკრათ და ფიცხლავ მიწას თავს მიანებებდნენ და იარაღს აიღებდნენ ხელში. ბარელები კი მშვიდობიანი ხალხი ყოფილა. სტრაბონის თქმით ბარის მცხოვრებლებს სომხურად და მიდურადა სცოდნიათ ჩაცმა-დახურვა³; სამწუხაროდ იგი არას ამბობს, რა რიგ ტანისამოსს ხმარობდნენ ხოლმე თვით სომხები, რომ ქართველების სამკაული წარმოგვედგინა. მიდიელების მაგიერ კი სტრაბონს შეიძლება სპარსელები ჰყავდეს მხედველობაში. მთიელები სარმატებისა და სკვითების ზნე-ჩვეულებას უფრო მისდევნო⁴. ომიანობის დროს ქართველები დიდ ტყავგადაკრულ ფარებსა და ჩაფხუტებს ხმარობდნენ ხოლმე⁵.

III. ნივთიერი კულტურის ისტორიის მთავარი პრობლემები კავკასიაში

ზემონათქვამიდან ცხადი ხდება, რომ წერილობითი წყაროების ცნობებითაც და არქეოლოგიური ფაქტებითაც ირკვევა, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ჰქონია მელითონეობის ხელოვნებას ქართველი ერის კულ-

ტურულ ცხოვრებაში და კავკასიის ნივთიერი კულტურის ისტორიაში, უძველესი გარდმოცემა ამ ხელოვნების აღმოჩენასაც კი ქართველ ტომებს მიაწერდა.

განათხარის მონაპოვარმა და მისმა შესწავლამ რამდენიმე მთავარი პრობლემა წარმოშვა, მათ შორის საზოგადოდ ნივთიერი და მეტადრე ლითონის კულტურის უმთავრესი დარგისა და ამ კულტურის სადაურობის საკითხი. უკვე დაბადების შემდგენელთა და ძველი საბერძნეთისა და რომის მეცნიერთ ეს პრობლემა აინტერესებდათ და მათი ერთმხრივი მოწმობით ლითონის დამუშავების ხელოვნების აღმოჩენა ქართველთა ტომების ტუბალ კაინისა და მოსოხის ღვანლი უნდა ყოფილიყო. ბერძნულ-რომაული მწერლობა სპილენძისა, ბრინჯაოსი და რკინაფოლადის მემადნეობის თაოსნობასაც მათ მიაკუთვნებდა და შემდეგშიაც ამ ხელოვნების საუკეთესო წარმომადგენლებად სთვლიდა. თანამედროვე მეცნიერებაშიაც ეს საკითხი მორიგ პრობლემად ითვლება, მაგრამ ისეთი თანხმობა, როგორც ძველად სუფევდა, აღარ არსებობს.

ერნესტ შანტრმა 1885 წ. აღნიშნა, რომ ბრინჯაოს ხანას კავკასიის ხელოვნებაში ისეთი მნიშვნელობა არ ჰქონია, როგორც სხვაგან: ბრინჯაოს ხელოვნების თანდათან განვითარების საფეხურები აქ არ ჩანს და არც რაიმე დამტკიცებული საბუთები მოიპოვება, რომ ბრინჯაოს დამუშავების ხელოვნება სხვა ქვეყნებში კავკასიიდან შესულიყოს. მთავარი მნიშვნელობა კავკასიის ლითონთა დამმუშავებლობაში რკინას ჰქონია, მაგრამ შანტრს კავკასია არც ამ ხელოვნების მეთაურად მიაჩნია⁶.

ე. შანტრის აზრით კავკასიის უძველეს ხელოვნებას მცირე აზიისა და ხეთების ხელოვნებასთან აქვს მსგავსება⁷.

დე-მორგანიც ფიქრობს, რომ ბრინჯაოს ტექნიკა ადგილობრივი არ არის და მისი გაკეთება კავკასიელებს უნდა აღმოსავლეთიდან ჰქონდეთ შეთვისებული, რადგან ბრინჯაოს გასაკეთებლად საჭირო კალის ბუდობი კავკასიაში არ მოიპოვება, მაგრამ სამაგიეროდ რკინის დამუშავების ხელოვნება მისი სიტყვით კაცობრიობას სწორედ კავკასიიდან უნდა ჰქონდეს შეძენილი. უხსოვარი დროიდანვე, უკვე XX ს. ქ. წ., უნდა იყოს რკინა კავკასიაში აღმოჩენილი და იქიდან მოყოლებული მისი დამუშავება ვითარდებოდა და ვრცელდებოდა სულ უფრო და უფრო⁸.

დე-მორგანის აზრით კავკასიის არქეოლოგიური ნივთების პრეისტორიულ ხელოვნებას ჯერ ხეთური და შემდეგ ასურული გავლენა ემჩნევა, მეტადრე გარკვეული დროიდან, IX–VIII ს. ქ. წ.⁹.

პროფ. *ვირხოვე* კავკასიის ნაშთების შესასწავლად და საკითხის გადსაწყვეტად შემდეგ საშუალებას მიჰმართა: მან გამოარკვია, რა და რა პირუტყვის და ნადირების სურათები არის ხოლმე დახატული აქაურ ნივთებზე, და გამოიკვია, რომ ამ საგნებზე არც ერთი მხეცი ან შინაური პირუტყვი არ არის გამოხატული, რომელიც თვით კავკასიაში არ მოიპოვებოდა.

შემდეგ *ვირხოვე* ყურადღება იმ გარემოებასაც მიაქცია, რომ კავკასიის უძველეს მადნეულ ნივთებსა და იარაღებზე არც ლომი, არც ფრთო-

სანი სფინქსი დახატული არ არის. ხოლო სწორედ ეს ორი მხეცი ასურულ ხელოვნებაში აუცილებელი და დამახასიათებელი სურათია ხოლმე¹⁰⁰. რაკი არც ლომი და არც სფინქსი კავკასიის უძველეს ხელოვნებაში არ მოიპოვება, ამიტომ ასურეთის გავლენაზე, *შანტრის* აზრისდა მიუხედავად, ლაპარაკი არ შეიძლებაო¹⁰¹, ხოლო რადგან პირიქით ყველა პირუტყვები და ნადირები კავკასიაში ადგილობრივ ბლომად მოიპოვება, ამის გამო მან დაასკვნა, რომ კავკასიის მადნეული ხელოვნება ადგილობრივი უნდა იყოს. დიდი ყურადღების ღირსია მხოლოდ, რომ კავკასიის ნივთებში ხარის სურათი არ მოიპოვებაო¹⁰². 1904 წელს კავკასიის უძველესი ნივთები და იარაღები *ვილკემ* სხვა ქვეყნის ნაშთებს დანვრილებით შეადარა და ბევრ შემთხვევაში შეურყევლად დაამტკიცა, რომ კავკასიის ნივთები დუნაისპირელ ჩრდილოეთი ქვეყნების ნაშთებს გასაოცრად ჰგვანან¹⁰³. ამნაირი აზრი უკვე *შანტრსაც* ჰქონდა გაკვრით გამოთქმული. ამგვარად, *ვილკე* ამტკიცებს, რომ კავკასიის ხელოვნებასა და დუნაის-პირის ქვეყნების ხელოვნებას შორის უეჭველი და მჭიდრო დამოკიდებულება უნდა ყოფილიყო. მას ჰგონია, რომ ეს ხელოვნება სწორედ კავკასიელებს უნდა შეეთვისებინათ დუნაელებისაგან, იმიტომ რომ კავკასიის მადნეული ნივთების პირვანდელი სახე დუნაის ქვის ხანის ნივთებში მოიპოვება, კავკასიაში კი არა ჩანსო¹⁰⁴.

გ. ბელკმა 1907 წ. წამოაყენა დებულება, რომ ფოლადის დამზადების გამომგონებელნი ფილისტიმელნი და ფინიკიელები უნდა ყოფილიყვნენ¹⁰⁵. ამ დებულების გამო გერმანულ პრესაში კამათი ატყდა, რომელიც ორ წელიწადს გაგრძელდა¹⁰⁶.

ამ კამათის ერთმა მონაწილეთაგანმა M. Blanckenhorn-მა წამოაყენა დებულება, რომ რკინის დამუშავება მესამე ათასეული წლის დამდეგს უნდა დაწყებულიყო ქ. წ., რომ ასეთი აღმოჩენა ერთგან კი არა, არამედ თითქოს რამდენსამე ადგილს და დამოუკიდებლივ უნდა მომხდარიყო და ძველი ცნობების მიხედვით რკინის ასეთ აღმომჩენებად უნდა ყოფილიყვნენ ტუბალეები და ხალიბები მცირე აზიაში, ეთიოპიელნი, ან ზანგები აფრიკაში, ინდონი და ჩინელები, იქნებ თრაკიელებიცო. ხოლო ფილისტიმელნი მარტო ამ ხელობის შუამავლები უნდა ყოფილიყვნენო¹⁰⁷. ტუბალ-მოსოხებისა და ხალიბთა მნიშვნელობის აზრს პროფ. M. Hoernes-იც იზიარებს თავის 1912 წ. გამოცემულ ნაშრომში *Kultur der Urzeit III, Eisenzeit* (გვ. 113—114).

ამგვარად, ჯერჯერობით თითქმის ყველა საკითხები საცილობელია. ცხადია მხოლოდ, რომ კავკასიის ხელოვნებას, *ვირზოვისა* არ იყოს, ასურულ ხელოვნებასთან პირდაპირი და მჭიდრო კავშირი არ უზანს, ბევრ საგნებში კი დუნაის-პირის ქვეყნების ხელოვნებას ემსგავსება. უეჭველია მცირე აზიის ხელოვნებასთანაც, რომელიც მადნეულობის ხელობის დედა-ბუდედ ითვლებოდა, კავკასიის ხელოვნებას კავშირი უნდა ჰქონოდა. საერთოდ კი ჯერ ძალიან ცოტა ნაშთებია შესწავლილი, რომ მკვლევარს ამ საკითხების საბოლოოდ გადაჭრა შეეძლოს. ამისათვის წინასწარი მონოგრაფიული შესწავლაა საჭირო ნივთების ქრონოლოგიური კლასიფიკაციისა და გავრცელების გეოგრაფი-

ული საზღვრების გათვალისწინებით. უნდა გამორკვეული იყოს ამ ფარგლებში თითოეული სახეობის საგნებისა და მხატვრული ნახატების გავრცელების გზების მიმართულება და ინტენსივობაც. მხოლოდ ასეთი ყოველმხრივი კვლევა-ძიების შემდგომ ზემოაღნიშნული პრობლემების განხილვა მტკიცე საფუძველზე იქნება დამყარებული. ასეთი მონოგრაფიული შესწავლა საბედნიეროდ უკვე იწყება კიდეც და კავკასიის ხელოვნებაში ძალის გამოხატულებას მიძღვნილი აქვს უკვე ერთი საგულისხმო გამოკვლევა¹⁰⁸.

თავი მეორე

ქართველების წარმართობა

§ 1. ქართველთა წარმართობის წერილობითი და ზეპირი წყაროები

წარმართობის შესახებ საქართველოში ძველს ქართულსა და მეზობელ ერთა მწერლობაში სხვადასხვა ცნობები მოიპოვება. ამასთანავე მრავალი წარმართობისდროინდელი ზნე-ჩვეულებანი და თქმულებებიც არის ხალხში დარჩენილი, რომელთა შესწავლას შეუძლია ძვირფასი მასალა მოგვცეს ძველ ქართველთა წარმართ ღვთაებათა საფუძველის წარმოსადგენად. მაგრამ თვით საგანი მეტად რთულია და დიდი სიფრთხილე და კრიტიკული წინდახედულობაა საჭირო, რომ უცხო ქართულად არ ვიცნათ, ახალი ძველად არ გვეჩვენოს. ამიტომ ჩვენ მუდამ უნდა გვახსოვდეს, რომ, როგორც შემდეგს, ისტორიულად კარგად ცნობილს, დროში, ისევე წინათაც, უუძველეს ხანაშიაც, ქართველებს სხვადასხვა უცხო ერთან, მაგ. ასურელებთან, სპარსელებთან, ბერძნებთან, სომხებთან და მრავალ სხვა-ასთან მეგობრული ან მტრული მეზობლობა ჰქონდათ და რომ, მაშასადამე, ქართულ წარმართობას, ზნე-ჩვეულებას და თქმულებებს ამ მეზობლობის კვალი უნდა ემჩნეოდეს. ჩვენს ხალხს ეს წარბაძულობის კანონი ცხოველებზეც კი აქვს შემჩნეული და თვით მოვლენაც მშვენიერად აქვს დახასიათებული: „ცხენი ცხენთან დააბი, ან ფერს იცვლის ან ზნესაო“. ადამიანთა ერთა სულიერი თვისებაც იმგვარია, რომ ყველაფერს ერთი-ერთმანეთისაგან ითვისებენ. ამიტომ თავდაპირველად ცნობებისა და მასალების მკაცრი კრიტიკული განხილვაა საჭირო. ამ მხრივ საგანი ცოტა არ იყოს შესწავლილი და კვლევის ნიადაგი მოსუფთავეებულია.

კარგა ხანია, რაც პროფ. *მაქსიმე კოვალევსკი*მ თავის საყურადღებო გამოკვლევაში „Закон и обычай на Кавказе“ ჩვენი ხალხის მრავალი ზნე-ჩვეულებანი და სარწმუნოებრივი თქმულებები განიხილა და სპარსული მაზდეიანობის, ანუ ცეცხლთაყვანისმცემლობის მოძღვრების ნიშნად აღიარა.

1901 წელს პროფ. *ნიკო მარრმა* თავის გამოკვლევაში „Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам“¹⁰⁹ გამოარკვია, რომ „ქართლის

ცხოვრებაში“ კერპთაყვანისმცემლობისა და წარმართობის შესახებ შენახული ცნობები: არმაზისა, ნადენისა, გა-გაციისა, აინინისა და ითრუჯანის შესახებ, რომელნიც წინათ ქართველი ხალხის ღვთაებებად ითვლებოდნენ, ეროვნული კერპთაყვანისმცემლობის გამომხატველი კი არ არიან, არამედ არაბების ბატონობის დროინდელ რომელიღაც ქართველი სასულიერო მწერლის მიერ შეთხზული უნდა იყოს დასასრულ, *ბ. კ. ინოსტრანცევი* დაამტკიცა, რომ ახალწლის დღესასწაულის ზოგიერთი თანამედროვე ჩვეულება იმავე მაზდეიანობის სარწმუნოებრივი მოძღვრების გავლენის ნაშთს წარმოადგენს¹⁰. ამგვარად, კოვალევსკისა, მარრისა და ინოსტრანცევის გამოკვლევამ ძველი წარმოდგენა ქართველი ხალხის წარმართობისა და კერპთაყვანისმცემლობის შესახებ ძირიანად შეარყია და კვლევის ასპარეზი მოსუფთავდა; მაგრამ ამასთანავე ძირითადი საკითხი ქართველი ხალხის წარმართობის შესახებ გამოურკვეველი დარჩა. ის, რაც წინათ გვწამდა, დარღვეულია და ეხლა თვით წარმართობის ნამდვილი ვითარების შესწავლაა საჭირო.

როგორც ზემოთაც აღნიშნული იყო, ქართველთა წარმართობის შესახებ ცნობები შენახულია ერთი მხრით უცხო ერთა ისტორიულსა და გეოგრაფიულს თხზულებებში, მეორე მხრით ქართულს საისტორიო ნაწარმოებებში; ძვირფასი მასალებია გაფანტული აგრეთვე სახალხო თქმულებებში, ზნე-ჩვეულებებში და რწმენაში.

მაგრამ ვიდრე ღვთაებათა შესახებ ცნობების განხილვას შევედგებოდეთ, უნდა გავიხსენოთ, რომ როგორც ეხლა „თვითთვეულს თემს ჰყავს საკუთარი ხატი, გარდა საზოგადო ხატისა... რომლის სამსახურიც ყველა ფშაველს ადევს კისრად“¹¹, ისე უძველესს დროსაც, უეჭველია, უნდა ყოფილიყვნენ ყველა ტომთათვის საზოგადო ღვთაებანი და ამასთანავე თითოეულ ტომს თავისი საკუთარი ღვთაებანიც ეყოლებოდა; თანდათან, დროთა განმავლობაში გაერთიანების, ან ერთ-ერთი ტომის გაძლიერების და დანარჩენებზე გაბატონების დროს, ზოგიერთი საკუთარი ღვთაებანი საზოგადოდად ხდებოდნენ და ამის გამო ზოგჯერ ერთი და იმავე ღვთაებისათვის რამდენიმე სახელი არის ხოლმე შენახული; ზოგიერთ მათგანს სხვადასხვა ტომის კერძო ღვთაებათა სახელები შერჩენია. ზოგი კი მეზობელთაგან არის შეთვისებული.

ქართული წარმართობის გამოსარკვევად ზემოაღნიშნული მასალები და წყაროები ჯერ კიდევ მეცნიერულად საკმაოდ შესწავლილი არ არის და წარმართობის სრული სურათის წარმოდგენა ჯერჯერობით შეუძლებელია. ქვემოთ მოყვანილი იქნება მხოლოდ ის, რის გამორკვევაც ჯერჯერობით მოვასწარით და შევძელით. სამწუხაროდ, ზოგჯერ შეუძლებელი იყო გარკვეულსა და გადაჭრილს აზრს დავდგომოდით ამა თუ იმ ღვთაების მნიშვნელობის შესახებ, მაგრამ ჩვენ ვცდილობდით განსაკუთრებით *უმთავრესისათვის* მიგვექცია ყურადღება და წერილობითი წყაროებიც და ყველა ქართველ ტომთა რწმენა-თქმულებებიც შეგვესწავლა, რომ ამნაირად ქართველთა წარმართობის *საერთო თვისებები* გამოგვეშკარავებინა.

§ 2. ღვთაებათა უფროს-უმცროსობა ხალხური

თქმულებების მიხედვით

გამოსაკვლევი საგანი რომ უფრო გაადვილებული და მარტივი გამხდარიყო, უნდა თავდაპირველად გამოგვერკვია, თუ როგორ ეხატება ჩვენს ხალხს, უზენაესი ღვთაება. ამ საკითხის შესწავლა, რასაკვირველია, ზღაპრებისა და სხვადასხვა თქმულებების განხილვის საშუალებით შეიძლებოდა. ჩვენი თემისათვის ფრიად საყურადღებოა ერთი ს. ბარალეთის მასწავლებლის მიერ ჩანერილი თქმულება „იესო ქრისტესი, ელია წინასწარმეტყველისა და წმიდა გიორგის“ შესახებ¹². სამწუხაროდ, თქმულება ქართულად არ არის დაბეჭდილი, მხოლოდ რუსული თარგმანია მოყვანილი.

„ერთხელ იესო ქრისტე, ელია წინასწარმეტყველი და წმ. გიორგი ერთად გზად მიდიოდნენ. ბევრი რომ გაიარეს, მოიღალნენ და ერთ ადგილას დასასვენებლად და პურის საჭმელად დასხდნენ. იქვე მგზავრების მახლობლად ერთი მეცხვარე ცხვრის ფარას აძოვებდა. მიუგზავნეს ელია მეცხვარეს, სადილად ერთი ბატკანი მოგვეცითო. მოვიდა ელია მეცხვარესთან და უთხრა:

– „გულკეთილო მეცხვარე, ერთი ბატკანი მაჩუქე“-ო.

– „თუნდ ნახევარი ფარა მიირთვი, ოღონდ კი მითხარ, ვინა ხარო“ – უპასუხა მეცხვარემ.

– „მე ელია წინასწარმეტყველი ვარ, პურის მოსავალს გაძლევთ, თქვენ ყანას წვიმას ვუგზავნი ხოლმე და გლეხკაცის ჭირნახულს მფარველობას ვუწევო“, – უთხრა ელიამ.

– „ვაჰმე! ჩემი ღმერთისა რომ არ მეშინოდეს, აი ამ კომბლით თავს გაგიტეხავდიო“ – უპასუხა მეცხვარემ.

– „რათა, რაზე ხარ ჩემზე გულმოსულიო?“ – ჰკითხა ელიამ.

– „რაზე და: დასთესავე პურს ერთ დღიურ მინას სანყალი ქერივ-ოხერი ან ვინმე ღარიბ-ღატაკი, შენ მისდგები, არც აცივებ, არც აცხელებ, და იმ ყანას სულ სეტყვით ჩაუღუნავო“.

დაბრუნდა ელია წინასწარმეტყველი ხელცარიელი თავის ამხანაგებთან და უამბო ყველაფერი, რაც მეცხვარემ უთხრა. ახლა თითონ იესო ქრისტე წავიდა მეცხვარესთან და ბატკანი სთხოვა.

– „თუნდა ნახევარი ფარა ინებე, ოღონდ კი მითხარ, ვინა ხარო“, – უთხრა მეცხვარემ.

– „მე შენი უფალი ვარ, ქვეყნის შემოქმედიო“.

– „ვაჰმე, მიუგო მეცხვარემ, ჩემი ღმერთისა რომ არ მეშინოდეს, აი ამ კომბლით თავს გაგიტეხავდიო“.

– „ისეთი რა დაგიშავე მერე?“ – ჰკითხა იესო ქრისტემ მეცხვარეს.

– „რა და ის, რომ ჭაბუკს წუთისოფელს გამოასალმებ ხოლმე, ბევრს ისეთს მოხუცებულს ადამიანს კი, რომელსაც ცხოვრება მოჰბეზრებია, ცოცხალს ატარებ ხოლმე დედამიწის ზურგზედაო“, – მიუგო მეცხვარემ.

ასე დაბრუნდა იესო ქრისტეც ცარიელ-ტარიელი. ახლა ადგა და წმიდა გიორგი წავიდა მეცხვარესთან. მეცხვარე რომ შეეკითხა წმიდა გიორგის,

ვინა ხარო, უპასუხა:

– „მე წმიდა გიორგი ვარ, გაჭირვების დროს რომ შემეხვეწებით ხოლმეო. მე გიფარავთ ავი სულებისა და ეშმაკებისაგან და თქვენის მტანჯველის ხელისაგან გიხსნით ხოლმეო“.

მეცხვარემ რომ წმიდა გიორგის სიტყვები მოისმინა, შესძახა:

– „მთელი ფარა მომირთმევიო“, – და მის წინ მუხლი მოიყარა. პურის ჭამას რომ მორჩნენ, იესო ქრისტემ კალთა დაიბერტყა და თქვა: „ამ მინდორზე საუკეთესო მოსავალი მოვიდეს: თითო ძნას ასი კოდი გამოსავალი ჰქონდესო“.

წმიდა გიორგიმ იესო ქრისტეს ნათქვამი მეცხვარეს უამბო და ურჩია მინდორი მოხანო, მეცხვარეც ისე მოიქცა. ხანმა გაიარა და ამ საკვირველმა მგზავრებმა შემთხვევით იმ ადგილზე გამოიარეს, სადაც ერთ დროს ისადილეს და იქ ეხლა ხშირი ყანა იდგა. როცა წმიდა გიორგიმ იესო ქრისტეს შეატყობინა, რომ ეს ყანა სწორედ იმ მეცხვარეს ეკუთვნოდა, რომელმაც მას ერთხელ ბატკანი დაუჭირა, ელია წინასწარმეტყველს უთხრა, ერთი ამ მეცხვარის ყანას სეტყვა აწვიე და ჩაულენო. წმიდა გიორგიმ მაშინვე მეცხვარეს შეატყობინა და გააფრთხილა, შენს ყანას განსაცდელი მოელისო. მეცხვარემ საჩქაროდ თავისი ყანა ორი ხარის ფასად ერთ ქვრივ დედაკაცს მიჰყიდა. მოვიდა სეტყვა და ისე მირევ-მორევვა ეს ქვრივის ყანა, რომ ნათესის ნალაგევიც კი აღარა ჩანდა. როცა იესო ქრისტემ მეცხვარის ოინები შეიტყო, მაშინვე ელია წინასწარმეტყველს უბრძანა ქვრივის ყანა წინანდებურად აღადგინო. ელია წინასწარმეტყველს იესო ქრისტეს ბრძანება ჯერ არ აესრულებინა, რომ მეცხვარემ წმიდა გიორგის ჩაგონებით ქვრივი დედაკაცისაგან ყანა შეისყიდა; ელიამ რომ წინანდებურად მოსავალი აღადგინა, მეცხვარემ პურის მკას მიჰყო ხელი: და თითო ძნისაგან ას-ასი კოდი გამოსავალი აიღო“.

ეს თქმულება ფრიად საყურადღებოა, იმიტომ რომ იქ მოქმედებს და ერთიერთმანეთს ეჯიბრება სამი წმიდა არსება: *ერთი* იესო ქრისტედ არის დასახელებული, მაგრამ რაკი იგი თვით თავის თავს ქვეყნის შემოქმედს ეძახის, იმიტომ ამ შემთხვევაში იესო ქრისტეს მაგიერ *ღმერთი შემოქმედი* უნდა ვიგულისხმოთ, მის ხელშია ადამიანთა სიკვდილ-სიცოცხლე; *მეორე* პირი ელია წინასწარმეტყველია, რომელიც, როგორც თქმულებიდან ჩანს, *ტაროსისა და აედრის, წვიმა-სეტყვის მბრძანებელია; მესამე* – წმიდა გიორგი არის; იგი, როგორც თქმულებიდან ჩანს, *ადამიანის მფარველია, მეტადრე გაჭირვების დროს, და კაცს ყოველგვარი ბოროტებისა და უბედურებისაგან იხსნის ხოლმე*.

თუმცა ჩვეულებრივ საქრისტიანო მოძღვრებისდა მიხედვით ამ სამ პირთა შორის ყველაზე მაღლა ღმერთი-შემოქმედი უნდა იდგეს, მერე ელია წინასწარმეტყველი, შემდეგ კიდევ წმიდა გიორგი, მაგრამ ამ ხალხურ თქმულებაში უფროს-უმცროსობა სულ სხვანაირად არის დასურათებული; ღმერთი შემოქმედი ისეთ შესაბრაღის მდგომარეობაშია, რომ მეცხვარისაგან ერთი ბატკანიც კი ვერ მიუღია სადილად; პირიქით, იგი ემუქრება

კიდევ ღმერთს: „ჩემი ღმერთისა რომ არ მეშინოდეს, აი ამ კომბლით თავს გაგიტყუებდიო“. ცხადია, მთავარ ღვთაებას მეცხვარე ასეთ თავხედობას ვერ გაუბედავდა; ხოლო მისივე ნათქვამი—„ჩემი ღმერთისა რომ არ მეშინოდეს“—უფრო ცხადად გვიჩვენებს, რომ მეცხვარეს ამ ღმერთისა, ქვეყნის შემოქმედისა, არ ეშინია, იმიტომ რომ იგი „იმისი ღმერთი“ არ არის. მეცხვარის ღმერთი სულ სხვა ღვთაებაა. ღმერთი შემოქმედი შურის მაძიებელია და მეცხვარეს დასჯას უპირებს. მაგრამ ამასთანავე არ იცის რა ხდება ქვეყანაზე, ისიც კი ვერ გაუგია, რომ წმიდა გიორგიმ ორჯერვე მისი განზრახვა გასცა და მეცხვარემ პირველად თავისი ყანა ქვრივ დედაკაცს მიჰყიდა და ამით ღვთის რისხვა თითონ თავიდან აიცილინა, ხოლო ღმერთმა და ელიამ უტოლინარობით მეცხვარის მაგიერ, ქვრივი დასაჯეს, მეორედ კი მეცხვარემ ღვთის წყალობა, რომელიც ღმერთმა ქვრივს უბოძა, ყანის ყიდვით თავის თავს მოუხვეჭა. ერთი სიტყვით, თქმულებაში ღმერთი უძლურ არსებად არის გამოხატული: მას არ შეუძლია წმიდა გიორგის მეცხვარის ქომაგობა დაუშალოს, საიდუმლოების გამოამჟღავნების აკრძალვა ვერ მოუხერხებია და ისიც კი არ იცის, თუ რა ხდება ქვეყნიერებაზე, ან როგორ და რას ახერხებენ ადამიანები მისი სასჯელის თავიდან ასაცდენად. ამგვარად ჩვენ ვხედავთ, რომ ამ თქმულების ღმერთს ქრისტიანობის მოძღვრების ძლიერ, ერთ-არსება, ყოვლის-მცოდნე და ყოვლის-მხილველ შემოქმედ ღმერთთან არაფერი აქვს საერთო.

არც ელიამ მიიღო თავაზიანი პასუხი მეცხვარისაგან: ბატკანს ვინ-ღა ჩივის, მეცხვარე პირიქით იმასაც დაემუქრა: „ჩემი ღმერთისა რომ არ მეშინოდეს, თავს გაგიტყუებდიო“. მაგრამ თქმულებიდან ცხადადა ჩანს, რომ ელია მაინც შემოქმედ ღმერთზე დაბლა დგას, იგი მას ექვემდებარება და მის ბრძანებას ასრულებს.

ამ თქმულებაში უმთავრესი მნიშვნელობა და ძალა წმიდა გიორგის აქვს: მხოლოდ იმის წინ იყრის მუხლს ის თავხედი მეცხვარე, რომელიც შემოქმედსა და ელიას თავის გატყუებას უქადდა. მხოლოდ მას შესთავაზა ერთი ბატკნის მაგიერ მთელი ცხვრის ფარა. წმიდა გიორგის სურვილს ვერც შემოქმედი, ვერც ელია წინ ვერ აღუდგებოდნენ: რა განსაცდელი და რისხეაც უნდა მოელოდეს შემოქმედისა და ელიასაგან მის თავყვანისმცემელს, იგი ყოველთვის იხსნის სასჯელისაგან; სხვისთვის (ქვრივისთვის) ნაბოძებ წყალობასაც კი მეცხვარეს არგუნებს ხოლმე, და ღმერთსა და ელიას თავხედი, მათი შეურაცხყოფელი, მეცხვარის დასჯაც კი ვერ მოუხერხებიათ. ერთი სიტყვით, წმიდა გიორგი ღმერთს შემოქმედსა და ელიას ყველაფრით სჯობნის, იგი ყველაზე ძლიერია.

რით აიხსნება ეს უცნაური გარემოება? ვიდრე ამ მოვლენის ძირითადი და არსებითი მიზეზის გამორკვევას შევუდგებოდეთ, თავდაპირველად უნდა ამ მიზეზის კვალი თვით შეთქმულების შინაარსში ვეძიოთ. როცა ელიამ და შემოქმედმა თავიანთი ვინაობა გამოამჟღავნეს, მეცხვარემ ორივეს ერთნაირი, საკვირველი პასუხი მისცა: „ჩემი ღმერთისა რომ არ მეშინოდეს, აი ამ კომბლით გაგიტყუებდი თავსაო“! ამ შესანიშნავი წინა-

დადებიდან ნათლად ჩანს, რომ მეცხვარეს შემოქმედი და ელია თავის ღმერთად არ მიაჩნია, რომ მეცხვარეს სხვა ღმერთი ჰყავს, რომლის ძლიერებაც უფრო მეტად სწამს, ვიდრე მათი; ეს მეცხვარის ღმერთი შემოქმედისა და ელიას მტერი არ უნდა იყოს: მეცხვარეს რომ მათთვის თავი გაეტეხა, მისი ღმერთი ამ საქციელს არ მოუწონებდა, სასტიკად დასჯიდა. საყურადღებოა, რომ სწორედ ამ დროს, როცა მეცხვარე ასე უღიერად ეპყრობა შემოქმედსა და ელიას, მათთვის ერთი ბატკანიც ეშურება, იმავე დროს საკმაო იყო მეცხვარეს გაეგო, რომ მის წინაშე წმიდა გიორგი იდგა, რომ მაშინვე მოწინებით პირქვე დაცემულიყო და მუხლი მოეყარა და ერთი ბატკნის მაგიერ მთელი ცხვრის ფარა ეძღვნა!.. ამგვარი თაყვანისცემა ამტკიცებს, რომ სწორედ წმიდა გიორგი უნდა იყოს მეცხვარის ის ღმერთი, რომლის ხათრის გულისათვისაც შემოქმედსა და ელიას ბატკნის მაგიერ კომბალი არ უთავაზა, რომ წმიდა გიორგი არის ის ძლიერი ღმერთი, რომლისაც მას ეშინია, განსაკუთრებით პატივსა სცემს და, სხვას თუ ნახევარ ფარას მისცემდა, მას მთელ თავისს ქონებას, მთელ ცხვრის ფარას შესწირავდა.

ამგვარად, თქმულების შესწავლა გვიჩვენებს, რომ ღვთაებათა უმთავრესი ადგილი წმიდა გიორგის უკავია; იგი შემოქმედ ღმერთზედაც, ელიაზედაც გაცილებით უფრო ძლიერი და ხერხიანია, კეთილი, ადამიანის მფარველი და ყოველნაირი ბოროტებისა და განსაცდელისაგან მხსნელი.

მეორე ადგილი შემოქმედს ღმერთს უკავია: იგი სიკვილ-სიცოცხლის მბრძანებელია, შურის მაძიებელი, მაგრამ წმიდა გიორგისთან შედარებით უძლური; იგი არც ყოვლის-მცოდნეა და არც ყველაფრის-მხედველი, მან ხეირიანად არც კი იცის ქვეყნიერებაზე რა ხდება, ან როგორ ამჟღავნებს მის საიდუმლოებას წმიდა გიორგი.

მესამე ადგილი ელიას უკავია; წვიმა-სეტყვისა, მეხისა, ტაროსისა და აედრის ბატონი, იგი შემოქმედს ექვემდებარება და მის სურვილს ასრულებს ხოლმე.

ასეთს დასკვნას უნდა დავადგეთ ზემომოყვანილი საყურადღებო თქმულების განხილვის შემდეგ.

მაგრამ ერთი ქართული თქმულების შესწავლა სრულებით საკმარისი არ არის, რომ აღნიშნული დასკვნა წმიდა გიორგის, შემოქმედისა და ელიას შედარებით უფროს-უმცროსობისა და უფლებათა შესახებ ქართველი ხალხის საერთო რწმენად აღვიაროთ; ამისთვის, რასაკვირველია, საჭიროა, რომ საქართველოს დანარჩენი კუთხეების თქმულებითაც მტკიცდებოდეს ზემომოყვანილი დასკვნა თითოეულის სამის ღვთაების შესახებ.

ასეთივე უძლური და უსახსროა ღმერთი შემოქმედი სხვა ქართულ და სვანურ თქმულებებშიც: ღმერთი იქ ხამი ადამიანისავით იქცევა, წყალში ჩავარდება – სიცოცხისაგან არ იცის რა ქნას, სძირავს და, ანგელოზები რომ არ მიეშველონ, დაიხრჩობოდა კიდეც. დადის და არ იცის ხოლმე, რა განსაცდელი მოელის მას: მიჰყვება ვიღაცის ფეხის კვალს, მივა ლურჯ ქვასთან, ასწევს მას და იქიდან სამოელ ეშმაკი გამოხტება, ღმერთს ყანყრატოში ხელსა სტაცებს და დახრჩობას უპირებს. დაღონდება ღმერთი და ანგელოზებს შეეხვეწება,

როგორმე მიშეელეთო. მაგრამ ვერც იმათ გააწყეს რამე და ღმერთი ვერ განათავისუფლეს. სხვა გზა აღარ იყო და ღმერთმა სამოელ ეშმაკს ზვეწნა დაუწყო: „ოღონდ კი გამიშვი და რაც გინდოდეს ის მომთხოვეო“. სამოელმა უპასუხა: „დაეძმობილდეთ, სხვა არა მინდა რა შენგანაო“. ღმერთი დასთანხმდა. სამოელმა გაუშვა და თავის გზაზე წავიდა. მერე ღმერთი და მთავარანგელოზები მიქელ და გაბრიელი ქვეყნის შესაქმეს შეუდგნენ; ბევრს ეწვალნენ, მაგრამ ვერა გააწყეს რა. დაღონდნენ, არ იცოდნენ როგორ მოქცეულიყვნენ. მერე მიქელ მთავარანგელოზმა უთხრა ღმერთს: „შენ ძმა სამოელთან წავალ, იქნება საქმე იმან გვასწავლოსო“. ღმერთი დაეთანხმა. ანგელოზი გაემგზავრა და სამოელმაც მართლა ასწავლა, როგორ მოქცეულიყვნენ¹¹³. მეორე ქართლურსავე თქმულებაში ღმერთმა განიზრახა ერთი რგვალი ქვის გატეხა, რომელიც იმის წინ მიგორავდა, მაგრამ ანგელოზები უშლიდნენ: „მაგას ნუ იზამ, თორემ მერე ვინანებთო“. ღმერთმა ყური არ ათხოვა, ქვას ფეხი ჰკრა და გატეხა. უცებ ქვიდან სამოელი ამოხტა, ღმერთს ყელში სწვდა და დახრჩობას უპირებდა¹¹⁴. ერთი სიტყვით, ამ ორსავე თქმულებაში ღმერთი გამოუცდელ, უცოდინარ, ჯიუტ არსებად არის დასურათებული, ყოველგვარ განსაცდელში მას ანგელოზები ეხმარებიან და ჭკუას ასწავლიან; სამოელ ეშმაკი მას ყველაფერში სჯობნის და ქვეყნის შექმნაშიაც კი შველის. ამნაირსავე უგუნურ ჯიუტობას იჩენს ღმერთი სევანურ თქმულებაშიაც¹¹⁵. დასასრულ, ერთ-ერთ კახურ თქმულებაში ღმერთი ისეთ გულქვა და მრისხანე არსებად არის წარმოდგენილი, რომ მიქელ და გაბრიელ მთავარანგელოზებს, ჩემის ბრძანებისამებრ რატომ ვაჭრის შვილს ქორწილის ღამეს სული არ ამოართვით და პურმარილობის გულისთვის სასიკვდილოდ რად შეგეცოდათო, გაბრაზებულმა ყვირილი დაუწყო, სტაცა ხელები და ორსავე შიგნეულიდან ჯიგრები ამოგლიჯა, რომ ამიერიდან უჯიგროდ, დაუნდობლად და შეუბრალებლივ ამოართონ ხოლმე სული ადამიანს¹¹⁶.

წმიდა გიორგის აღმატებული ძლიერება და ყოვლადშემძლებლობა, ხოლო ელიას სრული უსაზრობა და უღონოება გიორგისთან შედარებით საუცხოვოდ არის დახატული შემდეგ იმერულ თქმულებაში: ერთხელ ორმა ძმამ მფარველები აირჩიეს, ერთმა წმიდა გიორგი, მეორემ კიდეც ელია, ორივემ ნათლიებად თავიანთი მფარველები გაიხადეს. ერთ დღეს რძლები როგორღაც ელაპარაკნენ და ორივემ თავიანთ მფარველების ქება დაიწყეს და ერთიერთმანეთის ნათლიებს კი აძაგებდნენ. დაღონებულმა უფროსმა რძალმა თავისი ქმრის მფარველს ელიას შესჩივლა, ჩემმა რძალმა ასე და ასე დაგცინა: „აბა, წმიდა გიორგის როგორ შეედრებაო!“ ბარემ სამჯერ ეცადა ელია, რომ თავისი შეურაცხყოფის გულისათვის უმცროსი ძმა და მისი ცოლი დაესაჯა, ხან ყანა უნდა ჩაენვა გვალვით, ხან დაესეტყვა, მაგრამ ამოდ: წმიდა გიორგი ისე ექომაგებოდა და იფარავდა უმცროს ძმას თავის სვინას, რომ მას ბენვის ოდენაც არ დაჰკლებია და, რა განსაცდელსაც მას ელია უშზადებდა, წმიდა გიორგის წყალობით ისევ სულ ელიას სვინას, უფროს ძმას, დაატყდებოდა ხოლმე თავზე. როცა ელიამ დაინახა, რომ ვერა გააწყო რა, მაშინ კი მიხვდა, უმცროს ძმას ვილაც უნდა ექომაგებოდესო. ბოლოს თითონ წმიდა გიორგი გამოუტყდა¹¹⁷. იმერული თქმულე-

ბა, მაშასადამე, წმიდა გიორგის უპირატესობას და ძლიერებას ელიას თავისისავე პირით აღიარებინებს, თვითვე ათქმევინებს, რომ მას წმიდა გიორგის მეტოქეობა არ შეუძლია.

სვანების ხალხურ თქმულებაშიაც წმიდა გიორგი იმნაირადვეა დასურათებული, როგორც ქართულ თქმულებაში; მისი მფარველობის წინააღმდეგ თვით ღმერთსაც ვერა გაუწყვია რა. წმიდა გიორგი (ჯგრაგ), რომელიც მიქელ მთავარანგელოზივით¹⁸ (მქემთარინზელ) ღმერთს გვერდით უზის, მუდმივ ადამიანზე ზრუნავს და სულ იმის ცდაშია, კაცს როგორმე სიკეთე უყოს. ერთხელ ღმერთმა ერთს კაცს, რომელმაც საკმელი უკმია და სადილადად ბატკანი უძღვნა, საჩუქრად ძროხა უწყალობა. როცა გიორგიმ და მიქელ მთავარანგელოზმა ღვთის საჩუქარი მიუტანეს, გიორგიმ ამ კაცს ჩააგონა, ცოლი სთხოვე ღმერთსაო. ისიც ისე მოიქცა, როგორც გიორგიმ დაარიგა: მაშინ ღმერთმა გიორგის უთხრა: „სულ შენა ზრუნავ, გიორგი, იმ კაცზე, თორემ თითონ იმას ეგ სად მოაგონდებოდაო“? მეტი რაღა გაეწყობოდა, ღმერთს უარი არ უთქვამს; გიორგი და მიქელ მთავარანგელოზი გაემგზავრნენ, ცოლი უშოვეს და რაც კი საჭირო იყო მისთვის ყველაფერი უწყალობეს. მერე როცა წმიდა გიორგიმ იმ კაცის თხოვნა შეატყობინა ღმერთს, რამდენი შვილი მეყობებო, ღმერთმა უპასუხა: „გიორგი ეგ სულ შენი საქმეა, თორემ იმ კაცს სად მოაგონდებოდაო: ეხლა რომ იმას შვილი მივცეთ, ქვეყანაზე ადამიანები გამრავლდებიან და ვინრობა იქნებო!“ მაინც ღმერთმა გიორგის დაუთმო: „ორი შვილი მივცეთ, მაგრამ სიცოცხლის ნახევარგ ზას რომ მოიჭამენ, მერე დაიხოცნენო“, – სთქვა მან. გიორგიმ უპასუხა: „ეჰ, თუ მიცემაა, საბოლოოდ მივცეთ, თორემ ტყუილად რისთვის ვანვალოთო“? ღმერთმა აქაც დაუთმო. შემდეგაც, როცა ერთხელ ღმერთმა ბრძანა: „ისეთ სეტყვას დაეუშვებთ დედამიწასა, რომ ჩვენი დასახლებული კაცის ყანა მიწასთან გაეასწოროთ“-ო, გიორგი მაშინვე დაეშო დედამიწაზე და კაცს უთხრა: „დღესვე მამითადი შეჰყარე, რაცა გაქვს სულ მომკე, თორემ ისეთი სეტყვა მოვა, რომ ერთი დღისაც არ შეგრჩებაო“. კაცმა მომკა ყანა და პური დააბინავა. ღმერთმა ნახა მერე, რომ იმ კაცს პური შინა ჰქონდა, სხვას კი ერთი დღის საგზალიც აღარ შერჩა. მაშინ ღმერთმა გიორგის უთხრა: „ეგ ხომ სულ შენი საქმეა, თორემ იმას სად მოაგონდებოდაო“. მერე გულში თქვა ღმერთმა: „მაშ თუ ეგრეა, იმ დასახლებულ კაცს გადავწვავთო!“ დაეშვა გიორგი ისევ დედამიწაზე, დაარიგა კაცი და უბედურება თავიდან ააციდინა. ბოლოს ღმერთმა სთქვა: „ეს სულ გიორგის საქმეა, თორემ ის ხომ ამას ვერ მოიგონებდაო. მეტად მონადინებულია, რომ ეს კაცი დაამკვიდროს და რადგან ასეა დაეუთმოთო!“¹⁹ ამ სვანურ თქმულებაშიაც ღმერთს, რომელიც იწოდება ღერმეთ, ანუ ღერბეთ, ადამიანისათვის ყველაფერი ჰმურს: ადამიანს რომ გიორგი არ ეშველებოდეს, არც ერთ სიკეთეს არ უზამს, იგი იმდენად გულქვაა, რომ მშობლებს შვილებს აძლევს და ჭაბუკად რომ მოღერდებიან სწორედ მაშინ უნდა როგორმე დაუხოცოს; მისთვის ადამიანის ჭირნახულის განადგურება, სახლის გადანვა, სულის ამორთმევა ჩვეულებრივ საქმეს შეადგენს. მაგრამ გიორგის წინააღმდეგ

ვერას გააწყობს ხოლმე. გიორგი რასაც უნდა იმას აასრულებს და ღმერთი იძულებულია დაუთმოს; თუ გიორგი წინააღმდეგობას გაუწევს, ღმერთი ვერც ერთ თავის სასჯელს ვერ განახორციელებს ხოლმე. გიორგის მზრუნველობას და ადამიანის მფარველობას საზღვარი არა აქვს: განიზრახავს თუ არა ღმერთი ადამიანის საწინააღმდეგოს, გიორგი მაშინვე დაუშვება დედამიწაზე და ასწავლის კაცს, განსაცდელი თავიდან როგორ აიცილინოს. ერთი სიტყვით, წმიდა გიორგი ყოვლად კეთილი და ძლიერი ღვთაებაა, უმთავრესი ადგილი უკავია და თვით ღმერთსაც კი აღემატება.

§ 3. მნათობთა თაყვანისცემა: წმ. გიორგის ქართველთა რწმენაში წარმართობის-დროინდელი უზენაესი ღვთაების, მთვარის ადგილი უკავია

ყველა ზემომოყვანილი ქართული თქმულებების შესწავლამ დაგვარწმუნა, მაშასადამე, რომ *წმიდა გიორგის პირველი ადგილი უკავია და ყველაზე უფროსად ითვლება*, რომ იგი გულკეთილია და ადამიანის მფარველი, ძლიერებით ყველას, თვით ღმერთსაც კი სჯობნის.

მეორე ადგილი შემოქმედ ღმერთს ეკუთვნის: იგი არც ყოვლად-ძლიერად ითვლება, არც ყოვლის-მეცნიერად, მკაცრი, თითქმის მრისხანე ბუნება აქვს კიდევ და შურის მაძიებელია.

მესამე ადგილი ელიას უკავია. იგი წმიდა გიორგისთან შედარებით უძლურია და შემოქმედის ბრძანებას ასრულებს ხოლმე.

მაგრამ მართო თქმულებაში ხომ არ ეკუთვნის წმიდა გიორგის განსაკუთრებული პატივისცემა; თვით ცხოვრებაშიაც ქართველი ერი მას ყველაზე მეტად თაყვანსა სცემს. არც ღმერთისა და იესო ქრისტეს, არც ერთი წმიდანის სახელობაზე არ მოიპოვება იმდენი ტაძარი საქართველოში, რამდენიც წმიდა გიორგის სახელობაზეა აშენებული. ჯერ კიდევ XIV – XV სს. გერმანელი მოგზაური *ჰანს შლიტბერგერი* წერდა, რომ ქართველები წმიდა გიორგის მეტის-მეტად თაყვანსა სცემენო. ხოლო *ვახუშტის* აღნიშნული აქვს, რომ საქართველოში „არ არიან ბორცუნი და მაღალნი გორანი, რომელსა ზედა არ იყოს შენნი ეკლესიანი წმიდის გიორგისანი“-ო¹²⁰. ამას გარდა ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ თითქმის ყველა უმთავრესი ეკლესიები და დღეობები საქართველოში წმიდა გიორგის სახელობაზეა¹²¹. ხალხში გავრცელებულია კიდევ რწმენა, რომ საქართველოში იმდენი წმიდა გიორგის ეკლესიაა და იმდენი წმიდა გიორგია, რამდენიც წელიწადში დღეებია; ერთი სიტყვით, ვახუშტის ზემომოყვანილი ცნობა, რომ მთა არ მოიპოვება საქართველოში, სადაც მის მწვერვალზე წმიდა გიორგის ეკლესია არ იყოსო, ძალიან გაზვიადებული არ არის და ჭეშმარიტებას უახლოვდება.

ერთი სიტყვით, როგორც სახალხო თქმულებების შესწავლა, ისე დღეობებისა და ხატობის დაკვირვება ცხადად ამტკიცებს, რომ ქართველი ერის სარწმუნოებრივ წარმოდგენაში უფროსობითა და ძლიერებით პირველი ად-

გილი წმიდა გიორგის უკავია, მეორე – ღმერთს-შემოქმედს, მესამე – ელიას.

ხევესურებისა და ფშავლების ხევის-ბერები ლოცვის დროს წმიდა გიორგის პირდაპირ ღმერთად იხსენიებენ: „ღმერთო იხინჭის წმინდა გიორგი“, ასე დაიწყებენ ხოლმე ლოცვას ისინი ქადაგების კურთხევის დროს¹²²; სვანებიც გიორგის ღმერთის მსგავსად თაყვანსა სცემენ და ღმერთზე ძლიერად მიაჩნიათ¹²³.

ცხადია, რომ ამ შეხედულებას და წმიდა გიორგის განსაკუთრებულ, შემოქმედზე უმეტესს, პატივისცემას ქრისტიანობასა და საეკლესიო მოძღვრებასთან არაფერი აქვს საერთო; პირიქით, იგი პირდაპირ არღვევს მას. უეჭველია, მაშასადამე, რომ ჩვენი ხალხის წარმოდგენაში წმიდა გიორგის ძველი, წარმართობისდროინდელი, მთავარი ღვთაების ადგილი უნდა ეკავოს. რა ღვთაება უნდა ყოფილიყო მერე ის ღვთაება, რომლის ადგილიც ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ჩვენი ხალხის წარმოდგენაში წმიდა გიორგიმ დაიჭირა? ამ საკითხის გამორკვევას უკვე აკადემიკოსი ალ. ვესელოვსკი ამ ოცდაათი წლის წინათ შეუდგა, მხოლოდ სულ სხვა აზრით; მას უნდოდა გამოერკვია, თუ სად დაიბადა ის წმიდა გიორგის თქმულება, რომელშიაც იგი ვეშაპის დამთრგუნველ გმირად არის გამოყვანილი; ამგვარად ა. ვესელოვსკის ძველი ქართული წარმართობის გამორკვევა კი არა ჰქონია ფიქრად, – იგი სრულებით დარწმუნებული იყო მაშინ, რომ ეს საკითხი უკვე გამორკვეულია, – არამედ უნდოდა გაეგო, თუ რომელი წარმართობის-დროინდელი თქმულებების გავლენის მიხედვით უნდა შეთხზულიყო წმიდა გიორგისა და ვეშაპის თქმულება. რასაკვირველია, ავტორს ამავე დროს უნდა უნებლიედ გამოერკვია ის საკითხიც, თუ რომელი ღვთაების ადგილი დაიჭირა წმიდა გიორგიმ ქართულ სახალხო თქმულებებში? რამდენადაც ა. ვესელოვსკის ცოტა არ იყოს ბუნდოვანი სიტყვებიდან ჩანს, იგი დარწმუნებული იყო, რომ საქართველოში წმიდა გიორგის თქმულება ძველი წარმართობის-დროინდელი თქმულებიდან უნდა წარმომდგარიყოს, სახელდობრ იმ თქმულებიდან, რომელიც ერანის სარწმუნოების გავლენის გამო ქართველებს შორის გავრცელებული უნდა ყოფილიყო. მაგრამ ა. ვესელოვსკი ძალიანა ცდებოდა. წმიდა გიორგის თაყვანისცემას საქართველოში არავითარი კავშირი არ აქვს ერანულ წარმართობასთან*.

ქართველი ხალხის აზროვნებაში წმიდა გიორგის ძველი წარმართობის-დროინდელი, ქართველების მთავარი ღვთაების, მთვარის ადგილი უკავია.

საკმარისია სტრაბონის აღწერილობის ერთი ნაწყვეტი, რომელიც ალბანელთა სარწმუნოებას ეხება, კახეთის განთქმულ თეთრ-გიორგობას შეეადაროთ, რომ ეს აზრი სრულებით ცხადი და ჭეშმარიტი გახდეს; თავის გეოგრაფიაში სტრაბონი ამბობს:

„ალბანელნი ღმერთებსავე თაყვანსა სცემენ მზესა, ზევსს და მთვარეს, მეტადრე მთვარეს. მთვარის ტაძარი იბერიის მახლობლად მდებარეობს. მეფის შემდგომ ყველაზე უფრო პატივცემულ კაცად ის ითვლება,

* ივ. ჯავახიშვილი ქართულ წარმართობას საესებით სამართლიანად თიშავდა ირანული წარმართობისაგან. ეს მას დასაბუთებული აქვს ა. ვესელოვსკის და სხვათა კრიტიკის საფუძველზე.

ვინც ტაძარს ემსახურება; იგი დიდსა და მჭიდროდ დასახლებულს ხატის მამულს განაგებს და ხატის ყმების უფროსად ითვლება, რომელთა შორის ბევრი ქადაგად დაეცემა და წინასწარმეტყველებს ხოლმე; იმას, ვინც მეტად ატაცებული ტყეებში მარტოკა დახეტიალობს, ქურუმები დაიჭერენ, კისერზე ჯაჭვს დაადებენ და ერთი წლის განმავლობაში ზვარაკად კარგა ასუქებენ ხოლმე; მერე მას მირონცხებულს სხვა საღმრთოებთან ერთად ღმერთს მსხვერპლად შესწირავენ ხოლმე. მსხვერპლად შეწირვა ამნაირად იციან: ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა ჩვეულებრივ ლახვრის საშუალებით იციან ხოლმე. ერთი კაცი, რომელსაც ამგვარი ლახვარი აბარია, ხალხიდან გამოვა და ხერხიანად ლახვარს გვერდით შიგ გულში ჰკრავს ხოლმე. როცა ლახვარ-ნაკრავი მსხვერპლი დაეცემა მიწაზე, ქურუმები სხვადასხვა ნიშნებისდა მიხედვით მკითხაობენ და საჯაროდ ხმამაღლა აცხადებენ ხოლმე. როცა გვამს ერთს დანიშნულს ადგილას მიიტანენ, ყველანი თავიანთ თავის განსაწმენდად ფეხს დაადგამენ ხოლმე“¹²⁴.

ალბანიის ერთი ნაწილი, სახელდობრ იბერიის მოსაზღვრე ადგილი, ქართველი მოდგმის ერთი იყო დასახლებული. სტრაბონი ამბობს, რომ ალბანიიდან იბერიაში მიმავალი გზა უწყლო და უსწორ-მასწორო კამბეჩიანზე ძევსო¹²⁵. ის მთვარის ტაძარი, რომელიც გამოჩენილი გეოგრაფის სიტყვით იბერიის საზღვარზე მდებარეობდა, შეიძლება სწორედ კახეთში ყოფილიყო. უეჭველია, ეს ტაძარი უმთავრესი, განსაკუთრებით განთქმული, სამლოცველო უნდა ყოფილიყო, თორემ შეუძლებელია მთელ ალბანიაში, იბერიიდან დაწყებული კასპიის ზღვამდე, მთავარი ღვთაების ტაძარი ხალხს მხოლოდ ერთი ჰქონოდა.

შევადართო ეხლა სტრაბონის ზემომოყვანილი ცნობა თეთრ-გიორგობას. სოფ. აწყურში 14 აგვისტოს საღამოთი ქართლიდან, კახეთიდან, ქიზიყიდან, თუშ-ფშავეხესურეთიდან დიდძალი მლოცავი მოიყრის ხოლმე თავს. მოსული ხალხი ჯერ ეკლესიის გაღავანს გარს შემოუვლის ხოლმე სამგზის, ან არა და შეიდგზის; მარჯვნივ დასავლეთის კარებიდან იწყებენ სიარულს და მარცხნივ მიდიან, სანამ ისევ იმ კარებს არ მიაღებებიან; ასე სამჯერ ან შეიდგჯერ. წინ მუდამ დედა-კაცები მიუძღვიან, მათ მამაკაცთა გუნდი მისდევს. ორივე გუნდი „დიდებას“ გალობს ხოლმე რიგ-რიგად, ხან დედაკაცთა გუნდი, ხან მამაკაცთა გუნდი: „დიდება და ღმერთსა დიდება, წმიდა გიორგი ცხოველო, შენს სალოცავად მოველო“, საღამოს ზარს დაარისხებენ თუ არა, ხალხი ეკლესიისაკენ გაეშურება ხოლმე. ამ დროს ერთი თეთრი-გიორგის მონათაგანი დაეცემა ეკლესიის დასავლეთის კარის ბჭესთან თავით ჩრდილოეთისაკენ, ისე რომ საყდარში შესვლა არ შეიძლებოდა, თუ რომ კაცი ან ზედ არ გადააბოტებს, ან ზედ არ შესდგება. მღვდელმა და ხალხმა მონაზე უნდა გადაიაროს; რაც უნდა ძალიან დაადგან ფეხი, იგი მაინც ცდილობს კრინტი არ დასძრას. ეკლესიას რომ შეიჭრებოდნენ, გაღავანში შეკრებილი ხალხი ქუდმოხდილი ირგვლივ დგას და მოწირვით ერთ-ერთს თეთრებში შემოსილს მოთამაშე მონა ქალს შესწირავს. მოწირვებზე შეუწყვეტლივ, გატაცებით უვლის. იგი თეთრი-გიორ-

გის ხატის მონაა და ხატი აცეკვავებს. დროგამოშვებით ქალს გულიდან გმინვა ამოუფარდება ხოლმე და იკრუნჩხება¹²⁶.

ეკლესიასთან შეკრებილი ხალხი, რომელსაც აღთქმა აქვს დადებული, შეწირული ცხვრებითურთ მღვდელს გარშემო ეხვევა. მღვდელი საღმრთოს შუბლზე მატყლს შესტრუსავს ხოლმე და თითონაც შემდეგ ლოცვას ამბობს: „წმიდაო გიორგი, შეიწირე საღმთო მონისა შენისაო“ და სახელს დაუმატებს; იქვე დიაკვანიცა დგას: დიაკვანთან მლოცავები მივლენ ხოლმე, ყელზე შანა აქვთ შებმული და წმიდა გიორგის მონებად ითვლებიან; მათ განსაზღვრული ვადით აღთქმა აქვთ დადებული. როცა ვადა გაივლის, მონები ხატის კარზე მიდიან სალოცავად და მონობის ასახდელად. დიაკვანი იმათ საღმრთოს მატყლს შეაჭრის, მონებს შანას შეჭხსნის და განათავისუფლებს ხოლმე. თეთრ ტანისამოსში მონა ქალები ამ დროს საყდარს ჩოქვით გარშემო უვლიან. თითოს მათგანს კისერზე თეთრი გიორგის ეკლესიის მძიმე რკინის ჯაჭვი ადევს და ყველანი ნაზის ხმითა გალობენ და თანაც ანთებულ სანთლებს კედლებზე აკრავენ. ერთი მათგანი ბამბის ძაფს ახვევს კვირისტავით ეკლესიის გარშემო. ეკლესიის მიდამოში მთელი ღამე ცეცხლი ანთია.

საკვირველი მსგავსებაა!.. ცხრამეტმა საუკუნემ განვლო მას შემდეგ, რაც სტრაბონმა პირველად აღწერა მთვარის დღესასწაული, ქართველმა ხალხმა, ჯერ ცეცხლთაყვანისმცემლობა მიიღო, მერე კიდევ ქრისტიანობა; ამ ორმა სარწმუნოებამ ხანგრძლივი, ძლიერი გავლენა იქონია ჩვენ ეროვნულ აზროვნებასა და ზნეჩვეულებებზე, მაგრამ მაინც ასე საუცხოოდ არის შენახული უძველესი სარწმუნოების კვალი. სტრაბონი ამბობს: მთვარის ხატის ყმები ქადაგად დაეცემიან ხოლმე და წინასწარმეტყველებენო; ეხლაც წმიდა გიორგის მონები, ისინი, ვინც ხატს თავიანთ თავის სამსახურს აღუთქვამენ ხოლმე, თეთრი-გიორგის ქადაგად დაეცემიან და ხალხს ხატის ნებას უცხადებენ. საღამო ხანს, როცა მწუხრის ზარი დაირეკება ხოლმე, ერთი მონათაგანი ეკლესიის კარების წინ დაეცემა და ტაძარში შემავალი ხალხი ამას ზედ აბიჯებს და რაც უნდა ძალიან დააჭირონ ფეხი, მონამ უნდა მოითმინოს და ხმა არ დასძრას. ამ მონასაც, ყველა წმიდა გიორგის ყმებსავით, მავთულის შანა აბია ყელზე. ეს შანა ჯაჭვის მაგივრად არის; ვისაც კი სტრაბონის დროს I საუკუნის დამდეგს (ქრ. შ.) მთვარის მსხვერპლად აირჩევენ, ყელზე ჯაჭვს შეაბამდნენ და ერთი წლის განმავლობაში ჰკვებავდნენ ხოლმე. *ილია ზარაფიშვილის* სიტყვით ეხლაც „თეთრ-გიორგის ეკლესიის კარზედ არის ნახევარი ფარგალი რკინისა, რომელსაც აქეთ-იქით რკინის ჯაჭვები ჰკიდია, სულ წონით ერთ ფუთზე მეტი იქნება; ამ ნახევარ ფარგალს მონები კისერზედ იდებენ, ჯაჭვებს აქეთ-იქით ჩამოუშვებენ და ასე დატვირთულნი ან წელის ნაბიჯით ან არა და ჩოქვით ეკლესიას გარს უვლიან ხოლმე სამ-გზის“.

მონა რომ ეკლესიის კარებს წინ დაეცემა ხოლმე, ეს იმას მოასწავებს, ვითომც იგი მკვდარი იყოს. ხოლო რომ ეს აზრი სწორია, იმით მტკიცდება, რომ, რაც უნდა ძალიან დააჭირონ ფეხი ეკლესიაში შემავალმა მლოცველებმა,

მონამ მაინც არ უნდა დაიყვიროს. რათა? სწორედ იმიტომ, რომ იგი მკვდარია, შეწირულს მსხვერპლს წარმოადგენს. დასასრულ, როგორც სტრაბონის დროს მთვარის ტაძრად მისული მლოცავები მსხვერპლად შეწირულ მონას ფეხს დაადგამდნენ ხოლმე, რომ ამრიგად ცოდვებისაგან განწმენდილიყვნენ, ამნაირადვე ეხლაც თეთრი-გიორგის საყდარში შემავალმა ხალხმა კარებს წინ დაცემულ მონას ზედ უნდა გადააბიჯოს ხოლმე და ფეხი დაადგას. ერთი სიტყვით, ეხლანდელი ჩვეულება ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის სიმბოლურ სურათს წარმოადგენს. რასაკვირველია, ის მონები, რომელნიც მძიმე რკინის ჯაჭვით ყელზე ჩოქვით გარშემო უვლიან ხოლმე ეკლესიას, ისინიც სიმბოლურად შესანიშნავ მსხვერპლს წარმოადგენენ. ყურადღების ღირსია აგრეთვე ის გარემოება, რომ როგორც სტრაბონის დროს ეხლაც თეთრ-გიორგის საღმრთოს უკლავენ ხოლმე; მხოლოდ მთვარის ტაძრის მთავარი ქურუმის მაგივრობას ეხლა, აწყურის თეთრგიორგობას, მღვდელი და მისი დიაკვანი ასრულებენ. როგორც სტრაბონის დროს მთვარის ტაძრის გარშემო დაბურული ხელუხლებელი ტყე იყო ხოლმე, ისე ამ რამდენისამე წლის წინათ აწყურის თეთრ-გიორგის მახლობლად, ილ. ზარაფიშვილის სიტყვით, წმიდა ხეები იყო, რომლებსაც ხალხი სანთელს უნთებდა და ქადები შესანიშნავად მოჰქონდა. „ეს ხეები ჩემს დროს დაფუტუროვდნენ და წაიქცნენო“,—მწერდა ი. ზარაფიშვილი. თეთრ-გიორგის საყდარი აშენებულია მაღალ მთაზე.

მთელი ეს თეთრი-გიორგის ხატობის ჩვეულება, მაშასადამე, მთვარის ძველი, წარმართობის-დროინდელი დღესასწაულის ნაშთია. ამ გარემოებას შემდეგი მოსაზრებაც უფრო ცხადჰყოფს. უმთავრესი ხატობა: ყველა ჩვეულებანი, ზეარაკების შეწირვა, ქადაგად დაცემა და სხვა—*14 აგვისტოს მწუხრის დროს იწყება და მთელ ღამეს გასტანს* ხოლმე; თეთრ-გიორგობაში ღამის თევას უმთავრესი მნიშვნელობა აქვს. რატომ? *იმიტომ, რომ თეთრი გიორგობა მთვარის ხატობაა*, მთვარე კი რასაკვირველია, მწუხრის დროს, საღამოთი გამოჩნდება და ღამეს ანათებს ხოლმე. *ამის გამო მთვარის ხატობა*, რასაკვირველია, *ღამით უნდა იყოს ხოლმე და არა დღისით*. ამას გარდა ყველამ კარგად იცის, რომ 15 აგვისტოს ღვთისმშობლის მიძინებაა, სოფ. აწყურსა და საქართველოს სხვა ადგილას კი 14—15 აგვისტოს თეთრი გიორგობა იციან ხოლმე. რათა? იმიტომ, რომ 14—15 მთვარის აღესებაა, მთვარე სრულია ხოლმე ყოველთვის, როცა წლისა და თვეების აღრიცხვა მთვარის სრბაზეა დამყარებული; ჩვენ ვიცით, რომ საქართველოში ძველად სწორედ ასე იყო; მაშასადამე, თეთრი-გიორგობა 14—15 აგვისტოს და ღამით იმიტომ არის ხოლმე, რომ ეს ხატობა წარმართობის-დროინდელ მთვარის ხატობის ალგას არის და თეთრი გიორგის მთავარი ღვთაების, მთვარის მაგიერი ადგილი უკავია. მაგრამ იმის დასამტკიცებლად, რომ წმიდა გიორგიმ მთელი ქართველი ხალხის სარწმუნოებრივ აზროვნებაში მთვარის ღვთაების ადგილი დაიჭირა, რომ მთვარე ქართველი ხალხის საწარმართო სარწმუნოებაში უმთავრეს და უძლიერეს ღმერთად ითვლებოდა, რასაკვირველია სრულიად საკმარისი არ არის საქართველოს ერთ კუთხეში დარჩენილი ხატობის შესწავლა: საჭიროა დამტკიცდეს, რომ

მთვარის თაყვანისცემის ნაშთი და კვალი ჩვენ სამშობლოს სხვა კუთხეებშიაც შერჩენილი არის. მასალები და საბუთები ბლომად მოიპოვება. მხოლოდ სხვადასხვა ადგილას ამ თაყვანისცემის სხვადასხვა წესი და ჩვეულებაა შენახული; საზოგადო ჩვეულებად ყველგან მხოლოდ ღამის თევა და ბავშვების ბერად შეყენება და აღთქმის დადებაა შერჩენილი.

ხევისურებსა და ფშაველებს ჩინებულად აქვთ შენახული ხატის ღვდელმსახურთა წესწყობილება. ყველას უფროსად ხევისბერი ითვლება, ამას მისდევს დეკანოზი, ხუცესი, შულტა ანუ დასტური. ყველაზე მეტად ხევის ბერსა სცემენ პატივს; მას განუსაზღვრელი უფლება აქვს, გაელენიანი პირია. იგი ამასთანავე ხატის მამულისა, მსახურთა და ყმების მთავარ გამგედ ითვლება. როგორც ხევისბერი, ისე მეტადრე დეკანოზი ხალხს ხატის სურვილს უცხადებს ხოლმე, მლოცავები სთხოვენ დეკანოზს, გაიგე, წმიდა გიორგისაგან რა მოელის ხალხს მომავალი წლის განმავლობაშიო. ჯერ დეკანოზი უარზე დგას ხოლმე, მერე, როცა აღარ მოეშვებიან, იგი ქადაგად დაეცემა და წინასწარმეტყველებას მოჰყვება¹²⁷. დეკანოზობის მიღება მხოლოდ მაშინ შეუძლია კაცსა, როცა იგი ხატისაგან ავად გახდება და მოჩვენების ან სიზმრის დროს წმ. გიორგი გამოუცხადებს, თუ მორჩენა გინდა, ჩემი ხატის სამსახურს შესწირე შენი ძაღლონეო¹²⁸. დეკანოზის გარდა ჩვეულებრივ ქადაგები წინასწარმეტყველებენ ხოლმე, როგორც ქალები, ისე კაცები. *ვახუშტი* ფშაველების შესახებ წერს, რომ მათ „აქუსთ სასოება ქადაგსა ზედა, რომელი წარმოდგების კაცი უცები და ვითარცა ხელქმნილი და ღალადებს მრავალსა *მაგიერად წმიდის გიორგისა*; და რასა იგი იტყვის, *სთანეთ და ჯერ იჩენენ უმეტეს ჭეშმარიტებისასაო*“¹²⁹. დასასრულ წმ. გიორგის ხატს საკუთარი ტყე (ჯვარის ტყე, მიწა) და საკუთარი მამული აქვს¹³⁰.

თვალსაჩინო მსგავსება აქ იმაში ეტყობა, რომ ხატის მსახურნი, მეტადრე დეკანოზი და ხატის მონები, ქადაგად დაეცემიან და წინასწარმეტყველებენ ხოლმე.

სტრაბონის ცნობების მიხედვითაც მთვარის ღვთაების სამღვდლოების შორისაც ხომ ზოგიერთნი ამასვე სჩადიოდნენ. განსაკუთრებით ის გარემოებაა ყურადღების ღირსი, რომ ქადაგიცა და დეკანოზიც ორივე წმიდა გიორგის სახელით ლაპარაკობენ და წინასწარმეტყველებენ ხოლმე. სტრაბონსაც ხომ აღნიშნული აქვს, წინასწარმეტყველება მთვარის მსახურთ შეეძლოთო. როგორც მთვარეს ისე წმიდა გიორგისაც საკუთარი მამულები აქვს და ამ მამულების მთავარი გამგეობა ხევისბერის ხელშია. ერთი სიტყვით ხევისურეთსა და ფშავეშიაც წმიდა გიორგის ხატობა მთვარის ხატობის თაყვანისცემის და მსახურების ნაშთს წარმოადგენს.

ავილთ ეხლა ქართლი, გორის ჯვარი; *ვახუშტი* ამბობს: „გორის პირისპირ არს ეკლესია წმიდის გიორგისა, მაღალს გორასა ზედა ნაშენი, სასწაულთმოქმედი თავი წმიდის გიორგისა მდებარებს ჯვარსა შინა. უწოდებენ გორის ჯვარს“-აო¹³¹. ამ საყდარში ინახება დიდი მძიმე რკინის ჯაჭვი. როცა მლოცველი, რომელსაც წმიდა გიორგისათვის შეთქმული

აქვს, ეკლესიის კარზე მივა, ამ რკინის ჯაჭვს კისერზე დაიდებს და სამჯერ გარს შემოუვლის ხოლმე. ამ შემთხვევაშიაც შენახულია ძველი ადამიანის მსხვერპლის შეწირვის სიმბოლური ჩვეულება. სოფ. არბოში გერისთაობა, წმიდა გიორგის ხატობა, 14–15 აგვისტოს იცის, ამ დღესასწაულს თავი გერისთაობა ჰქვია. სწორი 21–22 აგვისტოს არის ხოლმე, მეორე სწორი კიდე ერთი კვირის შემდეგ 28–29-ს. აქაც აუარებელი ხალხი იკრიბება მთელი ქართლიდან: საღმრთო დეკეულებს, ცხვრებს და მამლებს სწირავენ ხოლმე წმ. გიორგის და, ვისაც ალთქმული აქვს, თეთრები აცვია; ზოგს შვილიც ბერად შეყენებული ჰყავს. ზვარაკის დაკვლა მხოლოდ არჩეულ პირს, „ნატს“, შეუძლია. საღმრთოების შეწირვის შემდეგ ფერხულს ჩააბმენ ხოლმე და აქა-იქ წმიდა გიორგის მონა ქალი ქადაგად დაეცემა და წინასწარმეტყველებას დაიწყებს ხოლმე¹³². აქ ყურადღების ღირსია პირველი და მეორე სწორი. რასა ნიშნავს ეს სწორზე უქმობა და რით უნდა აიხსნებოდეს იგი? 15-ს იმიტომ არის, რომ მთვარე ამ დროს სრულია, ხოლო სწორზე მთვარე მესამე მეოთხედში, ხოლო სწორის სწორზე მეოთხე მეოთხედში, ანუ მცხრალი იქნება იგი; ერთი სიტყვით, *სწორის უქმობა მთვარის მეოთხედებზე არის დამყარებული*. როგორც სხვაგან, აქაც ქადაგები წმიდა გიორგის ნებას უცხადებენ ხალხს. შემდეგ საგულისხმიეროა, რომ წმიდა გიორგისათვის შეთქმულ ბავშვებს მთელ საქართველოში „ბერს“ ეძახიან; წმიდა გიორგის ხატის მთავარ მსახურსაც ხომ „ხევისბერი“ ერქვა; მაშასადამე, ყველა, ვისაც კი წმიდა გიორგის–მთვარის სამსახურისა და მონობის ალთქმა ჰქონდა დადებული, ბერად იწოდებოდა.

დასავლეთ საქართველოშიაც მთვარის თავყანისცემისა და მსახურების კვალი წმიდა გიორგის ხატობაში არის შენახული. მაგალითად, რაჭის მაზრაში, სოფ. სორს არის „ჯაჭვის მონასტერი“ მრავალ-ძალის წმიდა გიორგის სახელობაზე. სოფლის მახლობლად ტყეში „გადაფშის საყდარი“ დგას. ამ საყდარში ერთი რკინის შვილდისარი ძევეს¹³³ ჯაჭვითურთ და რკინისავე ისარი. სოფ. სორში ერთი დიდი ხატობა იცის, „ნაციხურობა“ ჰქვია. ნაციხურობა ნააღდგომევს, მეოთხე კვირას, ორშაბათობით არის ხოლმე და სამი კვირის განმავლობაში ყოველ ორშაბათობით „ნაციხურობას“ უქმობენ. ამგვარად, თავი ნაციხურობის გარდა, კიდე სამი სწორი იცის. ნაციხურობას მრავალი მლოცავი იყრის ხოლმე თავსა; ხატობა კვირას საღამოთი იწყება, ვახშმობის დროს; ხალხი მამინ ნაციხურის გორაკისაკენ მიეშურება. ხალხში თქმულებაა დარჩენილი, რომ იმ ალაგას ოდესღაც ციხე და ეკლესია იდგა და ნაციხურობა სოფ. სორის „ვაჟების ბედზეა“ დაწესებულიო. ნაციხურის მცხოვრებნი ლოცულობენ წმიდა გიორგის ხატის წინ, რომელსაც მღვდელი ეხლანდელი ეკლესიიდან გამოასვენებს ხოლმე, და ფულებს სწირავენ. პარაკლისის გადახდის შემდეგ, ქალები და კაცები ფერხულს ჩააბამენ ხოლმე და გათენებამდის სიმღერითა და ცეკვით შეეცქევიან. მხოლოდ რიყრაყის დროს იშლება ხალხი. ნაციხურობასაც თეთრი-გიორგის ხატობისავით ღამით უქმობენ, იმიტომ რომ *მთვარის მსახურება და თავყანისცემა მხოლოდ ღამით შეიძლებაოდა. სამი სწორისა და თავი ნაციხურობის უქმობის*

ჩვეულებაც აგრეთვე მთვარის მეოთხედის თაყვანისცემაზეა დამყარებული. გერისთობას მხოლოდ ორი სწორი იცის, ნაციხურობას სამივეა შენახული; მაშასადამე, თავი ნაციხურობა-ახალმთვარის თაყვანისცემის ნაშთი იქნება, პირველი, მეორე და მესამე სწორი კიდეც – პირველი, მეორე და უკანასკნელი მეოთხედის უქმეს უდრის. განსაკუთრებით ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ ნაციხურობა, თავიცა და სამივე სწორიც, მხოლოდ კვირა ღამესა და ორშაბათობით იცის ხოლმე. ეს გარემოება ცხადად ამტკიცებს, რომ მრავალძალის წმიდა გიორგის ხატობა, „ნაციხურობა“, მთვარის ძველი თაყვანისცემისა და მსახურების ნაშთია, იმიტომ რომ წარმართობის დროს ორშაბათს ქართულად მთვარის დღე უნდა პრქმეოდა, მაშასადამე, მთვარის თაყვანისცემისათვის იყო განკუთვნილი. ეხლაც კი ორშაბათს მეგრულად-თუთაშხა, სვანურად-დოშდიშ ჰქვია და ორივე სიტყვა „მთვარის დღესა“ ნიშნავს; მხოლოდ ქრისტიანობის გავლენის გამო ძველი სახელის მაგიერ ქართულ მწერლობაში „ორშაბათი“ შემოიხიზნა. ამგვარად, სწორედ ის გარემოება, რომ თავი ნაციხურობა და სამი სწორი კვირა-ღამიდან დაწყებული ორშაბათობით იცის, საუცხოვოდ ამტკიცებს, რომ ეს მრავალძალი წმიდა გიორგობა მთვარის მსახურების ნაშთს წარმოადგენს. ამას გარდა ხალხში დარჩენილი თქმულებაც, რომ ნაციხურობა „ვაჟების ბედზეა“-ო, ძველი მთვარის ხატობისავე კვალს გვიჩვენებს. ხალხს ეხლა აღარ ესმის ამ დღესასწაულის მნიშვნელობა, მაგრამ „ვაჟების ბედი“ ამტკიცებს, რომ იმ დღეს სოფ. სორის მცხოვრებნი ბედს ანუ მომავალს იგებდნენ ხოლმე: ჩვენ ვიცით, რომ მთვარის ხატობის დროს, მსხვერპლის შეწირვის დროსა და ქადაგად დაცემული ხატის მონების ღალადებიდან ხალხი მომავალ ბედ-ილბალს იტყობდა ხოლმე; ჩვენ ვიცით, რომ ამ ჩვეულების, ხატის მსახურების, კვალი ეხლანდელ დრომდისაც თეთრ-გიორგობაში შერჩენილია; „ნაციხურობის“ „ვაჟების ბედი“-ც ამგვარივე მთვარის თაყვანისცემის ნაშთი უნდა იყოს. იქნება ის რკინის ჯაჭვითა და შვილდისარიც მთვარის ღვთაებისადმი შესაწირავი მსხვერპლის საკლავი იარაღი იყოს; ზემოთ გამოვკვეთილია, რომ სტრაბონის დროს საღმრთოს შესაწირავად ჯაჭვსა და ლახვარსა ხმარობდნენ ხოლმე, რომ წმიდა გიორგის დღეობაში შერჩენილ მსხვერპლად შეწირვის სიმბოლურ ჩვეულებაში სწორედ ჯაჭვსა აქვს უმთავრესი მნიშვნელობა.

მოვიყვანთ კიდევ ერთ, წმიდა გიორგის დღეობის დროს შენახულ, ჩვეულებას. ქ. ახალსენაკის მახლობლად სოფ. სუნჯას ძველი განთქმული წმიდა გიორგის საყდარი დგას. 23 აპრილს აქ მთელი სამეგრელოდან მრავალზე უმრავლესი მლოცავი ხალხი მოიყრის ხოლმე თავსა. დღესასწაულის წინა დღეს ერთს სათნოებით და სინმიდით განთქმულს მოხუცებულს ამოირჩევდნენ ხოლმე, მთელ ღამეს ეკლესიაში დასტოვებდნენ; ის ღამე მას ლოცვაში და ოცნებაში უნდა გაეთენებინა. დილით, ვიდრე წირვა დაიწყებოდა, საყდარში ნამყოფ მოხუცებულს გამოიყვანდნენ, ერთ მაღალ ადგილას დააყენებდნენ ხოლმე და იქიდან იგი შეკრებილს ერს, სამეგრელოს ბატონსა და მცხოვრებლებს, მომავალი წლის თავგადასავალს უწინასწარმეტყველებდა ხოლმე¹³⁴. ამ ჩვეულებაში ყურადღების ღირსი ის

გარემოებაა, რომ სათნოებით და სიწმიდით განთქმულმა მოხუცმა ღამე ეკლესიაში უნდა გაათენოს, რომ *მხოლოდ წმიდა გიორგისაგან და ღამით*, მამასაღამე, შეუძლია კაცს ადამიანის მომავალი შეიტყოს. ეს ჩვეულებაც მთვარის თაყვანისცემის ნაშთია; მომავლის წინასწარმეტყველი მოხუცი ფშავ-ხევსურების ხევისბერისა და დეკანოზის მოვალეობას ასრულებს.

რომ ხალხი წინასწარმეტყველებას, ბოდვას, ქადაგად დაცემას მთვარის გავლენას მიაწერს ხოლმე, იქიდან ჩანს, რომ მეგრელები ისეთ აუადმყოფობას, როცა ყმანვილს საშინელ სიცხეს მისცემს და ბოდვას დაანუბინებს ხოლმე, „თუთაშის“¹³⁵ უძახიან; ხოლო თუთაში მეგრულად ნიშნავს „მთვარის“ აუადმყოფობას.

დასასრულ, სვანურ წმიდა გიორგობაზე. მეკერმისა და ფარისევის კვირას, წირვის დროს რამდენიმე სოფლის მცხოვრებნი დიდით-პატარამდის წმიდა გიორგის საყდარში მიდიან¹³⁶. ყველას ხელში ანთებული არყის ხის ტოტები უჭირავს. ეკლესიასთან რომ მივლენ, ანთებულ ხეებს ერთი-ერთმანეთზე სდებენ და დიდ ცეცხლს გააჩენენ ხოლმე. მეგრე ხალხი „დიდებ“-ის ლოცვას და გალობას დაიწყებს. დიდებას მორჩება თუ არა, ხალხი სიმღერით შინ ბრუნდება და ორშაბათ დღემდის სიმღერა-თამაშობაში გაათენებს ხოლმე. ამ დღეობას სვანები „ლიმპმარი“-ს უძახიან და ქართულს ლამპრობას უდრის. სვანებშიც წმიდა-გიორგობა კვირას შუადღეს იწყება, მთელ ღამეს გასტანს და საღამო ხანს თავდება: სვანურ წმიდა გიორგობაში განსაკუთრებული ყურადღების ღირსი „ლიმპმარი“-ს ჩვეულებაა. ასეთივე ჩვეულება გურიაშიაც სცოდნიათ. „ქართლის ცხოვრებიდან“ ჩანს, რომ ლამპრობა ძველი ქართული ჩვეულება ყოფილა; კვირიკე ქორეპისკოპოზის შესახებ იქ ნათქვამია: კვირიკემ „ესე პირი ითხოვა, რათა მას ზამთარსა არა აღიღონ ციხე ბოჭორმისა და შემდგომად აღვსებისა წარვიდეს და ნება სცეს; ამისთჳს აღიღეს მისგან ციხე ნახჭევნისა და შვილი ერთი უმრწემესი სახელით დავით მძევლად და განუტევეს *დღესა ლამპრობასა*... და შევიდა კვრიკე ბოჭორმას, ეკაზმოდა და ლამოდა შემდგომად აღვსებისა წარსვლასა“¹³⁷. როგორც ამ ნაწყვეტიდან ჩანს, მაშინაც ლამპრობა დაახლოებით იმავე დროსა სცოდნიათ, როდესაც ეხლა სვანები დღესასწაულობენ.

ზემოთ „ნაციხურობი“-სა და „ლიმპმარი“-ს აღწერის დროს გამორკვეული იყო, რომ წმიდა გიორგობას, თავსაც და სწორებსაც, ორშაბათობით იმიტომ უქმობენ, რომ ორშაბათი ქართველების სარწმუნოებრივი შეხედულებისდა თანახმად მთვარის დღე (თუთაშა, დოშდიშ) იყო; ეხლა როცა, დამტკიცებულია, რომ მთვარე ქართველების უმთავრეს და ძლიერ ღვთაებად ითვლებოდა, ადვილად შეიძლება წარმოვიდგინოთ, თუ რომელი დღე უნდა ყოფილიყო ჩვენი ხალხის საზოგადო უქმე დღედ. რასაკვირველია, კვირა არ იქნებოდა: იმიტომ კი არა, რომ ამ დღის უქმობა ქრისტიანობას შემოჰყვა, რადგან როგორც ქართველების მზის დღე (ზჳაშა, მიჴლაღედ) შესაძლებელი იყო ქართველებს მზე უმთავრეს ღვთაებად აღეარებინათ ქრისტიანობის წინათაც და წარმართობის დროსაც ეუქმათ. კვირა იმიტომ ვერ იქნებოდა უქმე დღედ, რომ მზე ქართველებს ისე არ

სწამდათ, როგორც მთვარე; მაშასადამე, ქართველების ჩვეულებრივ უძმე დღედ ორშაბათი უნდა ყოფილიყო: ამისი კვალი ეხლაც ცხადად ეტყობა ჩვენი ხალხის ზნე-ჩვეულებას. ხევსურები, მაგალითად პარასკევსა და შაბათ-კვირას გარდა ორშაბათობითაც უქმობენ¹³⁸. ქართლშიაც ნააღდგომევის პირველი კვირიდან მოყოლებული ვიდრე მკა არ გათავდებოდა ორშაბათობით არ შეიძლებოდა მუშაობა¹³⁹.

ეხლა, როცა გამოირკვეა, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ძველი ქართველების სარწმუნოებაში მთვარეს და მის მდგომარეობას, მცხრალისა, გავსებულია და მთვარის აღვსების გამოცნობას, ცხადია, რომ ხატის მსახურებს უნდა კარგად სცოდნოდათ მთვარის ანგარიში. სწორედ ასე იყო კიდეც. ფშავსა და ხევსურს ხევისბერსა და დეკანოზს რომ ჰკითხოთ, ამბობდა ამ ორმოცდახუთმეტი წლის წინათ რ. ერისთავი, მთვარე რამდენი დღისაა, ერთ წამსვე მიიღებთ სწორ პასუხსაო¹⁴⁰. ვინ არ იცის, რომ საქართველოში ამ ოცი წლის წინათ ყველამ ჩინებულად იცოდა, ზოგმა ეხლაც იცის, მთვარის რაოდენობის გამოანგარიშება.

ჩვენი დასკვნა, რომ წმიდა გიორგის საქართველოში მთვარის ღვთაების ადგილი უკავია, არც მთვარის სქესი უშლის, რადგან ქართული ხალხური შეხედულებით მთვარე სქესით მამაკაცია; ეს ცხადადა ჩანს შემდეგი საერო ლექსიდან:

„ნათელმა მთვარემა ბრძანა:
ბევრით მე ვჯობივარ მზესა“.
დაჯდა, დასწერა წიგნები,
ზენა ქარი მიათრევსა.
მზეს რომ კაცი მიუვიდა,
მზე ძალიან გაჯავრდესა:
„მე და ვარ და ის ძმა არის“
რად ვძულდებით ერთმანეთსა“.

ამ ლექსზე დამყარებულ დასკვნას, რომელიც ქართველი ხალხის საზოგადო რწმენას წარმოადგენს, ვერ დაარღვევს სტრაბონის აღწერილობის ის ადგილიც, სადაც იგი ამბობს, რომ სანირავს მოუტანდნენ ხოლმე ღვთაებას და ღვთაება დედრობითი სქესის სიტყვით არის აღნიშნული; არ არღვევს იმიტომ, რომ სტრაბონი ამ შემთხვევაში დედრობით სქესს და არა მამრობითს იმის გამო ხმარობს, რაკი „სელენე“ მთვარე ბერძნულში დედრობითი სქესის სიტყვაა. რომ ქართველების შეხედულებით მთვარე მამაკაცია, ხოლო მზე ქალია, იმიტაცა მტკიცდება, რომ ყველა საკუთარი სახელები, რომლებშიაც მზეა ჩართული, უეჭველად განსაკუთრებით ქალების სახელია, მაგალითად, ფშაველებისა და ხევსურების ქალური სახელები: მზია, გულთამზე, მზევინარი, მზექალა¹⁴¹. ამავე აზრს ერთი ქართული იავნანაც ამტკიცებს: გამდელი ასე დამდერის ხოლმე ბავშვს:

„დაიძინე გენაცვალე, იავ, ნანინა,
მზე დანვა და მთვარე შობა, იავ ნანინა!“

რაკი მზეს ლოგინად დანოლა და შობა შესძლებია, უეჭველია იგი ქალი უნდა იყოს, ხოლო მთვარე, მაშასადამე, ვაჟი.

ამასვე ამტკიცებს შემდეგი მეგრული სახალხო ლექსი¹⁴²...

„ბუა დია ჩქიმი
თუთა მუმა ჩქიმი
ხვიჩა ხვიჩა მურიცხეფი
და დო ჯიმა ჩქიმი“.

„მზე დედაა ჩემი,
მთვარე (თთუე) მამაა ჩემი
სხედასხვა ვარსკვლავები
და და ძმაა ჩემი“.

ყურადღების ღირსია, რომ პონტოში და ფრიგიაში, სადაც ერთ დროს ქართველი ტომები ბინადრობდნენ, *სტრაბონის* სიტყვით, მთვარის თაყვანისცემა გავრცელებული ყოფილა. მაგალითად, იგი მოგვითხრობს, პონტოს ქალაქ კაბირას ფარნაკის საყდარია, მას სოფელ-ქალაქი ამერია ეკუთვნის, ბევრი მონები ჰყავს და სახატო მიწებიცა აქვს, რომელსაც ყოველთვის მთვარისთვის განკუთვნილ თვეში ხნავენ ხოლმე¹⁴³. ამნაირივე მთვარის განთქმული ტაძრები ფრიგიასა, კარიასა, პიზიდიის ანტიოქიაშიც იყო¹⁴⁴. მთვარე უმთავრეს ღვთაებად ითვლებოდა და მეუფეს ეძახდნენ; საცა კი გამოსახულია იგი, ყოველთვის ხელში ქვეყნის მპყრობელობის აღმნიშვნელი სფერო უჭირავს, ზეცისა და ქვეყნის ბატონია. იგი აძლევს დედამიწას უხვს მოსავალს, ხოლო ადამიანს მფარველობას უწევს და დაჩაგრულს ექომაგება ხოლმე: საკმარისია მიმძლავრებულმა კაცმა მთვარეს შესჩივლოს, დაარისხოს თავისი შემავინრობელი და ამ ღვთაების ტაძარში თავისი მტრის წინააღმდეგ ჯოხი დასტოვოსო, რომ მაშინვე მთვარის ღვთის რისხვა დასტყდომოდა თავზე; მხოლოდ თავის დროზე შეწირული საღმრთო თუ იხსნიდა ამ სასჯელისაგან, თორემ სხვა ვეღარაფერი უშველიდა მას. თავისი მონების პირით მთვარე თავის სურვილსა და ბრძანებას ადამიანს ატყობინებდა ხოლმე; ამგვარი რწმენა არსებობდა ზემოაღნიშნულ ქვეყნებში. მამალი ამ ღვთაების ფრინველად ითვლებოდა, იმიტომ რომ მამალმა ღამე ყივილი იცის. ხშირად, როცა მთვარე ღმერთი ადამიანად გამოსახული არის ხოლმე, მას მხრებს უკან მცხრალი მთვარის წვეტები რქების მსგავსად უჩანს; ამ ნიშნით მისი ვინაობის გამოცნობა ადვილია. უეჭველია აგრეთვე, რომ ბოლაჯკოიში ნაპოვნი ერთი უცნობი ღვთაების ქანდაკება, რომელსაც შუბლზე რქები აქვს გაკეთებული, აგრეთვე მთვარის ღვთაების ქანდაკებად უნდა ჩაითვალოს; ხარის რქებიც ჩვეულებრივ მთვარის ნიშნად ითვლებოდა. ყველგან, მაშასადამე, სადაც ქართველებს უცხოვრიათ, მთვარის თაყვანისცემის კვალი შერჩენილია; ამის გამო მთვარის ვითარცა მთავარ-მეუფისა და ღვთაების თაყვანისცემა, ყველა ქართველი ტომების უუძველეს რწმენად უნდა ჩაითვალოს.

§ 4. მნათობთა თაყვანისცემა: მთვარის თაყვანისცემის ქართული წესების შედარებითი შესწავლა

აქამდის ჩვენ მხოლოდ საქართველოს ნიადაგზე ვმოქმედებდით: შედარებისათვის არ მიგვიმართავს და მარტოდენ ადგილობრივ ზნე-ჩვეულებათა და თქმულებათა ისტორიულ შესწავლას ვაქცევდით ყურადღებას. მეთოდის მხრივ ჩვენ ამგვარი გზა ერთადერთ სამეცნიერო გზად მიგვაჩნია: მკვლევარი მოვალეა ჯერ ადგილობრივი მასალები ისტორიულად შეისწავლოს და მხოლოდ ამის შემდეგ შეუდგეს უცხო ერთა ზნე-ჩვეულებასა, თქმულებასა და სარწმუნოებასთან შედარებას.

სწორედ ამ ისტორიულმა შესწავლამ დაგვარწმუნა, რომ ქართველების საწარმართო სარწმუნოების მთავარ ღვთაებად მთვარე, ღმერთი მამაკაცი, ითვლებოდა. ამ ღვთაების მსახურთა წსნყობილება, მისი თაყვანისცემა და მსახურების ხასიათი, ერთი სიტყვით მთვარის მსახურების, როგორც სარწმუნოებრივი, ისე სამღვდელმსახურო, თვისებანი ზემოთ იყო გამორკვეული. ესლა შედარებითს შესწავლას უნდა შეეუდგეთ.

თავდაპირველად ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ მთავარ ღვთაებად მზე კი არ ითვლება, როგორც ჩვეულებრივ არის ხოლმე, არამედ მთვარე. ეს ცხადი, დამახასიათებელი თვისებაა სარწმუნოებისა. შემდეგ განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია აგრეთვე ის გარემოება, რომ მთვარე ქართველი ხალხის შეხედულებისამებრ მამაკაცია და არა დედაკაცი, როგორც ჩვეულებრივ არის მიღებული. ესეც საგულისხმიერო დამახასიათებელი თვისებაა სარწმუნოებისა.

მთვარე მთავარ ღვთაებად ასურელებისა და ქარანელების ანუ საბიელთა სარწმუნოებაში ითვლებოდა, მას „სინ“-ს ეძახდნენ და ქვეყნიერების მბრძანებელადა სთვლიდნენ¹⁴⁵. საყურადღებოა მეტადრე ის, რომ ამ ორივე ხალხის შეხედულებითაც მთვარე მამაკაცად ითვლებოდა¹⁴⁶.

ეგვიპტელები, ებრაელები, ბერძნები, რომაელები, არაბები და ფინიკიელები¹⁴⁷ მთვარეს ჩვეულებრივ დედაკაცად სთვლიდნენ ხოლმე¹⁴⁸.

მაშასადამე, მხოლოდ ასურელებს, ქარანელთ და ქართველებს მიაჩნდათ მთვარე მთავარ ღვთაებად და ამასთანავე მამაკაცად. შედარებითი შესწავლა გვიჩვენებს, რომ ქარანელების, ანუ საბიელთა და ქართველების უძველეს სარწმუნოებათა შორის სხვა მხრივაც დიდი მსგავსება არსებობს.

ავილთ მაგალითად ჩვენი „ლამპრობა“ (სვანური „ლიმპმარი“). ზემოთ გამორკვეული იყო, რომ ეს ჩვეულება მთვარის დიდებისა და მსახურების ნაშთია, როცა ხალხი ანთებულ არყის ხეებით ხელში ამ ღვთაებას დიდებას უგალობდა ხოლმე. ჩვენ დავინახეთ, რომ ეს დღესასწაული ზამთარში იცის უეჭველად, რამდენიმე კვირით დიდმარხვის წინ. საბიელებსაც ჰქონდათ სწორედ ზამთარში, სახელდობრ იანვარში, დიდი უქმე, როდესაც ღვთაების სადიდებლად ნაძვის ტოტებს ანთებდნენ ხოლმე. საყურადღებო ისაა, რომ სწორედ ამ დროს, 24 იანვარს, მთვარის დაბადების დღესასწაული იყო დაწესებული¹⁴⁹. რასაკვირველია, ჩვენი „ლამპრობა“ და ქარანელების მთვარის დაბადების დღესასწაული ერთი და იგივეა. საყურადღებოა, რომ

თეთრი-გიორგობა ზამთარშიაც იცის, სახელდობრ 24–25 დეკემბერს, ესე იგი ქრისტეს შობის დღეს; მაშასადამე, აქ მთვარის დაბადების დღე ქრისტეს დაბადების დღეს მიუზიდნია. ქარანელებსაც მთვარის დღესასწაული თვეში ოთხჯერ ჰქონდათ: ახალ მთვარეს, პირველ მეოთხედს, გავსებული და მცხრალი მთვარის დროს¹⁵⁰. ქართველებსავით ქარანელებსაც მაისშივე ერთი რალაც დღესასწაული ჰქონდათ, როდესაც ვარდსა სუნავდნენ ხოლმე¹⁵¹. დასასრულ, ქარანელებსაც ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის ჩვეულება სცოდნიათ და დიდი ყურადღების ღირსია, რომ სწორედ ის სიტყვა, რომელიც შესანიშნავ მსხვერპლსა ნიშნავს— „ზეზარის“, არაბული სიტყვა არ არის, არამედ ქართულსა და სომხურში ჩვეულებრივს სახელს „ზვარაკს“ წარმოადგენს¹⁵². ვინ ვისგან შეითვისა მთვარის თაყვანისცემა, ამ საკითხის გადანყვეტა ჯერ შეუძლებელია: ზოგი მეცნიერები, როგორც მაგ. *ჰომელი* და *ნილსენი*, არაბებისკენ იწევენ, ზოგი ასურელებისკენ, ზოგი სუმერიისა და აკადისაკენ. ამიერიდან ამ საკითხის გადანყვეტის დროს მეცნიერებას ქართველების მთვარის თაყვანისცემაზე უნდა გათვალისწინებული ჰქონდეს.

როგორც ზემოთ აღნიშნული იყო, მთვარის თაყვანისცემის დროს, თავდაპირველად ადამიანთა მსხვერპლად შეწირვა მიღებული ყოფილა; მერე ეს წესი ამოიკვეთა და ადამიანის მაგიერ პირუტყვის სწირავდნენ ღვთაებას. ეს იცოდა ჩვენმა ისტორიკოსმა *ლ. მროველმა*ც, რომელსაც ამ სათნო ცვლილების მოთავედ მეფე რევი მიაჩნია; მან „მეფობასა შინა მისსა აღარავის უტევა ქართლსა შინა ყრმათა „შენირად“, რომელსა იგი ამისსა უწინარეს და პირველ შესწირვიდეს მსხვერპლად ყრმათა, არამედ ცხვრისა და ძროხისა შეწირვა განუწესა და ამისთვის ეწოდა მას რევ მართალი“-ო, ამბობს ისტორიკოსი (ცხ. მეფეთა *169–170, გვ. 43).

რასაკვირველია, ქართველთა წარმართ ღვთაებათა სასუფეველში მარტო მთვარე არ იქნებოდა. უკვე ზემომოყვანილ თქმულებებში მთვარის გარდა ორი კიდევ სხვა იყო მოხსენებული, ღმერთი შემოქმედი და ღრუბელთა ბატონი. ხოლო მრავალი სხვა თქმულებებიდან და წყაროებიდან კიდევ დანარჩენ ღვთაებათა სახელებისა და თვისებების გამორკვევა შეიძლება. რაკი წყაროები სხვადასხვაგვარია, ამიტომ თვით ცნობებიცა და დასკვნა, რომელსაც ჩვენ მასალების კვლევა-ძიება შეგვძენს, ერთნაირი არ არის და, თუმცა თითოეული ღვთაების სახელისა და თვისებათა გამორკვევა თანაბარი სიცხადით შეუძლებელია, მაგრამ მაინც საგულისხმიერო სურათი გვეძლევა თვალწინ.

§ 5. მნათობთა თაყვანისცემა: მორიგე-კრონოსი და განაყოფიერებისა და შვილიერების მფარველი ღვთაება კვირია

ფშაველები და ხევსურები უზენაეს ღვთაებას „მორიგე“-ს უწოდებენ¹⁵³. იგი „მეშვიდე ცაში სუფევს“ და „ცოცხლების ღმერთია, ქრისტემკედრებისა“¹⁵⁴. საბა ორბელიანს თავის ქართულს ლექსიკონში ნათქვამი აქვს: „კრონოსი—ესე ვარსკვლავი არს მეშვიდესა ცასა ზედა, რომელსაც

ენოდების ალაბასტრ"-ო. მაშასადამე, „მორიგე“ ან მნათობი კრონოსი უნდა იყოს, ან მისი თანამოსაყდრე და გამოხატულება.

ხევესურებასა ჰგონიათ, რომ „მორიგე რიგს და წესს აძლევს ქვეყნიერობას“, მაგრამ „თითონ ქვეყნის მართველობაში არ ერევა და ბრძანების მეტს არას აკეთებს“ო; მას ფრთოსანი ხელქვეითი ჰყავს დიდნი და პატარანი, რომელთაც „ხატები“ ან კიდევ „ღვთის მოკარვე“ ჰქვია¹⁵⁵.

„მორიგის“ ერთ-ერთ დიდ ხელქვეითთაგანად, როგორც ეტყობა, უნდა ყოფილიყო, „ხმელთ მოურავი“, რომელსაც „მორიგის ახლო კარავი უდგია“¹⁵⁶, და აგრეთვე „მეკობრებისა და მონადირეების ხატი“, რომელსაც ხევესურთა რწმენით თვით მორიგეთ თავისის ხელით სისხლიანი ხმალი შემოარტყა¹⁵⁷.

ამგვარად „მორიგე“-მნათობი ღვთაება კრონოსია, იგი მეშვიდე ცაში სუფევს და ქვეყნიერებას რიგს აძლევს. უნებლიედ გვაგონდება საბერძნეთის მითოლოგიაში კარგად ცნობილი ღვთაება კრონოსი, რომელიც აგრეთვე მნათობთა სამფლობელოს ეკუთვნოდა და რომელსაც აგრეთვე ქვეყნიერების და დრო-ჟამის მომწესრიგებლად სთვლიდნენ. მისი თაყვანისცემა და სახელიც აღმოსავლეთიდან გავრცელდა საბერძნეთში და სხვათა შორის ფრიგიაშიც ადგილობრივი ღვთაება იყო¹⁵⁸.

„ხმელთ მოურავი“ ღვთაებაა, რომელსაც „კვირია“-ს ან „კვირაა“-ს კვირაეს უძახიან ფშავ-ხევესურნი; ზღვის პირას „რაც-კი რამე მოხდება ხმელეთზე ყველაფერი მას ეკითხვის“; მას „კარავი უდგია“ და „სამწერლო აქვს გამართული“¹⁵⁹; ამიტომ არის რომ მას „კარავიანი“ ენოდება და ფშაველი ხევის-ბერები თავიანთს დიდებაში სხვათა შორის ასე ლოცულობენ ხოლმე: „დიდება შენთვის „კვირიას კარავიანს“-ო¹⁶⁰.

კვირიას, როგორც ჩანს, აგრეთვე სამართალიც ეკითხებოდა; ხახმატის ჯვარის დეკანოზები მაგ. თავიანთ კურთხევაში ყოველთვის იტყვიან ხოლმე: „დიდება და გამარჯვება ძალ-ღვთისას, სამართალს კვირიაესას, ძალი ღვთისა გწყალობდეთაც და სამართალი კვირიაესა“¹⁶¹. მაშასადამე, როგორც ღმერთს ძალა ეკუთვნის ისე კვირიას საგანგებო კუთვნილებას სამართალი შეადგენდა.

ამას გარდა „კვირიას“, ეტყობა, „წულის მომატება“, ანუ ჩამომავლობის მიცემა და გამრავლებაც შეეძლო. დეკანოზები მაგ. ლოცვაში ხახმატის ჯვარს შესთხოვენ ხოლმე: „წული ვის ჰყავდეს გაუზარდეთ, და, თუ ვინმე გეხვეწებოდეს, ღმერთსა და კვირიას გამოუთხოვეო“¹⁶². ამ ლოცვიდანა ჩანს, რომ შვილიერება ღმერთისა და კვირიას ხელთა ყოფილა, მათი საქმე იყო.

თუმცა იგი იმდენად ძლიერია და „თვითუღი ანგელოსი ამას ეკრძალვის, ემორჩილების“, მაგრამ იგი მაინც „მორიგე“-ზე დაბლა დგას: მაინც მისი განსასვენებელი ადგილი „მორიგის ახლო“ იმყოფებოდა¹⁶³.

მამრობითობის სქესობრივი ძალის გაღმერთებაც უნდა სცოდნოდა უეჭველია ძველ წარმართულ საქართველოს. ამის კვალი ჩვენს თანამედროვე ზნეჩვეულებაშიაც კი მოჩანს და საკმაოდ კარგადაც არის დაცული.

არსენ ონიანმა 1917 წელს პირველად აღწერა „ადრეკილამ“-ს დღესასწაული (იხ. მისი „ლუმენუ ამბჟარ“).

მაგრამ ეს წარმართული რწმენისა და თაყვანისცემის ნაშთი სრულად ადრეკილადს დღესასწაულში ან დაცული არ უნდა იყოს, ან თვით არს. *ონიანის* აღწერილობა არ უნდა იყოს სრული. იმ ცნობის მიხედვით თითქოს ადრეკილადს მთელი დღესასწაული მეფერხულეთა საგალობლით უნდა ამოიწურებოდეს.

*ონიანის*¹⁶⁴ სიტყვით ყველიერის შემდგომ მეორე დღეს დილას შავი ორ-შაბათი ჰქვია. ამ დიდმარხვის პირველ დღეს ლაშხელებმა დიდი დღესასწაული იციან, რომელსაც სვანურად „ლიმურყვამალ“¹⁶⁵, მურყვამობა, ე. ი. კოშკობა ეწოდება. იმ მურყვამობის დღეს მთელი ხევი ჟაჭუნდერში მოედანზე იკრიბება, ლაშხელი ხომ იშვიათად თუ დააკლდება. ამ დღეს ჯერ ზემო-ლაშხელები მოდიან ხოლმე საყვირითა და დროშით. ს. მაულდს ზემოლაშხელები საყვირს უკრავენ და თოვლის დიდ „მურყვამს“, ანუ კოშკს აკეთებენ და იქ დროშას არჭობენ. ამის შემდგომ ჭიდაობაც იწყება მოპირდაპირე (ე. ი. ზემო და ქვემო ლაშხელთა) მხარეთა შორის, რომელთაც „კესარ“-ად, ე. ი. კეისარად წოდებული თითო მეთაური ჰყავთ. საითაც კეისარი წაიქცევა დამარცხების დროს, იქითკენ იმ თოვლის კოშკსაც გადააქცევენ და ამისდა მიხედვით მომავალი მოსავლის ვითარებასაც არკვევენ ხოლმე.

ამავე მურყვამობის დღეს არს. *ონიანის* სიტყვით მსხვადასხვა ჩვეულება იციან, რომელთაგან პირველი არის „ადრეკილა“, მეორე „მელამა ტულეფამა“, მესამე „კვირია“, მეოთხე ფერხული („ჭიშხამ“). დანარჩენი 4 მხოლოდ სხვადასხვა სიმღერაა, რომელთა შინაარსი დროთა განმავლობაში ისე უნდა იყოს შეცვლილი, რომ ზემოდასახელებულ დღესასწაულთან ეხლანდელ ლექსებს საერთო აღარაფერი აქვთ. შემდეგ *ონიანის* აღწერილობაში მოთხრობილია ჯერ „ადრეკილას“, შემდეგ „მელამა ტულეფამა“-სა და მერმე „კვირია“-ს ჩვეულება.

ონიანის ცნობითგან არა ჩანს, მურყვამობის დღეს ეს დღესასწაული სწორედ ამ თანამიმდევრობით არის ხოლმე ასრულებული, თუ ამ მხრივ არავითარი წესრიგი აღარ არსებობს და მისი მოთხრობა თვით მისგანვე დალაგებული. როგორც უნდა იყოს, ცხადია, თავდაპირველად ამ დღესასწაულს არ შეიძლება მტკიცე წესრიგი არ ჰქონოდა და უეჭველია *ონიანის* აღწერილობაში მოთხრობილი წესრიგი თავდაპირველი წესრიგის გამომხატველად არ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს.

„ადრეკილას“ ჩვეულება ლაშხეთში *ონიანის* სიტყვით ასე სცოდნიათ: მეფერხულენი რვა კაცი ერთი მხრით დადგებიან, რვა კიდევ მეორე მხრით და სიმღერას დასძახებენ, რომელიც ასე იწყება: „ადრეკილა ნავკივიდა და მოგვივიდა“. ყოველ წინადადებას ჯერ პირველი წყება ამბობს სვანურად, მერმე მეორე იმეორებს მას ქართულად.

ამ სიმღერის მეორე წინადადებად მეფერხულენი ამბობენ ხოლმე: „თქვენისთანა ვაჟებს (ე. ი. მამაკაცებს) თხემებზე ძაღლის სკორემც მოგვიცხია, მოგვიცხია“-ო. ამ მეორე წარსათქმელს მესამე და შემდეგი წარსათქმელი მისდევს, რომლებშიაც „ამისთანა ვაჟებს“ მათი სხეულის ყოველ ასოს ასეთსავე უკადრისობას ემუქრებიან. არს. *ონიანის* აღწერი-

ლობით ლაშხური ადრეკილამ-ს ჩვეულებაც ეს არის მხოლოდ.

„მელამა ტელეფამა“-ს¹⁶⁶ წესი იმაში მდგომარეობს, რომ ერთ კაცს შარვალსა და პერანგის ამხანაგს მთლად ჩაჰხდინა ისე, რომ სარცხვინელ-ნი უჩანდეს, ამ ტიტულმა მამაკაცს უკან მეორე კაცი მოჰკიდებს ხელს, ამ მეორეს ამნაირადვე მესამე, მესამეს კიდევ მეოთხე და ასე რამდენიც იქნებიან. ამგვარად უკანანი წინა შიშველა კაცს ჭფარავენ. იმ შიშველა კაცს თავისი სარცხვინელნი ხელში უკავია, უკანანი კი მას უკანოდან უქა-ქუნებენ და თან გაიძახიან: „მელიამ ტულეფია, მოჰ- მოჰ!“ შიშველა კაცს კი ხელში წეპლა უჭირავს და უკანოდან მოქაქუნებებს იმ წეპლას გადაუჭ-ერს ხოლმე. „მელიამ ტულეფია“-ს მთელი ჩვეულების აღწერილობაც არს. *ონიანის* მონათხრობში ამით თავდება. იშლებიან თუ არა ამის შემდგომ მონაწილენი, ან თუ რჩებიან იქვე, როგორ ატარებენ დროს, ამაზე არაფერი აქვს ნათქვამი.

ზემომოყვანილ ცნობას მხოლოდ მესამე ჩვეულების აღწერილობა მო-ჰყვება, რომელსაც „*კვირიამ ღერთა*“-ს სიმღერა, ანუ საგალობელი ეწოდება. *ონიანის* სიტყვით, *არც ერთი სასოფლო ლოცვა არ იქნება, რომ პირველად „კვირიამ“ არ თქვან*. კვირიამს თქმის დროს ყველანი პირს აღმოსავლეთი-საკენ იზამენ და საგალობელს ისე ამბობენ ხოლმე. ეს საგალობელი ღეთის დიდი სავედრებელია და მისი წარმოთქმის დროს ყველა ქუდმოხდილია და პირჯვარს იწერს. *ეს საგალობელი მარტო მოხუცებულებს-ლა ახსოვთ* და მას ეხლა ყველანი ვერ იტყვიან. არს. *ონიანის* თქმით კვირიამს საგალობე-ლის მცოდნე მხოლოდ ოთხი-ხუთი კაცი-ლა დარჩენილა: სასაშიდან გიგიშა, თაფუ და როსტომად ბერაძე და ზემოლაშხეთიდან ჯაბუ ყაფუშა, სასო ლე-კოშა, ნასო ბაპშა და ვონი ვონიანშა. აქ ამ ცნობის ავტორს სამართლიანად აღნიშნული აქვს, რომ კარგი იქნებოდა მეცნიერთ ეს საგალობელი ჩაენ-ერათ და ამ გზით სამუდამო დავიწყებისაგან გადაერჩინათო. კვირიამს შეს-ახები ცნობაც ამით თავდება. *ონიანს* სამწუხაროდ არაფერი აქვს ნათქვამი, ან ამ საგალობელს რა პირობებში და როგორ წარმოსთქვამენ, ან თვით საგა-ლობელის სიტყვები რა ნაირია, ან ამ საგალობელის წარმოთქმას რა მოჰყვე-ბა ხოლმე, ან დასასრულ კვირიამ რა ღეთაებად ეხატებათ სვანებს და რას შესთხოვენ ხოლმე მას? ამგვარად, არს. *ონიანის* ცნობა სწორედ უმთავრეს საკითხებზე სდუმს და ეს გარემოება მკვლევარის მდგომარეობას მეტად აძნელებს.

ქვემო სვანეთში „ადრეკილამ“-ს და „მელიამ-ტულეფიამ“-ს სახელითა და ველური პირველყოფილობით დაცული ეს დღესასწაული ზემო სვანეთში „*საქმისამ*“-ს სახელით არის შენახული. ჯერ კიდევ რაფ. *ერისთავს* ჰქონდა ამის შესახებ ცნობები 1898 წ. დაბეჭდილ შენიშვნებში¹⁶⁷ მოთავსებული. ეს დღესასწაული დაწვრილებით აღწერილია *ე. გაბლიანის* ნაშრომში „ძველი და ახალი სვანეთი“ (თბილისი, 1925 წ. გვ. 126–127)*.

დასასრულ, სერ. *მაკალათიამ* „საქმისამ“-ს შესახები დაკვირვება 1925 წ. ადგილობრივ, სვანეთში, შეკრიბა და იქიდან საქართველოს მუზეუმში ამ დღესასწაულთან დაკავშირებული ნაშთიც ჩამოიტანა. ამ საგულისხმო

საკითხის შესახებ მასვე დაწერილი აქვს პატარა მოხსენება „ფალოსის კულტი საქართველოში“, რომელიც საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების „მიმომხილველში“ არის გამოქვეყნებული¹⁶⁸.

არსებული მასალების მიხედვით „ყველიერის ალების“ კვირას ჟაბეშში „აღბა ლიღრალ“-ად წოდებული ღვთისმშობლის ხატობა იციან. ყველიერის ხუთშაბათს თითქმის მთელ სვანეთში და კერძოდ ს. ჟაბეშში თოვლისაგან „მურყვამს“ ანუ კოშკს აკეთებენ, რომელსაც შუაში მაღალ ხეს ჩაატანენ. ამ ხის ნევრზე ჟაბეშში ძველ კალათას ან საცერს ჩამოაცობენ, ორ ხის ხმაღს და ამას გარდა ხისგან გამოთლილ კაცის ასოს ჩამოკიდებენ. სერ. მაკალათიას სიტყვითკალათა, ანუ საცერის ძირი სვანთა რწმენით ნაყოფიერების სიმბოლოა. ამასთანავე წინათ თურმე ჩალისაგან გაკეთებულ ადამიანის ქანდაკებასაც კვირას ჩამოაცმევდნენ ხოლმე. შაბათს მუჟალ-ჟაბეშის ყმანვილები ერთად თავს იყრიან და მომავალი დღესასწაულისათვის მონესრიგე პირებს ირჩევენ. თავიანთი წრიდან ესენი კიდევ ორ მეთაურს ირჩევენ ხოლმე, რომელთაგან ერთს „ყაინი“ ეწოდება, მეორეს კიდევ „საქმისამ“. ყაინს ორი „დედოფალი“, ანუ ქალი, ნამდვილად ქალურად ჩაცმული ორი მამაკაცი ეძლევა, საქმისამს კი ექვსი მხლებელი, რომელთაც „მოახარ“-ს, ანუ მოახლეს ეძახიან.

კვირას დილით ყველა ეს პირები საქმისამს სახლში იყრიან თავს და იქიდან ყველა მცხოვრებლებს ჩამოუვლიან კარდაკარ და, ვისაც სურს თავი დაალოცვინოს, მოსულებს ის მეკომურნი არაყით უმასპინძლდებიან და საჩუქრად არყის ხისაგან გაკეთებულ გაცვეთილ ცოცხს აძლევენ.

შემდეგ ერთ-ერთ ოჯახში შედიან, იქ საქმისამს გლახის ძონძებს აცმევენ, პირისახეს ნახშირით უმურავენ, თავზე თხის ტყავის გუდას ახურავენ, ზურგზედ ძველ საგნებს აპყიდებენ და სარტყელზე ხისაგან გაკეთებულ ადამიანის ასოს ჩამოჰკიდებენ ხოლმე. ეს ხისაგან გამოთლილი ასო „მამაპაპიდან ინახება სოფ. ჟაბეშში მცხოვრები ივანე კახიანის სახლში“ და ეხლა სერგო მაკალათიას მიერ საქართველოს მუზეუმშია ჩამოტანილი და იქ არის დაცული.

იმგვარადვე, როგორც საქმისას რთავენ, ყაინის მორთვასაც შეუდგებიან. მაკალათიას ცნობით მასაც მამაკაცის ხის ასოს არტყამენ სარტყელზე. ხელში მას ხმალი უჭირავს. მის მოახლეებს კი მუხის შუბები უჭირავთ ხელში. საქმისამ თავისი მხლებლებითურთ ხალხს ჩამოუვლის, ცოცხს ურტყამს, მისი მხლებლები კი, ვისაც იხელთებენ, ხის სადგისებით ტანისამოსს უჩხვლეტენ მაკალათიას სიტყვით თვით საქმისამ ქალებს დასდევს და ვითომ ეარშიყება.

ამასობაში „ყაინს“ ციხის მახლობლად ქეჩას დაუგებენ, რომელზედაც ის „თავისი დედოფლებით“-ურთ წამოწეება, მათ ვითომ-და ეარშიყება და ეკურკურება. ამ დროს საქმისას დიდ ხაჭაპურს და ყველს მიართმევენ. ის პირს ღვთისმშობლის ეკლესიისაკენ მიიბრუნებს, ყველს პირში ჩაიდებს და გაიძახის „ფუჟ ლამარია!“ და თანაც მისკენ აფურთხებს. ამასობაში ციხის ძირს მყოფ „ყაინს“ ვითომც დაეძინება. საქმისამ ამ დროს მას

მიეპარება და დედოფლებს მოსტაცებს. ყაენს რომ გამოეღვიძება და თავის დედოფლებს ველარ ნახავს, ეჭვს საქმისაზე მიიტანს, მას ეკვეთება და შეებრძოლება. ჭიდაობის დამთავრებისა და, მაშასადამე, ერთ-ერთის გამარჯვების შემდგომ იმართება ცეკვა და ფერხული სიმღერით. მზის ჩასვლისას თოვლის კოშკს ანგრევენ და ხეზედ ჩამოცმულ საგნებს იტაცებენ. *საითენაც კოშკის დარღვევის დროს ხე გადაიხრება, იმ მიმართულებით მდებარე სოფლისათვის კარგი მოსავალია მოსალოდნელი.*

სერ. მაკალათიას სიტყვით თოვლის კოშკს წინა დღით ანგრევენ ბრძოლის დროს მოპირდაპირე მეფერხულენი, ხოლო მისივე ცნობით საქმისაჲ ყაინს ძილში კი არ სტაცებს დედოფლებს, არამედ ლეიძილში და ბრძოლის შემდგომ.

სერ. მაკალათიას, დასასრულ, აღნიშნული აქვს ქართლ-კახური „ყვენობის“ ჩვეულებისა და სვანური ზემოაღწერილი დღესასწაულების მსგავსება. ქართლ-კახური ყვენობის შესახებ ცნობები ჯერ კიდევ წარსული საუკუნის ორმოცდაათიან წლებში დაიბეჭდა და შემდეგშიც ზოგი რამ გამოქვეყნდა ყვენობაზე. მაგრამ სრული ცნობები სამუხაროდ თავის დროზე არავის შეუკრებია.

ქართლ-კახური ყვენობაც იმავე დროს იცოდნენ, როდესაც ზემოაღწერილი სვანური დღეობა იმართებოდა. ხალხი *ორ მოპირდაპირე ჯგუფად იყოფოდა და თითოეულ ჯგუფს თავისი მეთაური ჰყავდა*: ერთს „მეფე“ ეწოდებოდა, მეორეს „ყენი“, ან „შაჰი“. ყვენობა ამ ორი მეთაურის ბრძოლით თავდებოდა ისე კი, რომ დამარცხებული ყოველთვის ყენი გამოდიოდა, მეფე კი გამარჯვებული იყო ხოლმე. დამარცხებულ ყენს წყალში აგდებდნენ ხოლმე ვითომც დასახრჩობად¹⁶⁹. *ხალხური რწმენით რომელი მხარეც ყვენობის დღეს გაიმარჯვებდა, იქით იმ წელს კარგი მოსავალი იქნებოდა*¹⁷⁰.

მცხეთელი გლეხის, ზურაბ ვართანე ზაშვილის სიტყვით მცხეთაში ყენს თურმე მახინჯად ჰკაზმავდნენ და ხისაგან გაკეთებულ მამაკაცის სასქესო ასოს ჩამოჰკიდებდნენ, რომელსაც „კონკილას“ უწოდებენო. ს. ორბელიანის განმარტებით კი „კონკილა“ „ურმის თავის დასაყენებელი ხე“-ს სახელია (ლექსიკ.). მაშასადამე, ყვენობაში მიღებულ ამ ნიშანდობლივ საგანს თავისი ნამდვილი სახელის მაგიერ მიმსგავსებითი სახელი რქმევია. ვ. ბარნაველის სიტყვით კი ს. კოდაში ხის ასოს მაგიერ „კანჭის ძვალსა“ ჰკიდებდნენ¹⁷¹ თურმე. ორ მეგრძოლ ჯგუფად დარაზმული ხალხის ბრძოლას ყენი თურმე მაღალი კოშკიდან უმზერდა. ბრძოლის დამთავრებისას „ყენი“ კოშკიდან ჩამოვიდოდა და კონკილას ამოძრავებდა ხოლმე. ეს „კონკილა“ ერთ მცხეთელ ოჯახში ინახებოდა თურმე მუდამ¹⁷¹.

აღსანიშნავია, რომ ყვენობის დროს გამართულ ბრძოლაში მოპირდაპირე მხარეებს მხოლოდ *შურდულითა, ხის ხმლებითა, ჭიდაობითა და კრით* შეეძლოთ შეებრძოლება, ლითონის იარაღის ხმარება არ შეიძლებოდა. ამ წესის დარღვევა სამარცხვინო საქციელად ითვლებოდა.

ჯავახეთის ქართველ სოფლებშიც ვ. კოპტონაშვილის ცნობით დიდ-

მარხვის პირველ დღეს „ყეენობა-ბერიკობა“ სცოდნიათ. სოფლის მთელი ვაჟკაცობა ერთ დიდ დარბაზში იყრიდა თავს, იქვე მეზურნეებიც იყვნენ. წინდანინე ამ დღისათვის ცოტა ხანშიშესულს და ენა-მახვილ კაცს ირჩევენ ხოლმე ყეენად, ან როგორც მას ჯავახეთში ეძახდნენ „ყად“-ად. როდესაც ვაჟკაცობა მთლად თავს მოიყრიდა, მეზურნეები უკრავდნენ და იმავე დროს ყეენის შეკაზმას შეუდგებოდნენ. ჯერ გადმობრუნებულ დიდ წამოსასხამ ტყავს აცმევდნენ, ზედ ქამრის ნაცვლად უჭერდნენ და არტყამდნენ *„თივისაგან დაგრეხილს მსხვილს თოკს, „თულო“-ს, თავზე ქუდის მაგივრად ჰხურავდნენ თივისგანვე გაკეთებულს კრუხის საბუდარის მსგავსს ქუდს, თავპირს სულ მთლად უშავებდნენ წყალში გახსნილი ბუხრის მურით, ჭვარტლით და პირში სჩრიდნენ ორს ცხვრის კოჭს, რომლებსაც „ყეენი“ თითონვე ისწორებს, ე. ი. ერთ კოჭს მარჯვენა ლოყისაკენ იღებს და მეორეს მარცხენისაკენ“*. ყეენი რომ შეიკაზმება, მერმე „ბერიკა“-ს შეკაზმას შეუდგებოდნენ ხოლმე. ბერიკასაც გადმობრუნებულსავე, მაგრამ მოკლე ტყავს აცმევდნენ. თავზედ ნაბდისგან შეკერილ წონოლა ქუდსა ჰხურავდნენ, ხელში ხისგან გამოთლილ ხმაღს იღებდა და ამ ხმაღის ქნევითა და კიჟინით დარბაზის შუაგულში გადიოდა და ერთ-ორ მუჯღუგუნს ყეენსაც სცემდა ხოლმე. ამ დროს შავად შემურული ყეენ-ყადიც „ზარმაცად ტრიალებს, თამაშობს ბერიკასთან ერთად შიგ შუა დარბაზში“. შუა დღეს ყეენ-ბერიკა მეზურნეებით წინ გაძლოლილი დარბაზიდან გარეთ გადიოდა და მას ნელი ნაბიჯით ყეენ-ყადი მისდევდა სოფლის ბიჭ-ბუჭებითა და ვაჟკაცებით გარშემორტყმული. ყეენ-ყადს შემდეგ ვირზე შესვამდნენ და ისე დაჰყავდათ კარდაკარ, სადაც ბერიკა არაყსა და პურს აგროვებდა, ვითომც ხარჯის მაგიერ. ასე შენაგროვით შემდეგ ქეიფობდნენ ხოლმე¹⁷².

როგორც ზემომოყვანილიდან ჩანს, არს. *ონიანი* სევანურ, უფრო ლაშხურ ზნე-ჩვეულებათა უბრალო დამკვირვებელია. ნაშრომი „ძველი და ახ. სვან.“ უფრო ფართო მიზნების დამსახველია და ნაწილობრივ სევანურ ზნე-ჩვეულებათა ისტორიული და შედარებითი შესწავლის მცდელობის შემცველიც არის, მაგრამ ავტორს სევანური ყველა არსებული ცნობებითაც ვერ უსარგებლია, იქაური დღესასწაულების წინასწარ მთლიანი სურათის აღდგენაზე არ უფიქრია და ამიტომ მისი ისტორიულ-შედარებითი დაკვირვება-დასკვნებიც შემთხვევითი ხასიათის შთაბეჭდილებას ახდენს. ქართლ-კახური ყეენობის შესახები ცნობები ამგვარივე თვისებისაა რასაკვირველია. საკითხის მონოგრაფიული შესწავლის გამო *სერ. მაკალათიას* ნაშრომს უეჭველია ზემოდასახელებულ ავტორთა ნაწარმოებებზე მეტი მოეთხოვება და ნაწილობრივ იქ, მეტადრე საქმისადსა და ქართლ-კახური ყეენობის მსგავსების აღნიშვნით, მეტიც მოიპოვება, მაგრამ ამ დღესასწაულის შესახებ სევანური ყველა ცნობებით არც *მაკალათიას* უსარგებლია, ამ დღესასწაულის პირვანდელი სახის აღდგენას არც ის ცდილა და ამის გამო წამოყენებული საკითხის მთლიანად და სრულად განხილვა-გაშუქება მასაც ვერ მოუხერხებია.

უეჭველია *სერ. მაკალათია* მართალია, როცა ყეენობა ადრეკილასა და

საქმისას დღესასწაულებს დაუკავშირა, მაგრამ მარტო ეს საკმარისი არ არის, რადგან მხოლოდ სქესობრივი ძალის, მამრობითობისა და განაყოფიერების გაღმერთების *დღესასწაულის პირვანდელი სახის აღდგენის შემდგომ შესაძლებელი იქნებოდა ქართლ-კახეთსა და სვანეთში დაცულ ჩვეულებათათვის შესაფერისი ადგილის მიკუთვნებაცა და მათი სათანადოდ დაფასებაც.*

უეჭველია, ძველი ქართული წარმართული დღესასწაული მარტო ქართლ-კახეთში კი არ არის დამახინჯებული და შეცვლილი, არამედ თვით სვანეთშიაც ველური პირველყოფილობა, რასაკვირველია, ლაშხურ ჩვეულებებში უკეთესად არის დაცული, მაგრამ სრული შეცდომა იქნებოდა, რომ ის ამ დღესასწაულის თავდაპირველი სახის დამცველად მიგვეჩინია. პირიქით, ლაშხურ ჩვეულებებს ამ დღესასწაულის დანიშნულებაცა და წინათ მათ შორის არსებული კავშირი და თანამიმდევნობა თითქმის სრულებით დავიწყებული აქვს.

როგორც არს. *ონიანის* აღწერილობიდან ჩანს, ლაშხეთში „მურყვამობის“ დღესასწაულის დროს პირველად ადრეკილამს ჩვეულებას უნდა ასრულებდნენ, შემდეგ „მელიამ ტულეფიამ“ მისდევს და მერმე „კკირიამ“-ს შესახებ აქვს *ონიანს* ცნობა მოთავსებული. ნამდვილად კი ადრეკილამს შესახები ცნობა „მელიამ ტულეფია“-ს შესახებ ცნობასთან მჭიდროდ უნდა იყოს დაკავშირებული და თუმცა არს. *ონიანის* აღწერილობით „ადრეკილამ“-ს პირველი ადგილი აქვს მიკუთვნებული, „მელიამ ტულეფია“-ს კი მეორე, მაგრამ *არსებითად და თავდაპირველად სწორედ წინა-უკმო უნდა ყოფილიყო* და უ-მელიამ-ტულეფია-ოდ ადრეკილას შესახები ცნობა სრულებით გაუგებარია და ადრეკილამს ფერხული და მეფერხულენიც თავდაპირველად უეჭველია „მელიამ ტულეფიამ“-ს დღესასწაულის ერთ-ერთი ნაწილთაგანი უნდა ყოფილიყო.

იგივე უნდა ითქვას „კკირიამ“-ს შესახებ ცნობაზე, რომელსაც არს. *ონიანის* აღწერილობაში მესამე ადგილი აქვს მიკუთვნებული. ნამდვილად და თავდაპირველად კი „კკირიამ“ საფიქრებელია, რომ ამ დღეობისა და დღესასწაულის თაყვანისცემის სწორედ მთავარი ღვთაება უნდა ყოფილიყო.

დასასრულ, რასაკვირველია, არც *სვანური საქმისაჲს დღესასწაულსა აქვს ამ წარმართული თაყვანისცემის წესები უცვლელად დაცული*. მა-საც უკვე *ემჩნევა ის შემდეგდროინდელი*, თვით XIII-XVI ს-ის დანართი, რომელიც *მაკალათიას* მარტო ქართლური ყეენობის დამამახინჯებელ თვისებად მიაჩნია. სვანური საქმისაჲს ჩვეულებასაც რომ ქართლური ყეენობის მსგავსი მერმინდელი გავლენა აქვს, *ამას თუნდა ის გარემოებაც ცხად-ჰყოფს, რომ* ორი მოპირდაპირე მებრძოლი გუნდის *ერთ უფროსთაგანს „ყაინი“*, ე. ი. იგივე ყაენი *ჰქვია*. ასეთი სახელი კი საქმისაჲს წესებში მხოლოდ მონღოლთა ბატონობის დროის შემდგომ შეიძლება გაჩენილიყო. მაშასადამე, დროთა ვითარების დამამახინჯებელი გავლენისაგან არც სვანური საქმისაჲსა და მურყვამობის დღესასწაულები ყოფილა თავისუფალი და სქესობრივობისა და შვილიერების ძალის მფარველი ღვთაების

თაყვანისცემის პირვანდელი სახე ხელუხლებლად არსად არ არის დაცული. სვანურ ჩვეულებებს ჩვენთვის მხოლოდ ის მნიშვნელობა აქვს, რომ იქ ამ დღესასწაულის უფრო ადრინდელი სახეა შენახული და თანაც მას მის მერმინდელ ცვლილებათა საფეხურებიც აქვს დაცული. ეს გარემოება ფშავ-ხევსურული და ქართლ-კახურ-სვანური ხალხური რწმენის შედარებითი შესწავლის წყალობით ამ ღვთაების თაყვანისცემისა და დღესასწაულის პირვანდელი, შეძლებისამებრ სრული სურათის აღდგენას შეგვაძლევს.

სვანური ცნობებისა და რწმენის მიხედვით ადამიანი ვერ მიხვდება, თუ რა კავშირი უნდა ჰქონდეს მურყვამობის, ანუ ადრეკილასა და მელიამ-ტულეფიამს დღესასწაულთან კვირიამს დიდებასა და საგალობელს, მაგრამ თუ ფშავ-ხევსურულ რწმენას გავიხსენებთ და გვეცოდინება, რომ „წულის მომატება, ანუ შვილიერება, სწორედ კვირიაზე“ იყო დამოკიდებული და ხალხური რწმენით შვილის მიმცემ და საერთოდ შვილოსნობის მფარველ ღვთაებად „კვირია“ ითვლებოდა, მაშინ ადვილი გასაგები იქნება ის კავშირიც, რომელიც თავდაპირველად კვირიამს დიდებასა და ადრეკილამს წესებს შორის უნდა არსებულობდა. შეიძლება თითქმის შეუშვდარად ითქვას, რომ თავდაპირველად ადრეკილასა და საერთოდ მურყვამობის ზნე-ჩვეულებები სწორედ კვირიას დღესასწაულის და თაყვანისცემის კუთვნილება და შემადგენელი ნაწილი უნდა ყოფილიყო. უმთავრესი მნიშვნელობა უეჭველია კვირიას უნდა ჰქონოდა სვანეთში დაცულ მურყვამობაშია და ეს დღესასწაულიც თავდაპირველად უეჭველია ჯერ „კვირია“-ს ლოცვა-ვედრებით იწყებოდა. ამის დამამტკიცებელი საბუთი მურყვამობის თანამედროვე აღწერილობაშიც მოიპოვება.

არსენ ონიანს აღნიშნული აქვს, რომ „არც ერთი სასოფლო ლოცვა არ იქნება, რომ პირველად „კვირია“ არ ახსენონ“-ო. თუ არც ერთი დღესასწაული არ შეიძლება იყოს, რომ პირველად კვირიამს ხსენებითა და საგალობლით არ დაიწყონ, მით უმეტეს, მაშასადამე, კრიას ლოცვა-ვედრებას მურყვამობა-ადრეკილას დღესასწაულის დროს უნდა პირველი ადგილი ჰქონდეს დათმობილი. მურყვამობის პირვანდელი დედაზრისა და მიკუთვნილობის დავიწყებისა და თვით დღესასწაულის ზნე-ჩვეულებათა არევის გამო, კვირიას განსაკუთრებული მნიშვნელობის შეგნება და მისი თაყვანისცემის წესი, იმგვარადვე როგორც საგალობელი, სვანებს დაჰვიწყებით და სულ ხუთიოდე მოხუცებულს-ლა სცოდნია.

მაშასადამე, მურყვამობა სქესობრივი სიყვარულისა და შვილოსნობის მფარველი ღვთაების „კვირია“-ს დღესასწაულის ნაშთი უნდა იყოს. სვანური თანამედროვე ცნობითაც კვირია „ღერბეთ“-ად იწოდება, რაც საზოგადო ქართული ღმერთის შესატყვისი ფორმაა, ე. ი. ძლიერ ღმერთად არის მიჩნეული.

ესლა რომ იმ საკითხის გამორკვევას შეეუდგეთ, თუ რას წარმოადგენდა კვირიამს დღესასწაული და თაყვანისცემა თავდაპირველად, უნდა ყურადღება იმ გარემოებას მიექცეს, რომ როგორც ქვემო სვანურ ადრეკილასა

და მეტადრე მელიამ ტულეფიამ ჩვეულებაში, ისევე ზემოსვანური საქმისას დღესასწაულში, აგრეთვე ქართლ-კახურ ყეენობაშიაც *ორ ნაწილად დაყოფილი ხალხი იღებს მონაწილეობას, თითოეულს ამ ორ ჯგუფთაგანს თავთავისი მეთაური ჰყავს. მოპირდაპირე ჯგუფები ერთიერთმანეთს ებრძვიან და, ხალხის რწმენით, რომელი მხარისკენაც კოშკს გადააქცევენ, იქითკენ კარგი მოსავალი იქნება. ასეა თანამედროვე სვანური წესით. ქართლ-კახური ყეენობის წესით კი, პირიქით, კარგი მოსავალი სწორედ გამარჯვებული მხარის ხვედრად ითვლებოდა. რადგან დამარცხებული საქმისაჲს ნაყოფიერება უაზრობას წარმოადგენს, ამიტომ სვანური პირვანდელი რწმენა ამ შემთხვევაში დამახინჯებული უნდა იყოს. ქართლ-კახურ ყეენობას კი ამის შესახები მოძღვრება უკეთესად აქვს დაცული და პირველადი რწმენით, უეჭველია, რომელი მხარეც გამარჯვებული იქნებოდა, იქითკენ კარგი მოსავალი და ნაყოფიერება უნდა ყოფილიყო მოსალოდნელი.*

ეს ზემო-ქვემო სვანურისა და ქართლ-კახური ჩვეულების საერთო თვისება დღესასწაულის პირველადი ფენისა თუ არა, *ძველი ფენის წესისა და რწმენის ნაშთი მაინც უნდა იყოს.*

ამ ქართულ წარმართულ დღეობაში ზემოსვანურსა და ქართლ-კახურ ზნე-ჩვეულებას ორივე მოპირდაპირე გუნდის მეთაურებისათვის *ნიშანდობლივ სამკაულად* ხისაგან გაკეთებული, მამაკაცის ორგანოს, ან კანჭის ძვლის *ნელზე შემორტყმა დაუნესებია, რომელსაც ქართლ-კახეთში „კონკილა“ ჰრქმევია, ზემო სვანეთში კი „საქმისაჲ“.* იქაცა და აქაც ეს ნიშანდობლივი სამკაული ერთ გარკვეულ ოჯახში იყო ხოლმე დაცული. *ეს გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ გუნდთა მეთაურები მამრობითობის სქესობრივი ძალის განმასახიერებლად არიან ნაგულისხმევი.*

ჯავახურ წესებში ამ ნელზე შემორტყმული ნიშანდობლივი სამკაულისაგან, როგორც დავრწმუნდით, მხოლოდ თივისაგან დაგრეხილი თოკი-ლა დარჩენილა, თვით ხისაგან გაკეთებული ორგანო არ იხმარება, მაინცდამაინც ამაზე არაფერია ნათქვამი. საფიქრებელია, რომ დროთა განმავლობაში უნდა იყოს ეს ცვლილება მომხდარი.

ამ თივისაგან დაგრეხილი სარტყლის სახელი „თულო“, როგორც შემდეგში აღნიშნული იქნება, უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ წინათ ამ სარტყელსაც თავისი სამკაული უნდა ჰქონებოდა. განაყოფიერებისა და შვილიერების განსახიერების მაუწყებელია აგრეთვე ის გარემოება, რომ ჯავახეთში ყვენს *„ერუხის საბუდარის“ მსგავს ქუდს, ე. ი. შვილოსნობის სიმბოლოს, ჰხურავდნენ. თვით დღესასწაულსაც რომ იგივე განაყოფიერების ძალის თავყვანისცემის თვისება უნდა ჰქონოდა, ამას ის გარემოებაც ამტკიცებს, რომ ზემო სვანეთში ამ დღესასწაულისათვის გაკეთებულ მურყვამს, ანუ კოშკს სხვა სამკაულთა შორის ხისგან გაკეთებულ მამაკაცის სასქესო ორგანოსაც ჩამოჰკიდებენ ხოლმე.*

მოპირდაპირეთა ბრძოლის თავდაპირველი დედა აზრის გასაგებად უნდა გათვალისწინებული გვექონდეს, რომ თუ ქართლ-კახურსა და ზემოსვანურ ჩვეულებაში ერთი გუნდის მეთაურს „ყაინი“ ან „ყეინი“ ჰქვია, მეორე

გუნდის მეთაურს ქართლ-კახური ჩვეულების თანახმად უკვე „მეფე“ ეწოდება¹⁷³. ხოლო ზემოსვანური წესების თანახმად მეორე გუნდის მეთაურს „საქმისამ“ ჰქვია.

მეტად დამახასიათებელია, რომ ქვემოსვანურ, ანუ ლაშხურ მურყვა-მობაში ორივე მოპირდაპირე გუნდის მეთაურებს ერთი და იგივე სახელი ჰქვია და ამასთანავე ყვენი კი არა, ან მეფე, არამედ „კესარ“, ე. ი. კეისარი. „ყაინი“ ანუ, „ყვენი“ ვითარცა XIII–XIV ს-ზე არა-უადრესი ტერმინი, უეჭველია და, მაინცდამაინც კეისარზე უფრო, მერმინდელი სახელია და შემდეგში უნდა იყოს ამ წარმართული დღესასწაულის ჩვეულებაში შეხიზნული. ამიტომ საფიქრებელია, რომ XIII ს-ზე უწინარეს კირიას დღესასწაულის მონაწილე ერთ-ერთი გუნდის მეთაურს „კეისარი“ უნდა ჰქმეოდა და ამ წოდებულების მაგიერ „ყაინის“-ს ხმარება იმ დროიდან უნდა დაენწყოთ, როდესაც საქართველოს ყაენობა უცხო მემატონე ძალად მოვევლინა.

საეჭვოა მხოლოდ, რომ მეორე ჯგუფის მეთაურსაც თავდაპირველად იგივე სახელი, კეისარი ჰქმეოდა, რომელიც პირველი გუნდისას ერქვა. ზემოსვანურ ზნე-ჩვეულებაში შენახული სახელი „საქმისამ“ უეჭველია უფრო სწორი და უძველესი უნდა იყოს. ლაშხეთში მიღებული ორივე გუნდის მეთაურთათვის ერთი და იგივე წოდებულება კეისარი იმნაირადვე მერმინდელ ცვლილებად უნდა იქნეს მიჩნეული, როგორც მერმინდელი მოვლენაა, რომ ქართლ-კახურ ყაენობაშიაც ორივე მოპირდაპირე მხარის მეთაურებს თბილისში ყვენი ეწოდათ¹⁷⁴.

სხვა ქალაქებსა და სოფლებში, პირიქით, ყოველთვის ერთს „შაჰს“, ან „ყეენს“ უწოდებდნენ, მეორე გუნდის მეთაურს კი „მეფეს“ და ბრძოლაშიც ყოველთვის მეფეს უნდა გაემარჯვა. ამნაირად, ამ დღესასწაულის დედაბ-რი უცხო ხალხის მეთაურის ქართველთა მეთაურისაგან მძლეობის განსაზიერება უნდა ყოფილიყო სქესობრივი ძალისა და ნაყოფიერების სფეროში.

ამგვარად, საფიქრებელი ხდება, რომ თუ წინათ ერთი ჯგუფის, ან მოპირდაპირე მხარის მეთაურს ყაინის, ან ყვენის მაგიერ კეისარი, ან მეფე უნდა ჰქმეოდა, მეორე ჯგუფის, ანუ მხარის მეთაურს უკვე „საქმისამ“ ეწოდებოდა.

მაგრამ რაკი „შესაქმემ“ ძველ ქართულში შექმნას, წარმოშობას, გენე-ზისს ჰქონდა, „საქმისამ“ მაშასადამე შეილოსნობისა და შექმნისათვის განკუთვნილ ორგანოს უნდა ჰქონდა. ხოლო რადგან ქვემოსვანური ორგუნდოვანი ფერხულის საგალობლის წარსათქმელი „ადრეკილამ“ ნაგვივიდა და მოგვივიდა „ადრეკილამს ასახელებს, „ადრეკილამ“ კი იმავე ორგანოს სახელია, რომელისაც „საქმისამ“ არის, მხოლოდ მისი აღგზნებული მდგომარეობის დამახასიათებელი, ამიტომ ამ ქვემოსვანური ფერხულის საგალობელში მოხსენებული „ადრეკილამ“ უნდა ზემოსვანური „საქმისამ“-ს შესატყვის ტერმინად და სახელად ვიცნათ. მაშასადამე, ქვემოსვანურ დღესასწაულსაც წინათ მეთაურისათვის ორი სხვადასხვა სახელი უნდა ჰქონოდა.

ხოლო რატან ზემოსვანური „საქმისამ“ ქვემოსვანური „ადრეკილამ“-

სთან შედარებით ზრდილობიანი და წესიერი სახელია, „ადრეკილამ“ კი პირველყოფილი მოურიდელობითა და მოუხეშავობით დამახასიათებელი ტერმინი არის, ამიტომ „საქმისამ“ მოპირდაპირე გუნდის მეთაურის შედარებით მერმინდელი სახელი და წოდებულობა უნდა იყოს, „ადრეკილამ“ კი უეჭველია თავდაპირველი.

მაგრამ იმავე დროს ქვემოსვანური ადრეკილას ჩვეულებას უკვე თავისი პირვანდელი ხასიათი დაკარგული აქვს და მხოლოდ ფერხულის წარსათქმელს-ლა შეიცავს. ამ მხრივ ზემოსვანური საქმისამსა და თვით ქართლ-კახური ყეენობის წესები გაცილებით უკეთესად არის დაცული. სქესობრივი გრძნობისა და განაყოფიერების ძალის გაღმერთება-თავ-ვანისცემის ამ დღესასწაულის თავდაპირველი დედაზრი საქმისამსა და კონკილას წყალობით იქ მკაფიოდ არის განსახიერებულ-გამოაშკარავებული, ადრეკილამს ფერხული და უშნო სიტყვები კი მეტად ბუნდოვანია და თავის-და-თავად და მარტოდ-მარტო გაუგებარიც იქნებოდა, სხვა ცნობებიც რომ არ გვექნოდა.

ხოლო თუ ზემოსვანური საქმისამს და ქართლ-კახური ყეენობის ჩვეულებებს ქვემოსვანური ადრეკილამს ფერხულს კი არა, არამედ „მელიამ ტულეფიამ“-ს შევადარებთ, მაშინ ეს ქვემოსვანური ჩვეულება, რა თქმა უნდა, თავდაპირველი წესების საქმისა-ყეენობაზე უკეთეს დამცველად უნდა მივიჩნიოთ. უეჭველია, ხის „საქმისამ“, ან და „კონკილა“, მით უმეტეს, რასაკვირველია, კანჭის ძვალი, „მელიამ ტულეფიამ“-ს ჩვეულება-ში „ადრეკილამ“-ს ცოცხალი განმასახიერებელ-წარმომადგენელი ტიტველი მამაკაცის მონაწილეობის პირველყოფილი წესის მხოლოდ გაკეთილშობილების მცდელობა არის, რაც უთუოდ ამ დღესასწაულის მონაწილეთა თანდათან კულტურული დაწინაურებით წარმოშობილი მორცხვობისა და მორიდების გრძნობის ხალხის შეგნებაზე უფრო და უფრო გაძლიერებული გავლენის შედეგი უნდა იყოს.

მაგრამ რამდენადაც ბუნებრივი ხელოვნურ და სიმბოლურ მიმბაძველობაზე უფრო პირველყოფილია, იმდენადვე „მელიამ ტულეფიამ“ ამ თავყვანისცემისა და დღესასწაულის საქმისამაზე, ყეენობასა და თვით ადრეკილამზე უძველეს და პირველად ჩვეულებად უნდა იქნეს მიჩნეული. ამგვარად საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად კვირიას დღესასწაულში ადრეკილამ ცოცხლივ და ბუნებრივად იყო წარმოდგენილი და მხოლოდ შემდეგში ამის მაგიერ საქმისამ იქმნა შემოღებული, ამასთანავე ჯერ ხისაგან გაკეთებული მიმბაძველობის სახით, ხოლო შემდეგ კანჭის ძვლის საშუალებით უბრალო სიმბოლურ განსახიერებად შეიცვალა, რომ ბოლოს, როგორც ჯავახეთში, მხოლოდ სარტყელი-ლა დარჩენილიყო.

საფიქრებელია, რომ „ადრეკილამ“-ს ეხლანდელი ფერხული „მელიამ-ტულეფიამ“-ში დაცული დღეობის ერთი ნაწილთაგანი, სახელდობრ მისი გაგრძელება, ან უფრო რომ მისი დასასრული უნდა იყოს. ამასთანავე ამ ფერხულის სიტყვები, რომელნიც „ამისთანა მამაკაცებს“ სხვადასხვა უწმანურ უკადრისობას უქადიან, გვაფიქრებინებს, რომ ფერხულის დაცული

ნაწილის სიტყვები დამარცხებული მხარის მეთაურის გამანზილბელ სიმ-
ლერას უნდა წარმოადგენდეს. ხოლო ამ ფერხულს პირველი და უეჭველია
მთავარი სახელდობრ გამარჯვებული მხარის ადრეკილამს მადიდებელი,
ნაწილი ამჟამად, ან დაკარგული უნდა იყოს, ან ჯერ ჩაწერილი არ არის.

ძნელი გამოსარკვევია, თუ რას უნდა ჰნიშნავდეს „მელიამ ტულეფიამ“
საფიქრებელია, რომ როგორც ამ წარმართული დღესასწაულის სხვა
ძირითადი სახელებივით, როგორიც „ადრეკილა“ და „საქმისა“ არის, ეს
ორი სიტყვაც აგრეთვე ქართული სიტყვები იყოს, მხოლოდ დროთა განმა-
ვლობაში ძალზე დამახინჯებული.

აღსანიშნავია, რომ ჯავახეთში ყენისათვის წელზე შემოსარტყმელს
თივისგან დაგრეხილ თოკს „თულო“-ს უწოდებენ. ს. ორბელიანის სიტყვით
კი „თულო ფუნდრუკია ერთი“ (ლექსიკონი), ე. ი. მამაკაცთა რაღაც ცეკ-
ვა ყოფილა. ამიტომ „თულო“ თავდაპირველად ამ სარტყელის სახელი არ
უნდა ყოფილიყო.

ამასთანავე საბასავე სიტყვით „ტულაობა“ ერთი მხრით „ფუვილით
ძრვა“-ს ჰნიშნავდა და მეორე მხრით „თევზთა პეპლვა“-ს (ლექსიკ.), ე. ი.
სქესობრივ კავშირს. უნებლიეთ იბადება აზრი, ქვემოსვანური „მელიამ
ტულეფიამ“-ს მეორე სიტყვა „ტულეფიამ“-ც ხომ ამავე „ტულაობა“-სა და
„თულო“-სთან, ან „ტულობა“ და „თულო“ ხომ „ტულეფია“-სთან არ არის
დაკავშირებული? ასეთი საკითხი მით უფრო ბუნებრივად გვეჩვენება,
რომ თევზების სქესობრივი განაყოფიერების აღმნიშვნელი ტერმინი „ტუ-
ლაობა“ „ფუვილით“ მოძრაობის აღმნიშვნელი ყოფილა და „თულო“-ც მა-
მაკაცთა რაღაც თამაშობის, ე. ი. მოძრაობის, ეგების ადრეკილამ-საქმისას
წესებში მიღებული ფერხულის მსგავსი სარწმუნოებრივი ცეკვის სახელი
იყო. იქნება მნიშვნელობას მოკლებული არ იყოს და ამ საკითხის გასაშუქე-
ბლად გამოდგეს ის გარემოებაც, რომ *კლაპროტის* ცნობით დალესტის
ენებში, მაგ. აკუშურში „ტუნა“, კუბაჩურში „დუნა“ და ჩაჩნურ-ლილვეურ-
ნოვურში „ტენ“ peni-ს ჰნიშნავს¹⁷⁵. ეგების ქართულ „ტულაობა“-ც ამავე
მნიშვნელობის სიტყვიდან ნაწარმოები ნასახელარი ზმნა იყოს? თუ ეს
ასეა, მაშინ ჯავახური „თულოც“ თავდაპირველად იმ თივის სარტყელის
სახელი კი არ უნდა ყოფილიყო, რომელიც ეხლა ჯავახეთის ყენ-ყადის
შერჩა, არამედ იმის აღმნიშვნელი იქნებოდა, რაც ამ თოკზე ეკიდა ხოლმე.
მაგრამ მაინც სიფრთხილე სჯობია და ამ საკითხს ჯერ კიდევ შესწავლა
სჭირდება. რამდენად სიფხიზლით უნდა მოეპყრას მკვლევარი ეტიმოლო-
გიებს, შემდეგი მაგალითიც ცხადჰყოფს. სერ. *მაკალათიას* ნათქვამი აქვს:
„ქართლში ერთგვარი ტკბილი ნამცხვარიც არსებობს „ფალუსტაკად“ წო-
დებული, რომელიც ჩვენთვის, გარდა თავისი სახელწოდებისა, უმეტესად
იმით არის საყურადღებო, რომ ამ ნამცხვარს განსაკუთრებით ახალ სიძ-
ეს მიართმევენ“-ო¹⁷⁶. ეტყობა ავტორს „ფალუსტაკი“-ს სახელი ფალოსის
სახელისაგან ნაწარმოებ სიტყვად მიაჩნია. ნამდვილად კი ამ ტერმინს
ფალოსთან საერთო არაფერი აქვს. *საბა ორბელიანსაც* იგი თავის ლე-
ქსიკონში მოეპოვება, ამასთანავე უძველესი ფორმით, და მისი მნიშვნ-

ელობაც განმარტებული აქვს, XVIII ს. დამდეგს ამ კვერს „ფალუტაკი“ ეწოდებოდა და საბას სიტყვით „ერბოსა, თაფლსა და ფჭეილისაგან შემზადებული“ ნამცხვარის სახელი იყო. ზოგჯერ „ერბოს ნაცვლად ზეთისა“ განაცთვებდნენ. „ფალუტაკი“ კი სპარსული ტერმინი „ფალუდაგი“ არის, რომელიც მართლაც ფჭეილისა, თაფლისა და ცხვრის ნახარშისაგან შემზადებულ შესქელებულ, შეყინულ თათარას აღნიშნავს. რაკი ეს ტერმინი სპარსულ ზმნა „ფალუდან“-ისაგან ნანარმოები სიტყვა ნახარშსა ჰნიშნავს და ნამდვილი სპარსული სიტყვაა, ფალოსთან და ფალოსის კულტთან მას არავითარი კავშირი არა აქვს.

ყველა ზემონათქვამიდან ცხადი ხდება, რომ სვანური „მურყვამობა“ და „საქმისაჲ“-ს ჩვეულება, იმგვარადვე როგორც „ყეენობა“, სქესობრივი განაყოფიერებისა, შვილიერებისა და საერთოდ მოსავლიანობის მფარველი ღვთაების კვრიას თავყვანისცემისა და დღესასწაულის ნაშთია. ამ დღესასწაულის მიზანს განაყოფიერების ორგანოს სალიანობისა და ძლიერების ლოცვა-ვედრება და განსახიერება შეადგენდა. რამდენიმე დღით ადრე დაწყებულ სამზადისს ღვთაებისადმი აღვლენილი ვედრება, სახიობა, ბრძოლა და სარწმუნოებრივი ფერხულ-საცეკვაო საგალობლები მოსდევდა, რომელთა პირვანდელი სახე და თანდათანო ცვლილება შეძლებისდაგვარად გამორკვეული გვქონდა.

როგორც სვანური მურყვამობის ძველი ქართული ტერმინები „ადრეკილაჲ“ და „საქმისაჲ“, ისევე ფერხულის ქართული სიტყვები უცილობლად ცხადჰყოფენ, რომ აქ ჩვენ საზოგადო ქართული წარმართობის ნაშთთან გვაქვს საქმე.

თუ ადამიანი იმ ჩვეულებებსა და წესებს ჩაუკვირდება, რომ მოპირდაპირე მეზობლად ჯგუფებს მხოლოდ ხის ხმლებითა, შურდულითა, ჭიდაობითა და კრივით ჰქონდათ უფლება რომ ებრძოლათ, რომ საქმისაჲ ღარიბად და ძონძებში არის ხოლმე გამოწყობილი, ცხადი გახდება, რომ ეს წარმართული დღესასწაული ძველის-ძველი, თითქმის პირველყოფილი კულტურული დონისა და ცხოვრების გამოხატულება უნდა ყოფილიყო თავდაპირველად.

ამას გარდა აღსანიშნავია და საგულისხმო, რომ მოწინააღმდეგე, ე. ი. მტრული მეზობლი მხარის მეთაური, „ყეენი“ მურით შავად უნდა ყოფილიყო გაგლეხილი, მაშასადამე თითქოს მუქქანიან ადამიანთა მოდგმის ტომის კაცად და მეთაურად უნდოდათ წარმოედგინათ. მართალია, ზოგან ორივე მეთაური გამურული უნდა იყოს ამ დღეობაში, მაგრამ საფიქრებელია, რომ ეს მერმინდელი ცვლილების შედეგი იყოს, როდესაც ორსავე მეთაურს ერთი და იგივე სახელი ჯერ კეისარი, მერმე ყეენი ეწოდა. თუ ეს მცდარი აზრი არ არის და საქმისაჲ, ანუ ადრეკილაჲ თავდაპირველად გამურული არ იყო, მაშინ მოპირდაპირე მეთაურის გამურვის წესი ეგების სრულებით შემთხვევითი და უმნიშვნელო გარემოება არ იყოს. რაკი „ყეენი“, თვით ნამდვილი მონღოლიც კი, შავი არ იყო, არამედ მას ყვითელი ფერის კანი ჰქონდა და ამ მეთაურის წინანდელი სახელის, კეისარის სახელის, მატარებელი არასდროს შავი არ ყოფილა, არამედ თეთრკანიანთა მოდგმის წარმომად-

გენელი იყო, ამიტომ ყველის გამურვის წესი შეუძლებელია მეთაურთათვის ზემოდასახელებულ ნოდებულებათა მიკუთვნების დროიდან და გამო ყოფილიყო შემოღებული, არამედ უფრო ადრინდელი ხანის ჩვეულება უნდა იყოს. თუ ეს მცდარი აზრი არ არის, მაშინ გამოსარკვევია, ამ წარმართულ დღესასწაულში ისეთი ხანის კვალი ხომ არ არის შერჩენილი, როდესაც თეთრკანიან ქართველთა ტომებს, ან ერს თავის მოწინააღმდეგედ შავი ან მუქკანიანი მოდგმის ხალხი ჰყავდა მიჩნეული.

გამოსარკვევია ეხლა თვით ღვთაების სახელი „კირიად“, ანუ „კვირა“, მისი ნამდვილი სახელია, თუ შემთხვევით შერჩენილი? სხვადასხვანაირად შეიძლება აიხსნას, მაგრამ ჯერჯერობით საკითხის საბოლოოდ გადაწყვეტა ნაადრევი იქნებოდა. შეიძლება „კვირია“ კვირისაგან იყოს წარმომდგარი, იმიტომ რომ იმ ღვთაებას, რომელსაც შემდეგ ეს სიტყვა საკუთარ სახელად გადაეცა, შვიდეულში სწორედ ეს დღე ჰქონდა მიკუთვნილი. ჩვენ ვიცით, რომ კვირას მეგრულად „უაშხა“, ქანურად „ბუაჩხა“ და სვანურად „მიჟლადელ“, ანუ „მზის დღე“ ჰქვია. მაშასადამე, თუ მართლაც ამ ღვთაებამ ზემოაღნიშნულ მიზეზის გამო მიიღო „კვირია“-ს სახელი, მაშინ იგი ჩვენ უნდა „მზეს“-ს ღვთაებად ვიცნათ, მაგრამ მზის სქესის გამო ეს საეჭვოა.

შეიძლება აგრეთვე „კვირია“ ძველს მცირე აზიის საბერძნეთში გავრცელებული სახელის „კვრია“-საგან იყოს წარმომდგარი, რომელიც „უფალსა“ ჰნიშნავდა და სხვადასხვა ღვთაების შესახებ იხმარებოდა, სხვათა შორის „კვრიოს“ მზესაც და საბადიოს-ასფადსაც უწოდებდნენ¹⁷⁷.

დასასრულ, იქნებ „კვირია“ ღვთაება „კრენე“, „კრანა“-ს უდრიდეს, რომლის სახელი ეგების „კვრა“-საგან იყოს წარმომდგარი¹⁷⁸. რომელი ამ მოსაზრებათაგანი უფრო უახლოვდება სიმართლეს, ეს შეიძლება მხოლოდ ზედმიწევნითი და ყოველმხრივი განხილვის შემდგომ გამოირკვეს.

ლეონტი მროველი მოგვითხრობს¹⁷⁹, რომ ქართველები სხვა მნათობთა შორის მზესაც თაყვანსა სცემდნენ. ქართველთა მეზობლებიც (ალბანელები), როგორც სტრაბონის ზემომოყვანილი აღწერილობიდან ჩანს, აგრეთვე სხვათა შორის მზეზეც ლოცულობდნენ. ქართველი ხალხის რწმენას, რომელსაც მზე მდებრობითი სქესის არსებად მიაჩნია, ეხლაც შენახული აქვს მზის თაყვანისცემა და ფშავზევსურთა დეკანოზები თავიანთ ლოცვაში ყოველთვის ამბობდნენ ხოლმე: *„დიდება მზესა . იმის მყოლს ანგელოზსა“-ო*¹⁸⁰. მაშასადამე, მზეს თავისი „მყოლი ანგელოზი“-ცა ჰყოლია.

§ 6. მნათობთა თაყვანისცემა: ტაროსის ღვთაება ვობი

„ცა-ღრუბლის ღვთაებას“, რომელსაც ტაროსის საქმე ეკითხება, თანამედროვე ხალხურ რწმენაში მოადგილედ რამდენიმე ღვთაება ჰყავს: ჩვეულებრივ მის ალაგას „ელია“ არის, იგი ითვლება ღრუბელთა ბატონად: მას შესთხოვს ხოლმე და ევედრება ქართველი ხალხი წვიმას, როცა გვალვა აწუხებს და ხრუკავს არემარეს, და გამოდარებასა და „მზის თვალს“,

როდესაც დაჟინებული წვიმა-ავდარი ალპობს ჭირნახულსა.

ქართლური თქმულების შესწავლამ დაგვანახა, რომ წმ. გიორგის და შემოქმედს ელია მისდევს. იგი იმ ღვთაების მოადგილედ უნდა იყოს, რომელიც ღრუბლების სამფლობელოს, წვიმა-სეტყვის, ელვა-მეხის ბატონი იყო. უეჭველია აქაც ძველი, წარმართობის დროინდელი სარწმუნოებრივი შეხედულებაა შერჩენილი. კახეთში და ქართლში ისეთი ჩვეულებებია შენახული, რომლებიც უთუოდ ამ ღრუბელთა ბატონის ღვთაების თაყვანისცემისა და მსახურების ნაშთს უნდა წარმოადგენდეს. როცა ზაფხულში გვალვას დაიჭერს ხოლმე, სოფლის გოგოები შეიყრებიან ერთად, „ლაზარეს“ გააკეთებენ ხოლმე, სოფელში დადიან და მღერიან:

„ახ ლაზარე, ლაზარე!
ლაზარ მოდგა კარსა,
აბრიალებს თვალსა,
ცხავი აცხავებულა,
წვიმა გაჩქარებულა.
ღმერთო, მოგვე ცის ნამი
ალარ გვინდა მზის თვალი,
ღმერთო, მოგვე ტალახი,
ალარ გვინდა გორახი“.

ხოლო, როცა დიდხანს წვიმს და ავდარი ჭირნახულს ალპობს, მაშინ შემდეგ დიდებას გალობენ ხოლმე:

„ახ ლაზარე, ლაზარე!
ლაზარ მოდგა კარსა,
აბრიალებს თვალსა.
ცხავი აცხავებულა,
დარი აჩქარებულა.
„ახ ლაზარე, ლაზარე!
ცას ღრუბლები აჰყარე!
ალარ გვინდა ცის ნამი,
ღმერთო, მოგვე მზის თვალი!
ალარ გვინდა ტალახი,
ღმერთო მოგვე გორახი“!

რომელ სახლთანაც კი მივლენ გოგოები, იმ სახლიდან პატრონი გამოდის, კვერცხებს და ფქვილს აძლევს, ხოლო „ლაზარესა“ და ზოგჯერ გოგობსაც წყალს დაასხამს ხოლმე. შეგროვილ კვერცხებსა და ფქვილს ჰყიდიან და გამორჩენილი ფულით ბატკანსა და თხას ყიდულობენ: ბატკანს ღმერთს შეწირავენ ხოლმე, თხას – ელიას. ქართლში, მაგ. სოფ. ახალქალაქში, ამნაირივე ჩვეულება იციან, ხოლო „ლაზარეს“ კი არ აკეთებენ, არამედ ერთ ქალს ამოირჩევენ ხოლმე სოფლელები და, კარ-და-კარ რომ სიმღერით დაივლიან სოფლელები, იმ ამორჩეულ ქალს დაასხამენ ხოლმე

წყალსა. უეჭველია, ორივე ჩვეულება ძველ, წარმართობის-დროინდელ, ღრუბელთა ბატონის ღვთაებისადმი ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის სიმბოლური მოქმედებაა¹⁸¹. თუმცა ერთი საყურადღებო ჩვეულება ჰქონდათ. *ვახუშტი* მოგვითხრობს, რომ მათ¹⁸² „აქუსთ კლდე დიდი და მაღალი და დღესა ილია წინასწარმეტყველისასა მივლენ და შესწირვენ მას კლდესა ცხოვარსა და ძროხასა და თაყვანისცემენ კლდესა მას. და რა იგი ესმის კლდისა მისგან, რწამთ უმეტეს ყოვლისა იგი“. ს. სორში ელიაობა ნაალდ-გომევს სამ პირველ კვირიაკეს ხუთშაბათობით, აგრეთვე 20 ივლისს და სექტემბერში იცინან ხოლმე¹⁸³.

ერთი ქართული ტქმულება ამბობს, რომ ელია *ბრმა არის*. იგი „ღმერთს აუყვანია ცაში და დაუყენებია ცა - ღრუბლის წინამძღვრად. ბრმა ელია უძლეება წინ სეტყვას და წვიმას. რადგანაც ბრმა არის, ამიტომ ველარ ჰხედავს ქვეყანას და ხან სად დაჰკრავს სეტყვას და ხან სად“-ო¹⁸⁴.

მაგრამ ელიას გარდა ხევსურებს „ცა-ღრუბლისა“, „სეტყვა-ხორხოშელა“-ს გამგედ ღვთაება „*პირი-მზე*“-ც მიაჩნიათ. „მაღალს ჩალოზედ (სალოცავის სახელია) მდგომი, სამკიბალის მეარხე და მურყვნოსელი¹⁸⁵. მას „დევი ჰყავს მონად“: როცა საჭიროა „პირი-მზე“ მას უბრძანებს და თითონაც „ზღვისაკენ გაეშურება, იქ ხორხოშელას და სეტყვას აჰკიდებს გოდრებით ზურგზედ დევსა და მოჰფენს მთელს არემარეს“ და დამნაშავე ხალხს დასჯისო. საყურადღებოა, რომ გარდმოცემისამებრ, ხახმატის მცხოვრებთათვის „ცა-ღრუბლის“ უძლიერეს ხატად ქისტების „მაისტის ხატი“ ითვლება და „ეს ხატი ქვისა ყოფილა და კაცი იყო გამოხატული პირიანი“-ო. ღვთაების ანუ ხატის ამგვარი სასჯელისა და განყრომის თავიდან ასაცილებლად ხალხი ხევსურეთში უქმობს პარასკევს, შაბათს და ორშაბათს¹⁸⁶.

დასასრულ, ხევსურების რწმენით „ღრუბელთ საქმე“ მეკობრეებისა და მონადირეების „ხატს“, ღვთაებასაც აბარია, მაგრამ მისი უფლება ამ სამფლობელოში მეტად შეზღუდულია. იგი მარტო „ორ დღეს წვიმას მოიყვანს“-ო¹⁸⁷. მაშასადამე, „ღრუბელთა საქმე“ ამ ღვთაების პირდაპირი უფლება და მოვალეობა არა ყოფილა.

აფხაზებსაც გვალვის დროს ამნაირივე ჩვეულება ჰქონდათ, როგორც არის კახეთში, ქართლში და იმერეთში ეგრეთ წოდებული „ლაზარეობა“. აფხაზებსა სწამთ, რომ არსებობს განსაკუთრებული ტაროსისა და მეხის ღვთაება. რომლის ნებაზეც არის ქვეყნიერებაზე დამოკიდებული ავდარი, თუ დარიანობა. ამ ღვთაებას ისინი „აჟგ“-ს უწოდებენ¹⁸⁸. როდესაც მეტისმეტი გვალვა დედამიწას და სოფლის მეურნეს შეაწუხებს ხოლმე, მაშინ ქალიშვილები აფხაზეთში „დედოფალ“-ს აკეთებენ, რომელსაც, *ნ. ჯანაშიას* სიტყვით, „*ძიგოუ*“ ჰქვია¹⁸⁹. ეხლა, თურმე, ეს ჩვეულება თითქმის გადავარდნილი ყოფილა: „საბავშვოდ არის გადაქცეული“-ო, მოგვითხრობს ბ. ნ. ჯანაშია¹⁹⁰. ამიტომ არის რომ ეხლანდელი წინანდელი ჩვეულებისაგან ზოგიერთი განსხვავდება: წინათ თურმე ამ ჩვეულებაში მარტო ქალები იღებდნენ მონაწილეობას¹⁹¹, ეხლა კი ორისავე სქესის ბავშვები აკეთებენ

„ძიგოუ“-ს¹⁹². წინათ აგრეთვე „დედოფალს“ ვირზე შესვამდნენ ხოლმე, ვირს ზედ თეთრი საფენი უნდა ჰქონოდა¹⁹³, ეხლა კი მას გრძელ ჯოხზე წამოაც-
მენ ხოლმე და ისე გასწევენ წყლისაკენ და თანაც შემდეგ საგალობელს ამ-
ბობდნენ წინათაც და ეხლაც: „ძიგოუ, ძიგოუ! ძარიქვა-ქვა მარკვლდა“... და
სხვა... მერმე ჩააგდებენ წყალში დედოფალს და თითონაც ჭყუმპალაობენ.
ამ საგალობლების სიტყვების ნამდვილი მნიშვნელობა აღარ ესმით¹⁹⁴.

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ორშაბათი შვიდეულში უზენაესი ღვთაების მთვა-
რის სადიდებელ დღედ არის განკუთვნილი: რჩება პარასკევი და შაბათი. რომელ
ღვთაებას ეკუთვნოდა შაბათი, აქამის გამორკვევა ჯერ შეუძლებელია იმიტომ,
რომ არც მეგრულად, არც ჭანურად, არც სვანურად ამ დღის ძველი ქართული
სახელი შერჩენილი არ არის. პარასკევი კი სვანურად „ვობიშ“, ანუ „ვებიშ“-ად
იწოდება, მაშასადამე, ღვთაება „ვობი“-სა, ანუ „ვები“-სათვის უნდა ყოფილიყო
დანესებული. იქნებ თავდაპირველად „ცა-ღრუბლის“, სეტყვა-ავდრის ღვ-
თაების სახელად „ვობი“, ანუ „ვები“ იყო.

პარასკევი საბა ორბელიანის სიტყვით დიოსის დღედ ითვლებოდა
საქართველოში¹⁹⁵, მაშასადამე, „ვობი“, ანუ „ვები“ უნდა „დიოს“-ს ანუ
„ძევ“-ს უდრიდეს და მართლაც ბერძნულ მითოლოგიაში „ძევსი-დიოსი“
ცა-ღრუბლისა და ავდარ-ტაროსის გამგე ღვთაებად ითვლებოდა¹⁹⁶.

აფხაზ. საგალობლის გაუგებარი სიტყვა „ძიგოუ“¹⁹⁷, რომელიც მონო-
დების მსგავსად ითქმის, ხომ რთული სიტყვა არ არის და „ძი“ და „გოუ“-
საგან ხომ არ შესდგება? პირველი ნაწილი ჰნიშნავს წყალს, ხოლო მეორე
ხომ არ უდრის სვანურს-„ვობი“-ს? ამგვარად, „ძიგოუ“ ეგების ჰნიშნავდეს
ან „წყალი (მოგვეც) ვობი“, ან არადა შეიძლება იყოს-„წყლის ვობი“, ვი-
თარცა მიმართვა. „გოუ“-„ვობი“-ს გარდა, როგორც ჩანს, აფხაზურში ყო-
ფილა აგრეთვე სვანური „ვები“-ს შესატყვისი „ა-ვებ“. „ავე“, რომლისაგანაც
უნდა იყოს წარმომდგარი ტაროს-მეხის ღვთაების თანამედროვე სახელი
„აჟგ“ მაშასადამე, „აჟგ“ უნდა უდრიდეს სვანურ „ვები“-ს „გოუ“-„ვობი“-ს.
დასასრულ, საფიქრებელია, რომ ცა-ღრუბლისა და სეტყვა მეხის ღვთაების
ქართულ სახელს „ვები“ ანუ „ვობი“-სა და ხეთური ელვა-ქუხილის ღვთაების
„თეშუბ“-ის სახელთა შორის რაღაც კავშირი შეიძლება იყოს და „ვობ“-ი იქნ-
ებ ხეთური „თეშუბი“-ის მეორე ნაწილს წარმოადგენდეს.

§ 7. მნათობთა თაყვანისცემა: ჯიმალი

რ. ერისთავის სიტყვით ხევსურები თაყვანსა სცემდნენ ერთ ღვთაებას,
ანუ „ხატს“, რომელსაც „ჯიმალის ჯუარი“ ეწოდება¹⁹⁸. რა ღვთაება უნდა
იყოს „ჯიმალი“, ამაზე არაფერს ამბობს განსვენებული პოეტი.

შესაძლებელია „ჯიმალი“ ეთანასწორებოდეს იმ ღვთაების სახელს,
რომლისთვისაც საქართველოში განკუთვნილი ყოფილა ოთხშაბათი: ოთხ-
შაბათს მეგრულად „ჯუშმაშხა“, ჭანურად „ჯუშაჩხა“, ხოლო სვანურად
„ჯუშმშ“-ი ჰქვია. ს. ორბელიანის მოწმობის თანახმად კი ოთხშაბათი ქარ-
თულად „ერმის“ დღედ ითვლებოდა¹⁹⁹, ესე იგი ჰერმესისა, ანუ მერკურის

ღვთაებისათვის ყოფილა დაწესებული. საყურადღებოა, რომ ელამიტურში „შუმუდუ“ (იქნებ „ჯუმუდუ“ ანუ „ჭუმუდუ“), ხოლო ვანურ ლურსმულ წარწერების ენაში „შიმიგიშ“ (იქნებ „ჯიმილიშ“) სწორედ მერკურსა ჰნიშნავს²⁰⁰. ვანური „შიმილიშ“, ან იქნებ „ჯიმილი“, ძალიან უახლოვდება ხევსურულ „ჯიმალი“-ს და სვანურს „ჯუმა“-ს, აგრეთვე მეგრულ-ჭანურს „ჯუმა“-საც. ამიტომ „ჯიმალის“ ღვთაება და „ჯუმა“ ვგონებ უნდა ჰერმეს-მერკურის ღვთაებად აღვიაროთ.

§ 8. მნათობთა თაყვანისცემა: ღმერთი

ძველ ქართულ ქრისტიანობის ხანის მწერლობაში ღვთაების ერთადერთ სახელად იყო და არის ეხლაც სიტყვა „ღმერთი“, რომელიც მეგრულში გამოითქმის „ლორონთი“, ჭანურში „ლორმოთი“ და „ორმოთი“, სვანურში კიდეც „ლერმეთ“ და „ლერბეთ“-ად. ამ სიტყვაში ძირითადი ნაწილი არის ქართულში „ღმერთ“ (წარმომდგარია თავდაპირველ „ლამარ“-ისა-გან), მეგ. „ლორონ“ (< ლომორ), ჭან. „ლორმ“ (< ლორომ) და სვან. „ლერმ“, „ლერბ“. ხოლო საკვეცი „თი“, „ეთ“, „ოთ“ მდებრობითი სქესის სიტყვის დაბოლოვებააო²⁰¹. მაშასადამე, თავდაპირველად „ღმერთი“ უნდა რომლისამე მდებრობითი სქესის ღვთაების სახელი ყოფილიყო და მხოლოდ შემდეგ დროთა განმავლობაში გამხდარა საზოგადო სახელად. მეტად საგულისხმოა, რომ ელამიტელებს ჰყავდათ ერთი მდებრობითი სქესის ღვთაება, რომელიც მრავალჯერ არის მოხსენებული ბაბილონურსა და ელამიტურ ლურსმულ წარწერებშიაც და იწოდება „ლაგამარ“-ად. ეს სახელი შედის აგრეთვე, ვითარცა მეორე ნაწილი, რთულ სახელში „კედორლაომერ“, ბერძენ მთარგმნელთა მართლწერით „ხედოლოგომორ“. პირველი ნაწილია „კედორ“, მეორე კი „ლაომერ“ და „ლოგომორ“²⁰². ფ. ჰომმელის სიტყვით „ლაგამარ“-ს ელამიტელნი ღვთაება ვენუსს ეძახდნენ²⁰³.

„ლაგამარ“, „ლოგორ“ და „ლაომერ“ ეგებ შედგებოდეს თავსართ „ლა“ და „ლო“საგან და სახელისაგან „გამარ“, „გომორ“ და „ომერ“. თავსართი „ლა“ ჩვეულებრივია სვანურში და უდრის ქართულს თავსართს „სა“, მეგრულ-ჭანურს „ო“; სვანურში ეს თავსართი „ლა“ იქ ზის, სადაც ქართულში თავში „სა“ მოიპოვება, მაგ. ლაკად = მოსაკიდი, ლახან = სახნავი, ლათი = სათიბი, ლანგავ = სანაგვე ცოცხი. მაგრამ სვანურში ეს თავსართი სახელარსებითის წინ გაცილებით უფრო ხშირად იხმარება, ვიდრე ეხლა ქართულში „სა“, მაგ. დღე სვანურად „ლაადელ“, ძმები—„ლაჯემილა“, დვრიტა—„ლალდვრ“ და სხვა.

რამდენად თითქმის აუცილებელია სვანურში სახელარსებითისათვის თავსართი „ლა“, იმიტაც საუცხოვოდ მტკიცდება, რომ ებრაულ სახელს „მარიამ“-საც კი მიუმატეს ეს თავსართი და სვანურად ითქმის „ლამარია“, ესე იგი მარიამ ღვთისმშობელიო. ეს უკანასკნელი შემთხვევა მეტად საყურადღებოა: ნათლად გვიჩვენებს, რომ თავსართი „ლა“ საკუთარ სახელებსაც კი ემატება ხოლმე თავში და სწორედ იმგვარსავე შემთხვევაში, რო-

გორც ზემოდასახელებული „ლაგამარ“, „ლაომერ“ და „ლოგომერი“ არის: აქაც საკუთარ სახელს თავსართი „ლა“ უძღვის.

ყურადღების ღირსია, რომ „ლაგამარ“-ის მსგავსად ხევსურულშიც ხმარობენ შესაფერ სიტყვას: მელაშქრობის და ომიანობის ღვთაების სახელად, მაგალითად, გუდანის ხატს „სალმრთო“-ს უწოდებენ²⁰⁴.

თვით სიტყვის ძირითადი ნაწილი „გამარ“, „გომორ“, „ომერ“ საუცხოვოდ გვისურათებს სიტყვა „ლმერთის“ ქართულ-მეგრულ-ჭანურ-სევანურს სახეს, იმ განსხვავებით, რომ ელამიტურში აკლია მხოლოდ მდებრობითი სქესის საკვეცი „თ“, „ეთ“, „ოთ“-ი. „გამარ“ ამ სიტყვის ქართული სახეა, „გომორ“—მეგრული, „ომერ“—ჭანური, უკანასკნელი მიემსგავსება ჭანურს იმით, რომ დასაწყისის ბგერა „გ“ არა აქვს შენარჩუნებული, ეს თვისება ჭანურისათვის არის დამახასიათებელი²⁰⁵. სხვათა შორის, ამ დასაწყის ბგერის დაკარგვა უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ამ სიტყვას უნდა მაინცა-და-მაინც „ლამარ“, „ლომორ“ და „ლომერ“-ის, ან არა და „ყამარ“ და „ყომერ“-ის სახეც ჰქონოდა, მაშინ უფრო ადვილი ასახსნელი იქნება დასაწყის ბგერის მოკვეცა და „ომერ“-ის წარმოშობა.

ამგვარად, თუ ჩვენ არა ვცდებით, „ლმერთი“, „ლორონთი“, „ლომორთი“, „ომორთი“ და „ლერმეთ“ უდრის ელამიტური მდებრობითი სქესის ღვთაებას „ლაგამარ“ (ანუ ლალამარ, ლაყამარ), „ლაგომორ“ (ან ლალომორ) და „ლაომერ“-ს და ვენუსის ანუ აფროდიტეს ღვთაებასა ჰინიშნავს. საბა ორბელიანის სიტყვით აფროდიტესათვის ქართულ შვიდეულში ხუთშაბათი დღე იყო განკუთვნილი²⁰⁶, რომელსაც მეგრულად „ცაშხა“, ჭანურად „ჩაჩხა“, ხოლო სევანურად „ცააშ“-ი ჰქვია.

§ 9. ბუნების გაღმერთება: ნადირთა და მონადირეობის ღვთაებანი:

ანატორი, ოჩოპინტრე და ბოჩი

ლაშქრობისა და ომიანობის ძლიერ ღვთაებად ხევსურეთში „გუდანის ხატი“ ითვლება, მას ამასთანავე „სალმრთო“-ს უწოდებენ. იგი ყოველი ლაშქრობის „სარდლად“ მიაჩნია ხალხს და „წინათ, როცა ხევსურეთი გაილაშქრებდა ხოლმე მტერზე, გუდანის დროშა, „ბორაყი“ წინ მიუძღოდა ჯარსა. ხოლო გუდანის ხატს „მოლაშქრე“-ს აქვს, ვითარცა ძლიერსა და სათაყვანებელს, საკუთარი დიდი საძოვარი ადგილი ანდაკი²⁰⁷.

„მოლაშქრე ხატზე“ დაბლა, მაგრამ მაინც ახლო იდგა „*მეკობრეებისა და მონადირეების ხატი*“, რომელსაც ხევსურეთში აგრეთვე „თეთრი სანება ცროლის-გორის ხატს“ ეძახიან. მას ხალხის რწმენით თვით „მორიგემ“ თავისის ხელით „სისხლიანი ხმალი შემოარტყა“, მას მეკობრენი და მონადირენი აბარია: თუ მოისურვა, იგი „მტერს შეჰკრავს“ და „თოფიარაღს გაულახავს“. ამიტომაც არის, რომ შესავედრებლად „ამ ხატს მონადირეები ძღვენს მოუტანენ და მეკობრეები წინათ დავლიდან ნაწილს სწირავდნენ ხოლმე“²⁰⁸.

ხევსურები თავყვანსა სცემენ აგრეთვე ერთს ღვთაებას, რომელსაც

„ანატორი“ ჰქვია²⁰⁹: არავითარი ცნობა არ მოიპოვება იმის შესახებ, თუ სახელდობრ რომელ ღვთაებად არის მიჩნეული ეს „ანატორი“ ხევსურეთში? მაგრამ ამის გამორკვევისათვის საყურადღებოა, ჩემის აზრით, ერთი ჩვეულება, რომელიც შენახულია სამეგრელოში. დიდმარხვის წინა დღეს მეგრელები იხსენებენ ხოლმე ერთ ღვთაებას, რომელსაც „ჟინი ანთარი“, ზენა ანთარი ეწოდება. დილა ადრიან სიმინდის ფქვილისას ნაფუჟარს დიდს ოთხკუთხ კვერს ამზადებენ და ვახშმად კერაზე აცხობენ, რომელსაც სახლის უფროსი მერმე რამდენიმე ოთხკუთხ ნაჭრად ჰყოფს და თანაც შემდეგ ლოცვას წარმოსთქვამს ხოლმე: „ჟინი ანთარი პატენი გომორძგვილი! ჩქიმი ორინჯი სი ამიშინი“ და სხვას, ესე იგი „ზენა (ზეციერო) ანთარო, ბატონო გამარჯვებულო! ჩემი საქონელი (საუნჯე?) შენ მომიშენე“-ო და სხვას²¹⁰. ვინც ამ მოვალეობას პირნათლად აასრულებს, იმას სწამს, რომ მისი საქონელი და ყანები ზარალისაგან უზრუნველყოფილია ერთი წლის განმავლობაში.

ეხლა სამეგრელოში ყველას დავიწყებული ჰქონია „ანთარი“-ს მნიშვნელობა და აღარავინ იცის, თუ რა ღვთაებაა იგი²¹¹. მაგრამ ჩვენთვის ცხადია, რომ მეგრული „ანთარი“ და ხევსურების „ანატორი“ ერთი და იგივე ღვთაება უნდა იყოს. ამ ღვთაების სახელი შენახულია, მგონია, აფხაზურშიც, რომელშიაც ეს სიტყვა გვხვდება „აძთარ“-ის სახით. პ. გიორგიძის სიტყვით, აფხაზების მითოლოგიაში პირველი ალაგი უჭირავს სწორედ ამ საქონლის ზედამხედველს „აძთარ“-ს²¹². „აძთარ“ შეიძლება წარმომდგარიყო „ანთარი“-საგან თვით მეგრულ ნიადაგზედაც, სადაც „ნ“, ჯერ „ლ“-დ ქცეული, შემდეგ „ლ“-ასი „ა“-დ ხდება, მაგ. მონაზონი მეგრ. „მალაზონი“ და „მამაზონი“; „მაღალური, მამაღური“-მოლაღური; ძალამი, ძამამი-ძალიანი, ძლიერი. აფხაზები „აძთარს“ ხმარობენ ხშირად ფიცის მაგიერ „ლმერთმანის“ მსგავსად. ამავე ღვთაების სახელი იხსენიება იმ საგალობელშიც, რომელიც აფხაზებმა აუცილებლად უნდა სთქვან, როცა მებ-ნაკრავ პირუტყვის თავისი ადგილიდან დაძვრა ჰსურთ: „ვაჲ ეტლარ! აითარ ეტლარ! ეტლარ ჩოფჰარ“. ამ სიტყვების აზრი ეხლა ხალხს დაჰვიწყებია, აღარავის აღარ ესმის²¹³. „ეტლარ“ შეიძლება აფხ. მრავლობითი რიცხვი იყოს სიტყვისაგან „ეტლი“, ესე იგი მნათობი, ხოლო „აძთარ“ ღვთაების სახელია, ამასთანავე რაკი საგალობელში ნათქვამია „აძთარ ეტლარ“, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ იმავე დროს „აძთარ“-ი მნათობი ღვთაება ყოფილიყო.

წინათ, რასაკვირველია, სარწმუნოებრივი თქმულებები უკეთ ახსოვდათ და ღვთაებათა მნიშვნელობაც კარგად იცოდნენ. ამით აიხსნება, ალბათ, რომ ზეანბას სიტყვით „აძთარ“-ი შინაური საქონლისა და მოსახლეობის მფარველ ღვთაებად ითვლებოდა. სწორედ მას ევედრებოდა ყოველი, რომელსაც უნდოდა, რომ მისი საქონელი გამრავლებულიყო, და ნადირს არ გაეფუჭებინა²¹⁴. ამ ცნობებიდან ჩანს, რომ „აძთარ“ მარტო სახელით კი არ უდრის მეგრულს „ანთარ“-ს, არამედ მნიშვნელობითაც: როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, „ანთარ“-საც სწორედ მაგვარი ვედრებით შეჰღალადებს მეგრელი სოფლელი, როცა უნდა საქონელი მოუშენდეს და გაუმრავლდეს.

ამ ღვთაების სახელის უძველეს და სრულ სახედ ხევესურული „ანატორი“ უნდა ჩაითვალოს, რომელიც აგებულებისა და მიხედვით უნდა რთული ორნაწილადი სიტყვა იყოს და შედგებოდეს „ანა“ და „ტორ“-ისაგან: პირველი ნაწილი არის „ანა“, რომელიც უდრის აფხაზურს „ან“²¹⁵ ღმერთს და სუმერულს „ან“, „ანნა“, ბაბილონურს „ანუ“, „ანოს“ ზეციურ ღვთაებას²¹⁶. მეორე ნაწილი უდრის არამეულში გავრცელებულ საკუთარ სახელს tūri „ტური“, რომელიც აგრეთვე რთულ ორნაწილედ სიტყვებში იხმარება, როგორც, მაგ., „სიგ-ტური“, „ადუნი ტური“ და თვით აფხაზურს მთლად მიმსგავსებული „ატური“²¹⁷.

ვგონებ ბერძნული გვარეულობის ღვთაებაც „აპატური“, „აპატურია“, „თეოს აპატუროს“²¹⁸, ის სახელი, რომლის განთქმული სალოცავი, სხვათა შორის, ელინთა მწერლების ცნობისამებრ შავი ზღვის ჩრდილოეთ-აღმოსავლეთ ნაპირსაც ყოფილა, იმგვარადვე უნდა იყოს აგებული, როგორც ქართული „ანატორი“. ერთი სიტყვით, ყველაფერი ამტკიცებს, რომ „ანატორი“, „ანთარი“ და „ამთარ“ ძველის-ძველი ღვთაების სახელი უნდა იყოს, რომლის ხსოვნა და თაყვანისცემა ოდნავ-ღა არის შერჩენილი.

ანატორის მარტო სახელის გარდა ხევესურებს ეხლაც სწამთ, რომ ნადირთ თავიანთი მფარველი ღვთაება ჰყავთ, ურომლოდაც მონადირე ნადირს ვერც მოჰკლავს და ვერც ვერას დააკლვებს. ხევესურები ამ ნადირთ მფარველ ღვთაებას „ოჩოპინტე“-ს ეძახიან. მათი წარმოდგენით ოჩოპინტეს „ნადირთ მწყემსობაი“ აქვს ჩაბარებული, „ნადირთა სულნი“ მისია და „ნადირთ მწყემსი“-ს წოდებულებაც ეკუთვნის. ამასთანავე ოჩოპინტე „საფარველდადებული“, ე. ი. უხილავი არის. მონადირე მას „თვალთ ვერ ღნახავს“. თუ ჯიხვებზე სანადიროდ წასული მონადირენი წინასწარ ოჩოპინტეს, „ნადირთ მწყემსს არ შეხვებნენ“, ვერას გზით მონადირე „ნადირს ვერ მოხკლავს“ იმიტომ, რომ თუმცა ოჩოპინტეს „მონადირე თვალთ ვერ ღნახავს“, მაგრამ როცა „ნადირთ მიეკარების, მაშინ ეს ოჩოპინტე ეტყვის ჯიკვთ“ განსაცდელის შესახებ და ისინიც ფიცხლავ გაიფანტებიანო.

მონადირე რომ ყოველთვის ხელცარიელი არ დარჩეს, ამიტომ უნდა „ოჩოპინტეს ნადირობის დროს სრუ მუდამ სთხოვას გამარჯვებას“, რომ მან მონადირეს ხელი მოუმართოს. როდესაც მონადირე ჯიხვს მოსაკლავად მიეპარება, უნდა უეჭველად ჯერ ასეთი სავედრებელი წარმოსთქვას: „ნადირთ მწყემსო ოჩოპინტე, შენ გეხვენები, მამეცი ჯიკვის თავი, მომაკლეიე! სულნი ხო შენნია ნადირთანი“-ო?

მხოლოდ ასეთი ლოცვის შემდგომ შესაძლებელია, რომ „ნადირთ მწყემსმა“ ოჩოპინტემ მონადირეს ჯიხვი მოაკვლენოსო²¹⁹.

ასეთი რწმენა მარტო ხევესურეთში არ არის დაცული, არამედ საქართველოს ზოგიერთ სხვა თემშიაც. გ. ბოჭორიძეს გარეკახეთის სოფ. შიბლიანში მაგ. 70 წლის მოხუცი თამარ სოლომონის ასულის ჩოკოშვილისაგან 1915 წ. შემდეგი გაუგონია: „ნადირს თავისი ანგელოზი ჰყავს, სახელად ოჩოპინტრე. უწინ, როცა მონადირე ნადირს ვერ მოჰკლავდა, შინ პატარა

პერანგს შააკერინებდა, ნაილებდა და ორპინტრეს ზღვნად მიართმევდა, ხის კენწეროზე დაჰკიდებდა და თან შეეხვეწებოდა: „ნადირის ანგელოზო, ნუ გამინყრები, გთხოვ წყალობა მოიღო ჩემზე, ბევრი შენ და ცოტა მეო!“. ამით ის სთხოვდა, რომ ნადირი მოეკვლინებინა. ამის შემდეგ ის ადვილად ჰკლავდა ნადირს. ორპინტრეს კვალი ხშირად უნახავთ. მნახავებს უთქვამთ: „პატარა ბავშვის კვალსა ჰგავსო“. ერთხელ სოსია მონადირეს (ს. შიბლიანის მცხოვრებს) ახალგაზრდა ირემი მოეკლა და თურმე ორპინტრემ დაუძახა: „შე დასაბრმავებელი, რაღა ეგ მოჰქალიო“ (ე. ი. პატარა იყო და არ უნდა მოგეკლაო), და მაშინვე დაბრმავებულიყო, ეს ნამდვილი ამბავია“-ო²²⁰.

გარე-კახეთში „ნადირთ მწყემსი“-ს მაგიერ, მაშასადამე, „ნადირის ანგელოზი“-ა ამ ღვთაების წოდებულებად მიღებული.

ვითარცა ქრისტიანობის გავლენით წარმოშობილი („ანგელოზი“), ეს გარეკახური წოდებულება უეჭველია ხევსურულზე მერმინდელია. აღსანიშნავია, რომ ამ „ნადირთ მწყემსის“ სახელიც ხევსურულისაგან ოდნავ განსხვავდება და „ორპინტრე“-დ გამოითქმის, რაც, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, უფრო ადრინდელი ფორმა არის.

„ნადირთ მწყემსი“-ს ორპინტრეს სახელი რომ ახალი არ არის და წინათ მარტო ერთი პატარა ქართველი ტომის, ხევსურების, ან კახთ კუთვნილება კი არ ყოფილა, არამედ მთელ ქართველ ერს უნდა სცოდნოდა ეს სახელი. ამას ის გარემოებაც ცხადჰყოფს, რომ „ორპინტრე“, ანუ უფრო ადრინდელი ფორმით აღბეჭდილი „ორპინტრე“ საბა ორბელიანსაც ჰყავს დასახელებული. მისი ცნობით ორპინტრეს „*ცრუ მონადირენი ნადირთ წინამძღვრად იტყვიან*“ (ლექსიკონი). მაშასადამე, *ბეს. გაბუურისაგან* აღბეჭდილი ხევსურული რწმენა არსებითად უკვე ორი საუკუნის წინათ აღნუსხულ ცნობას იმეორებს.

მაგრამ X ს-ში „ორპინტრე“ საქართველოში ადამიანის საკუთარ სახელადაც ყოფილა: ტაოს განთქმულ მფლობელს, დავით დიდ კურაპალატს 998 წელს მამლანის წინააღმდეგ გაგზავნილი ჯარის უფროსად დაუნიშნავს გაბრიელი *ორპინტრეს* ძე. ამ *ორპინტრეს* გაბრიელის გარდა კიდევ ჰყოლია შვილი ივანე²²¹. *ეს გარემოება უკვე ორპინტრეს, ანუ ორპინტრეს მრავალსაუკუნოვან ხნიერებას ამტკიცებს.*

სიძველისდა მიუხედავად მაინც X ს-ის ზემომოყვანილი ცნობა ქრისტიანობის ხანას ეკუთვნის, არსებითად კი ორპინტრე, თუ ორპინტრე, ვითარცა ნადირთა მფარველი ღვთაება, რასაკვირველია ქრისტიანობის კი არა, არამედ წარმართობის ხანის სამყაროს ნაშთია.

ამიტომ ქართული წარმართობის ისტორიისათვის ამ სახელის აგებულებიდან და მნიშვნელობის გამორკვევა უეჭველია მეტად სასურველი უნდა იყოს.

თავისი გარეგნობითაც და აგებულებითაც „ორპინტრე“, ანუ „ორპინტრე“ მეგრული წარმართული რწმენის „ორპინტრე“-ს მიაგავს: ორივე რთული და ორნაწილადი სახელის შთაბეჭდილებას ახდენს, რომელთა პირველი ნაწილი სრულებით ერთნაირია, „ორპ“ არის. განსხვავებულია

მხოლოდ მათი მეორე ნაწილი და თუ ერთს „პინტრე“, ანუ „პინტე“ აქვს, მეორე სიტყვას „კოჩი“, ე. ი. კაცი უზის.

„ოჩი“ კი მეგრულად მამალ-თხას, ე. ი. „ვაცს“ აღნიშნავს. თხა თანამედროვე მეგრულში უსქესო სახელია და დედალსაცა და მამალსაც აღნიშნავს. როდესაც კი მამალი თხის შესახებ არის საუბარი, მაშინ „ოჩი“ იხმარება, ხოლო როცა დედალი თხის დასახელება ჰსურთ, მაშინ ტერმინად „ჭაკი თხა“ იხმარება ხოლმე²²².

„ოჩი“ წარმომდგარია ვაცისაგან „ვა“ მარცვლის ქართული ფონეტიკის კანონების მიხედვით „ო“-ნად ქცევის წყალობითა და „ც“-ანის „ჩ“-ინად შენაცვლებით.

„ოჩი“-ს წინამორბედ ფორმად ჯერ „ვაჩი“-ა საფიქრებელი და ძველ საქართველოში, მეტადრე XIII ს-მდე, ძალიან გავრცელებული საკუთარი სახელი „ვაჩე“ სწორედ ამ ძირისა და თავდაპირველად მნიშვნელობის სიტყვა უნდა იყოს. ხოლო ქართულ ფონეტიკაში „ვ“-ინის „გვ“-დ ხშირი შენაცვლებით ამ საკუთარი სახელისაგან წარმომდგარი უნდა იყოს სამეგრელოში გავრცელებული მამაკაცთა საკუთარი სახელი „გვაჩი“-ც, რომლისგან თავის მხრით დასავლეთ საქართველოში ხშირი სახელი გოჩა-ა ნაწარმოები.

შემდეგ „ოჩი“ პროგრესული ასიმილაციის გზით უკვე „ოჩო“-დ არის ქცეული, როგორც იგი „ოჩოფეხა“-სა და „ოჩოკოჩ“-შია წარმოდგენილი.

ამგვარად, „ოჩოკოჩი“ ჰნიშნავს „ვაც-კაცს“, ანუ იმ ზღაპრულ არსებას და ღვთაებას, რომლის სხეულის ერთი ნაწილი მამალი თხისაა, მეორე კი ადამიანისაა მიაგავს.

ზემონათქვამის შემდგომ საფიქრებელია, რომ ნადირთა მფარველი ღვთაების „ოჩოპინტრე“-ს, ანუ „ოჩოპინტე“-ს სახელს პირველი ნაწილი „ოჩო“-ც იმავე მამალი თხის, ვაცის აღმნიშვნელი სიტყვა და შესატყვისობა უნდა იყოს.

მაგრამ ქართულ საისტორიო მწერლობას კიდევ ერთი საგულისხმო ცნობა აქვს დაცული ქართული წარმართობის-დროინდელი ღვთაების სახელის შესახებ, რომლის ჯერ არც სისწორე-სიმართლეა გამორკვეული და არც მნიშვნელობა.

ეფთჳმე მთანმიდელის სიტყვით, „სახელის დებანი იგი სანარმართოთა კერპთანი, რ ლნი მათ ღ თდ შერაცხნეს რ ნლნიმე მამათა და რ ლნიმე დედათა სრულიად მოისპენ-დიოს, ანუ აპოლოს, ანუ არტემის ანუ ბოჩი და გაცი და ბადაგონ და არმაზ ანუ რომელ იგი ნნეხასა ყურძნისასა ბილწისა მის დიონისეს სახელს იტყვიან... ესე ყოველი საეშმაკოძარს და მოისპენ ქრისტიანეთაგან“-ოქმ.

უეჭველია ამ ცნობაში დასახელებული „ბოჩი“-ს იმავე ზემოგანხილული „ოჩი“-სა და თეორიულად აღდგენილი მისი პირველადი ფორმის „ვოჩი“-ს მონათესავე სიტყვა და სახელი უნდა იყოს. მართლაც „ბოჩი“ *ჭანურად მამალ ცხვარსა ნიშნავს* და როგორც თვით ჭანებს განუმარტავთ „ჩხურიში ყვაჯონი ბოჩი რენ“, ბოჩი მამალი ცხვრის სახელია²²⁴. ამ შემთხვევაში „ბ“ მეორადი ფონეტიკური მოვლენა უნდა იყოს და პირველადი „ვ“-ინის შენაცვ-

ლებას უნდა წარმოადგენდეს იმნაირადვე, როგორც ძველი ქართული „ვენახი“-საგან წარმომდგარია-„ბინეხი“ (მეგ., ჭან.), „ავჟანდა“-საგან-აბჟანდი, აბჟანტი (ლექს., ზემო იმერ.). „სავარცხელი“-საგან (საბა ორბელიანი ლექს.)-„საბარცხელი“²²⁵, „კადრივი“-საგან-„კანტრიბი“ (იმერ.), და სხვა. ის გარემოება, რომ „ბოჩი“ ქართული წარმართული ღვთაების სახელი ყოფილა და „ბოჩი“ ჭანურადაც მამალ ცხვარსა ჰნიშნავს, გვაფიქრებინებს, რომ ეს ფონეტიკური შენაცვლება ძველი უნდა იყოს.

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ჩაჩნებიც გარეულ თხას კლაპროტის სიტყვით XIX ს. დამდეგსაც „ბოჯ“-ს („boidj“) უწოდებდნენ²²⁶. *უსლარის* დროს ეს სიტყვა „ბოუჟ“-ად გამოითქმოდა, რომელიც დანარჩენ ბრუნვებში „ბეჟინ“, „ბაჟან“, „ბაჟუო“. „ბაჟიე“, „ბაჟალ“, „ბეჟილუო“-ს სახით გვევლინება. მაშასადამე, გარეული თხის, ვაცის სახელის ჩაჩნური ფუძეც „ბოჯ“, „ბოჟ“, ან „ბაჟ“-ი, ყოფილა. უეჭველია ამ ჩაჩნურ „ბოჯ“-საც ძველი ქართული ღვთაებისა და ჭანური მამალი ცხვრის სახელ „ბოჩ“-თან კავშირი უნდა ჰქონდეს.

ზემოთქმულის შემდგომ ვგონებ უფლება უნდა გვქონდეს დავასკვნათ, რომ ძველი ქართული ღვთაების „ბოჩი“-ს არსებობის შესახები *ეფთჳმე მთაწმიდელის* ცნობა სრულ ჭეშმარიტებას უნდა შეიცავდეს. ამ ღვთაების სახელს, თავდაპირველად მაინც, მამალი თხის, ან ცხვრის, ე. ი. ვაცის, ან ბოტის მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. ამიტომ შესაძლებელია, რომ „ბოჩი“, ან იმავე ნადირთ მფარველი ღვთაების, ან მისი მსგავსი ღვთაების სახელი იყოს, როგორიც იყო და ეხლაც ხალხის აზრით არის „ნადირთ მწყემსი“, ანუ ანგელოზი „ოჩოპინტრე“.

მაგრამ თუ „ბოჩი“-ს მნიშვნელობა გამორკვეულია და „ოჩოპინტრე“-ს სახელის პირველი ნაწილის „ოჩო“-ს მნიშვნელობაც ვიცით, სრულებით გამოურკვეველი რჩება ამ სახელის მეორე ნაწილის „პინტრე“-ს მნიშვნელობა.

უნებლიეთ გვაგონდება ბერძნული მითოლოგიის ღვთაება „პან“ Πάν, რომელიც აგრეთვე Αἰγίαν აფიპან-ადაც იწოდებოდა. „პან“-ის მნიშვნელობის შესახებ სხვადასხვა თეორიები არსებობს, ამათგან როშენს საუკეთესოდ ის მიაჩნია, რომელიც „პან“-ს პა-ონ Πάων-ისაგან წარმომდგარად სთვლის. ვითარცა ლათინური pascō-ს მონათესავე ძირისაგან წარმომდგარი „პაონ“ და „პან“ უნდა მწყემსის აღმნიშვნელი ყოფილიყო²²⁷. მაშასადამე, „აფიპან“ უნდა თხათა მწყემსის აღმნიშვნელი ყოფილიყო. ადამიანი ადვილად შეამჩნევს იმ მსგავსებას, რომელიც ბერძნული „აფიპან“-სა და ქართულ „ოჩოპინტრე“-ს შორის აგებულების მხრივ არსებობს: იქაც და აქაც სახელის პირველ ნაწილს „აფს“ და „ოჩო“ მამალი თხის სახელი შეადგენს. მნიშვნელობითაც ამ ღვთაების ორ სახელს გასაოცარი მსგავსება აქვს:

თუ „პანი“ მწყემსს ჰნიშნავდა, „ოჩოპინტრე“-ც ხომ „ნადირთ მწყემსად“ იწოდებოდა. მაგრამ ამ ორი სახელის მეორე შემადგენელი ნაწილის „პან“ და „პინტრე“-ს ერთიერთმანეთთან დაკავშირება ძნელია. თუ გავიხსენებთ, რომ საქონელის მფარველ ღვთაებას ქართულად „ანატორი“, „ანთარი“, ან „აფთარი“ ეწოდებოდა, შეიძლება საკითხიც დაიბადოს, „ოჩოპინტრე“-ს სახ-

ელი ხომ „ოჩო“-სა და „პანტარი“-ს მსგავს წარმოებისაგან არ განვითარდა. მაგრამ ამ საკითხს ჯერ კიდევ გულდასმით კვლევა-ძიება სჭირდება, რომ „პინტრე“-ს უცდომელი ეტიმოლოგიის წამოყენება შესაძლებელი იყოს.

§ 10. ადგილის დედოფალი და დედამინა

ანტიოქიის საეკლესიო მსოფლიო კრების ძეგლის წერის ქართული თარგმანის ბოლოში შენახულია შემდეგი დიდმნიშვნელოვანი ცნობა: „ეს-ეცა გუესმა ქვეყანასა სომხითისასა²²⁸ და ქართლისასა რომელნიმე სუმბულ²²⁹ სარქისს მსახურებენ და რომელნიმე მაცთურთა მათ სახლისა ანგელოსთა უწოდენ და მსახურებენ სახელ (სახლის?) კერპთა და რომელნი უწინოთა ჰმსახურებენ სადაცა სახლად, გინა გარე ველთა, ანუ სადაც კლდის პირთა, ანუ ხეთა... (sic) და რომელნიმე უფლის ციხელთა²³⁰ (sic) ჰმსახურებენ და რომელნიმე ბორ ანი ას ეშმაკთა თაყუანის სცემენ კერპთა რამე თუ ეშმაკნი არიან“-ო²³¹.

ან ცნობაში ის არის საყურადღებო, რომ აღნიშნულია, თუ როგორ „უწინოთა“ ძალთა მსახურებენ „სადაც“ გინდა იგი ყოფილიყო „სახლად“. თუ „გარე ველთა“, ან „კლდის პირთა, ანუ ხეთა“, რომ სახლის უწინართ „სახლის ანგელოზთა უწოდენ“, ეს მით უფრო საგულისხმოა, რომ რწმენა აქამდისაც მტკიცედ არის დაცული ქართველ ხალხში: მართლაც „სახლის ანგელოზების“ არსებობა ეხლაც სწამთ.

ამას გარდა, როგორც ზემოაღნიშნულ ნაწყევტში არის ნათქვამი, ხევსურეთში ეხლაც შენახულია „უწინოთა“ მსახურება „გარე ველთა, ანუ სადაცა კლდის პირთა“ და მათ სწამთ „გორის ანგელოზი“, „ადგილის დედა.“²³² ფშაველების წარმოდგენითაც „თვითეულს ადგილს: მთას, გორას, ხევს... ჰყავს დედა“, რომელსაც „ადგილის დედას“ ეძახის ხალხი. მონადირეს რომ დაულამდეს სადმე მთაში, ან ხევში, მიებარება ადგილის დედას: „ადგილის დედაც, შენ გებარებოდე, შემინახე შენის მაღლით“-აო²³³. ფშაველებისავე აზრით არსებობს „ხმელთ მოურავი“, ანუ ხმელეთის მოურავი, რომელიც „ზღვათა პირად არის“ და ზღვის კიდეზე რაც კი რამე მოხდება ხმელეთზედ „ხმელთ მოურავის“ საქმეა, „ყველაფერი იმას ეკითხვის. თვითეული ანგელოზი ამას ეკრძაღვის, ემორჩილების“-ო. ფშაველები მას „კვირიას“ უწოდებენ²³⁴.

მაშასადამე, „ხმელთ მოურავს“ ხელქვეითი „ანგელოზები“ ჰყავდა, იქნებ სწორედ „გორის ანგელოზი“, „ადგილის დედა“ და სხვანი იყვნენ მისი მორჩილნი, ხოლო ის მათი უფროსი იყო?

ძველი ქართული ცნობა, რომ საქართველოში „უწინოთა ჰმსახურებენ... კლდის პირთა“, მტკიცდება თუშეთში დღევანდლამდის შენახულ სალოცავითაც, რომლის შესახებ ვახუშტიც კი თავის დროს მოგვითხრობდა: თუშებს „აქუსთ კლდე დიდი და მაღალი და... მივლენ და შესწირვენ მას კლდესა ცხოვარსა და ძროხასა და თაყვანის ცემენ კლდესა მას“-ო²³⁵. თბილისშიაც, ძაღლის უბანში, მტკვართან კლდის პირას ერთი სალოცავი

იყო. სადაც „ჯოჯოობა დღეს“ ხალხი მიდიოდა და გამოქვაბულში შემავალი და მლოცველი შაქარს უტოვებდა ხოლმე ჯოჯოებსა²³⁶.

ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ ქართველები ერთი ძველი ისტორიული ცნობისდათანახმად „უჩინოთაჲჲმსახურებენ... გარეველთა“-ცა. ეს თანამედროვე ხალხურ რწმენაშიც შენახულია: მაგ. ფშავ-ხევსურებს სწამთ, რომ თითოეულ ადგილს, —მთას, გორას, ხევს... ჰყავს *დედა*, რომელსაც „ადგილის დედა“-ს ეძახიან²³⁷.

ღვთაება „ადგილის დედა“-ს არსებობა სწამთ აფხაზებსაც, რომელნიც „ადგილ-ანხუ“-ს (მინის დედოფალი, ადგილის დედას ხვედრი) უწოდებენ²³⁸ და მინას შესანიშნავად „ადგილ²³⁹-ჰვა²⁴⁰“ ქათმებს მიუძღვნიან და მხურვალე ლოცვით ევედრებიან: „ადგილ-დედოფალ!“ დედა-შვილის მფარველ-მწყალობელი ბრძანდებოდეთ²⁴¹.

აფხაზებმა იციან აგრეთვე სახლის, ან ფუძის „ანგელოზი“, ოჯახის მფარველი ღვთაება, რომელსაც „აჟაჰარა“, ანუ „აშაჰარა“-ს უწოდებენ²⁴². როცა აფხაზი პატარძალს სახლში შეიყვანს, სახლის უფროსი ამ ახალს შემოსულ წევრს „აჟაჰარას“ ავედრებს და მის მფარველობას შესთხოვს ხოლმე²⁴³. სახელი „აჟაჰარა“ ანუ „აშაჰარა“ რთული სიტყვაა და პირველი ნაწილი „აჟა“ ანუ „აშა“ ჰნიშნავს სისხლს, თესლს, გვარს²⁴⁴, მეორე ნაწილი „აჰარა“ ჰნიშნავს მფარველობას, მთავრობას²⁴⁵. ამგვარად, აფხაზების „აჟაჰარა“ უდრის სახლის, გვარის მფარველ ღვთაებას, „სახლის, ან ფუძის ანგელოზს“. მ. წერეთელი ფიქრობს, რომ აფხაზური აჟაჰარა, ან აშაჰარა იგივე ხეთური ქალ-ღმერთი იშხარა არის, რომლის კულტი ძლიერ იყო გავრცელებული მცირე აზიაში და შუამდინარეთში²⁴⁶.

მეგრელებსაც სწამთ ფუძის მფარველი ღვთაება, „ფუძის ბატონი“. მეგრულად მას „ნერჩი პატენი“ ჰქვია²⁴⁷. „ნერჩი“ ჰნიშნავს ფუძეს, იმ ნიადაგს და მინას, რომელზედაც სახლი დგას. მასასადამე, „ნერჩი პატენი“ ფუძის ბატონს უდრის. ამასთანავე უმთავრესი გარემოება „მინაა“ და არა საზოგადოდ ადგილი; ეს იქიდანა ჩანს, რომ ნერჩისადმი ლოცვის აღვლენა „ნერჩიში ხვამა“ (= ნერჩისადმი ოხვა), რომელსაც „რაკირობა“-ს დიდმარხვის 25-ის დღით წინათ ოთხშაბათს დღესასწაულობენ და აგრეთვე „ოჯუ-მაშხური“ („საოთხშაბათო“) ლოცვა ეწოდება, იმ სახლში, რომელიც მინაზე მაღლა დგას და ხის იატაკი აქვს, არ შეიძლება: სახლი მინის პირას უნდა იდგეს, რომ „ნერჩი“-მ ვედრება შეისმინოს²⁴⁸. სიტყვა „ნერჩი“ ქართულშიც ყოფილა და მისი მნიშვნელობა საბა ორბელიანსაც სცოდნია და „ქუედა კერძო“-დ აქვს განმარტებული.

სვანებს აქვთ ერთი დღესასწაული, „ახალ-კვირა“-დ წოდებული, რომელიც აღდგომის პირველს კვირას იციან. ამ დღესასწაულში „იკრიბებიან მარტო ჯვარდანერილი დედაკაცები“²⁴⁹. დანიშნულ ადგილს მონაწილე დედაკაცები პურის ცომს და ყველს ამოიტანენ და „ტაბლებს“ (კვერებს) გამოაცხობენ ხოლმე. სამს მათგან დიდს გამოაცხობენ ხოლმე და „იქვე სწირავენ ღვთისმშობელს“. სამს კიდევ პატარას გააკეთებენ და „იქვე ცოტა მოშორებით“ ცალკე დანიშნულს ადგილს, „რომელსაც სვანები „ლამზირ“-ს ეძახიან

და რომელიც მიწის სალოცავს ნიშნავს, იქ მიიტანენ. ამ ადგილს სორო არის გაკეთებული, მთლად პრტყელი ქვებით მოფენილი. იქ ყველა ქალებს კი არ შეუძლიათ მისვლა, არამედ მხოლოდ სამს უფრო ხნიერსა და პატივცემულს. ისინი დანარჩენ ქალებს „სამ-სამ პატარა „ტაბლას“, თითო ნატყხე წმინდა სანთელს და პატარა ნაკვერჩხალს“ გამოართმევენ და „დიდი მოკრძალებით“ სამლოცველო „ლამზირისაკენ“ გაემგზავრებიან. მისვლისთანავე ისინი „დიდი მოწინებით“ სამჯერ მუხლს მოიყრიან, შემდეგ სანთლის ნატყხეებს ნაკვერჩხალზე დააყრიან. ერთი დედაკაცი შეუბრავს. თუ სანთელს მოეკიდა და ალი აუშვა, „ეს იმასა ნიშნავს, რომ მათი ლოცვა გამარჯვებულია“. მაშინ სამივენი მუხლმოყრილი ტაბლებით ხელში ლოცულობენ, ღვთაებას ევედრებიან და „სთხოვენ... მამათა სქესის სიმრავლეს“. ლოცვის შემდგომ „ტაბლებს“ იმ სოროში ჩაანყობენ და ზედ დიდ ლოდს გადახურავენ, ამას „ტაბლების დაკრძალვა“ ჰქვია. მერმე სამჯერ მუხლს მოიყრიან და უკან დაბრუნდებიან იქ, სადაც დანარჩენი ქალები მათ „პირქვე დამხობილი, ხმა ამოუღებელი უცდიან“. მოვლენ თუ არა, იმ წამსვე წამოდგებიან და იმ სამს ეტყვიან „გამარჯვებით მიწის სალოცავის ლოცვაო“, ხოლო მოსულები უპასუხებენ: „თქვენც გაგმარჯვებითო“. მერმე დაჯდებიან, თითო ტაბლას შესჭამენ და „ერთიერთმანეთის ლოცვითა და კოცნით წამოვლენ სახლში“ (იქვე).

ცხადია, აქ „ლამზირ“, ანუ „მიწის სალოცავი“ ნაყოფიერებისა და შვილიერების მფარველი ღვთაებაა, მაგრამ კვრიავით მამრობითი სქესისა კი არა, არამედ მდედრობითი სქესისა. ამას ის გარემოებაც ამტკიცებს, რომ ამ დღესასწაულში მონაწილეობის მიღება მარტო ქალებს შეუძლიათ, ამასთანავე ყველას კი არა, არამედ მხოლოდ ჯვარდანერილ დედაკაცებს.

„მიწის სალოცავი“-სადმი აღვლენილი ვედრება „მამათა სქესის სიმრავლეს“, ანუ გამრავლებას შეიცავს. ამგვარად, „ლამზირ“-ში „კვრია“-ის ნაყოფიერების პარალელური, მდედრობითი და ქალთა სალოცავი ღვთაებისთაყვანისცემის ნაშთია დაცული. ეს ღვთაება წარმართული რწმენის თანახმად დედამიწის სახით არის წარმოდგენილი, ქრისტიანული სამოსლით კი როგორც ეტყობა „ღვთისმშობლად“ არის მიჩნეული. ამას ის გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ „მიწის სალოცავის“ დღეს დამზადებულ კვერთხგან, ხაჭაპურთაგან, სამ დიდს სწორედ ღვთისმშობელს სწირავენ ხოლმე.

აღსანიშნავია, რომ საქმისადს ზემოსვანური ჩვეულების თანახმად, საქმისადს რომ დიდ ხაჭაპურსა და ყველს მიაართმევენ, „ის პირს ღვთისმშობლის ეკლესიისაკენ იზამს, ყველს პირში იდებს, და იძახის „ფუღლამარა“-ს და თან აფურთხებს მისკენ“²⁵⁰. ეგების აქ „ლამარა“-სა და ღვთისმშობლის სახელით იგივე ქალთა „მიწის სალოცავი“ ღვთაება იგულისხმებოდეს, რომელსაც ქალები „მამათა სქესის სიმრავლეს“ შესთხოვენ, მაგრამ რომელსაც ნაყოფიერების მამრობითი ღვთაების კვრიას მამაკაცი მვედრებელი ნაყოფიერებას უწუნებდეს და მისი მოქმედებაცა და სიტყვებიც ამის სიმბოლური გამოხატულება იყოს.

უფრო მეტი ყურადღების ღირსია საზოგადო ქართული სიტყვა „დედამიწა“, რომელსაც ეხლა ჩვენ ჩვეულებრივ მიწის აღსანიშნავად ვხმა-

რობთ. ძველ დროს, ძველ ქართულ მწერლობაში ამ სიტყვას ამ მნიშვნელობით არა ჰხმარობდნენ, არამედ მართოდენ სიტყვას „ქვეყანას“-ს, ალბათ იმიტომ, რომ მაშინ სიტყვას „დედამინა“-ს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა და მთელ „მინის დედა“-ს, მინის ღვთაების „დედას“ ეძახდნენ. როგორც ეხლა ფშაველი ან ხევსური ლოცულობს და ევედრება „ადგილის დედას“: „ემ ადგილას დედავ, შენ გებარებოდე, შემინახე შენის მადლით და დოვლათითა“-ო²⁵¹, ისევე, უეჭველია, ძველ დროს ქართველი თაყვანს სცემდა „დედამინას“ ვითარცა ღვთაებას და შეჰღალადებდა.

საყურადღებოა, რომ ამ მინის, თუ ადგილის, თუ გორის, თუ ხევის ღვთაებას „დედა“ ჰქვია. ამასთანავე უნებლიეთ აგონდება ადამიანს განთქმული მცირე აზიასი და ბერძენთა მინის ღვთაება „დემეტერ“, რომელიც აგრეთვე „დამატერ“-ადაც იწოდებოდა²⁵². ეს სახელიც, მეცნიერთა აზრით, დედამინას უნდა ნიშნავდეს და სიტყვა ორნაწილედად მიაჩნიათ „დე“, ანუ „და“ და „მეტერ“, ანუ „მატერ“. უკანასკნელს თითქმის ყველანი ბერძნულ დედად სთვლიან, პირველი ნაწილის მნიშვნელობა გამოურკვეველია, მაგრამ შეიძლება მინასა ჰნიშნავდესო. ეს აზრი საცილობელად არის მიჩნეული და საეჭვოა. ამასთანავე თვით აგებულებითაც ამგვარი სიტყვები ბერძნულში იშვიათად მოიპოვება²⁵³. თუ რომ „დამატერ“, ანუ „დემეტერ“ მართლაც ნამდვილი ბერძნული სიტყვა არ გამოდგა და მცირე აზიასთან არის დაკავშირებული, მაშინ სიტყვის პირველი ნაწილი „და“ და „დე“ შეიძლება მინას კი არა „დედა“-ს უდრიდეს, მისი შეკვეცილი სახე იყოს, როგორც „დია“ სიტყვაში „დიასახლისი“, ანუ უფრო როგორც „დე“ სიტყვაში „დეკეული“ (წლის ფური: საბა ორბელიანი), რომელიც აგრეთვე „დიაკეულად“ ითქმოდა ძველს მწერლობაში, როგორც „დი“ სიტყვაში „დიუფალი“ დიდი თავადის ცოლი²⁵⁴. ყურადღების ღირსია, რომ მეგრულად „დადი“-ს მამის ან დედის დედას, ხოლო ჭანურად „დადი“-ს მამის დასა და დედის-დას ეძახიან²⁵⁵, ქართულადაც რთულ სიტყვებში დედა შენახულია „დე“-სა და „დო“-ს სახით²⁵⁶. ამგვარად, ქართულში და სხვა მონათესავე ენებში „დე“ ანუ „და“ კანონიერი შეკვეცილი სახეა „დედა“-სი. მაშასადამე, სიტყვა „დემეტერ“, ანუ „დამატერ“ ან უნდა შესდგებოდეს, თუ რომ მეორე ნაწილი ბერძნულია, ორი ერთმნიშვნელოვანი სიტყვისაგან, დე (= დედა) + მეტერ (ბერძნ. დედა), და (= დედა) + მატერ (ბერძნ. დედა),—ან არა და, თუ რომ „მეტერიც“ ბერძნული არ გამოდგა, შეიძლება უდრიდეს მინას, იქნებ მისი დამახინჯებული სახე იყოს?

§ 11. ხეთა მსახურება და მცენარეულობის ღვთაება

სრულებით სამართლიანია აგრეთვე ზემომოყვანილი ისტორიული ცნობა „ხეთა მსახურების“ შესახებ საქართველოში: ყველგან, ჩვენი სამშობლოს ყოველ კუთხეში, ეხლაც არის შერჩენილი ამ მსახურების ნაშთი. მეტადრე მუხის თაყვანისცემა იყო გავრცელებული. ხევსურებსა და ფშაველებს, მაგალითად, სწამთ კიდეც, რომ არსებობს განსაკუთრებული „მუხის ანგელოზი“²⁵⁷. ფშაველ-ხევსურების დიდებაში და ლოცვაში, სხვათა შორის, ყოველთვის ითქმის ხოლმე „დიდება... მუხის ანგელოზს“-აც²⁵⁸.

ქართლშიც არის შენახული ბევრგან „ხეთა მსახურება“; მაგალითად, შეიძლება დასახელებული იყოს განთქმული „რკონი“ (თეძმის ხეობა, გორის მაზრაში) ცაცხვის უზარმაზარი ხე, მრავალი შესანიშნავითა და თეთრი ძაფებით შემკული მლოცავთაგან, რომელსაც ხალხი დიდ თაყვანსა სცემს.

ხეთა მსახურების არსებობა ძველ დროსვე საქართველოში შეიძლება დამტკიცებული იყოს ბიზანტიელი ისტორიკოსის *პროკოპი კესარიელის* მოწმობით, რომელიც მოგვითხრობს: აფშილები და აფხაზები „ჩვენ დრომდის თაყვანსა სცემენ ტყეებსა და ხეებსა, იმიტომ რომ მათ ხეები გულუბრყვილოდ ღვთაებად მიაჩნიათ“-ო²⁵⁹.

აფხაზებს ეს რწმენა ბოლო დრომდის მტკიცედა ჰქონდათ დაცული და დიდი მოწინებით სცემდნენ თაყვანს ხეებსა და მუხებსა²⁶⁰.

ისინი ეხლაც მოწინებით უფრთხილდებიან საღმრთოდ განკუთვნილ „ხატის“ ტყეებს და ღვთაებასავით შეჰღალადებენ მუხის ხეს. ამასთანავე მათ ეხლაც მტკიცედა სწამთ ტყეების ღმერთი, რომელსაც ისინი უწოდებენ „მიზიტხუ“-ს. ყოველ გაზაფხულზე მთიელი აფხაზები დიდი ამბით პირველ ყვავილობას (მან სგრ-ჩეკან) დღესასწაულობდნენ ხოლმე. სახლები მწვანე ბალახითა და ყვავილებით ჰქონდათ მორთული. წინა ღამეს ახალგაზრდა ქალები მოხუცებულ დედაკაცთა მეთაურობით სიმღერითა და თოფის სროლით მიდიოდნენ ტყეში ხუთყურა ყვავილის საპოვნელად, ყმანვილი ბიჭები კი ხაზინის საძებნელად მიდიოდნენ. მზე ამოანათებდა თუ არა, ყველანი სიმღერითა, დიდებითა და საგანგებო წესით ყვავილებით მორთულ სოფელში ბრუნდებოდნენ. წინ მოუძლოდათ მოხუცი, თავზე მუხის ფოთლების გვირგვინით შემკული, რომელიც საზვარაკო ირემზე იჯდა, უკან ქალები და კაცები მოსდევდნენ. ყოველ ქალს თან ყვავილი, ან ხის ტოტი უნდა მიეტანა და იმ სამსხვერპლოს ფეხითი დაედო, რომელზედაც „მიზიტხუ“ ღმერთისათვის ზვარაკი უნდა შეენირათ. შესანიშნავს მოჰყვებოდა ხოლმე ჯირითობა და ყაბახი და, ვინც გაიმარჯვებდა, იმას სამსხვერპლოსთან მდებარე ყვავილი ერგებოდა²⁶¹.

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია აგრეთვე აფხაზური დღესასწაული „ამშაპ“, რომელიც აპრილის დამდეგს იცოდნენ. 16 დღის განმავლობაში დღესასწაულის წინათ ხალხი მარხულობდა და ღვინოსაც კი აღარ იკარებდა, თანაც ცდილობდა ზნეობრივადაც განსპეტაკებულიყო. სამი დღით წინ ცოდვათა მონანიება იწყებოდა. წინა ღამეს მთელი სოფელი ღამიანად აიშლებოდა მამასახლისის მეთაურობით და ტყისაკენ მიემშურებოდა იქითკენ, სადაც ყველასაგან სათაყვანებელი საღმრთო მუხა იდგა. ლოცვის წარმოთქმის შემდგომ მამასახლისი ნაბაღს წამოიხურავდა ისე, რომ არავინ დაენახა, ხოლო ხალხი, ჯერ ქალები, მერმე ვაჟები, რიგრიგობით მიდიოდა მუხასთან, აკოცებდა ხანჯალს და დაასობდა მუხას. მერმე ლოცულობდა და ემთხვეოდა მუხას, შემდეგ კი მამასახლისის მიუბრუნდებოდა და აღსარებას ამბობდა ხოლმე. როცა ხალხი აღსარებას გაათავებდა, სოფელში ბრუნდებოდა და მამასახლისი თითოეულს პატარა ნაჭერ წმიდა სანთელს აძლევდა²⁶².

სამეგრელოში ხე-მცენარეთა თაყვანისცემის არსებობის საუკეთესო დამამტკიცებლად უნდა ჩაითვალოს ძველ საქართველოში განთქმული ჭყონდიდი, რომელიც მეგრულად დიდ მუხას ჰნიშნავს და თავდაპირველად უეჭველია მუხის მსახურების სალოცავ ადგილად უნდა ყოფილიყო.

ეხლა იქ მუხის მაგიერ განთქმულია დიდი ცაცხვი. ყურადღების ღირსია, რომ ქართლშიაც „რკონი“ ცაცხვის ხეზე ლოცულობდნენ, თუმცა თვით სიტყვა „რკონი“ ამტკიცებს, რომ აქაც თავდაპირველად მუხა უნდა ყოფილიყო.

რასაკვირველია, თავისთავად ცხადია, რომ წარმართობის ხანაში, უძველეს დროს, „სახლის ანგელოზი“, „გორის ანგელოზი“ და „მუხის ანგელოზი“ კი არ ერქმოდა, არამედ ანგელოზის მაგიერ რომელიმე შესაფერისი სიტყვა იქმნებოდა, იმიტომ რომ სიტყვა ანგელოზი ბერძნულია და ქართულში ქრისტიანობასთან ერთად შემოვიდა.

სამეგრელოშიც სწამთ ტყის მეფის, ანუ როგორც მეგრელები ეძახიან „ტყაში მაფა“-ს, არსებობა: ხალხს ეს ღვთაება მომხიბლავ გრძელთმიან ჰაეროვან არსებად ჰყავს წარმოდგენილი: ტყის ნადირის მფლობელია და მასზე დამოკიდებულია მონადირის ბედიანობა თუ უბედობა: თუ უნდა, მონადირეს ნადირს მოაკვლევინებს, თუ არა და—ბედს შეუკრავს³³.

„ტყაში მაფა“-ს, ტყის მეფის გარდა მეგრელებს სწამთ, რომ ნადირთა, ფრინველთა და იძვრისთა მფარველ ღვთაებად „მესეფი“-ც იყო: მისი ნყალობითა და ნებაყოფლობით თუ, თორემ ისე ვერც ერთი მონადირე ნადირს ვერ მოჰკლავდა, — როცა „მესეფს“ არა ჰნებავს, ნადირს, ან ფრინველს ნასროლს თავიდან ააცდენსო. „მესეფის“ მუდმივ სადგურად ზღვა და ზღვის პირიქითი ითვლება³⁴.

მუხის თაყვანისცემის აფხაზურ დღესასწაულში ამჟამად ჩვენთვის უმთავრესად საყურადღებოა თვით სახელი „ამშაპ“. ამ ჩვეულების აღმწერი სიტყვას „ამშაპ“ „წინა ღამედ“ სთარგმნის, ვითომც ამას ჰნიშნავს აფხაზურად ეს საყურადღებო სიტყვაო. მაგრამ იქნებ „ამშაპ“ კანონიერი აფხაზური გამოსახულება იყოს მეგრულ „მესეფი“-სა? მაშინ „ა“ რასაკვირველია ჩვეულებრივი „აფხაზური“ სახელარსებობის თავსართი იქნებოდა, ხოლო „მშაპ“ მეგრულ „მესეფი“-ს შესატყვისი.

მაშასადამე, აფხაზებს ამ ღვთაებისა ორი სახელი ჰქონიათ შენახული. ერთი („მიზიტხუ“) ჩერქეზულიდან უნდა იყოს შეთვისებული, მეორე კი („ამშაპ“) ნამდვილი აფხაზური აგებულების სიტყვაა.

დასასრულ, უნდა აღინიშნოს, რომ ხალხური რწმენით მარტო ტყესა და ხეს კი არა, არამედ მინდორსა და ყვავილებსაც თავისი მფარველი ჰყავდა. კახეთში იგი „მინდორთ ბატონად“ და მის ასულად ჰყავთ წარმოდგენილი. მინდორთ ბატონის ასული „ისეთი ღამაზია და ისეთი სუბუქია, რომ ისეთს ღამაზს და მშვენიერს ვერც ჰნახავს კაცის თვალი და ვერც ინატრებს“. ამ ქალიშვილს თავზე „ჩიქილა“ ჰხურავს. იგი ჩვეულებრივ ყვავილებზე დაბტის: ხან ერთ ბალახზე შეხტება და დაჯდება, ხან სხვაზედ“. მისი საჭმელი ყვავილთა მტვერია, მისი სასმელი კიდევ მათი წვენი: როცა ის ყვავილებზე

ხტება, „იმათ წვენს წყლადა სვამს და იმათ მტვერს პურად“. ის მუდამ მინდვრად არის და ბალახ-ყვავილებზე დაფრინავს და თამაშობს: „ჩამოჯდება ერთ ყვავილზედ, შემოიდებს ფეხს ფეხზედ და დაიწყებს ლაპარაკს“, მან ისეთი სწრაფი ფრენა იცის და იმოღენა მანძილზე ხტის, რომ „ოთხ გუთნის გამოლაზეც“ შეუძლია ერთბაშად გადახტეს, თუ დასჭირდა. „მას ისეთი ბედი აქვს, რომ, კაცი რომ დაენიოს და დაიჭიროს, მაშინვე მოკვდება“. ერთი ვაჟი, ხალხური გადმოცემით, როგორც იყო დაენია, მაგრამ დაჭერა მაინც ვერ შესძლო, რადგან ქალმა მამის სახლში შეჭრა მოასწრო და ვაჟმა მხოლოდ „ჩიქილას“ სტაცა ხელი და ლეჩაქი „ხელში დარჩა“ მინდორთ ბატონის ასულის „კარებში შესვლის დროს“. მინდორთ ბატონმა ასეთი სიყოჩაღისთვის თავისი ასული იმ ყმანვილს მიათხოვა. ხალხის ღრმა რწმენით „მინდორთ ქალი და ვაჟი ეხლაც ცოცხლები არიან და ხშირათა ჰნახავენ ხოლმე მინდორთ ქალს რომ ყვავილზე მიხტუნავს“²⁶⁵. საფიქრებელია, რომ აქაც ძველ ქართულ წარმართულ თქმულებასთან გვაქვს საქმე.

ტყეში და მინდორში მყოფ ნადირსაც, ხალხის რწმენით, თავისი საკუთარი მფარველი ღვთაება ჰყავს, რომელსაც ფშაველნი „ნადირთა პატრონს“ ეძახიან. ხალხს იგი წარმოდგენილი ჰყავს *პატარა ქალად*²⁶⁶.

ნადირთ ბატონი „გალენიშიში ორთა“ მეგრელებსაც სწამთ და თაყვანსა სცემენ. მას უმზადებენ საგანგებო შესანიშნავს, უძღვნიან საჭმელსასმელს და სახლის უფროსი მხურვალედ, მაგრამ საიდუმლოდ, ევედრება „გალენიშიში ორთა“-ს, „დიდებულსა და სახელოვანს“, რომ ნადირს კბილები შეუერას და მისი საქონელი ნადირთა საკებნად არ გახადოს²⁶⁷.

სვანები მონადირეობის მფარველ ღვთაებას ეძახიან „დალ“-ს. რომელიც ოქროს ნაწნავიან მშვენიერ ქალად ჰყავთ წარმოდგენილი, და „აფსად“-ს, რომელიც მამრობითი სქესის ღვთაებაა. ამას გარდა ტყისა და მონადირეობის მფარველ ღვთაებას სვანები „ცხეკიშ ანგელოზ“-ს ანუ „ტყის ანგელოზ“-ს უწოდებენ. ყოველი მონადირე სანადიროდ წარმატებული მას შესთხოვს და ევედრება ხოლმე: „ცხეკიშ ანგელოზ, ხოჩა გზავრობ ლამო“. „ტყის ანგელოზო, კარგი მგზავრობა მომეცი“ -ო²⁶⁸.

§ 12. ავი სულები

ხალხს *მავნე სულების მეუფის არსებობაც სწამს*. მას ხევესურეთში „*კარატის ხატი*“ ჰქვია, ხოლო მისი სალოცავი ს. ლიქოკშია. მას „ექვემდებარებიან ალები, ქაჯები, მაჯლაჯუნები და სხვა მავნე სულები“, რომელნიც ადამიანს სხვადასხვა სახით გამოეცხადებიან ხოლმე, ხან ღორისა, ხან ჯოჯოსი, ხან კიდევ ხელიკისა და „ბევრჯელ ბავშვის სახითაც“ -აო²⁶⁹.

კახეთში „ქაჯი“ მამაკაცად, „ალი“ კი ქართლშიაც და კახეთშიაც მშვენიერ ქალად მიაჩნიათ. მას მშვენიერი გრძელი გაშლილი თმები აქვს და კაცს სილამაშოთა ჰხიბლავს. ალი წყალშიაც ცხოვრობს და ასეთს „*წყლის ალი*“ ჰქვია²⁷⁰.

ქაჯისა და ჭინკის არსებობა დასავლეთს საქართველოშიც სჯერათ,

იმერეთსა და სამეგრელოში ქაჯი ბალნიან, კლანჭებიან სულიერად მიაჩნით. მის ბალანს ღამე ღაპლაში გააქვს და ანათებსო, დიდი ტანისაა და ღონიერი არის. თანაც კლანჭები და წვეტიანი მკერდიც ისეთი მჭრელი აქვს, რომ ადამიანს, თუ მოინდომა, ორად გააპობსო. ჭინკები კი ტანდაბლები არიან, მაგრამ ქაჯივით ბალნიან-კლანჭებიანი. ერთსაც და მეორესაც ტყეებში აქვთ ბინაო²⁷¹.

ალ-ქაჯები, რასაკვირველია, აფხაზებსაც ასწამთ, მეტადრე წყლის ალ-ქაჯები, რომელთაც „წყლის დედა“-ს²⁷², „ადითოუ“-ს ანუ წყალში მფლობელს „ძიძლან“-ს ანუ წყლის ალს და „ძაჰკეაჟე“-ს (ძა, წყალი+ჰკეაჟე, ქაჯი) ანუ წყლის ქაჯს ეძახიან.

ამ წყლის მფლობელთ შუავედრებენ ხოლმე ოჯახის ყოველ ახალ წევრს, რომ ისინი მისი მფარველ-მწყალობელი იყვნენ²⁷³.

ალ-ქაჯებს გარდა „კუდიანები“-ც იმავე ავსულობა სამფლობელოს ეკუთვნის; „კუდიანებს“ შეუძლიათ ცხოველად, მეტადრე კატად, იქცნენ და განსაკუთრებით ღამ-ღამე დანაწარდობენ და ადამიანთ სულს ჰლუპავენ. კუდიანებს თავიანთი უფროსი ჰყავთ, რომელსაც „როკაჰი“ ჰქვია. კუდიანების თავიდან ასაცილებლად მრავალი ლოცვა და შელოცვა არსებობს²⁷⁴.

§ 13. კოპალა

დასასრულ, უნდა მოვიხსენოთ ფშავ-ხევსურთა შორის და რაჭაში განთქმული ღვთაება „კოპალა“, ანუ „კოპალე“²⁷⁵. მეტად რთული და ძნელი გამოსაკვლევიია ამ „კოპალა“-ს პიროვნება. ხან „კოპალე“ და წმინდა გიორგი, მაშასადამე მთვარის ღვთაება, თითქოს ერთი და იგივე არის: „ძალო წმიდა გიორგის, კოპალესაო! შენ გეძახიან, გეხვეწებიან... დიდება შენდა გმირო კოპალავ... მტერზედ სახელი მეეცითავ, ნადიროზედ ვარშამიო... წმიდაო გმირო კოპალავ!“ ასე ლოცვილობს ხოლმე დეკანოზი ხახმატის ჯვარში²⁷⁶.

საკუთრივ კოპალას ხატის დღეობას „იხინჭობას“ ეძახიან და სწორედ ამ იხინჭობის დღესასწაულის დროს ასე ლოცულობენ: „ღმერთო, იხინჭის წმიდა გიორგი“²⁷⁷. მაშასადამე, აქაც თითქოს მთვარის ღვთაება და კოპალა ერთი და იგივე გამოდის.

ზოგჯერ თითქოს კოპალა და ხმელთ-მოურავი „კვირია“ ერთი და იგივე არის. ფშავ-ხევსურთა დეკანოზები, როცა მაგ. ხალხს სუფრას უჭურთხებენ ხოლმე, უსურვებენ, რომ სწყალობდეს „სამართალი კვირიასა“ და გაამრავლოს ოჯახობრივ, თანაც უმატებენ ხოლმე: „დიდება და გამარჯვება ამ კოპალის ჯვარსაო“²⁷⁸.

ამას გარდა ზოგჯერ კიდევ კოპალა თითქოს ალ-ქაჯების ბატონი არის. მაგ. ს. ლიკოქში „კარატის ხატია“, რომლის „სამეუფოსაც ექვემდებარებიან ალები, ქაჯები, მაჯლაჯუნები და სხვა მანენ სულები“, და სწორედ ამ კარატის წევრის „ხატი“-ც აგრეთვე კოპალადაც იწოდება²⁷⁹.

ხალხის სიტყვით კოპალა ნადირობდა და თავის გასართობად ბურ-

თაობდა კიდეც²⁸⁰. აქ იგი თითქოს მონადირე ღვთაებად გვეხატება.

დასასრულ, იმ კოპალას, რომელიც ათენგის ჯვარს უდრის, ეჯავრება დედაკაცები, შორი-ახლოს არ გაიტარებს, არ ყაბულობსო²⁸¹.

ვინ არის და რომელი ღვთაებაა ნამდვილად კოპალა, ანუ კოპალე, ეხლა ძნელი სათქმელია, იმიტომ რომ ხალხურ შეხედულებას გარკვეული სახე არ ეტყობა. მაგრამ თვით სახელი გვაგონებს მცირე აზიაში განსაკუთრებით ძალიან გავრცელებულსა და საბერძნეთ-რომშიც კარგა ცნობილ ღვთაებას „კვბელეს“. ამ ღვთაების შესახებ ბევრი რამ არის დაწერილი და სხვადასხვა აზრი არსებობს, მაგრამ ერთში ყველანი თანახმანი არიან, რომ ეს ღვთაება ელინურ-რომაული არ არის, არამედ მცირეაზიული. საყურადღებოა, რომ ბერძნეთა შეხედულებით იგი ქალი-ღვთაება იყო. ამ მხრივ ქართული „კოპალე“ მას სავსებით ვერ უდგება, თუ რომ სქესი ან ქართულში, ან ბერძნულ-რომაულში მერმე არ არის შეცვლილი. ბერძნულ-რომაული „კვბელე“-ც ხან დედამიწის ღვთაებად ითვლებოდა, ხან ბუნების ღვთაებად, ხან შვილიერების და ნაყოფიერების ღვთაებად, ხან ადგილისა და გორა-მთის დედად²⁸². აღსანიშნავია რომ რუსებსაც „კუპალო“, რომლის დღესასწაულიც 24 ივნისს ივანობის დღეს იცოდნენ, ხალხურ სიმღერებში ქალადაც და აგრეთვე ვაჟადაც ჰყავთ წარმოდგენილი.

§ 14. ქართული წარმართობის ძველი და მერმინდელი, საკუთარი და უცხო ელემენტების პრობლემისათვის

ქართულ წარმართობასაც, რასაკვირველია, თავისი ისტორია უნდა ჰქონოდა და დროთა განმავლობაში განვითარებულყო, ახალ-ახალი ელემენტებიც შერთოდა. ქართული წარმართობის თანდათან ზრდისა და ძეგლის გარდა ახალი ღვთაებების გაჩენის შესახებ ცნობა უძველეს ქართულ მატთანაც მოეპოვება. მის ავტორსაც ამ პრობლემის შეგნება ჰქონია.

ამ მხრივ საყურადღებოა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მატიანის ცნობით, როდესაც ქართველები არიან ქართლისა მეფისა ძის აზოდსა მეთაურობით („აზოჲ ძეჴ არან ქართლისა მეფისაჲ“) თავიანთ პირვანდელ სამშობლოდან ამიერკავკასიაში გადმოსახლდნენ, მათ „თანა ჰყუანდეს კერპნი ღმერთად გაცი და გაიმ“²⁸³. ამგვარად, მემატიანის გაცი და გაიმ ქართველთა უძველეს ღვთაებებად და კერპებად მიუჩნევია. წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ავტორსაც საქმის ვითარება ასევე ჰქონია წარმოდგენილი. მისი სიტყვით თვით მირიან მეფესაც წმ. ნინოსთვის ეს ორი ღვთაება სწორედ ამნაირადვე დაუხასიათებია და უთქვამს „ძუელნი ღმერთნი გაცი და გა“, ან, როგორც ეს უკანასკნელი სახელი ჭელიშისეულ ხელთნანერში სწერია, „გაცა“²⁸⁴. ასეთივე ცნობა იმავე ავტორს თვით წმ. ნინოსათვისაც უთქმევინებია და თანაც ამ ორივე კერპის გარეგანი სახეც აუწერიანებია. თავის თავგადასავლის ამბავში წმ. ნინოს სხვათა შორის თითქოს ეთქვას: არმაზის კერპის მარჯვნივ „დგა კერპი ოქროსაჲ და სახელი მისი გაცი და მარცხლ მისა კერპი ვერცხლისაჲ და სახელი მისი გა

(ჭელიშისეული ხელთნაწერით „გაცაჟ“), რომელნი იგი ღმერთად ჰქონდეს მამათა თქუენთა არან²⁸⁵ ქართლით“-ო²⁸⁶.

მემატიანის სიტყვები ოდნავ ბუნდოვანია და მკაფიოდ არა ჩანს, „არან“ მეფისა, თუ ქვეყნის სახელი იყო და აზომ არან-ქართლისა, ან და „არან-ქართველთა“ მეფის, თუ ქართლისა მეფის არანის შვილი იყო. მაგრამ სხვაფრივ მათიანისა და ცხოვრების ცნობის აზრი სრულებით ნათელია : ქართველებს თავიანთი პირვანდელი სამშობლოდან თან ორი უძველესი მამაპაპეული სალოცავი ღვთაება და კერპი მოუტანიათ. ყველა დანარჩენი კერპები მერმინდელი შენაძენი და აღმართული ღვთაებები ყოფილან. არმაზის კერპის თაყვანისცემა ფარნავაზს შემოუღია და აღუმართავს, „ამინა“-ს კერპი-საურმაგს, „დანიან“-ს კერპი-მირვანს და „ზადენისა“-ფარნაჯომს²⁸⁷. ამგვარად, ზემოდასახელებული ორი მამაპაპეული ღვთაების გარდა სხვა კერპები ქართველთა თავდაპირველი წარმართობისათვის უცნობი და უცხო ღვთაებანი უნდა ყოფილიყვნენ. ასე აქვთ მაინც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-სა და წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ავტორებს ქართული წარმართობის სადაურობა და ისტორიის საფეხურები ნაგულისხმევი.

თუ ასეთი პრობლემა ძველად არსებობდა, მით უმეტეს საგულისხმო და მნიშვნელოვანი იყო ამ საკითხის გამორკვევა ეხლა. ამჟამად ცოტაოდნად ამ დარგში კვლევა-ძიებაც გაცხოველდა და რამდენიმე ნაშრომიც გამოქვეყნდა, რომლებშიც ქართული წარმართობის შენართი ხეთური და სპარსულ-მაზდასტური ელემენტების შესახებაა საუბარი.

ქართველთა წარმართობის შესახებ 1924 წელს ორი თხზულება დაიბეჭდა. ერთი მათგანი მ. წერეთელს ეკუთვნის, კონსტანტინეპოლშია გამოცემული და „ხეთის ქვეყანა, მისი ხალხები, ინები, ისტორია და კულტურა“ ეწოდება. ამ მონოგრაფიის უკანასკნელ თავს სათაურად აქვს „ხეთური ელემენტები ქართულ სწარმართო სარწმუნოებაში“ და ქართული წარმართობის ზოგიერთ ღვთაებათა ვინაობის საკითხიც არის განხილული და მაზდეიანობის შერეული სახეობის თვისებების პრობლემაც არის წამოყენებული.

მ. წერეთლის ნიგნის შინაარსი ამ ორ პრობლემათაგან თითქოს უფრო ქართულ უძველეს წარმართობასა და ხეთურ ელემენტებს ეხება.

მეორე ნიგნი ლამპციგშია დაბეჭდილი, O. G. fon Wezendonks ეკუთვნის და ეწოდება „ქართული წარმართობის შესახებ“. ამ მონოგრაფიაში ქართულ წარმართობაზე V და VI თავებშია საუბარი, რომელთაგან მეხუთე თავს სათაურად აქვს „წარმართული ჩეულებები საქართველოში“ და ორი საკითხის განხილვას შეიცავს: „წმინდა მაზდეისტურ გადმოცემებს“ და „ერანული გავლენით წარმოშობილ პოლითეიზმს“ ეხება. მეექვსე თავში საკუთრივ ქართული წარმართობაა განხილული. ეს თავი პატარაა და მონოგრაფიის მთავარ ნაწილს არ შეადგენს. უმთავრესი ყურადღება ამ ნიგნში წარმართობის ნიადაგზე საქართველოში მაზდეიანობის ქართული შეცვლილი სახეობის გამორკვევას აქვს მიქცეული.

ქვემოთ საგულისხმო პრობლემა იმ თანდათანობით იქნება განხილუ-

ლი, რომ ჯერ საუბარი იქნება ხეთურად მიჩნეული ელემენტების შესახებ. შემდეგ სპარსულ მაზდაძანურ ელემენტებზე გვექნება მსჯელობა.

აღსანიშნავია, რომ *ეფთვმე მთანმიდელს* „მცირე სჯულის კანონში“ თავის ჩართულ ცნობაში ქართველთა წარმართ ღვთაებათა შორის მარტო ბოჩი, გაცი, ბადაგონ და არმაზი აქვს მოხსენებული. ამგვარად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მატიანისა და წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ავტორებსა და *ეფთვმე მთანმიდელს* ქართველთა წარმართული პანთეონიდან საერთო ცნობა ღვთაებებზე მხოლოდ „გაცი“-სა და „არმაზის“ შესახებ აქვთ: არც „გა“, არც ზადენი, ამინა და დანინა *ეფთვმე მთანმიდელს* დასახელებული არა ჰყავს, — თავის მხრივ ზემოაღნიშნულ მემატიანესა და ჰაგიოგრაფს არც ბოჩზე და არც ბადაგონზე არაფერი არა აქვთ ნათქვამი.

ამ უძველეს და ეროვნულ წარმართულ ღვთაებებად მიჩნეული კერპების სახელებიც სრული უეჭველობით არ არის წყაროებში დაცული და *ეფთვმე მთანმიდელი* თუ მხოლოდ „გაცი“-ს იხსენებს, მემატიანე „გაიმ“-საც უმატებს, რომლის კვალი ჰაგიოგრაფიის ნაშრომში არსადა ჩანს, თუ მისგან დასახელებული „გაცი“ ან „გაცაჲ“ და „გა“ სწორედ ამ „გაიმ“-ს არ უდრის. მაშასადამე, ერთი მხრით თუ „გაცი“ არის, მეორე მხრით „გაცაჲ“, ან „გა“. შესაძლებელია, თუ არა ვიფიქროთ, რომ „გაცი“ და „გაცაჲ“ ორი სხვადასხვა ღვთაების სახელი იყო. მათი დიდი მსგავსება და ის გარემოება, რომ *ეფთვმე მთანმიდელს* მარტო „გაცი“ აქვს დასახელებული, ამ ორი სახელის იგივეობას გვაფიქრებინებს. მაგრამ მეორე მხრით „გა“ პირველადი ფორმაა, თუ გაციის, ან გაცაჲს შეკვეცილობა?

უკვე პროფ. ნ. მარრს აღნიშნული ჰქონდა, რომ I მეფეთა 734-ში ქართულ თარგმანში „გა“ ასტარტის კერპის შესატყვისად არის ნახმარი²⁸⁸. ეს გარემოება საშუალებას გვაძლევს ქართული წყაროების ცნობათა სიმცირე ცოტად მაინც შევავსოთ. *თუ მემატიანე „გა“-ს არც სქესისა და არც ვინაობის შესახებ არაფერს გვამცნებს, დაბადების ქართული თარგმანის ზემოაღნიშნული ადგილები იმ გარემოების გამოკვევას მაინც გვშეუღლიან, რომ „გა“ ქალ-ღვთაება ასტარტეს შესატყვისობა ყოფილა. ამით ღვთაების სქესიცა და სადაურობაც ირკვევა.*

„გაიმი“ კი, იმისდა მიუხედავად რომ მ. წერეთელს ეს დებულება საეჭვოდ და მცდარადაც კი მიაჩნია²⁸⁹, მაინც ნ. მარრის აზრისა არ იყოს²⁹⁰, ებრაული მრავლობითი რიცხვის ფორმის შთაბეჭდილებას ახდენს და მნიშვნობრული გზით უნდა იყოს წარმომდგარი. თვით მ. წერეთელს მაინც ნათქვამი არ აქვს, თუ როგორი განმარტების წარმოდგენა შეიძლება „გა“-ს გვერდით „გაიმ“-ის ფორმის ასახსნელად და გაიმი სახელდობრ რას უნდა პნიშნავდეს?

„გაცი“-ს შესახებ ნ. მარრი ფიქრობდა, რომ იგი ასურული ღვთაების „გატი“-ს შესატყვისობა უნდა იყოს, რადგან ბერძნულშიაც ეს სახელი „გატის“-ად არის შეთვისებულ-გადმოცემული²⁹¹. მ. წერეთლის აზრით ქართული „გაცი“ არის იგივე „ყათე“, რომელიც „სირიელთა ღმერთი იყო მამრობითი სქესისა, იგი იგივე მცირე აზიის ღმერთი ატტისია“. ეს „ყათე“

ამავე მკვლევარის სიტყვით „ხეთელთა ღმერთი იყო, სემიურ პანთეონში გადასული“²⁹². ეგების ყველაფერი ეს მართალი გამოდგეს. მაგრამ რაკი „გაცის“ არც სქესისა და არც ნიშანდობლივი თვისებების შესახებ ქართულ წყაროებში ჯერ არავითარი ცნობები არ მოგვეპოვება, ხალხურ რწმენასაც ამგვარი, ან ამის მსგავსი სახელის მატარებელი ღვთაება, ან სალოცავი არ ახსოვს, ამიტომ გაცის შესახებ ჯერჯერობით გადაჭრით არაფრის დასკვნა არ შეიძლება. ამ ღვთაების სქესი და სახე რომ გვცოდნოდა, მაშინ ზემომოყვანილის გარდა სხვა განმარტება-ეტიმოლოგიის დასახელებაც შეიძლებოდა.

„მოქცევამ ქართლისამ“-ს მემპტიანის სიტყვით საურმაგ მეფეს „აინინა“-ს კერპი აღუმართავს და თაყვანისცემა შემოუღია, მირვან მეფეს კი „დანინა“-ს თაყვანისცემა დაუწესებია. *ლეონტი მროველის* სიტყვით კი ორივე ამ ღვთაების კერპთმსახურება ერთი პირის შემოღებული უნდა იყოს: საურმაგ მეფემ „შექმნა ორნი კერპნი *აინინა და დანა* და ამართნა გზასა ზედა მცხეთისასა“-ო (ცხ. მეფეთა *133. გვ. 23). ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ თავდაპირველ ტექსტში მეორე კერპის სახელად „დანანა“, ან ამის მსგავსი რამე უნდა წერებულყო.

ნ. მარრი ფიქრობდა, რომ „აინინა“ ერანული ღვთაების ანაჰიტის დამახინჯებული ქართული შესატყვისობა უნდა ყოფილიყო. „დანანა“ კი კავშირ „და“-შეზრდილი არა-ერანული ღვთაების „ნანა“-ს სახელად მიაჩნდა. ასეთი სახელის არსებობის საბუთად მას მირიან მეფის თანამეცხედრის „ნანა დედოფლის“ სახელი აქვს მოყვანილი²⁹³.

მ. წერეთელსაც ამ საკითხის შესახებ გადაჭრილი პასუხი არ მოეძებნება: ერთი მხრით მისივე სიტყვით „მყისვე იბადება აზრი, საქართველოში სპარსელი ქალღმერთის ანაჰიტის კულტის შემოტანაზედ ხომ არ არის აქ ცნობა“. მაგრამ მეორე მხრით „სხვა ჰიპოთეზაც არის შესაძლებელი: შეიძლება *აინინა* და *დანინა* ანუ *დან ანა* კი არ იყოს უპირველეს წყაროებში, ან გარდმოცემებში, არამედ *აინინა* და *ნინა*, ანუ *ნანა*“. თუ ეს აზრი სწორია, „მაშინ ჩვენ გვაქვს ორი სახელი ურთიერთისაგან ოდნავ განსხვავებულ ქალ-ღმერთისა, ანუ ორი სახე ერთისა და იმავე ქალ-ღმერთისა: *ინინა* და *ნინა* ანუ *ნანა*, რომელიც სუმერთა *იშტარია*, ცნობილი სუმერულ პანთეონში შემდეგი სახელებით: *ინინი*, *ინინა*, *ინანა*, *ნანა*“, ხოლო „ქალის სახელი *ნანა* და *ნინა* კი მთელს მცირე აზიაში იყო გავრცელებული და აგრეთვე საქართველოში“²⁹⁴.

სწორია თუ არა ეს ჰიპოთეზები, ძნელი სათქმელია, რადგან ქართული საისტორიო წყაროები ამ ღვთაებათა არც სქესისა და არც ნიშანდობლივი თვისებების შესახებ არას გვამცნებენ. ხოლო როდესაც ჩვენ მათი სქესიც კი არ ვიცით, შედარებას გარეგანი მსგავსების გარდა ყოველგვარი საფუძველი ეკარგება.

ის გარემოებაცაა აღსანიშნავი, რომ *აინინასა* და *დანინას*, ან *ნანას* შესახებ არც *ეფთჳმე მთანმიდელს* მოეპოვება ცნობები, არც ხალხურ რწმენას

შეუნარჩუნებია მათი ხსოვნა. ეს უეჭველია ამ ღვთაებათა შედარებით ნაკლები მნიშვნელობის გამომჟღავნებელი გარემოება უნდა იყოს.

მ. წერეთელი აგრეთვე ფიქრობს, რომ აფხაზური ფუძის ღვთაება „აჟა-ჰარა იგივე ხეთური ქალ-ღმერთი იშხარა არის, რომლის კულტი ძლიერ იყო გავრცელებული მცირე აზიაში და შუამდინარეთში და რომელიც ერთ ელამურ წარწერაში აკკადის მეფის ნარამსინისა (ძიახლ. 2594–2551 წ. ქრ. წ.) გვხვდება სახელით „Ashara“²⁹⁵. სომხურშიაც დედამიწას „აშხარჰ“-ი ჰქვია, რაც გარეგნულად ხეთური ქალ-ღმერთის „იშხარა“ და „ამჰარა“-ს ძალიან მიაგავს. მაგრამ სომხურში „აშხარჰ“ სპარსულიდან (ხშათრ, ხშაჰრ, შხაჰრ, ა-შხარჰ) შეთვისებულ სიტყვად ითვლება²⁹⁶.

იქნება *მ. წერეთლის* შედარება მომავალში სამართლიანიც გამოდგეს, მაგრამ სანამ აფხაზური „აჟა-ჰარა“-ს ნამდვილი მნიშვნელობა უცნობლად გამორკვეული არ არის, ასეთ პირობებში შედარება სახიფათოა. ამასთანავე რადგან აფხაზური აჟა-ჰარას მსგავსი ღვთაების სახელი არც ერთ ქართველ ტომს არა აქვს და ისტორიულ წყაროებშიაც არსადა გვხვდება, ამიტომ აჟა-ჰარა-ს ქართული წარმართობის ისტორიასთან პირდაპირი კავშირი არც აქვს.

„ითრუშენა“-სა, ანუ „ითრუჯანი“-ს ღვთაებაზე აქ არაფერს ვამბობთ, რადგან თვით წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ავტორსაც ქართველთა ღვთაებად არ ჰყავს მიჩნეული და მას არც სალოცავი და კერპი ჰქონია საქართველოში: იგი „ქალდეველთა ღვთაებად“ იწოდება²⁹⁷. მაშასადამე, ის ქართულ წარმართულ პანთეონს არც ეკუთვნის.

მ. წერეთელს ქართული პანთეონის ხეთური წარმართული ელემენტების საკითხის შესახებ თავის მონოგრაფიაში ასეთი დასკვნა მოეპოვება: „თუ ხეთის ქვეყანის ენათა შორის არ აღმოჩნდა ისეთი ენა, რომელიც ყოფილიყოს ან ძველი ქართული, ან ძველი ჭანურ-მეგრული, ან ძველი სვანური, ან ისეთი ენა, რომელსაც ახლო ნათესაობა ჰქონდეს ჩვენი ქვეყნის რომელიმე ენასთან, ნიშნები მაინც არის ქართულის შორეული ნათესაობისა ხეთის არაინდოგერმანულ ენებთან; ამასთანავე სჩანს ხეთური სარწმუნოების ელემენტები ძველს სანარმართო ქართულ სარწმუნოებაში“-ო²⁹⁸.

მ. წერეთლისათვის „ცხადია ის, რომ მთელ მცირე აზიის სარწმუნოებრივ წარმოდგენათა კომპლექსში უეჭველად არსებობს რაღაც ერთობა, რომ ამ სარწმუნოებრივ წარმოდგენათ საფუძვლად უდევს ერთი უძველესი და უპირველ-ყოფილესი სარწმუნოება, ალბათ უძველეს არა-ინდოგერმანულ ხეთელთა“-ო²⁹⁹.

ხეთელების სარწმუნოებასა და კულტურას იმნაირადვე, როგორც სახელმწიფოებრივობას, ცხადია, დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა, მაგრამ უეჭველია მცდარი და მეტად გადაჭარბებული უნდა იყოს ორიენტალისტიკაში ამჟამად გავრცელებული მიმართულება, რომელიც სუყველაფერს ხეთურად აცხადებს და ძველი აღმოსავლეთის კულტურის თითქმის ყოველი მოვლენა ხეთელთა გავლენის შედეგად, ან მათგან შეთვისებულად მიაჩნია. ეს ისეთივე უკიდურესობაა და გაზვიადება, როგორც წინათ ყველაფერი ბერძნებისაგან აღმოჩენილად იყო აღიარებული, ხოლო შემდეგ ასირი-

ულად აცხადებდნენ. ხეთების ენისა და კულტურის შესწავლის ამ დასაწყისს ხანაში მათი მნიშვნელობის შესახებ მსჯელობისა და დასკვნების უცილობლობა ჯერ მეტის-მეტად ნაადრევია^{*}. ჯერ მათი ენების შესწავლა ისე დანიშნაურებული არ არის, რომ მარტო სახელების იგივეობა, მათი აგებულებისა და მნიშვნელობის უცოდნელად, უფლებას აძლევდეს მკვლევარს ყველაფერი, რაც ხეთებსაც ჰქონდათ, უწყყმანოდ ხეთურად ვიცნათ. მ. წერეთლის ნიჭიერად და გონებამახვილობით დაწერილ მონოგრაფიას ხეთელებით ასეთი განუსაზღვრელი გატაცება ემჩნევა³⁰⁰.

ეხლა რომ სპარსულ-მაზდაანური ელემენტების განხილვაზე გადავიდეთ, უნდა აღინიშნოს, რომ უკვე პროფ. ნ. მარრმა მიაქცია ყურადღება ქართველი ისტორიკოსის ერთ ცნობას არმაზის კერპის სახელის შესახებ. მას ეს ცნობა ქართლის ცხოვრების სომხური თარგმანით ჰქონდა მოყვანილი. მას შემდგომ რაც ჩვენ ამ ძეგლის უძველესი ხელთნაწერები ხელთა გვაქვს, ამ ცნობის თვით ქართული დედნითაც შეიძლება მოყვანა. ეხლა იმ ისტორიკოსის ვინაობაც ვიცით, რომელსაც ეს საგულისხმო ცნობა მოეპოვება. *ლეონტი მროველი* თავის ნაშრომში ფარნავაზ მეფის მიერ არმაზის კერპის აღმართვის შესახებ ნათქვამი აქვს: „ამან ფარნავაზ... შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თვსსა: ესე არს არმაზი და ფარნავაზ[ს] სპარსულად არმაზ ერქუა. ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისასა და მიერიტგან ეწოდა არმაზი კერპისა მისთვის და ქმნა სატფურება დიდი კერპისა მისთვის აღმართებულისა“-ო (ცხ. მეფეთა *130. გვ. 21). *ლ. მროველის* აზრით. მაშასადამე, ფარნავაზს იმიტომ უნდა შემოეღოს არმაზის კერპის თაყვანისცემა, რომ ფარნავაზს სპარსულად არმაზი ეწოდებოდა. ისე გამოდის, რომ თითქოს არმაზის სახელი ქართული ფარნავაზის სპარსული შესატყვისობა ყოფილიყო. ქართველი ისტორიკოსის ეს ცნობა ნ. მარრს საქმის ნამდვილი ვითარების დამახინჯებულ ანარეკლად მიაჩნდა და ფიქრობდა, რომ სპარსელები ალბათ ფარნავაზს კი არ უწოდებდნენ არმაზს, არამედ პირიქით არმაზის კერპს ისინი ფარნავაზს ეძახდნენო. ხოლო რადგან ფარნავაზი პირველად ფარნავაზად-ისაგან უნდა იყოს წარმომდგარი, ამიტომ „ფარნავაზდ“-ი უნდა აჰურა-მაზდას წოდებულების „უბრწყინვალესის“, „ხუარენაგასტემა“-ს ბოლოკიდური მარცვალჩამოცლილი ფორმის ხუარენაგასტე-საგან წარმომდგარი ქართული ფორმა იყოსო³⁰¹. ორი გვერდის შემდგომ ნ. მარრი ამტკიცებდა, რომ მეფე ფარნაჯომის სახელი აჰურა-მაზდა-მითრის ამავე წოდებულებისაგან არის ნაწარმოები და

* ივ. ჯავახიშვილი გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ხეთების ისტორიის შესწავლას, მაგრამ მოითხოვდა მეცნიერულ სიფრთხილეს ხეთებისა და ხეთური კულტურის გავლენის გათვალისწინებისას. იგი აღნიშნავდა: „ხეთების ენისა და კულტურის შესწავლის ამ დასაწყისს ხანაში მათი მნიშვნელობის შესახებ მსჯელობისა და დასკვნების აუცილებლობა ჯერ მეტისმეტად ნაადრევია“ და დაასკვნოდა: „მ. წერეთლის ნიჭიერად და გონებამახვილობით დაწერილ მონოგრაფიას ხეთელებით ასეთი განუსაზღვრელი გატაცება ემჩნევა“. ხეთური ენის ინდო-ევროპულობის დადასტურებამ კიდევ უფრო საეჭვო გახადა ქართველ ტომთა ნათესაობა ხეთებთან. ეს უკანასკნელი გარემოება საგანგებოდ არის შეფასებული კრიტიკულ წერილში, რომელიც ივ. ჯავახიშვილმა რუსულ ენაზე გამოაქვეყნა. იხ. И. Джавахишвили, Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи. Вестник древней истории, № 4, 1939, стр. 30 - 49.

თვით ამ სახელის მატარებელი ქართველი მეფის პიროვნებაც კი სათუოდ მიიჩნია³⁰². *მ. წერეთელმა* ეს უკანასკნელი ეტიმოლოგია და ფარნაჯომის „ხუარენაგასტემა“-საგან წარმომდგარობის აზრი მცდარად აღიარა³⁰³ და თანაც აღნიშნა, რომ სპარსული სიტყვა „ხუარენ“ ქართულ ძველ მწერლობაშიც იხმარებოდა და წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაში გვხვდება, სადაც ნათქვამია: „ამას ბრძანებს მეფე სპარსთად ხუარა და მეფეთა მეფე ხუარან-ხუარა“-ო³⁰⁴.

რასაკვირველია, მართო ის გარემოებაც, რომ *ნ. მარრი* ორ სხვადასხვა სახელს, ფარნაჯომსა და ფარნავაზს, ერთი და იმავე სპარსული სიტყვისაგან წარმომდგარად აღიარებდა, მის ეტიმოლოგიას დამაჯერებელ ძალას უკარგავდა. მაგრამ თუნდაც რომ ფარნავაზის სახელი „ხუარენაგასტემა“-საგან წარმომდგარი არ იყოს, მაინც ისტორიკოსს სცოდნია, რომ არმაზი სპარსული სახელია და არა ქართული; ეს გარემოება უნდა იყოს, რომ მემატინანეს არმაზის კერპს ქართულ მამაპაპეულ ღვთაებად არ აგულისხმებინებდა.

*ფონ ვეზენდორფი*ცა და *მ. წერეთელი*ც იმ აღწერილობაში, რომელიც ქართულ წყაროებში არმაზის კერპისა და მისი თაყვანისცემის შესახებ მოიპოვება, მაზდეანობის არაეითარ ნიშნებს არ ჰხედავენ, რასაკვირველია თვით ღვთაების სახელის მეტს. მათი აზრით აქ ქართული წარმართობის ნიადაგზე სპარსული ცეცხლთაყვანისმცემლობის არსებითად შეცვლილ რწმენასთან უნდა გვექონდეს საქმე. რაკი მაზდეანობა კერპთაყვანისმცემლობის უარისმყოფელი მოძღვრება იყო, არმაზი კი ქართველებს კერპის სახით ჰყოლიათ წარმოდგენილი, ამიტომ არმაზის თაყვანისცემას სპარსულ აპურამაზდას თაყვანისცემასთან სახელის გარდა არსებითად საერთო არაფერი აქვსო.

მ. წერეთლის აზრით არმაზის კერპის გარეგნობისა და მისი თვისებების შესახებ ყველა ცნობები, რომელიც წმ. ნინოს ცხოვრებაში მოიპოვება, უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ქართველთა არმაზი ნამდვილად აპურამაზდა კი არ იყო, არამედ „მცირე აზიის ღმერთი ცისა და სინათლისა, ატმოსფერისა, წვიმისა და ელვაჭექისა“ თეშუბ³⁰⁵.

არმაზის შესახებ ცნობებს რომ სპარსულ აპურამაზდასთან სახელის მეტი საერთო არაფერი აქვს, ეს უცილობელია. *მ. წერეთლისა* და *ფონ ვეზენდორფის* ღვაწლია, რომ საქართველოში სპარსული მაზდეანობის ადგილობრივი კულტურის ნიადაგზე შეცვლილი სახეობის არსებობის პრობლემა წამოაყენეს^{*}. ეს საკითხი მართლაც მნიშვნელოვანია და მორიგ საკვლევო საგნად უნდა იქცეს. მაგრამ კერძოდ არმაზის შესახებ ჯერ კიდევ გამოსარკვევია, თუ რამდენად შეიძლება წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაში შეტანილი ცნობები IV ს. საქართველოს წარმართობის ნამდვილ და უტყუარ სურათად იქმნეს მიჩნეული?

პირველ დამაფიქრებელ გარემოებას ამ მხრივ ის წარმოადგენს, რომ ქა-

^{*} „ქართველი ერის ისტორიის“ I წიგნში ყოველმხრივ არის შესწავლილი და განხილული სპარსული მაზდეანობის გამოვლინების საკითხი ქართულ სინამდვილეში. საკუთარი დაკვირვებებისა და *მ. წერეთლისა* და *ფონ ვეზენდორფის* გამოკვლევების საფუძველზე ივ. ჯავახიშვილს წამოყენებული აქვს „საქართველოში სპარსული მაზდეანობის ადგილობრივი კულტურის ნიადაგზე შეცვლილი სახეობის არსებობის პრობლემა“.

რთველი ხალხის არც ერთი თემის მეხსიერებასა და რწმენას არმაზი, ვითარცა ლეოტაბა, ან გმირი, ან და ხატი, არ შერჩენია იმისდა მიუხედავად, რომ ჩვენ ერს მაზდეანობის არა ერთი სხვა ნაშთი აქვს შერჩენილი. როგორ მოხდა რომ სხვა, უფრო წერილმანიც კი, ხალხმა შეინარჩუნა, არმაზი კი სრულებით დაივიწყა, თუ იგი მართლა IV ს.-ში ქართველთა მთავარ ლეოტაბად და კერპად ითვლებოდა?

მაზდეანობა რომ ერთ ხანს საქართველოშიც გავრცელებული იყო და, მაშასადამე, აპურამაზდა-არმაზის თაყვანისცემაც უნდა ყოფილიყო ჩვენ ქვეყანაში, ეს ცხადია, მაგრამ მართალია, თუ არა წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ავტორის ცნობა, რომლის მიხედვითაც *მაზდეანობა და კერძოდ აპურამაზდა-არმაზი კერპთაყვანისმცემლობასა და კერპს წარმოადგენდა?*

უძველესი და ქართველთა მოქცევის თანამედროვე ბერძენთა ისტორიკოსის გელასი კესარიელის თხზულებაში ქართველისგანვე ნაამბობი ცნობა რომ გადაიკითხოთ, იმგვარადვე როგორც რომელიც ისტორიკოსის რუფინუსის გელასი კესარიელისაგანვე მომდინარე მოთხრობა 306, იქ ქართველთა განმანათლებლის წმ. ნინოს მიერ კერპთა დამსხვრევის შესახებ ვერავითარ კვალს ვერ იპოვით. აღსანიშნავია, რომ არმაზისა, გაცისა და გას კერპების ნინოს ლოცვისაგან დაღწევის შესახებ უძველეს ქართულ მატთანეში, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ტექსტში შეტანილ წმ. ნინოს VII-VIII ს. ცხოვრების რედაქციაშიც სრულებით არაფერია ნათქვამი³⁰⁷.

მხოლოდ მ. ხორენელს ქართლის წმ. ნინოსაგან მოქცევის ამბავში აქვს აღნიშნული, ვითომც წმ. ნინომ ქართველთა გაქრისტიანების უმაღლ გრიგოლ განმანათლებელს მოციქული გაუგზავნა და შეეკითხა, ეხლა როგორღა მოვიქცე და რა მოვიმოქმედო? ამის საპასუხოდ გრიგოლ განმანათლებელს წმ. ნინოსათვის თითქოს კერპთა დაღწევა-განადგურება ებრძანებინოს ისევე, როგორც ეს თვით მან მოიქმედა, და მოსპობილი კერპების მაგიერ ჯვრების აღმართვა ურჩიაო. ასეთი განკარგულების მიღებისთანავე წმ. ნინომ მაშინვე მეხმფრქვეველი, არმაზდის კერპი დაღწეაო. ასე აქვს მოთხრობილი მოსე ხორენელს, რომელიც ამ შემთხვევაში თავის წყაროდ აგათანგელოსის თხზულებას ასახელებს³⁰⁸.

დასასრულ, ქართველთა კერპებისა და მათ შორის არმაზის კერპის წმ. ნინოსაგან დაღწევის ამბავი შატბერდისეულ ცხოვრებასაცა აქვს მოთხრობილი. ამ შემთხვევაში ეს ქართული წყარო მ. ხორენელის სომხური წყაროს ცნობას მხარს უჭერს, მაგრამ მათ შორის მაინც არსებითი განსხვავებაა. შატბერდისეული ცხოვრების სიტყვით წმ. ნინოს თავისი ვედრებით მოვლენილი გრიგალის წყალობით კერპები უკვე იმ დროს დაუღწენია, როდესაც აღმოსავლეთი საქართველო ჯერ კიდევ წარმართი იყო. ამასთანავე მის ამ მოქმედებას გრიგოლ განმანათლებელთან საერთო არაფერი უჩანს. ქართული წყარო ამაზე არას ამბობს³⁰⁹.

თუ ეხლა იმ გარემოებას გავიხსენებთ, რომ ქართლის მოქცევის თანამედროვე არც ბერძნულ წყაროში, რომელიც ქართველისავე მოთხრობაზეა დამყარებული, არც წმ. ნინოს ქართული ცხოვრების ჯერეთ ცნობილ

უძველეს რედაქციაში კერპთა დამხობასა და არმაზზე არაფერია ნათქვამი, მაშინ თავისთავად დაიბადება აზრი, რომ *მ. ხორენელისა და შატბერდისეული წმ. ნინოს ცხოვრების ცნობა ქართველთა განმანათლებელისაგან საერთოდ კერპებისა და მათ შორის კერძოდ მთავარი კერპის არმაზის დაღწევის შესახებ მერმინდელი ჩანართი უნდა იყოს.*

მოსე ხორენელი, როგორც უკვე აღნიშნული გვქონდა, თავის წყაროდ გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრების აღმწერელის აგათანგელოსის თხზულებას ასახელებს. ამ განცხადებას კარგად უდგება ის ცნობაც, რომ წმ. ნინომ კერპთა დაღწევის ბრძანება გრიგოლ განმანათლებელისაგან მიიღო და მენხისმფრქვეველი არმაზდის, ე. ი. არმაზის კერპის განადგურებას ქართველთა განმანათლებელი სწორედ ამ განკარგულების გამო შესდგომია. თვით გრიგოლ განმანათლებელს კი წმ. ნინოსთვის ვითომც იმიტომ ურჩევია, რომ თვით გრიგოლიც სომხეთში სწორედ ასე მოქცეულა და თითონაც პირველად კერპთა დამსხვრევას შესდგომია. მ. ხორენელის წყაროდ დასახელებული აგათანგელოსის ნატყუარი თხზულების ეს რედაქცია კი VII ს. მეორე ნახევარში, ან VIII ს. დამდეგს კესარიისაში ჩამოყალიბებულ ტენდენციურ ნაწარმოებს წარმოადგენს¹⁰. ამითვე აიხსნება, რომ წმ. ნინო გრიგოლ განმანათლებელთან არის დაკავშირებული და მისი მოღვაწეობის მიმბაძველ მოწაფედ არის წარმოდგენილი, რის შესახებაც გელასი კესარიელის თანამედროვის მონათხრობზე დამყარებულ ცნობაში სრულებით არაფერია ნათქვამი.

სხვადასხვა ნიშნების მიხედვით შატბერდისეული წმ. ნინოს ცხოვრების ცნობაც კერპთა დაღწევის შესახებ იმავე კესარიული და აგათანგელოსის ტენდენციური რედაქციისაგან უნდა მომდინარეობდეს, მის გადამუშავებისა და ნაწილობრივ კვალ-წარხოცილი რედაქციის გარდანაკვეთებს უნდა წარმოადგენდეს. ამ მოსაზრების გამო არც მ. ხორენელისა და არც წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ცნობა არმაზის კერპის შესახებ, ვითარცა სამი-ოთხი საუკუნის შემდგომ ჩანართი მოთხრობიდან მომდინარე, სანდოდ არ შეიძლება იქნეს მიჩნეული.

ამ აზრს შემდეგი გარემოებაც ადასტურებს: წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ავტორს ქართული წარმართობა IV ს-ში ისე აქვს აღწერილი, რომ ქართველობა „უცხოთა ღმერთთა მსახური“ იყო და „ცეცხლსა და ქვათა და ძელთა თაყუანის ცემდეს“. მაგრამ ავტორი წმ. ნინოს მაშინდელ ქართველებს ასე ახასიათებინებს: „ვხედავდით ცეცხლის მსახურსა მას ერსა და მოგუებასა და ცთომასა მათსა ზედა ვტიროდი“-ო¹¹. მაშასადამე, IV ს. ქართველები თითქოს „ცეცხლის მსახურნი“, ანუ ცეცხლთაყვანისმცემელნი უნდა ყოფილიყვნენ მეფიდან მოყოლებული მდაბიომდე.

თუმცა IV ს. ქართული ცხოვრების დამსურათებელი ქართულივე საისტორიო თხზულებაა ჯერ არ მოგვეპოვება, მაგრამ V-ს. ნაწარმოები ხომ არსებობს, სახელდობრ იაკობ ხუცესისაგან აღწერილი „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი“, რომელიც თანამედროვისა და ამბის თანადამხდურისაგან შეთხზულს სრულებით სანდო და მშვენიერად შედგენილ საისტორიო

ნაწარმოებს წარმოადგენს³¹². ეს ძეგლი 474–484 წლებშია დაწერილი³¹³. საქართველოს გაქრისტიანების ერთი საუკუნის შემდგომ მყოფ ამ ისტორიკოსს, რასაკვირველია, უფრო უნდა დაეჯერებოდეს, ვიდრე VIII–IX სს-ის წმ. ნინოს ცხოვრების გადამკეთებელს. ხოლო, აი როგორ აქვს იაკობ ბუცესს მაზდეანობის მიმდევართა რწმენა დახასიათებული მაშინდელ საქართველოში. მისი სიტყვით ვაზრქენ ქართლისა პიტიახშმა რომ ქრისტიანობა უარჰყო და მაზდეანად იქცა, ამის შემდგომ „თაყუანის სცემდა ცეცხლსა, რადმეთუ ყოვლითკერძოვე თავი თვსი ქრისტჳსაგან განადგო“³¹⁴. მის მეუღლეს შუშანიკსაც თავისი ქმრის საქციელზე უთქვამს: „სანყალობელ იქმნა უბადრუკი ვასრქენ, რადმეთუ უვარყო ჭეშმარიტი ღმერთი და აღიარა ატროშანი“³¹⁵ და შეერთო იგი უღმრთოთა,“-ო“³¹⁶. თვით ცხარე და გამწარებული კამათის დროსაც კი შუშანიკს თავის გამაზდეანებული ქმრისათვის უთქვამს: „მამამან შენმან აღმართნა სამარტვლენი და ეკლესიანი აღაშწნნა და შენ მამისა შენისა საქმენი განჰრყუნენ და სხუად გარდააქციენ კეთილნი მისნი, მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახით თვსად, ხოლო შენ დევნი შემოიხუნენ. მან ღმერთი ცათამ და ქუეყანისამ აღიარა და ჰრწმენა, ხოლო შენ ღმერთი ჭეშმარიტი უვარ-ჰყავ და ცეცხლსათაყვანისეც“-ო“³¹⁷

მაშასადამე, არსად აქ მაზდეანობა კერპთაყვანისმცემლობად არ არის არც წარმოდგენილი და არც ნაგულისხმევი. არსად ქართველთ ცეცხლთაყვანისმცემელთა მთავარი ღვთაების ვითომც არმაზის კერპის ხსენება არ არის. თუ გამწარებულ შუშანიკსაც თავისი გამაზდეანებული ქმრისათვის კერპთაყვანისმცემლობის ბრალდება ვერ წამოუყენებია, რა საბუთი გვაქვს VIII–IX ს. ჩამრთველს დაუფუჯროთ და მისი, ან მათი ცნობა ცხოვრების უტყუარ სურათად მივიჩნიოთ?

ისტორიკოს ჯუანშერსაც სპარსეთიდან საქართველოში გავრცელებული მაზდეანობა კერპთაყვანისმცემლობად კი არა, არამედ ცეცხლთაყვანისმცემლობად აქვს წარმოდგენილი. მისი სიტყვით, სპარსელები რომ ქართლში გაბატონდნენ, ყველგან „ცეცხლისმსახურთა სპარსთა აღაგ ზნეს ცეცხლი“ (ცხ. ვახტანგ გურგ. * 294, გვ. 117). ერთ-ერთი ასეთი სალოცავი მათ ჰქონიათ „ნიქოზისა საგზებელსა თანა ცეცხლისასა“, სადაც ვახტანგ გურგასალმა ცეცხლის საგზებელის, ანუ დაუშრეტელი წმ. ცეცხლის საკურთხეველის ადგილას ეკლესია ააშენა (იქვე * 392, გვ. 179). ყველა ზემოთმოყვანილი ცნობებიდან ჩანს, რომ სპარსული მაზდეანობა საქართველოში კერპთაყვანისმცემლობად ქცეულ სარწმუნოებად არ უნდა ყოფილიყო^{*}.

რადგან ქართველთა მოქცევის თანამედროვე ისტორიკოსი წმ. ნინოს მიერ კერპთა დამსხვრევაზე არას ამბობს, მაზდეანობაც საქართველოში

* ი. ჯავახიშვილი ქრისტიანობის გავრცელებას საქართველოში არ უკავშირებდა კერპთაყვანისმცემლობის მოსპობას, კერპების დამხობას, უარყოფდა აქ კერპთაყვანისმცემლობის არსებობას. ამის დასამტკიცებლად კრიტიკულად არის შესწავლილი ზოგიერთი ქართული და სომხური წყაროს ცნობა. ასევე მაზდეანობა მას არ მოაჩნდა კერპთაყვანისმცემლობად. სათანადო ცნობების კრიტიკული ანალიზი მას საფუძველს აძლევდა ეთქვა: „ყველა ზემოთმოყვანილი ცნობებიდან ჩანს, რომ სპარსული მაზდეანობა საქართველოში კერპთაყვანისმცემლობად ქცეულ სარწმუნოებად არ უნდა ყოფილიყო“.

კერპთაყვანისმცემლობის სახით არ მოვლენილა ჩვენ ქვეყანაში. *მოსე ხორენელისა* და *წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრებისა და ეფთვმე მთანმიდელის* „მცირე სჯულის კანონის“ ჩანართი ცნობის გარდა, რომელიც ალბათ იმავე წმ. ნინოს ცხოვრებაზე უნდა იყოს დამყარებული, არსად არმაზის კერპი არ იხსენიება, ამიტომ ამ მერმინდელი ცნობით სარგებლობა სახიფათოა მით უმეტეს, რომ არც არმაზის კერპის ვითომცდა მაშინდელი გარეგნობის აღწერილობას, არც თვით იმდროინდელი კერპთაყვანისმცემლობის სურათს ნამდვილი ცხოვრებისა და საქმის ვითარების რეალური ცოდნა არ ემჩნევა. ცხადია IV ს. *ამბავის შესახებ IV-V ს.-ის ისტორიკოსებს უფრო შეიძლება ენდოს მეკლევარი, ვიდრე VIII-X ს.ს. კომპილატორებისა და გადაამკეთებლების თუმცა ხელოვნურად შეფერდებულ, მაგრამ მაინც სიცხოველეს მოკლებულ ცნობებს.*

ბოლოს და ბოლოს, აღმოს. საქართველოში არმაზის კულტის არსებობის ერთადერთ თითქოს სანდო გარემოებად მხოლოდ გეოგრაფიული სახელი „არმაზ-ციხეს“ არსებობა-ლა რჩება. მაგრამ ამის მიხედვით არავითარი უფლება არა გვაქვს დავასკვნათ, რომ არმაზის კერპიც არსებობდა, რომ საქართველოში არმაზს, ანუ აპურამაზდას მხოლოდ ვითარცა კერპსა სცემდნენ თაყვანსა. ძველ წყაროებში ამის დამადასტურებელი ცნობის უქონლობა და ხალხურ რწმენაშიაც რომ არმაზი არც ღვთაებად, არც ძლიერ გმირად არსადა ჩანს, ასეთ შესაძლებლობას მეტად სათუოდა ჰხდის.

ჯერ კიდევ ის გარემოებაც კი გამოსარკვევია, მართალია თუ არა, თითქოს „არმაზ-ციხე“ სწორედ აპურამაზდას სახელთან იყოს დაკავშირებული? იქნებ აქ ქალდურ მეფეთა შორისაც მიღებულ სახელ „არამე“-ს ნაშთთან გვექონდეს საქმე და არა აპურამაზდასთან? ეს მომავალი კვლევა-ძიების საქმეა. ყველა ზემომოყვანილ მოსაზრებათა გამო არმაზის შესახებ წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ცნობით სარგებლობა სახიფათოდ მიმაჩნდა და ეხლაც, მ. წერეთლის გონებამახვილი კომენტარიების შემდგომაც, ისევ მაინც სიფრთხილეს ვრჩეობ.

ფარნაჯომ მეფისაგან შემოღებული კერპის ზადენის შესახებ ნ. მარრი ამტკიცებს, რომ „ზადენი, უეჭველია, ავესტ. yazata, ფაჰლავრ მრ. რ. ფორმას yajdan ანუ yaztan, სპარს. yazdan-ის და კეთილ გენიას, მეტადრე მითრას ანუ მიჰრს და შემდეგ საზოგადოდ ღმერთსა პნიშნავსო“-ო³¹⁸. მ. წერეთელი ამას სრულებით უარჰყოფს. მისი სიტყვით „ზადენს ვერ დავისახავთ კეთილ გენიად, მითრად და სხვა, რადგანაც *ზადენის* საკურთხეველზედ მსხვერპლნი ბილწნი შეინირვებოდნენ, ხოლო yazatan, რომლისგანაც *მარრს* გამოჰყავს *ზადენ*, ანგელოზები იყვნენ, ზორიასტრის განყენებულ ცნებათა განხორციელებანი... და არა მითრა“-ო³¹⁹.

ნ. მარრის დებულების საწინააღმდეგოდ მ. წერეთელს თავისი აზრი აქვს წამოყენებული. მისი სიტყვით: „ზადენ არ არის მითრა და არც სიტყვა yazadanTan აქვს მას არავითარი კავშირი. ზადენი არის ხეთური ღმერთი Sandon, ხეთურად Santas, ღმერთი მცენარეულობისა, რომლის კულტიც უძველეს დროიდან გავრცელებული იყო კილიკიიდან კათმადუკიამდე და

საქართველოშიც ყოფილა იგი, როგორც ამას ამტკიცებს თვით სახელი ზადენ და ხასიათი თვით ღმერთისა“-ო³²⁰.

მ. წერეთელს ზადენის ღვთაების თვისებები წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების შემდეგ ცნობაში ჰსურს ამოიკითხოს: ჰაგიოგრაფის სიტყვით მირიან მეფეს წმ. ნინოსთვის ვითომ ეთქვას, „აჰა ესერა ღმერთნი დიდთა *ნაყოფთა მომცემელნი* და სოფლის მპყრობელნი. მზის მომფენელნი და წმისა მომცემელნი, *ქუეყნისა ნაყოფთა განმზრდელნი* ქართლისა იგი *ღმერთნი არმაზ და ზადენ*, ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელნი და ძულენი ღმერთნი მამათა ჩუენათანი გაცი და გა“, ან „გაცა“³²¹. ამ ცნობის მიხედვით *მ. წერეთელს* ნათქვამი აქვს: „ჩვენის ფიქრით, აქ პირდაპირ არიან აღნიშნულნი 1) მცირე-აზიის ღმერთი ცისა და სინათლისა. ატმოსფერისა-წვიმისა და ელვა-ჭექისა-არმაზ-თემუზ და 2) მცირე-აზიისავე ღმერთი ნაყოფიერებისა და მცენარეულობისა ზადენ=Sandan=Santas. ამ ორივე ღმერთს ქართველნი თავყანს სცემდნენ აგრეთვე როგორც ორაკულს ღმერთებს“-ო³²².

მ. წერეთლის მსჯელობა უეჭველია ნიჭიერი მკვლევარის გონებაბაზვილ დაკვირვებას წარმოადგენს და მომავალში შესაძლებელია ამის უფრო უცილობელი საბუთებიც აღმოჩნდეს. მაგრამ მეცნიერული სიფრთხილე გვავალებს აღვნიშნოთ, რომ ზემომოყვანილი ტექსტი ფილოლოგიური სიმკაცრით განხილული ისე უდავოდ არ ჰხდის მის შინაარსს და მირიან მეფის ამ სიტყვებში სრულებით გამოყოფილი არ არის, თუ ღვთაებათა რომელი დამახასიათებელი თვისებათაგანი რომელი არმაზს და რომელი კიდე ზადენს ეკუთვნის. შეიძლება ითქვას კიდეც, რომ დახასიათება იმდენად ორივესთვის საერთოა, რომ ორივე კერპის შესახებ ზოგადი დახასიათების შთაბეჭდილებას ახდენს. ნაყოფიერების მიმნიჭებლობის მარტო ზადენისათვის მიკუთვნება, ხოლო ტაროსისა და ელვა-ქუხილის მბრძანებლობა მხოლოდ არმაზისად მიჩნევა ზემომოყვანილი ტექსტით არ მართლდება და მკვლევარის ერთგვარ თვითნებობას წარმოადგენს, რომელიც ეგების მომავალში სწორიც გამოდგეს, მაგრამ რომლის გასამართლებლად ამჟამად უთუო საბუთი არ არსებობს.

ამას გარდა, აღსანიშნავია რომ ზადენს წარმართ ღვთაებათა პანთეონში *ეფთჳმე მთანმიდელი* არ იხსენიებს და არც ხალხურმა რწმენამ იცის რამე ზადენის შესახებ. არა ჩანს იგი, თუ არა ვცდები, არც ადამიანთა საკუთარ და საგვარეულო სახელებში. დასასრულ „ზედა-ზენი“-ს მონასტრისა, მთისა და ახალციხის თემში ნასოფლარ „ზადენის“ გარდა „ზადენი“ გვონებ არც ქართულ გეოგრაფიულ სახელად გვხვდება სადმე. გამოსარკვევია, თვით „ზედა-ზენი“-ც ზადენისაგან არის წარმომდგარი თუ არა? მისი აგებულება „ზედა-ზენი“ უფრო „ქვედა-ზენი“-ს და ძირეულად „ზე“-სა და „ზენი“-ს არსებობას გვაგულისხმებინებს, ვიდრე ზადენისას. ყველა ეს გარემოება მკვლევარს სიფრთხილეს უკარნახებს. ამის გამო ზადენის შესახებ საკითხს ჯერ კიდევ გულდასმით შესწავლა სჭირდება.

გამოურკვეველი გვრჩება, სახელის გარდა რაიმე ცნობების უქონლო-

ბის გამო, იმ ღვთაება „ბადაგონ“-ის ვინაობა და სადაურობა, რომელიც *ეფთჳმე მთანმიდელის* ცნობაში იხსენიება. მის შესახებ რომ რამე გვეცოდნოდა, ეგების მაშინ გამორკვეუ ლიყო, აქვს რამე კავშირი ამ „ბადაგონ“-თან იმ „*aguna*“-ს, რომელსაც გურიაში ახალწლის საღამოს ჟამს მეკვლე მარანში ვაზის ნაყოფიერებას შესთხოვს ხოლმე, საახალწლო გობიდან ღორისთავს რომ ამოიღებს, სანახელს სამჯერ მიარტყამს და ასე ლოცულობს: „აგუნა, აგუნა, მიეც ჩვენ სამშობლოს ღვინო და სხვებს ფურცელი“-ო³²³.

ასეთივე ჩვეულება ახალწლის დღეს სამეგრელოშიც არსებობს, სადაც ეს ლოცვა-ვედრება ასე წარმოითქმის ხოლმე: „ჯუჯელია, ჯუჯელია! ჩქიმი მამული ხარგელია, შხვაში მამული ფურცელია! ჩანა, ჩანა... ჩქიმ მამულს ყურძენი დო შხვაშ მამულს ფურცელი!“³²⁴. ე. ი. ჯუჯელია, ჯუჯელია! ჩემი მამული, ან ვენახი დატვირთულია, სხვის მამულში ფურცელია (ე. ი. ცარიელია). მოესხას, მოესხას... ჩემ ვენახს ყურძენი და სხვის ვენახს ფურცელი!“.

ამგვარად, „აგუნა“-ს მაგიერ მეგრულ ვედრებაში „ჯუჯელია“ ჩნდება, რომლის მნიშვნელობა ისევე გამოურკვეველია, როგორც აგუნასი და ბადაგონისა. ამიტომ არც ერთ მათგანზე ჯერ-ჯერობით არაფრის თქმა არ შეიძლება³²⁵.

როგორც ზემომოყვანილი მიმოხილვიდან ცხადი ხდება, ქართული წარმართობის სამყაროდან საკუთარი და შენართი, უცხოურის, ხეთური და მაზდეანური ელემენტების გარჩევისა და გამოყოფისათვის ჯერ საკმაო და უთუო მასალა არ მოგვეპოვება, ამიტომ ამ პრობლემის შესწავლა მერმისისათვის უნდა გადაიდვას.

§ 15. ქართული წარმართული პანთეონისათვის

ამ მეორე თავის 2–14 §-ებში წარმართ ქართველთა ღვთაებათა შესახებ შეძლებისდა გვარად ყველაფერია ნათქვამი, რის გამორკვევაც ამაჟამად შესაძლებელია. მართალია, ამ სურათს მთლიანობა და სისრულე აკლია, მაგრამ სათანადო სანდო მასალების უქონლობის გამო ასეთი მთლიანობის შექმნა მხოლოდ ხელოვნურად შეიძლებოდა, რაც საჭირო არ არის.

1915 წ. დაბეჭდილ წერილში „აფხაზთა სარწმუნოებრივ რწმენათა შესახებ“ აკად. ნ. მარრმა ამ ჩემი „ქართველი ერის ისტორიის I წიგნის წინა გამოცემაშიც მოთავსებული ეს თავი „ქართველების წარმართობა“ თუმცა „ფრიად შინაარსიანად“ და „მშვენიერ ცდად“ აღიარა, მაგრამ ქართველთა წარმართობისა კი არა, არამედ იაფეტური სარწმუნოების დამახასიათებლად. ამ სტრიქონების ავტორს ეს თითქოს უნებლიეთ და იმის წყალობით მოსვლოდეს, რომ მისი ნაშრომის ამ თავში ვითომც საზოგადო იაფეტური ქართულად არის გამოცხადებული და ქართულად იწოდება, თვით ამ თავსაც სათაურად აქვს „ქართველების წარმართობა“-ო³²⁶.

ამ თავისი აზრის დასამტკიცებლად ნ. მარრს ქართული და „იაფეტური“ წარმართობა დაპირისპირებული აქვს და ზოგს ქართულად აღიარებს,

მომეტებულს კი იაფეტურად. არავითარი მტკიცე კრიტიკიზმი ასეთი გამოყონისათვის მას წამოყენებული არა აქვს, ალბათ ნაგულისხმევი თავისი წმინდა ფონეტიკური მოსაზრებების გარდა, რომელთა დამაჯერებლობის შერყევისათვის თვით *ნ. მარრს* არა ერთხელ შეუწყვია ხელი თავისი წინანდელ კატეგორიულ დებულებათა შემდეგში ხშირად უარყოფითა და ახალი კატეგორიული დებულებისავე წამოყენებით.

ნ. მარრის აზრით მაგ. „მორიგე“ ქართველთა კი არა, არამედ მხოლოდ ხევსურთა ღვთაება უნდა ყოფილიყო, ამნაირადვე მთვარის სწორედ ქართველთა და არა ერთ-ერთი რომელიმე სხვა გადაშენებული, თუ ცოცხალი იაფეტური ერის უზენაეს ღვთაებად მიჩნევისთვის საბუთები თითქოს არ არსებობდეს³²⁷. ტაროსისა, ელვა-ქუხილის და მეხდატეხილობის ღვთაებასაც ქართულად თითქოს არ შეიძლება „ვობი“ ჰრქმევოდა, რადგან ეს სახელი მხოლოდ-და-მხოლოდ სვანურის ერთი შტოის სიტყვაა, და თვით ღვთაებაც სვანების ღვთაება იყოს³²⁸. მაგრამ შემდეგ ისე გამოდის, რომ „ვობი“ უბიხური ღვთაება ყოფილა და სვანებს იგი, ან მეგრელების საშუალებით, ან და თითონ უშუალოდ უნდა ჰქონდეთ შეთვისებული³²⁹. გამოურკვეველი რჩება მეგრელებს უბიხებისაგან როგორღა უნდა შეეთვისებინათ, როდესაც მათ შორის მყოფ აფხაზებს ვობი თითქოს არ უნდა ჰქონოდათ. ამავე თავის წერილში აკად. *ნ. მარრი* ამბობს, რომ შვიდეულის დღეთა სახელები პირვანდელი სახით არც ერთ ცოცხალ „იაფეტიანთა“ მოდგმის ერს დაცული არა აქვს, მაგრამ იმ დროს, როდესაც „მეგრელებმა, სვანებმა, აფხაზებმა, ჩერქეზებმა, ჩაჩნებმა, ინგუშებმა და სხვებმა გაბატონებულ სარწმუნოებებს თითქოს მხოლოდ უქმე დღეები დაუთმეს, ან ქრისტიანობას-შაბათი, ზოგჯერ პარასკევიც, ან და მაჰმადიანობას-პარასკევი, სამუშაო დღეები კი თავიანთთვის მამაპაპეულად დაიტოვეს, ქართველებმა შვიდეულის მამაპაპეული (წარმართული) ყველა სახელების დღეების ხმარებას დიდი ხნია უკვე თავი დაანებეს და ქრისტიანულ სახელებად შესცვალეს“-ო. ამის გამო „არამც-თუ ჩვენ იაფეტური წარმართობის ქართულად მიჩნევის ფიქრს ჯერჯერობით უნდა თავი დავანებოთ, არამედ იძულებული ვართ აღვიაროთ კიდევ, რომ ქართველები იაფეტური სარწმუნოების ყველაზე უფრო ნაკლებ მედგარ დამცველებად გამოდგნენ“-ო³³⁰.

„იაფეტური ენები“ აკად. *ნ. მარრის* თეორიის სარბიელს შეადგენს. ეს ცნება თვით *ნ. მარრისავე* წყალობით მეტად ცვალებადი გამოდგა და „იაფეტიანთა ოჯახი“ იმდენად გაიზარდა და იზრდება, რომ ლამის არის მთელი დედამიწის მოსახლეობა დაიჩემოს. ამისდა მიხედვით ცვალებადი გამოდგა თვით „იაფეტიანთა ოჯახის“ ენის ნიშანდობლივი თვისებებიც. თუ თვით *ნ. მარრი* და მისი ზოგიერთი მიმდევარნი ასე თუ ისე ამ პრობლემის ლინგვისტური თვალსაზრისით შესწავლას დროს ალევდნენ, იაფეტური სარწმუნოების შესახებ კვლევა-ძიების წარმოება არც *ნ. მარრს* და არც სხვებს ფიქრადაც არ მოსვლიათ. ამიტომ, რა არის „იაფეტური სარწმუნოება“, არავინ იცის, რასაკვირველია, არც იაფეტური თეორიის თვით ავტორმაც. ასეთ პირობებში არავის არ შეეძლო უცნობი „იაფეტური სარ-

წმუნობა“ ქართულად მიეჩნია, ან გამოეცხადებინა. ამ სტრიქონების ავტორსაც არც ნებსით და არც უნებლიეთ „იაფეტური სარწმუნოება“, ასეთი ცნების სრული გაურკვევლობის გამო, არ შეუსწავლია. „ქართველების წარმართობის“ სათაურით დაწერილ თავშიც მას სრული შეგნებით მხოლოდ მართლაც ქართველთა წარმართობის პანთეონის აღდგენა სურდა.

თუ „იაფეტიანთა ოჯახი“ თეორიულად აღსადგენი და საგონებელი ერთეულია, ქართველი ერის სახელი თეორიული ცნება კი არა, არამედ რეალური ერთეულის, მრავალსაუკუნოვანი წარსულისა და ისტორიის მქონე ეროვნების სახელია. მისი ტომობრივი შემადგენლობაც და მოსახლეობის საზღვრები, პოლიტიკური და კულტურული თავგადასავალი, ისევე როგორც სხვა ერებთან დამოკიდებულება საკმაოდ არის ცნობილი. ქართველ ერს თავისი მრავალსაუკუნოვანი სახელმწიფოებრივი და სამწერლობო ენაც ჰქონდა და აბადია ეხლაც, რომელიც, როგორც ეს თვით აკად. ნ. მარსაც კარგად მოეხსენება და თითონაც არა ერთხელ დაუდასტურებია, მეგრელებისა და სვანებისთვისაც ერთადერთი სამწერლობო და კულტურის ენა იყო და არის ეხლაც, რომლის შექმნა-შემუშავებაშიაც მეგრელებსა და სვანებსაც თავიანთი წვლილი აქვთ შეტანილი.

რაკი ეს დებულება უდავოა, შეიძლება მაშასადამე, საცილობელი გახდეს ერთადერთი საკითხი, რომელსაც ამ საგულისხმო პრობლემის გადასაწყვეტად, რასაკვირველია, უმთავრესი მნიშვნელობა აქვს. ქართული ენა ქართლელ-კახელ-იმერელ-გურულებისა და მეგრელ-სვანებისათვის საერთო ენაა, მაგრამ იგი, როგორც წინათ ეგონათ, თითქოს ქრისტიანობის ხანისა და გარკვეული სახელმწიფოებრივობის შემოქმედების ნაყოფია. არსებობდა თუ არა ქრისტიანობის წინათ ასეთი საერთო ნიადაგი ქართველი ერის საერთო წარმართული სარწმუნოებრივი შემოქმედებისათვის, იყო თუ არა ასეთი საერთო შემოქმედება, ერთი სიტყვით, არსებობდა თუ არა ყველა ქართველ ტომთათვის, მათ შორის მეგრელთა და სვანთათვისაც საერთო ქართული წარმართობა?

რადგან წარმართობის-დროინდელი ცნობები ქართველთა ღვთაებების შესახებ, ჯერჯერობით მაინც, არ მოგვეპოვება, ქრისტიანობის ხანის ცნობებიც ამ საკითხის შესახებ მეტად ცოტაა და ნაკლებ გამოსადეგიც არის, ამიტომ, როგორც ამ თავის დასაწყისში აღნიშნულიც გვაქვს, ამ პრობლემის შესასწავლად ქართველი ერის ხალხური თქმულებებისა, ზნე-ჩვეულებებისა და რწმენისათვის უნდა მივვლით. შეძლებისამებრ უცდომელი და ზოგადი სურათის აღსადგენად, ქართველ ყველა ტომთა ამგვარი მასალების შესწავლას შევუდევით და ისტორიული ცნობებისა და ხალხურ რწმენა-ჩვეულებათა ქართველ ტომთა გულდასმითმა ანალიზმა წარმართობის ზემომოყვანილი სურათი გადაგვიშალა. ყოველი რწმენა როგორც აღმოსავლეთ საქართველოში გვქონდა შესწავლილი, ისევე დასავლეთში, ქართლ-კახეთშიაცა და სამეგრელო-სვანეთშიც. აფხაზთა რწმენა ჩვენი პრობლემის გასაშუქებლად მხოლოდ იმ შემთხვევაში და იმდენად გვაქვს გამოყენებული, როდესაც და რამდენადაც იქ ქართული წარმართობის კვალი მოჩანდა.

ამნაირმა სრული სიფრთხილით წარმოებულმა კვლევა-ძიებამ გამოარკვია, რომ მთვარე როგორც აღმოსავლეთს, ისე დასავლეთ საქართველოში მცხოვრებ ტომთათვის ყოფილა უზენაეს ღვთაებად, — ღრუბელთ ბატონის ვობის თაყვანისცემა როგორც ქართლ-კახეთში, ისევე ლიხთიმერეთში სცოდნიათ, იქიდან თვით აფხაზებსაც ჰქონიათ შეთვისებული, რომ მესაქონლეობისა და ნადირთ მფარველი ღვთაება თუ აღმოსავლეთ საქართველოში „ანატორ“-ის სახელით არის დაცული, დასავლეთ საქართველოში მეგრელებს „ანთარ“-ად უდიდებიათ და აფხაზებსაც იგი „ამთარის“ სახელითა სწამთ, — რომ „ადგილის დედა“-ს და „ადგილის დედოფალ“-ს, დედამიწას მარტო აღმოსავლეთ საქართველოში კი არა, არამედ წინათ მთელ დასავლეთ საქართველოშიაც თაყვანსა სცემდნენ. ეს გარემოება, იმისდა მიუხედავად, რომ თანამედროვე სამეგრელოში „ადგილის-დედოფალი“-სა არა იციან რა, უცილობლად იმითაც მტკიცდება, რომ „ადგილ-დედოფალ“-ზე აფხაზები ეხლაც ლოცულობენ³³¹. ცხადია, სამეგრელოში რომ „ადგილის დედოფლის“ თაყვანისცემა არ სცოდნიათ, აფხაზები ამ წმინდა ქართულ სახელს ვერ შეითვისებდნენ.

ამგვარადვე, თუმცა გურიამი ეხლა „ანთარი“ არ ახსოვთ, მაგრამ წინათ იქაც უნდა ყოფილიყო, რადგან „ანთარ“-ის ბოლომოკვეცილი ფორმა „ანთა“ გურიამი, როგორც ეტყობა, ადამიანის სახელადაც ყოფილა მიღებული ისევე, როგორც ტაოში „ოჩოპინტრე“ საკუთარ სახელადაც იხმარებოდა. ამ „ანთა“-ს სახელიდან უნდა იყოს ალბათ საგვარეულო სახელი „ანთაძე“ წარმომდგარი.

ასეთი „ანთარის“ ბოლოშეკვეცილ და „ანთა“-დ ქცეული ფორმისაგან უნდა იყოს წარმომდგარი ნადირთა მფარველი ღვთაების მეგრული „ორთა“ სახელიც³³².

რაკი „ორთა“ ღვთაება „ანთარი“-ს ფონეტიკურად შეცვლილი სახელი იყო, სწორედ ამიტომ მასაც, როგორც ანთარს, რომელსაც ზენა ანთარი, „ჟინი ანთარი“ ეწოდებოდა, „ჟინში ორთა“-ს, ზენას ორთას ეძახდნენ³³³ ამ შინაური ცხოველების მფარველი ღვთაება ზენა ანთარისა და ორთას გარდა გარეული ცხოველების მფარველი ღვთაების არსებობაც სწამდათ, რომელსაც, როგორც თავის ადგილას აღნიშნული გვქონდა, „გალენიშიში ორთა“ ე. ი. გარეულის, ანუ მხეცის ორთა ეწოდებოდა.

ყველა ზემოდასახელებული გარემოების გამომჟღავნების შემდგომ ცხადი შეიქმნა, რომ *ოდესღაც ქართველ ტომებს* სათავისთავო სათემო ღვთაებათა გარდა *ყველასთვის საერთო რწმენაც ჰქონიათ, საერთო ქართული წარმართობაც ყოფილა.*

ამ დასკვნას ზემოაღნიშნულის გარდა, კიდევ მრავალი გარემოება სრულებით უცილობელ დებულებად ხდის, რომელთაგან შეიძლება კიდევ რამდენიმეს აქვე დასახელება. თუ ერთი მხრით „ნადირთ მწყემსი“ ოჩოპინტრე საქართველოს ისეთ უკიდურეს ჩრდილო და აღმოსავლეთის თემების რწმენას დაუცავს, როგორიც ხევსურეთი და კახეთია, მეორე მხრით ისეთ უკიდურეს სამხრეთ-დასავლეთის თემს, როგორიც ტაო იყო, მესამე მხრით

„ოჩოკოჩ“-ის სახით მეგრულსაც, განა ეს უფლებას არ გვაძლევს ეს რწმენა ქართველი ერის საერთო წარმართულ რწმენად მივიჩნიოთ?

მაგრამ ამაზე მეტიც ირკვევა:

საკმარისია მაგ. ადამიანმა კვირიას თაყვანისცემასთან დაკავშირებული სვანური „ადრეკილად-საქმისად“-ს წესებს გულდასმით გადაავლოს თვალი, რომ იგი დარწმუნდეს, რომ სვანურ ამ ზნეჩვეულებებს წმინდა ქართული წარმართული რწმენის ანარეკლი აქვთ დაცული: ამას თვით *ძველქართული სახელები* „ადრეკილად“ და „საქმისად“-ც ცხად-ჰყოფს და ის მეტად მნიშვნელოვანი გარემოებაც, რომ „ადრეკილად“-ს *ფერხულის სიტყვებს მეფერხულე სვანები ქართულად ამბობენ*. ამ წესების ძველ ქართულ სახელებთან ერთად ფერხულის ქართულად წარმოთქმის ჩვეულება უეჭველია თავდაპირველი წესის ნაშთი უნდა იყოს. ამნაირადვე აღსანიშნავი და ფრიად მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ *ახალწლის დღესასწაულის ჩვეულებების თანახმად მეგრელი მეკვლეც თავის წარმოსათქმელ სიტყვებს მეგრულად კი არა, არამედ ქართულად ამბობს ხოლმე*³⁴. თუ ამასთანავე გავიხსენებთ, რომ აფხაზებსაც კი დედამიწის ღვთაების სახელად წმინდა ქართული „ადგილ-დედუფალ“-ი აქვთ შეთვისებული, მაშინ ცხადი გახდება, რომ *არამცთუ საზოგადო ქართული, ყველა ქართველ ტომთათვის, მათ შორის მეგრელთა და სვანთათვისაც, საერთო წარმართობა არსებობდა, არამედ რომ ამ წარმართობას საერთო ტერმინოლოგიაც, საერთო ენაც ქართული ჰქონია*.

§ 16. ქართული წარმართული პანთეონის უფროსი ღვთაებანი: მნათობ-ღვთაებათა შვიდეული

ქართულ წარმართობას თავისი მტკიცედ ჩამოყალიბებული პანთეონიც ჰქონია. ამ პანთეონში ზოგი მთავარ ღვთაებებად ითვლებოდნენ რასაკვირველია. ზოგი და უმეტესობა უმცროს ღვთაებათა ჯგუფს ეკუთვნოდა. ზევით, თავთავის ადგილას შეძლებისაებრ ყველა ამ ღვთაებათა შესახებ უკვე საუბარი გვქონდა. ეხლა გამოსარკვევი გვაქვს, თუ მთავარ ღვთაებათა ჯგუფს სახელდობრ ვინ უნდა ჰკუთვნებოდნენ. ამ საკითხის გამორკვევის საშუალებას შვიდეულის დღეთა წარმართული სახელების ანალიზი გვაძლევს. მაგრამ ღვთაებათა მთავარი ჯგუფის კანონიერი შემადგენლობის ცოდნა ისედაც ხალხში ზოგან საკმაოდ კარგად არის დაცული. იოსებ ქობალიამ 1919 წლის 5 აგვისტოს დაწერილ წერილში შემდეგი ამ მხრივ საგულისხმო ცნობა მაუწყა³⁵. ერთ მეგრულ ოჯახში ცნობის მიმწოდებელი ასეთ სურათს შესწრებია: ახალგაზრდა დედა თავის ვაჟიშვილს ჰაერში ისროდა, „თითქოს მას ღვთაებებს ავედრებს“-ო და ბავშვის გასართობად შემდეგ ლექსს იმეორებდა: „თუთა, თახა, ჯუმა, ცა, ვობი, საბატგნი, ბჟა“. იოს. ქობალია ამბობს: „თურმე, ეგ სიტყვები პირველი გაკვეთილია აკვანის ბავშვისათვის სავალდებულო დასასწავლი. ამათ გამოთქმას რომ შეიძლებს, შემდეგ დღეების სახელებზედ გადადიან“-ო.

მართო ის გარემოებაც, რომ ამ საგულისხმო ლექსში „საბატენი“, ე. ი. შაბათი გვაქვს და არა ის ღვთაება, რომლისათვისაც შაბათი იყო განკუთვნილი, ცხად-ჰყოფს, რომ ამ შეიდეულის ღვთაებათა სახელები პირვანდელი სახით დაცული არ არის: ერთი ღვთაების სახელი უკვე აღარა ჩანს. დაკარგულია, ან რომ უკეთ ვთქვათ, მის სახელად ებრაულ-ქრისტიანული დღის სახელია ქცეული. მაგრამ ამისდა მიუხედავად ეს ლექსი ქრისტიანული სარწმუნოებრივი სამყაროს გამომხატველი კი არ არის, არამედ წარმართულია. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ლექსი ქრისტიანთა უქმე და მთავარი დღის სახელის პირველი შემადგენელი ნაწილი მზის სახელით, „ბუა“-თი კი არ იწყება, არამედ ქართულ წარმართთა მთავარი ღვთაებისა და უქმე დღის სახელის პირველი ნაწილის მთავარის სახელით „თუთა“-თი.

ზევით ნ. მარრის დებულება გეჭონდა მოყვანილი, რომლის მიხედვით თითქოს აფხაზებს, ჩერქეზებს, ინგუშებსა და ჩაჩნებს პარასკევის გარდა დღეების სახელები მამაპაპეული წარმართული „იაფეცური“ ჰქონოდათ შენახული, ქართველებს კი ყველა ამგვარი სახელები სულ მთლად დაიწყებული ჰქონდათ. ეს დებულება მთლად სწორი არაა, რადგან აფხაზურად დღეების სახელები კვირა-ორშაბათის გარდა შაბათის სისტემაზეა დამყარებული და, ქართულად რომ გადმოვთარგმნოთ, ორშაბათს, სამშაბათს, ოთხშაბათს, ხუთშაბათსა და შაბათსა ჰქნებოდა. ჩერქეზულშიც დღეების სახელთაგან ნახევარზე მეტი არაფერ წარმართულს არ შეიცავს. ხოლო ინგუშურსა და ჩაჩნურში დღეების სახელებს არამცთუ წარმართული არაფერი აქვთ შერჩენილი, არამედ კვირისა, ორშაბათისა, პარასკევისა და შაბათისათვის ქართული სახელებიც კი აქვთ, ხოლო დანარჩენი დღეების სახელები შაბათის აღრიცხვის სისტემაზეა დამყარებული.

ასე მცდარია ნ. მარრის განცხადება: ცხოვრების სინამდვილე მთლად არ ამართლებს მის დებულებას, თითქოს ქართველებს გარდა ყველა „ცოცხალ იაფეტიანებს“ შეიდეულის დღეების წარმართული სახელები დაცული ჰქონდათ. პირიქით, შეიძლება ითქვას, რომ აფხაზებს, ჩერქეზებს, ყაბარღოელებს, ინგუშებსა და ჩაჩნებს უფრო ნაკლებ აქვთ დღეთა წარმართული სახელები და მათ შესახებ ცნობა შენახული, ვიდრე ქართველთა ტომებს, მეგრელებს, ჭანებსა და სვანებს, ვიდრე თვით საზოგადო სამწერლობო ქართულსაც კი აქვს ცნობები დაცული.

მართალია, მწერლობასა და საუბარშიაც საზოგადო ქართულში ებრაულ-ქრისტიანული, შაბათზე დამყარებული, დღეების აღნიშვნის სისტემა გაბატონდა, მაგრამ XVIII ს. დამდეგსაც კი, როგორც ეს საბა ორბელიანის ნაშრომითგან ჩანს, იცოდნენ, რომელი დღე ვისთვის იყო განკუთვნილი და ეს ცნობა მთლად წარმართობის-დროინდელ დღის სახელებზეა დამყარებული. საბა ორბელიანის სიტყვით „ქართულად შაბათისა სახელი არს კრონოსისა, კვირიკისა—მზისა და საუფლო, ორშაბათისა—მოთვარისა, სამშაბათისა—არიასი, ოთხშაბათისა—ერმისა, ხუთშაბათისა—ფროდიტისა, პარასკევისა—დიონისა“ დღეა³³⁶.

სახელოვან ქართველ ლექსიკოგრაფს სამწუხაროდ დასახელებული

არა აქვს ის წყარო, რომლიდანაც შვიდეულის დღეების ქართული სახელების შესახები ეს ცნობა აქვს ამოღებული. თუ ამ წყაროს დასახელება ამჟამად შეუძლებელია, უნდა გამოვკვეთილი იყოს მისი სადაურობა და ის ხანა მაინც, რომელსაც ეს ცნობა უნდა ეკუთვნოდეს.

დროის განსაზღვრისათვის უნდა ყურადღება მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ ს. ორბელიანი დღის ჩვეულებრივ სახელებს, — კვირა, ორშაბათი, სამშაბათი, ოთხშაბათი, ხუთშაბათი, პარასკევი და შაბათი, — უპირისპირებს თავის მიერ მოყვანილ სახელებს, რომელთაც ის ქართულად სთვლის. მაშასადამე, შაბათის აღრიცხვაზე დამყარებული დღის სახელები მას ქართულად არ მიაჩნდა, თუმცა მის დროს და დიდი ხანია მასზე უწინარესაც ეს სახელები იყო ქართულად: სხვა თითქმის არც არსებობდა.

გამოსარკვევია, თუ როდის უნდა გაჩენილიყო ქართულში შაბათის სისტემის დღეების სახელები, რომელნიც მართლაც ქართული არ არის და შვიდეულის ებრაელთა სახელებს წარმოადგენენ. იაკობ ხუცესის 447–484 წ. დაწერილი თხზულებიდან სრული სიცხადით ჩანს, რომ ამ დროს შვიდეულის დღეების სახელებად უკვე შაბათის სისტემის სახელები იხმარებოდა ქართულად. ამ ძეგლის თარიღებში იხსენიება ორშაბათი (გვ. 10_ა და 22_ა), ოთხშაბათი (22_ა) და ხუთშაბათი (23_ა). თავისთავად იგულისხმება, რომ ამავე დროს უნდა ყოფილიყო სამშაბათი და შაბათიც. გამოსარკვევი გვაქვს, მაშასადამე, მხოლოდ თუ რა სახელებს ხმარობდნენ მაშინ კვირისა და პარასკევისათვის. ამის გაგების საშუალებას მათეს სახარების 28₁ გვაძლევს, სადაც კვირის აღსანიშნავად „ერთშაბათი“-ა ნახმარი. მხოლოდ იოანეს გამოცხადების 1^თ-ში ბერძნულის მსგავსად ქართულშიაც ნახმარია „დღე კვრიაკი“, რაც ἡμέρα Κυριακή-ს უდრის. მათე სახარების 27⁶, ლუკას 23³⁴, იოანეს 19³⁰-დან ჩანს, რომ მაშინაც, როცა სახარება ქართულად ითარგმნებოდა ექვსშაბათის მაგიერ ტერმინად ბერძნული „პარასკევი“ ყოფილა მიღებული. ეს გარემოება ცხადყოფს, რომ შაბათის სისტემის შვიდეულის დღის სახელები ქართულში უკვე IV-V ს.ქ.შ. გაბატონებული ყოფილა.

ცნობილია, რომ ქრისტიანებმა პირველად შვიდეულის დღეთა სახელები ებრაელთაგან შეითვისეს და შვიდეულის დღეთა აღსანიშნავად ხმარობდნენ σάββατον შაბათი, παρὰσχευή პარასკევი, δέσφρα σάββατον, τριή σάββατον მეორე, მესამე შაბათთა, ე. ი. ჩვენი ორშაბათისა და სამშაბათის მსგავსად. მხოლოდ III ს-ის შუა წლებიდან მოყოლებული ჩნდება შვიდეულის დღეების მათდამი განკუთვნილ მნათობთა სახელებით აღნიშვნის წესიც, რომლის უძველეს ნიმუშად 269 წ. რომაული საფლავის ქვის წარწერა ითვლება. აღმოსავლეთში, საბერძნეთში კი ქრისტიანებისაგან შემოღებული შაბათის სისტემის სახელები დარჩა შემდეგშიც³⁷⁷.

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ ქართველებს შვიდეულის დღეების შაბათის სისტემის სახელები ქრისტიანობის შეთვისებასთან ერთად IV ს-ში უნდა შეეძინათ და ეს სახელები შეენარჩუნებინათ შემდეგშიც. მაშასადამე, ს. ორბელიანის მიერ მოყვანილი შვიდეულის „ქართული“ სახელები წარმართობის დროინდელი უნდა იყოს.

ესლა აღსანიშნავია, რომ ს. ორბელიანის ცნობა შვიდეულის დღეების ქართული სახელების შესახებ შაბათით, ანუ კრონოსის დღით იწყება და პარასკევით, ანუ დიოსის დღით თავდება. ქრისტიანობის ხანაში და ქრისტიანი მწერლებისაგან უფრო მოსალოდნელი იყო და ბუნებრივი, რომ თავისი ამგვარი ცნობა საუფლო დღით, ანუ კვირით დაეწყოთ. თუ საბა ორბელიანი შაბათით, ანუ კრონოსის დღით იწყებს, ალბათ ასევე ეწერებოდა იმ ძველ წყაროში, საიდანაც სახელოვან ქართველ მეცნიერს შეჰყვლია ამოღებული უნდა ჰქონდეს.

ხოლო გამორკვეულია, რომ მნათობთა სახელების მქონებული შვიდეული თავდაპირველად სწორედ სატურნისა, ანუ კრონოსისათვის განკუთვნილი დღით, ე. ი. მერმინდელი ებრაულ-ქრისტიანული ტერმინოლოგიით შაბათით იწყებოდა. დიო კასიუსსაც სწორედ ასე აქვს. მზის დღით, ანუ ქრისტიანული ტერმინოლოგიით კვირით შვიდეულის დაწყების წესი წარმართობის დროსვე შემოდის მზის თაყვანისცემის გაძლიერებასთან დაკავშირებით, IV ს-იდან მოყოლებული შვიდეულის მზის დღით დაწყება უკვე უცილობელ წესად ითვლებოდა³³⁸.

ეს გარემოებაც უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ რაკი ს. ორბელიანის მოყვანილ ამონაწერშიც შვიდეული კრონოსის, ანუ სატურნის დღით იწყება, ამიტომ ეს ცნობა ძველი, მაინცა და მაინც IV ს-ზე უწინარესი უნდა იყოს.

გამორკვეულია, რომ სხვადასხვა ხანაში და სხვადასხვა ერების კვირა დღეთა სხვადასხვა რაოდენობას შეიცავდა: იყო ხუთდღიანი, შვიდდღიანი, რვადღიანი და ათდღიანი კვირაც.

ხუთდღიანი კვირა ბაბილონელებსა ჰქონდათ, რომელნიც მას „ჰამუშტუ“-ს, ე. ი. ხუთეულს უწოდებდნენ. ბაბილონელებს გარდა ძველ სპარსელებსა და ბერძნებსაც სცოდნიათ ოდესღაც თვის ხუთეულებად დანაწილება³³⁹.

შვიდდღიან შვიდეულებად თვის დანაწილების სისტემა, როგორც როშერმა დაამტკიცა, ძალიან იყო გავრცელებული და ბაბილონელებს გარდა ებრაელებს, ეგვიპტელებს, სპარსელებს, ინდოელებს, ჩინელებს, მონღოლებს, მალაელებს, გერმანელებსა და ბერძნებსაც ჰქონდათ მიღებული³⁴⁰.

რვადღიანი კვირა, როგორც ცნობილია, რომაელებს ჰქონდათ, ცხრადღიანი – ინდოელებს, სპარსელებს, კელტებს, ირებს, ჰომიროსის წინაპროინდელ და ჰომიროსის თანამედროვე ბერძნებს და ეგვიპტელებსაც კი, ათდღიანი – ჩეულებრივ ეგვიპტელებს³⁴¹.

გარკვეული ხანიდან მნათობთა სისტემის შესახებ მოძღვრებაც შემუშავდა, რომელშიაც მნათობთა ერთმანეთის თანმიმდევრობით იყვნენ გამსკრივებული.

ძველ ასირიელებსა და ბაბილონელებსა მაგ. მნათობნი შემდეგი თანამიმდევრობით ჰქონდათ დალაგებული:

ან მთვარე, მზე, იუპიტერი, ვენუსი, სატურნი, მერკური და მარსი.

ან მთვარე, მერკური, ვენუსი, მზე, მარსი, იუპიტერი და სატურნი.

ან მზე, მთვარე, მარსი, მერკური, იუპიტერი, ვენუსი და სატურნი³⁴².

შვიდეულის დღეების მნათობთადმი განკუთვნიების ჩვეულება თუმცა ბაბილონელებსაც ჰქონდათ, მაგრამ მტკიცედ ჩამოყალიბებული სისტემა მხოლოდ ბერძნებსა და რომაელებს მოეპოვებოდათ.

როშერს მრავალი წყაროების მიხედვით გამორკვეული აქვს, რომ შემდეგში მნათობთა ჩვეულებრივ ბერძნულ სახელებად მიჩნეული არესი, ჰერმესი, აფროდიტე, დიოსი და კრონოსი თავდაპირველად ბერძნულში არ იხმარებოდა და რომ არესის ნამდვილი ბერძნული სახელი იყო „პვროფის“, ჰერმესისა „სტილბონ“, აფროდიტესი „ჰეოსფოროს“, „ფოსფოროს“ და „ჰესფოროს“, დიოსისა — „ფაეტონ“ და კრონოსისა „ფამონ“. არესისა, ჰერმესის, აფროდიტეს, დიოსის და კრონოსის სახელები ბერძნებს აღმოსავლეთიდან, „ქალდეველთაგან“ ჰქონდათ შეთვისებული უეჭველია ასურეთისა, მცირე აზიისა და ეგვიპტის სანაპიროს ახალშენების საშუალებით.

უკვე IV ს-ში ქ. ნ. ასირიელ-ბაბილონელთა მნათობთა ღვთაებების სახელების შესატყვისობაც შემუშავდა და არესი, ანუ მარსი „ნინიბ“-ის შესატყვისად იქმნა მიჩნეული, ჰერმესი, ანუ მერკური—„ნებო“-სად, აფროდიტე, ანუ ვენუსი—„იმტარი“-სად, დიოსი, ანუ იუპიტერი—„მარდუკ“-ისა და კრონოსი, სატურნი—„ნერგალ“-ისად.

უკვე პლატონ ფილოსოფოსს აქვს ზემომოყვანილი აღმოსავლეთიდან შეთვისებული მნათობთა ახალი ბერძნული სახელები თავდაპირველი და ნამდვილი ბერძნული სახელების მაგიერ.

ამგვარად, თუმცა შვიდეულის მნათობთა სისტემის დასაწყისი ბაბილონელებსა და ეგვიპტელებსაც ემჩნევათ, მაგრამ, როგორც Boll-ს აღნიშნული აქვს, იქ მნათობთა მოქცევის დროისდა მიხედვით, ან და დედამიწისაგან მათი მოჩვენებითი სიშორისდა მსგავსად დალაგებული მწკრივის არსებობაზე არავითარი ცნობები არ მოიპოვება, არც რომელსამე ძეგლს ემჩნევა. საბერძნეთში კი უკვე ქ. ნ. V—ს. მეორე ნახევრიდან მოყოლებული ორი ერთმანეთისაგან ოდნავ განსხვავებული მნათობთა მწკრივი იყო მიღებული, რომელიც გარკვეული პრინციპის, სახელდობრ მნათობთა მოქცევის დროის მიხედვით არის დალაგებული³⁴³. ამ დროზე უნინარეს კი ბერძნეთა მნათობთა მწკრივს ერთგვარობა არა აქვს და სხვადასხვაობა ემჩნევა, რაც იმის მომასწავებელია, რომ მნათობთა გამწკრივების ცოდნა ბერძნებს თუმცა აღმოსავლეთიდან უნდა ჰქონდეთ შეთვისებული, მაგრამ მნათობთა გამწკრივებისათვის რაიმე მტკიცე და დამაკმაყოფილებელი პრინციპი მაშინ ჯერ არ არსებობდა³⁴⁴.

იმიტომ Boll-ის აზრით შვიდეულის დღეების მნათობთა სისტემა უნდა აღმოსავლეთიდან შეთვისებულს, ბერძნულ კულტურულ ნიადაგზე გადაკეთებულსა და ჩამოყალიბებულ სისტემას წარმოადგენდეს. ასეთი მუშაობა უფრო ჰელინიზმის ხანას შეჰყვინის და სწორედ ამ ხანაში უნდა იყოს იგი საბოლოოდ ჩამოყალიბებული³⁴⁵.

ზემომოყვანილი ცნობების შემდგომ რომ ს. ორბელიანის ლექსიკონში დაცული შვიდეულის „ქართული“ სახელებისა და თვით მწკრივის სადაურობისა და ხნიერების საკითხის განხილვას დავუბრუნდეთ, უნდა აღინ-

იმნოს, რომ ამ მწკრივში მზისა და მთვარის სახელებს გარდა დანარჩენი დღეების მფარველი მნათობების სახელები ქართული არ არის, არამედ ის სახელებია, რომელიც ბერძნულს აღმოსავლეთიდან ნამდვილი ბერძნული სახელების მაგიერ ზემოაღნიშნული ხანიდან შეთვისებული და შემდეგში თავისად მიჩნეული ჰქონდა. რაკი ქართული შვიდეულის ამ მნათობთა სახელებს უკვე სრულებით ბერძნული გარეგნობა აქვთ, ამიტომ ისინი ელინურიდან შეთვისებულად უნდა ვიგულისხმოთ. ამის გამო ეს შენაძენი V–IV ქ. წ. ს-ზე ადრინდელი არ შეიძლება იყოს.

მაგრამ იქნებ *ს. ორბელიანის* აგან დაცული შვიდეულის სახელები რომაულისა და დასავლეთი ევროპის სისტემის გარდმონანერს წარმოადგენს, ან მასზეა მხოლოდ დამყარებული? ასეთი ეჭვის უსაფუძვლობას ერთი მხრით ის უკვე ზემოაღნიშნული გარემოებაც ამტკიცებს, რომ ეს ცნობა შაბათით იწყება და არა კვირით, როგორც ეს ჩვეულებრივ მიღებული იყო, – მეორე მხრით რომ მნათობთა სახელები ბერძნულია და არა ლათინური. მაგრამ *ს. ორბელიანის* ცნობა რომ რომაულისა და დასავლეთი ევროპის სისტემის უბრალო გარდმონანერს არ უნდა წარმოადგენდეს და არც მასზე უნდა იყოს დამყარებული ზემოდასახელებულის გარდა იქიდანაც ჩანს, რომ რომაელებსა და სხვა ევროპელებს ხუთშაბათი დიოსის დღედ (*Dies Jovis, giovedi, jeudi*) მიაჩნდათ, პარასკევი ვენუსის, ანუ აფროდიტესთვის იყო განკუთვნილი (*Dies Veneris, venerdi, vendredi*), რაც საბას ქართულ ცნობას არ უდგება.

სწორედ ეს უკანასკნელი გარემოებაა განსაკუთრებული ყურადღების ღირსი და ამ ქართული შვიდეულის მწკრივის სისტემის გამორკვევაა საჭირო, რომ ამისდა მიხედვით მისი დაახლოვებითი დათარიღება მაინც შესაძლებელი შეიქნეს.

აღსანიშნავია, რომ *ს. ორბელიანის* ლექსიკონში თითოეული მნათობის მდებარეობის შესახებ ცნობა მოიპოვება. იქნებ ამ ცნობებმა შვიდეულის სისტემაზე გავლენა იქონიოს.

საბას სიტყვით „*მზე არს მეოთხესა ცასა ზედა, რომელსა ეწოდების კოჭიმელი*“³⁴⁶. ხოლო „*მთოვარე არს უქვემოესა ცასა ზედა, რომელ ცასა მას ეწოდების ჭირანო*“³⁴⁷. „*არაუ*“-კი, რომელიც იგივე „*მარიხი არს მეხუთესა ცასა ზედა, რომელსა ჭიმჭიმელი ეწოდების*“³⁴⁸. „*ერმი*“, ანუ მერკური „*არს მეორესა ცასა ზედა, რომელ მას ცასა ეწოდების ცორანო*“-ო³⁴⁹. შემდეგ საბას ნათქვამი აქვს, – „*ხუთშაბათი-აფროდიტისა*“³⁵⁰. თვით „*აფროდიტეზე*“ კი განთქმული ლექსიკოგრაფი ამბობს: „*ასპიროზ მესამესა ცასა ზედა არს, რომელსა ეწოდების მელტაერო*“-ო, ხოლო თვით „*ასპიროზი*“ ასე აქვს განმარტებული: „*ესე არს აფროდიტი და მთიები*“-ო. მთიებზე კიდევ ნათქვამი აქვს: „*ესე არს აფროდიტი, რომელ არს ცისკრის ვარსკვლავი*“-ო, ხოლო „*დი*“, ანუ დიოს მუპიტერი „*არს მეექვსესა ცასა ზედა, რომელსა ეწოდების კიმიმელი*“-ო, დასასრულ, საბას ლექსიკონის ცნობითვე „*კრონოსი... ვარსკვლავი არს მეშვიდესა ცასა ზედა, რომელსა ეწოდების ალაპასტრო*“-ო.

რადგან მთვარის დღე ქართველთა წინანდელი უქმე დღე იყო და შვი-

დეულის პირველ დღედ იყო მიჩნეული, აღსანიშნავია, რომ მთვარე საბას ცნობით „უქვემოესსა ცასა ზედა“ მყოფ მნათობად ითვლებოდა. ამნაირადვე რომ მდებარეობის თანდათან დაშორების შესახები ცნობების მიხედვით დავალაგოთ მნათობები, მაშინ 1. *მთვარეს* მიჰყვება 2. *„ერმი“*, ანუ ჰერმესი, ე. ი. *მერკური*, — შემდეგ 3. *აფროდიტე*, ანუ ვენუსი — ცის კარი, — მერმე 4. *მზე*, შემდეგ 5. *„არეა“*, ანუ მარსი, მერმე 6. *დიოსი* და 7. *კრონოსი*, რომელიც მეშვიდე ცაზე მყოფად ითვლებოდა. ეს ისეთივე სიაა, რომელიც II ს. — იდან ქ. წ. მოყოლებული კლასიკურ მწერლებსაც მოეპოვებათ³⁵¹.

მნათობთა მდებარეობისა და დედამიწისაგან დაშორების მიხედვით ამნაირ გამწკრივებას ლათინურად Septizonium, ბერძნ. πᾶσιζωνιον ე. ი. შვიდსართყლელი ენოდებოდა³⁵². მნათობები ამ შემთხვევაში, რასაკვირველია, ნამდვილი კი არა, არამედ მოჩვენებითი სიშორის მიხედვით არიან დალაგებული.

როგორც შედარებიდან ჩანს, არც ამაზე ყოფილა დამყარებული ის ცნობა, რომელიც *საბა ორბელიანს* მოეპოვება *შვიდეულის დღეების ქართულში განკუთვნილობის შესახებ*. მაშასადამე, მისი გამწკრივება *მნათობთა მოჩვენებითი სიშორის პრინციპზე არ არის დაფუძნებული*.

ცნობილია, რომ საბერძნეთში გავრცელებული იყო მნათობთა მწკრივი, რომელიც მათი მიწისაგან სიშორისა და მოქცევის დროის მიხედვით იყო შედგენილი. ამ სიტყვების თანახმად მნათობნი ასე იყვნენ გამწკრივებულნი: მთვარე, ერმი ანუ მერკური, აფროდიტე ანუ ვენუსი, არეა ანუ მარსი, დიოსი ანუ დიუპიტერი და კრონოსი ანუ სატურნი.

ეს წესი და სისტემა, შემდეგში საყოველთაოდ დასავლეთში ერთადერთ ჭეშმარიტ სისტემად მიჩნეული, II ს. — ზე უნინარეს ქ. წ. არა ჩანს და პითაგორას შემოღებულად ითვლებოდა³⁵³. მაგრამ, როგორც ზევით უკვე აღნიშნული იყო, მნათობთა *სახელების მქონებელი შვიდეული* ამაზე გაცილებით უფრო გვიან ჩნდება, დიო *კასსიუსის დროს* II ს. შუა წლებში კი ეს სისტემა საყოველთაოდ გავრცელებული ყოფილა³⁵⁴.

შვიდეულის დღეების ქართული სახელების პუთაგორისად მიჩნეულსა და რომში მიღებულ სისტემას იმ მხრივ არ უდგება, რომ თუ ქართულად ხუთშაბათი აფროდიტეს ანუ ვენუსის დღედ იწოდებოდა და პარასკევს დიოსის ანუ დიუპიტერის დღე ერქვა, იქ სწორედ ნინაუკმო იყო და ხუთშაბათს dies Jovis (დიუპიტერის დღე) და პარასკევს dies Veneris (ვენერის დღე) ეწოდება. ამით ქართული შვიდეული მთელ სისტემას არღვევს. ხოლო რადგან სხვაფრივ იგი ელინურ წესს მისდევს სახელებითაც და გამწკრივების თანამიმდევრობითაც, ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს განსხვავება იმით უნდა აიხსნებოდეს, რომ ქართული შვიდეულის დღეების ეს სახელები იმ დროს უნდა იყოს შეთვისებული, როდესაც ბერძნებს თავიანთი შვიდეულის დღეთა მნათობიერი სახელების სისტემა ჯერ საბოლოოდ ჩამოყალიბებული არ ჰქონდათ.

ყველა ზემოთქმულის შემდგომ ირკვევა, რომ *ს. ორბელიანის* ლექსიკონში დაცული შვიდეულის დღეების ძველი მწკრივი და სახელები,

რომლებიც სახელოვან ქართველ ლექსიკოგრაფს ნამდვილ ქართულად მიაჩნდა, ჩვენ წინაპრებს ჯერ კიდევ წარმართობის ხანაში და ქ. შ. IV ს-ზე უწინარეს უნდა ჰქონოდათ, რასაც სხვათა შორის ამ შვიდეულის კრონოსის, ანუ სატურნის დღით დაწყებაც ამტკიცებს. ამ შვიდეულის დღეების სამშაბათიდან მოყოლებული შაბათამდე მნათობთა „ბერძნული“ სახელები ქართულის მაგიერ ამ შვიდეულის სისტემისა და სახელებისაც ბერძნულიდან შეთვისებულობას ამჟღავნებს, რაც შეუძლებელია ქ. წ. V- IV სს-ზე ადრე მომხდარიყო, ხოლო რადგან II ს-ში ქ. შ. საბერძნეთში საბოლოოდ ჩამოყალიბებული შვიდეული დღეების მწკრივი და სახელები უკვე საყოველთაოდ მიღებული იყო, ქართული შვიდეულის დღეების მწკრივი კი ბოლოში ამ ბერძნულ მწკრივს არამც თუ არ უდგება, არამედ დღის მნათობთა წინაუქმო დალაგებით მთელ სისტემას არღვევს კიდევ, ამიტომ საფიქრებელი ხდება, რომ შვიდეულის დღეების ეს სახელებიცა და თვით მწკრივიც ქართულ შვიდეულის დღეების სისტემისა და მწკრივის საბერძნეთში საბოლოოდ ჩამოყალიბებამდე უნდა ჰქონდეს შეთვისებული, მაშასადამე, დაახლოვებით I ს. ქ. წ., ან შემდგომ.

ზემომოყვანილ დათარიღებას ადასტურებს სტრაბონის ცნობაც, რომლის მიხედვით I ს-ში ქ. წ. ალბანეთშიაც კი უკვე მზისა, დიოსის, ანუ ღრუბელთ-ბატონისა და მეტადრე მთვარის თაყვანისცემა ყოფილა მიღებული, ე. ი. მნათობთა თაყვანისცემის სისტემის არსებობა ნათლად ეტყობა. ხოლო რაკი საქართველოს შესახებ მის ცნობებს ელინური სარწმუნოების გავლენის კვალი ცხადად ემჩნევა, ამიტომ უკვე ამ დროს მნათობ-ლვთაებათა ქართულ წარმართულ სახელებს ელინური შესატყვისობა გამოძებნილი უნდა ჰქონოდა.

ამ დროიდან მოყოლებული ბერძნულ სახელებს, სამწერლობო ქართული ენიდან თანდათან, შვიდეულის დღეების ძველი ქართული წარმართული სახელები უნდა განედევნა. მაგრამ ამ სახელების გამორკვევის საშუალებას ნაწილობრივ სამწერლობო ქართულშიაც, უფრო კი მეგრულ-ჭანურ-სვანურში შენახული ამ დღეების სახელთა ანალიზი გვაძლევს. სამწერლობო ქართულში დაცული შვიდეულის დღის სახელები კი, თავის მხრით, ქართული წარმართული სახელების მნიშვნელობის გამორკვევას გვშეველის: უამისოდ მკვლევარი ხშირად სრულებით უმწეო მდგომარეობაში იქნებოდა.

§ 17. მნათობ-ღვთაებათა შვიდეულის შემადგენლობა და სახელები

სამწერლობო ქართული, მეგრული, ჭანური და სვანური დღის სახელე-
ბი რომ ერთად მოვაქციოთ, შემდეგი ტაბულა გვექნება:

	სამწერ.ქართ.	მეგრული	ჭანური	სვანური
კვირა	მზის დღე	ყაშა, ყეშა	ბჟაჩა, ბჯაჩა	მიშლადეღ, მჟელადეღ
ორშაბათი	მთვარისა	თუთაშა	თუთაჩა	დოშდიშ, დოშდიშ
სამშაბათი	არიასი	თახაშა	ტიკინაჩა იკინაჩა ერკინაჩა ეკინაჩა	თახაშ
ოთხშაბათი	ერმისა	ჯუმაშა	ჯუმაჩა	ჯგმაშ, ჯუმაშ
ხუთშაბათი	აფროდიტისა	ცაშა, ჩაშა	ჩაჩა	ცაშ.
პარასკევი	დიოსისა	ობიშა	პარასკე პარასკეღა	ვებიშ
შაბათი	კრონოსისა	საბატონი	საბატონი	საფტინ, სამტინ

გამოსარკვევია ეხლა შვიდეულის დღეების მნათობ ღვთაებათა წარმ-
ართობის დროინდელი სახელები. ზოგი მათგანი მეგრულს, ჭანურსა და
სვანურს აქვთ დღეთა სახელში დაცული და ეს გარემოება საქმეს აადვი-
ლებს. მაგრამ ზოგი მათგანი ან დავინწყებულისა, ან დამახინჯებული. ამი-
ტომ თითოეული ამ სახელთაგანი ცალკე უნდა იყოს განხილული.

1. კვირა დღის ნამდვილ ქართულ სახელად ს. ორბელიანის ცნობით,
როგორც აღნიშნული გვექონდა, „მზის დღე“ უნდა ყოფილიყო. მაგრამ
ამავე სახელოვან ქართველ ლექსიკოგრაფს თავის ნაშრომში შეტანილი
აქვს ამავე დღის აღმნიშვნელი მეორე სახელიც „მზირა“, რომელიც მისივე
სიტყვით არის „კვირიაკე, საუფლო“ (ლექსიკ.). შეჭველია „მზირა“ კვირა
დღის სახელის პირველი ნაწილი უნდა იყოს და მას დღე აქვს ჩამოცილე-
ბული. ამგვარად, კვირა დღის სახელად ოდესღაც „მზირა დღე“-ც უნდა
ყოფილიყო. ეს უკანასკნელი ტერმინი მეტად საყურადღებოა.

პროფ. ნ. მარმა ქართული „მზე“ არაბული „შემს“-ისა და ებრაული
„შამაშ“-ის შესატყვისობად აღიარა და მათთან ქართულის ნათესაობის
დასამტკიცებლად „მზე“ თავდაპირველ „ზმეჰ“-საგან, მეგრული „ბჟა“,
„ჰმაჰ“-საგან და ლაზური „მჟორა“ „ჟმოჰა“-საგან წარმომდგარად მიიჩ-
ნია³⁵⁵. მაგრამ ბგერათა ასეთი გადასმისა და ცვლილების გასამართლებლად
არავითარი საბუთი იქ წამოყენებული არ არის და არაბულ-ებრაულთან ქა-
რთული სიტყვის დამსგავსების ცხადი სურვილის გარდა ასეთი საბუთი არ
ჩანს.

უპირველესად გამოსარკვევია მზის ეტიმოლოგია, რომ ამნაირად ამ მნათობისა და ღვთაების სახელის უძველესი, პირველადი ფორმა გავიგოთ. სამწერლობო ქართულ „მზე“-ს მეგრულში „ბჟა“ უდრის. რომლის მრ. რიცხ. ფორმა „მჟალეფი“-ა. კვირა დღის სახელში ეს სიტყვა (ჟაშხა და ჟეშხა) უთავკიდურ-ბგეროდ „ჟა“-ს და „ჟე“-ს სახითაც გვევლინება.

ჭანურად ამის შესატყვისად გვაქვს „მჟორა“, „ბჟორა“ და „ჟორა“ (ჭ. გ. 169). მაგრამ კვირა დღის სახელში (ბჟა-ჩ-ხა, ბჯა-ჩ-ხა) ესევე სიტყვა „ბჟა“ და „ბჯა“-ს სახითაც არის წარმოდგენილი.

სვანურში ამავე ცნებისათვის ხმარობენ „მიჟ“ და „მიჟღღ“-ს, რომელიც კვირა დღის სახელში (მიშლაღღელ, მჟეღღაღღელ) უკვე „მიშ“ და „მჟე“-ს სახითაც გვევლინება.

აღსანიშნავია, რომ აკად. გვლდენშტედტს თავის 1773 წ. ჩანაწერში მზე სვანურად „ელვაი“ (Elwai) უწერია³⁶. კლაპროტს კი ეს სიტყვა სვანურად „მიჟ“-ად (Mij) აქვს ჩანწერილი³⁷.

გამოსარკვევია, რომელი მზის ამ მრავალ ფორმათაგანი უნდა უფრო ძველად მივიჩნიოთ. ჯერ პირველი თანხმომენის შესახებ რომ ვიმსჯელოთ, რომელი (მზე, ბჟა, მჟორა, ბჟორა, მიჟ) ორ თავკიდურ ბგერათაგან „მ“ თუ „ბ“ უფრო უძველესია? ქართული „მ“-ს სიძველე V-ს-იდან ძეგლებით არის დადასტურებული, ხოლო სვანურშიც (მიჟ) და ჭანურშიც (მჟორა) ამ სიტყვაში თავკიდურ ბგერად სამწერლობო ქართულის მსგავსად აგრეთვე „მ“-ს ყოფნა ცხად-ჰყოფს, რომ პირველად ბგერად საზოგადო ქართულისათვის სწორედ „მ“ უნდა იქმნეს მიჩნეული, „ბ“ კი (მეგრ. ბჟა და ჭან. ბჟორა) „მ“-ს მერმინდელი შენაცვლება უნდა იყოს.

ეხლა ამ სიტყვის შუალა თანხმომენისა და ხმოვნის (ჟა) საკითხი რომ განვიხილოთ, მზის სახელის მეორე თანხმომენის „ზ“-ს არსებობა ქართულ სამწერლობო ენაში Vs. ძეგლებით მაინც არის დადასტურებული. მეგრულსა და ჭანურში მის შესატყვისად „ჟ“ არის, რომელიც „ჯ“-დაც არის შენაცვლებული. სვანურშიაც „ჟ“-ა (მიჟ) „ზ“ შესატყვისად, მაგრამ კვირა დღის სახელში („მიშლაღღელ“ და „მჟსჟელაღღელ“) „შ“-დაც არის შენაცვლებული. ის გარემოება, რომ მეგრულისა და სვანურის გარდა ჭანურშიაც „ზ“-ს შესატყვისად „ჟ“-ა, ცხად-ჰყოფს, რომ ეს შენაცვლება ძველ დროიდანვე უნდა არსებულიყო.

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ თუმცა სამწერლობო ქართულს (მზე, მზირა), მეგრულს (ბჟა) და ჭანურს (მჟორა, ბჟორა) მზის სახელში პირველსა და მეორე თანხმომენს შუა ხმოვანი არ აბადია, მაგრამ სვანურში მათ შუა „ი“ არის მოქცეული (მიჟ, მიჟღღ, მიშლაღღელ), რომელსაც იქაც გაქრობისადმი მიდრეკილება ემჩნევა (მჟეღღაღღელ) კვირა დღის სახელში.

ამ სიტყვის ბოლოკიდური ნაწილიც ეჭვს იწვევს. სამწერლობო ქართულში თუ „მზე“ და მეგრულში „ბჟა“ გვაქვს, ჭანურში „მჟორა“ არის, რომელიც „მჟარა“-საგან უნდა იყოს წარმომდგარი, რადგან კვირა დღის სახელში ბჟაჩხაში ეს ჭანური სიტყვაც შუაში „ო“-ს მაგიერ „ა“ ხმოვნის მქონებულია. მართლაც, კლაპროტს გონიოში ჩანწრილ მასალაში ლაზურად მზე „ჯარა“-დ

(Djara) აქვს აღნიშნული³⁵⁸. გამოსარკვევია, ბოლოკიდური „რა“ მარცვალი ამ მნათობის სახელის პირველად შემადგენლობას ეკუთვნის, თუ მისი მერმინდელი შენაზარდია? „რა“ მარცვალი რომ მარტო ჭანურს არ ჰქონია და, მაშასადამე მარტო ჭანურ შენაზარდად არ შეიძლება მიჩნეულ იქმნეს, ამას ამ მნათობის მეგრული სახელის მრ. რ. ფორმა „ბჟალ-ეფი“ ცხად-ჰყოფს, რადგან აქაც მზე „ბჟალ“-ის სახით გვევლინება, რომელიც ალბათ „ბჟარ“ისაგან უნდა იყოს წარმომდგარი. მაინც და მაინც მეგრ. „ბჟალ“-ში რომ „ლ“ მრავლობითი რიცხვის ზედმეტ შენაზარდს არ წარმოადგენს, ამას კიდევ შემდეგი მეგრული სიტყვებიც ამტკიცებენ—*„ბჟალამი“* მზიანი, მაგ. *„ბჟალამი დღა“* მზიანი დღე, და *„ბჟალარა“* მზის სხივი, რომლებშიაც მზე უკვე მხოლოდ რიცხვშია *„ბჟალ“-ად* არის წარმოდგენილი. ეს გარემოება უცილობლად ცხად-ჰყოფს, რომ წინათ მზის სახელი მეგრულად მხოლოდ რიცხვშია *„ბჟალა“* ყოფილა და ორსავე რიცხვს ერთი და იგივე ფუძე ჰქონია.

რაკი ჭანურში მზის სახელი „მჟორა“ და „ბჟორა“ კვირა დღის სახელში „ბჟა-ჩხა“-შიც მხოლოდ „ბჟა“-ს სახით, ე. ი. ბოლოშეკვეცილი გვევლინება, ამიტომ საფიქრებელია, რომ მეგრულშიც „ბჟა“ ამ მნათობის სახელის ბოლოშეკვეცილი ფორმაა, რომლის სრული ფორმა ეხლა მხოლოდ მრავლობითი რიცხვის ფორმაში-ღაა დაცული, მაგრამ წინათ მხ. რიცხვშია ყოფილა. ამგვარად, მეგრულ-ჭანურში მზის წინანდელ სახელად *„მჟარა“* უნდა იყოს მიჩნეული.

სამწერლობო ქართულშიც ჩვენ ამნაირსავე მოვლენასთან გვაქვს საქმე: ერთი მხრით გვაქვს „მზე“, მეორე მხრით მზის დღის ანუ კვირა დღის სახელის პირველ ნაწილში მზის აღმნიშვნელ სიტყვად *„მზირა“* გვევლინება. თუ მხედველობაში მივიღებთ ჭანურ „მჟორა“-ს და მეგრულ „მჟალ“-ას და მეგრულ-ჭანურში მის უფრო ადრინდელ სახეს „მჟარა“-ს, მაშინ სამწერლობო ქართული „მზირა“-სა და მეგრულ-ჭანური „მჟარა“-ს შესატყვისობა უეჭველი შეიქმნება. ამასთანავე ცხადია, რომ მზე-სა და მზირა-ს შუა ისეთივე დამოკიდებულება უნდა იყოს, რა დამოკიდებულებაც მეგრულ-ჭანურ ბჟა (მჟა)-სა და მჟორა (მჟარა)-ს შუაა, ე. ი. *მზე პირველადი სრული ფორმის ბოლო შეკვეცილი ფორმა უნდა იყოს, რომელსაც ამისდა მიუხედავად თავისი ხმოვანი სრულ ფორმა ზე უკეთ დაუცავს.*

ხოლო ცნობილია, რომ ძველ ქართულში შუქის გამოკრთომას, გამოღებას, გამოშუქებასა და ლაპლაპს *„მზინვა“* ეწოდებოდა, რომელიც შემდეგში *„მზინვა“-დ* იქცა. ეზეკიელის 40ა — ში მაგ. ნათქვამია: *„ხილვამ რვალისა მზინვარისაჲ“*. ამ შესატყვისობიდან მართლაც ირკვევა, რომ „მზინვა“ შუქის გამოცემას, გამოშუქებას ჰნიშნავდა.

მზეზე რაიმე საგნის გამოტანას, ან გამოფენასაც, როგორც ცნობილია, „გამო-მზევება“ ეწოდება. ცხადია ეს ზმნა „მზე“-სთან და სახელთან არის დაკავშირებული და თუ „გამო“ თანდებულია, „მზე“ ზმნის მანარმოებელია. ამნაირად, ზმნის შუაში მზის ცნების გამომხატველი ნაწილი გვრჩება. მეგრულად მზეზე გამოტანას, ან გამოფენას, გამომზევებას *„ბჟინაფა“, ჟინაფა* ეწოდება³⁵⁹, ჭანურად კი *„ვიმჟორაშ“*-ს თავისი თავის გამომზევების,

მზეზე ჯდომის აღსანიშნავად ხმარობენ და ჰნიშნავს თავს ვიმზევებ³⁶⁰. დასასრულ, სვანურად გამომზევებას „ლიმყარენე“³⁶¹ ეწოდება. ცხადია, რომ როგორც ჭანურში ამ ცნების გამომხატველ ზმნაში „მჟორა“ მზის აღმნიშვნელია, ისევე სვანურში „მჟარ“ და მეგრულშიც „ბჟინ“ მზის აღმნიშვნელი ნაწილებივე არიან.

სვანური ზმნის ანალიზით მოპოვებული შედეგი ორი თვალსაზრისით არის საყურადღებო, ჯერ ერთი ამით უცილობლად მტკიცდება, რომ სამწერლობო ქართულისა და ჭანურ-მეგრულის მსგავსად მზის აღმნიშვნელი სიტყვის სრული ფორმა „მჟარა“ ოდესღაც სვანურსაც ჰქონია. მეორეც ის, რომ ჭანურის საშუალებით თეორიულად აღდგენილი ფორმა „მჟარა“-ს არსებობა სვანურის წყალობითაც მტკიცდება.

მეგრული „ბჟინაფა“ ზმნის ანალიზით მოპოვებული მზის აღმნიშვნელი „ბჟინ“ ფორმაც, რასაკვირველია, „მჟინ“-ისაგან უნდა იყოს წარმომდგარი იმგვარადვე, როგორც „ბჟა“ „მჟა“-საგან არის წარმომდგარი. ხოლო „მჟინ“ თავის მხრით „მზინ“-ის მეგრული შესატყვისობა უნდა იყოს ისევე, როგორც მზეს მეგრულ-ჭანურში „მჟა“ უდრის. ეს გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ გამოშუქების აღმნიშვნელ სამწერლობო ქართულის ზმნას „მზინვა“-სა და მზე-ს შორისაც უეჭველი კავშირი უნდა არსებულიყო. აქაც შუქის გამოღების ცნების გამომხატველ ელემენტად „მზინ“-ი არის, რომელიც მეგრულ გამომზევება-ს ზმნაში, „ბჟინაფა“-ში, „ბჟინ“-ის სახით არის წარმოდგენილი.

პროფ. ნ. მარრს ძველი „მზინა“ და მდებრი (вѣнѣри.) „ბზინა“ მზისაგან ნაწარმოებ ნასახელარ ზმნად აქვს მიჩნეული³⁶². სანამ ამ მნათობის პირველად სახელად მზე და ბჟა იყო მიჩნეული, ასეთი აზრი ბუნებრივი იყო, მაგრამ რაკი ეხლა ირკვევა, რომ მზის სახელის უძველეს ფორმად „მზირა“ (მზერა) და „მჟარა“ უნდა ყოფილიყო, შეიძლება საკითხი შემოტრიალებულ იქმნეს. მართლაც, როგორც ეზეკიელის ზემომოყვანილი ქართული თარგმანის „მზინვა“-ს ბერძნული შესატყვისობა გამობრწყინებისა და ლაპლაპის აღმნიშვნელი ზმნა მჟა „სტილბო“ და მნათობი მერკურის ძველი ბერძნული სახელი Στῆλας „სტილბონ“ ერთიმეორესთან არიან დაკავშირებული, ისევე ქართული „მზინვა“ და „მზირა“ „მჟარა“ უერთმანეთოდ გაუგებარი არიან. მაგრამ როგორც ბერძნული მნათობი მერკურის სახელი სტილბონ Στῆλας სტილბო ზმნისაგან ნაწარმოებს მიმღეობას და თავდაპირველად გამაშუქებელს, მნათობს ჰნიშნავდა მხოლოდ, ამგვარადვე საფიქრებელია „მზირა“, ან ამაზე უწინარესი მსგავსი ფორმა, „მჟარა“ და მზე თავდაპირველად „მზინა“ ზმნისაგან ნაწარმოები მიმღეობა უნდა ყოფილიყო და გამაშუქებელი, მზინავის მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა.

მზირა (მზერა)-ს, მჟალა მჟორა-ს ფორმების გრამატიკული აგებულების განმარტება სიძნელეს წარმოადგენს: თუ ის მიმღეობაა, მას თავში მანარმოებელი ბგერა უნდა ჰქონდეს ჩამოცლილი, რადგან ამ სიტყვის პირველი „მ“ ძირს ეკუთვნის. ამას გარდა შესაძლებელია მას ბოლოც ჰქონდეს შეკვეცილი. რასაკვირველია, ზმნა „მზინვა“-ც თავისი „ვ“-ით

ნასახელარი ზმნის შთაბეჭდილებას ახდენს, მაგრამ ეგების ეს ბგერა მისი მეორადი შენაზარდი იყოს. მაგრამ შესაძლებელია პირიქით ამ მზირა, მჟალა, მჟორა ტერმინის ბოლოკიდური მარცვალი ერ (ირ), არ (ალ, ან) და ორ ამ სიტყვის ძირის კუთვნილება არ იყოს, არამედ მანარმოებელი. ამ შემთხვევაშიც მზის სახელი ან ზედსართავ სახელად, ან მიმლეობად უნდა ვიგულისხმოთ, ე. ი. ისეთ ტერმინად, რომელიც ამ მნათობის ბუნებას, ან თვისებას ახასიათებდა. ამგვარად, მას შემდგომ, რაც გამოირკვა, რომ „მზე“ და „ბჟა“, იმნაირადვე როგორც „მიჟ“ დღის დიდი მნათობის სახელის შეკვეცილი ფორმაა და მისი ბოლოკიდური ნაწილის ფორმანტობის შესაძლებლობის აზრი დაიბადა, ბუნებრივად იბადება აზრი, რომ ეს სიტყვა თვისების გამომხატველი ტერმინი უნდა იყოს.

ასეთ მოსაზრებას შემდეგი მნიშვნელოვანი გარემოებაც აძლიერებს: როგორც სხვა არა ერთ შემთხვევაშია, ზოგ მნათობთა ქართულ სახელსა და დანარჩენ კავკასიელთა სახელებს მსგავსება ემჩნევა. მაგალითად, აღსანიშნავია, რომ მთვარეს ეხლა აფხაზურად ეწოდება „ამზა“³⁶³, რომელიც *გვლდენშტედტისა და კლაპროტის* ჩანაწერებში, „მაზა“ და „მეზე“-დ არის აღნიშნული³⁶⁴, ე. ი. არსებით სახელთა „ა“ თავსართ-ჩამოცლილია, მაგრამ სრულხმოვნიანი ფუძით არის წარმოდგენილი. ყაბარდოულად კიდევ *გვლდენშტედტის* ცნობით მთვარეს „მაზა“ (იქვე), ხოლო ეხლა „მაზე“ ეწოდება³⁶⁵. ჩერქეზულადაც მთვარეს კლაპროტის ჩანაწერის მიხედვით „mazah“, ან „mazah“-ს ეძახდნენ³⁶⁶, ლულმეს კი თავის რუსულ-ჩერქეზულ ლექსიკონში „მაზერ“ (Мазеръ) ად აქვს ჩანერილი.

მთვარის აფხაზურ, ჩერქეზულ და ყაბარდოულ ყველა ამ სახელებისა და ქართული მზის სახელის მსგავსება სრულებით ცხადია. მაგრამ ისე გამოდის, რომ რაც ქართულად მზეს ეწოდება, ის ამიერ-იმერკავკასიის ჩრდილო-დასავლეთში მცხოვრებ ერებს მთვარის სახელად აქვთ გამოყენებული. ასეთი პირველი შეხედვით უცნაური მოვლენის გაგებაც მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, თუ წარმოვიდგენთ, რომ ეს სიტყვა თავდაპირველად მარტო მზის სახელი კი არა, არამედ მნათობის ზოგადი ცნების გამომხატველი იყო და ამიტომ მთვარის აღსანიშნავადაც შეიძლება ნახმარი ყოფილიყო.

უკვე *მ. ჯანაშვილს* აქვს თავის „საქართველოს ისტორიაში“ ნათქვამი: „კავკასიელთა ენებზე მზის სახელი გადაცეეულა მთვარის სახელად“ და იქვე ამის საბუთებიც აქვს დასახელებული, რომელთა შორის მომეტებულ ნაწილს ქართული მზის სახელთან თუმცა კავშირი არა აქვს, მაგრამ აფხაზური მთვარის სახელი „ამზა“-ც არის მოყვანილი. შემდეგ, თუ არ ვცდები აკად. *ნ. მარსაც* ჰქონდა აღნიშნული, რომ ის რაც ქართულად მზის აღნიშვნელია, აფხაზურად მთვარისათვის იხმარება. ისიც ამის მიზეზად ამ სიტყვის მნათობის ზოგად მნიშვნელობას სთვლიდა. მაგრამ მაშინ ქართული მზის ძველი სრული ფორმაც გამორკვეული არ იყო და მთვარის ჩერქეზული სახელის ფორმაც გათვალისწინებული არ ყოფილა.

ეხლა კი, როდესაც გამორკვეულია მზის სახელის სრული ფორმა მზი-

რა (←mzera) და მჟარა, რომელთა გვერდითაც უდგას სვანური „მიჟ“ (←mi-jara), მეორე მხრით მთვარის სახელი ჩაჩნური „მაზერ“, „მაზაჰ“, „მაზეჰ“, ყაბარდოული „მაზა“ და „მაზე“, დასასრულ, აფხაზური „ამზა“ (←amazza), რომელთაგან პირველს მნათობის სახელის სრული ფორმა აქვს დაცული, თავისთავად იბადება აზრი, რომ მზის სახელი თავდაპირველად მართლაც მნათობის თვისების ზოგადი აღმნიშვნელი სიტყვა, ე. ი. მიმლეობა, ან ზედსართავი სახელი უნდა ყოფილიყო და მხოლოდ შემდეგში ქართულში მზის აღმნიშვნელ ტერმინად, აფხაზურ-ჩერქეზულში კი მთვარის აღმნიშვნელ ტერმინად იქცა. მნათობთა ამ ქართულ-აფხაზურ-ჩერქეზულ სახელების მიხედვით ამ სიტყვის პირველადი ფორმის აღდგენაც შეიძლება, მაგრამ ეს უფრო ენათმეცნიერების საქმეა, ვიდრე ისტორიკოსების, თანაც ჯერ ჩვენ იმ უუძველესი ხანის ენის ნორმები იმდენად გამორკვეული არა გვაქვს, რომ ასეთი აღდგენის დროს ადამიანს შეუმცდარობის იმედი ჰქონდეს.

რაკი მზე მიმლეობა, ან ზედსართავი სახელი ჩანს და თავდაპირველად გამაშუქებლისა და მნათობის მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა, ამიტომ ეს ტერმინი ქართულშიაც თავისი პირველადი ფორმით შეიძლება მართოდღის დიდი მნათობისათვის არ ყოფილიყო გამოყენებული, არამედ შესაძლებელია სხვა დიდ მნათობათვისაც. ამის გამო მზეს, რასაკვირველია, თავისი განსაკუთრებული სახელიც უნდა ჰქონოდა და ეხლა ამ სახელის გამორკვევა სასურველი. თავისთავად ცხადია, ეს სახელი, ვითარცა ზედსართავი სახელით „მზით“ განდევნილი, ჩვენამდის მოღწეულ ძეგლებში რომ აღმოჩნდეს, ძნელი მოსალოდნელია. ამიტომ ამ ძველისძველი სახელის ნაშთი და კვალი სხვადასხვა რთულ, უმთავრესად ცის სფეროს დამახასიათებელ სიტყვებში უნდა ვეძიოთ. ამ მხრივ საყურადღებოა ტერმინი „არდადეგი“.

„არდადეგი“ ჩვეულებრივ კანიკულების მნიშვნელობით იხმარება, ე. ი. იმ დროს აღსანიშნავად, როდესაც სირიუსი ანუ ძალლი-ვარსკვლავი მზესთან ამოდის და ჩადის, ე. ი. 22 ივლისიდან 23 აგვისტომდე. ამჟამად ამ ტერმინს უკვე ყოველგვარი კანიკულების მნიშვნელობით ხმარობენ.

ს. ორბელიანის სიტყვით³⁶⁷ კი „არდადეგი მზე რა ლომში შევა გასვლამდის“ ასეთ მდგომარეობას ეწოდებოდა (ლექსიკ.). როგორც ს. ორბელიანის ზემომოყვანილი განმარტებიდან ჩანს, არდადეგი იმ დროსა და მზის დგომარეობას ეწოდებოდა, როდესაც მზე „ლომში შევა გასვლამდის“. ხოლო დაახლოებით ეს 20 ივლისის თვიდან 20 აგვისტომდე უდრის.

ქართული ტერმინის აგებულება ცხად-ჰყოფს, რომ იგი ორნაწილადი სიტყვაა, რომელთაგან მეორე ნაწილი „დეგი“, ან „დადეგი“ უნდა იყოს და, როგორც ჩანს, მზის ამდროინდელი მდგომარეობის, ე. ი. ს. ორბელიანის განმარტებით ლომზე დგომის აღმნიშვნელი უნდა იყოს. თუ ეს მცდარი აზრი არ არის, მაშინ ამ ტერმინის პირველი ნაწილი „არდ“ უეჭველია მზის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. ამგვარად „არდადეგი“ თავდაპირველად არდის დადგომის, დგომის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო და როგორც აგებულიებით და ისევე სიტყვა სიტყვით მნიშვნელობით თითქოს ლათინურს

Solstitium-ს უდრიდა, რომელიც რეალურად, თუ ზაფხულს ვიგულისხმებთ, მზის კირჩხიბზე დგომას ეწოდებოდა. თუ ეს მცდარი აზრი არ არის, მაშინ, მაშასადამე, ისე გამოდის, რომ მზეს ქართულად ოდესლაც „არდი“ უნდა პრქმეოდა³⁶⁸.

ყურადღების ღირსია, რომ ხალღურ წარწერებში მზეს „არდი“ ეწოდება, რომლის სრულ ფორმადაც „არდინ“-ი ითვლება³⁶⁹.

2. ორშაბათი დღის სახელი სამწერლობო ქართულში თუ „მთვარის“ დღედ ითვლებოდა, მეგრულში და ჭანურში „თუთა“-ს დღედ (თუთა-შ-ხა. თუთა-ჩ-ხა) და სვანურში „დოშდ“-ის დღედ (დოშდი-შ) იწოდება.

სამწერლობო ქართულს მთვარისათვის „მთოვარე“-ს გარდა სხვა სახელი თითქოს არც უნდა სცოდნოდეს. მეგრულში და ჭანურში კი მთვარეს „თუთა“ ეწოდება, რომელიც ამავე დროს თვესაც აღნიშნავს³⁷⁰. სვანურად კიდევ მთვარეს „დოშდულ“-ს ეძახიან, მაგრამ ამას გარდა ამ უკანასკნელი მიზნით „თევ“-საც ხმარობენ.

აღსანიშნავია, რომ აკად. ან. გვლდენშტედტს მთვარე სვანურად თავის 1773 წ. ჩანაწერში-„დოშდულ“-ად კი არა, არამედ უცნაურად „მიჟ“-ად (Mish) აქვს აღნიშნული³⁷¹. კლაპროტს კი „თუბა“ (Twai) აქვს ჩანერილი³⁷².

რაკი სამწერლობო ქართულში მიღებული ტერმინი „მთოვარე“ მოქმედებითი გვარის მიმღეობას წარმოადგენს, ამიტომ ეს სიტყვა მხოლოდ ღამის მნათობის საკუთარი სახელი არ შეიძლება თავდაპირველად ყოფილიყო, რომელიც ამის გამო უნდა გამორკვეული იქმნეს. უკვე დიდი ხანია მიქცეულია ყურადღება, რომ ძველ ქართულში თვე თავში ორი „თ“-თი იწერებოდა ხოლმე „თთუემ“. ქართულში ორი ერთნაირი თანხმოვნის ერთად შეთავსების შეუძლებლობა და ის გარემოებაც, რომ მეგრულსა და ჭანურში თვეს „თუთა“ ეწოდება, სადაც ეს ორი „თ“-ი შუამოქცეული „უ“-თი არის ერთიმეორისაგან განცალკევებული, თავისთავად ჰბადებდა აზრს, რომ სამწერლობო ქართულშიაც ოდესლაც თავში შეჯგუფებული ორი „თ“-ს შუა შემდეგში გარეთმოქცეული „უ“ უნდა ყოფილიყო. ამიტომ ამ ტერმინის უძველეს სახედ „თუთე“ უნდა გვეგულისხმება³⁷³.

რაკი თავდაპირველად წელთაღრიცხვა და დანაწილება მთვარის მოქცევასა და სრბაზე იყო დამყარებული, ამიტომ მრავალ ენებში თვისა და მთვარის აღსანიშნავად ერთი და იგივე სიტყვა, სახელდობრ მთვარის სახელი, იხმარებოდა. მეგრულსა და ჭანურში ამნაირივე მოვლენის არსებობა და სამწერლობო ქართულში თვის აღსანიშნავად ოდესლაც „თუთე“-ს ყოფნა, რომელიც მეგრულ-ჭანური მთვარისა და თვის აღმნიშვნელი „თუთა“-ს შესატყვისობას წარმოადგენს, უფლებას აძლევს მკვლევარს დაასკვნას, რომ თავდაპირველად სამწერლობო ქართულსაც მთვარისა და თვის აღსანიშნავად ერთი და იგივე სიტყვა „თუთე“ უნდა ჰქონოდა, „მთვარე“ კი საზოგადოდ მნათობის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. შემდეგში, როდესაც მთვარის სისტემის წელთაღრიცხვის მაგიერ მზის სისტემის აღრიცხვა შემოვიდა და თვე და მთვარის მოქცევა უკვე ერთიერთმანეთს აღარ უდგებოდნენ, თვისა და მთვარის ცნებათა დიფერენციაციის გამო მოთხოვნილება წარ-

მოიშვებოდა, რომ თვესა და მთვარეს ცალ-ცალკე აღმნიშვნელი სახელები ჰქონოდა. რადგან „თუთე“ დროთა განმავლობაში უკვე „თთუე“-დ ქცეული, „თვე“-ს ცნებას დაუკავშირდა, მნათობის აღსანიშნავად ენას მიმღეობა „მთოვარე“ გამოუყენებია. ამგვარად, მთვარის პირველად სახელად ქართულში „თუთე“ უნდა ყოფილიყო და ასევე უნდა წარმოდგენილი ყოფილიყო იგი ოდესღაც ორშაბათი დღის სამწერლობო ქართულ სახელშიაც.

მაგრამ ამ სიტყვის პირველადი სახის შესახებ მკვლევართა შორის თანხმობა არ სუფევს. მაგალითად პროფ. ნ. მარსს ამ სიტყვის პირველად ფორმად მიჩნეული აქვს „თვთ“, რომლისგანაც წარმომდგარი უნდა იყოს „თვთ“ და „თთუჭ“³⁷⁴.

პროფ. იოს. ყიფშიძე ფიქრობდა, რომ სიტყვები „თთუჭ“ და „ჩჩვლი“ თავიანთი „თავში გაორკეცებული თანხმოვნებით... წარმომდგარა ისტორიულად, როგორც შემდეგი ხმოვნის გამოვარდნისა ამ თანხმოვანთა შორის: თთუძ (მეგრ. თუთა „მთვარე“) და ჩჩვლი“³⁷⁵.

ვარლამ თოფურიას თავის 1926 წ. დაბეჭდილ საგულისხმო წერილში აღნიშნული აქვს ის გარემოება, რომ როცა ქართ.-მეგრულში ხმოვანი ბოლოკიდურია, მაშინ იგი სვანურში ინლაუტად გვევლინება. ამის საბუთად მას მოყვანილი აქვს დღე=მეგრ. დღა=სვან. ლა-დელ. მზე=ბჟა=მიუ(ლემჟე). ამავე მკვლევარის ფიქრით „ქართულშიაც სვანურის მსგავსად დღეს გარე-მოქცეული ხმოვანი ოდესღაც ინლაუტი უნდა ყოფილიყო, რომლის მშვენიერ საილუსტრაციოდ ძამ-ია მიგვანჩნია“-ო³⁷⁶.

ვარ. თოფურია ფიქრობს, რომ ძველი ქართული „თთუე“-ს „ისტორია მეგრულ-სვანურის მეოხებით გაიგება“. სვანურად მთვარეს ეწოდება „დომ-დულ“. აქეთგან „ულ“ მას კინოზობითობის მაჩვენებელ სუფიქსად მიაჩნია, ძირად კი „დომდ“, რომელიც ორშაბათის სვანურ სახელში „დომდ-იმ“-შიაც არის წარმოდგენილი. „დომდ“-ის ძირად მიჩნევა შეიძლება „მეგრ.-ჭან.-ში დაცული მისი კანონზომიერი ფონეტიკური ეკვივალენტით, როგორიცაა მაგ. თუთა (< *დუთა), შევამაგროთ“-ო. სვანურისა და მეგრულ-ჭანურის შესატყვისად ქართულში უყოყმანოდ *დუთე. უნდა გამოვაცხადოთ, რომლის მსგავსი, მართალია, ჯერ არსად ძეგლებში არ შეგვხვედრია, მაგრამ ასეთი რისამე არსებობას ძველი-ქართ. თთუე ერთი მხრით და მეორე მხრით მეგრ.-სვან. თუთა (< *დუთა) და *დომდ გვაფიქრებინებს“-ო.

ამისდა მიხედვით ვ. თოფურიას აზრით „უკანასკნელი (თთუე) პირველისგან (*დუთე) არის მიღებული ჯერ მეტათეზითა და შემდეგ ასიმილაციით“. ამიტომ მას აკად. ნ. მარსის მოსაზრება ამ სიტყვის ძირად „თვთ“-ის მიჩნევის შესახებ, ისევე როგორც პროფ. იოს. ყიფშიძის დებულება შუა ხმოვნის გამოვარდნის შესახებ, მცდარად მიაჩნია³⁷⁷.

მაშასადამე, ვარ. თოფურიას აზრით მთვარის პირველად სახედ სამწერლობო ქართულში „დუთე“ უნდა ყოფილიყო. ამნაირად, ამ სიტყვის პირველ თანხმოვნად სვანურის მსგავსად „დ“ არის მიჩნეული. ის გარემოება, რომ სამწერლობო ქართულში თავკიდური თანხმოვანი „თ“ V-ს-იდან მანც უცილობლად დადასტურებულია, სვანური „დომდ“-ისათვის კი

XIX ს-ზე ადრინდელი ცნობა, თუ არ ვცდები, ჯერჯერობით მაინც არ არსებობს, მსჯელობის დროს ჩვენ დიდ სიფრთხილეს გვიკარნახებს. ხოლო რადგან ამ მნათობის სახელის პირველი ბგერა „თ“-ვე მართო მეგრულს კი არა, არამედ ჭანურსაც აქვს დაცული, ამ „თ“-ს ძველისძველად გვაგულისხმებინებს; მხოლოდ მორფოლოგიურ უცილობელ ფაქტს შეუძლია ასეთ შემთხვევაში ქრონოლოგიურად მტკიცედ დადასტურებული ცნობის უპირატესობა უარგავაფიზნოს და აქაც მართო ასეთსავე გარემოებას შეეძლო ამ „თ“-ს სვანურ „დ“-სთან შედარებით პირველადობის აზრის შერყევა. ასეთი მოსაზრება კი, რომ „დ“ რაიმე მორფოლოგიური ფუნქციის მქონებული ყოფილიყოს, ამ სიტყვაში არ ჩანს.

ამასთანავე ჯერ უნდა გამოვკვეთო და დამტკიცებულ იქმნეს, რომ „დომდ“ მერმინდელი სახენაცვალი კი არ არის, არამედ იმ თავითვე საზოგადო ქართული „თუთე“-ს სვანური შესატყვისობა იყო. ჯერ ეს ერთი რომ თანამედროვე ქართულ სვანურ ბგერათა შესატყვისობის მიხედვით მთვარის სვანურ ფორმად „დომდ“-ი კი არა, როგორც იგი ეხლა გვევლინება, არამედ „შდომდ“-ი იყო მოსალოდნელი, რადგან, როგორც თვით ვ. თოფურიასვე აღნიშნული აქვს, ძველი ქართული „თ“ = სვანურს „შდ“-ს სიტყვის თავშიაც (თაგვ=შდუგუ“-ს, თხილი=ს შდხ-ს). თუ ამისდა მიუხედავად სვანურს მთვარის სახელს თავში „შდ“-ს მაგიერ „დ“ აქვს, უფრო ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ამ შემთხვევაში სვანურ შესატყვისობას თავში „შ“ თანხმოვანი ჩამოცილებული აქვს (შდომდ→დომდ), ვიდრე ამისდა მიხედვით V-ს-იდან მაინც დადასტურებული და მეგრულ-ჭანური „თუთა“-თი შემაგრებული „თ“ ბგერის პირველადობა უარვეყოთ და უპირატესობა სვანურ „დ“-ს მივანიჭოთ.

პირიქით, როგორც აღნიშნული გვექნდა, ჯერ კიდევ გამოსარკვევია და დასამტკიცებელი, რომ სვანურში „დომდ“ ზოგადი ქართული (თუთე, თუთა) მთვარე-თვის მართლაც პირველადი და ერთადერთი შესატყვისობა არის და იყო.

ყველა ზემომოყვანილის შემდგომ, თუმცა ვ. თოფურია ფიქრობს, რომ შატბერდ-ჰადიშის სახარების ლუკას 14 ნანაკითხი „იმალვიდა თავსა თვსსა ხუთ თვთე“ გადამწერის კალმის შეცდომა უნდა იყოს³⁷⁸, მაგრამ ეს ადგილიც შესაძლებელია მეტი ყურადღებისა და ნდობის ღირსად გვეჩვენოს.

აღსანიშნავია, რომ ძველი ეგვიპტელებიც მთვარის ღვთაებას და თვის „თუთ“ს, ან „თოთ“-ს („თოვთ“, „თოვოთ“, „თოთ“, „თევთ“, „თოტ“ ბერძნულად *Θαυτ*, *Θοιυτ*, *Θαυ*, *Ναυ* *Μεϋμ*, *Θατ*, ლათინურად *Thoth*) უწოდებენ, რომლის სახელი და შესახები თქმულებები ეგვიპტის გარეშეც ფინიკიასა, საბერძნეთსა და რომშიაც იყო ცნობილი³⁷⁹.

3. იმ მნათობ-ღვთაების ქართული სახელი, რომლისთვისაც *სამშაბათი* წარმართულ საქართველოში განკუთვნილი იყო, სამწერლობო ქართულს დაცული არა აქვს. სამაგიეროდ დიალექტური მასალები უხვ ცნობებს გვანვდიან.

სამშაბათი მეგრულად თუ „თახაშხა“ და სვანურად „თახაშ“-ად იწოდება,

ჭანურად ოთხი სახელის მქონებელია: ამ დღის აღსანიშნავად „ერკინაჩხა“-ც, „ეკინაჩხა“-ც, „ტიკინაჩხა“-ცა და „იკინაჩხა“-ც იხმარება³⁸⁰. ამ დღის სახელების ანალიზით უნდა მოპოვებულ იქმნეს სამშაბათის ღვთაების სახელიც.

ერთ თავის წერილში აკად. ნ. მარრი ამტკიცებს, რომ თუმცა მეგრულსა და სვანურში სამშაბათს თახაშხა და თახაშ შქვია, მაგრამ თახა-ს ახსნა არც მეგრულ-ჭანურად და არც აგრეთვე სვანურად არ შეიძლება. მისი აზრით უფრო საფიქრებელია, რომ, პარასკევის მეგრული და სვანური სახელის მსგავსად, ამ შემთხვევაშიაც, სამშაბათის სახელშიაც ჩრდილოეთის გავლენასთან უნდა გვექონდეს საქმე: ალბათ „თახა“ ადიღეური „თჰა“ სიტყვის, რომელიც ეხლა საზოგადოდ ღმერთს აღნიშნავს, რომელიმე დიალექტური სახენაცვალს უნდა იყოს. მაინცდამაინც ჭანურს სამშაბათის მეგრულ-ჭანური სახელი დაცული აქვს რამდენიმე დიალექტურ სახენაცვალად: ერკინაჩხა, ეკინაჩხა, იკინაშხა, იკინაჩხა. ეს სახელი კი ცის დღეს, ანუ რკინის დღეს აღნიშნავს³⁸¹. ამგვარად, ნ.მარრის აზრით, სამშაბათის მეგრულ-სვანურ სახელსა და ჭანურ სახელებს შორის საერთო არაფერი ყოფილა: თახა ჩრდილოეთითგან ნასესხები ყოფილა და ადიღეური „თჰა“ ღმერთის სახენაცვალს უნდა წარმოადგენდეს, ჭანური კი ამისგან სრულებით დამოუკიდებელია და მნიშვნელობითაც „ცის“ სახელი უნდა იყოს. სამშაბათიც, მაშასადამე, ცისთვის ყოფილა განკუთვნილი. ეს უკანასკნელი დასკვნა იმაზეა დამყარებული, რომ „ერკინ“ სომხურად ცას მნიშნავს და სამშაბათის ჭანური სახელი „ერკინაჩხა“-ც ამ სიტყვას მიაგავს. თუმცა ცას ჭანურად „ცა“ ეწოდება³⁸² და ერკინა ცის მნიშვნელობით ჭანურში არ იხმარება, მაგრამ ნ. მარრს ცა „ერკინ“ სამხურში „იაფეტურ“ შენაძენ ელემენტად აქვს აღიარებული და ასეთ თავისისავე ჰიპოთეზზე დაყრდნობით ამტკიცებს, რომ სამშაბათის ჭანური სახელი ცის დღის მნიშვნელობის მქონებული უნდა ყოფილიყო და ეს დღეც მეგრულ-ჭანებს ცისთვის ჰქონიათ განკუთვნილი.

ნ. მარრს არაფერი აქვს ნათქვამი „ტიკინაჩხა“-ს ფორმა როგორღა უნდა აიხსნას, არც ის საბუთია მოყვანილი, რომელიც გვაიძულებდეს „თახა“ სწორედ ადიღეურ სახელად და ნასესხებ სიტყვად ვიცნათ, რადგან იქ არც ამ „თჰა“-ს ეტიმოლოგიაა მოყვანილი და არც ის გზაა აღნიშნული, რომლითაც მეგრელებს „თახა“ ადიღეელებისაგან შეეძლოთ შეეთვისებინათ იმ დროს, როდესაც მათ საერთო მეზობლებსა და შუალედ ერს აფხაზებს „თახა“ არა აქვთ. შვიდეულის დანარჩენი ყველა დღეების სახელების ჭანურში მეგრულ-სვანურთან სრული იგივეობა და ერთნაირივე თანამიმდევრობა უპირველეს ყოვლისა გვაძალავს გამოვარკვეოთ, ამ შემთხვევაშიაც, ჭანური სახელების გარეგნული განსხვავებისდა მიუხედავად, სამშაბათი დღის სახელშიც ხომ იგივე სავედრებელი ღვთაება არ არის მოხსენებული?

მეგრული „თახა-შხა“ და სვანური „თახა-შ“ ამ ღვთაების სახელს „თახა“-დ გვაგულისხმებინებს. ჭანურს, როგორც აღნიშნული გვექონდა, ამ დღის სახელი ოთხი ფორმით აქვს დაცული. რაკი თავდაპირველად, რასაკ-

ვირველია, ამ დღეს ერთი სახელი ექნებოდა, ამიტომ ჯერ გამოსარკვევია, თუ რომელი ჭანურში სამშაბათისათვის მიღებული ოთხი სახელიდან უნდა უძველესი ფორმის დამცველად მივიჩნიოთ?

ამ სახელების ორ ჯგუფად დაყოფა შეიძლება: პირველ წყვილს „ტიკი-ნაჩხა“ და „იკინაჩხა“ შეადგენენ, მეორე წყვილს კიდეც „ერკინაჩხა“ და „ეკინაჩხა“. პირველი წყვილის ფორმები ერთიმეორისაგან მხოლოდ იმით განსხვავდებიან, რომ მეორე ფორმას, „იკინაჩხა“-ს, თავში „ტი“ არა აქვს. მეორე წყვილის ფორმები კიდეც ერთმანეთისაგან მარტო „რ“-თი განსხვავდებიან: „ეკინაჩხა“-ს „რ“ არა აქვს.

რადგან თავკიდური „ტი“-სა და შუალა „რ“ ბგერების მერმინდელად მიჩნევისათვის არავითარი მოსაზრება არ არსებობს, ამიტომ თითქოს პირველ წყვილში უძველესად „ტიკინაჩხა“ და მეორე ჯგუფში „ერკინაჩხა“ უნდა ვიგულისხმოთ.

ბოლოკიდური „ჩხა“, რომელიც ნათესაობითი ბრუნვის „შ“ საკვეცისა და „დლა“-სგან შერწყმა-შენაცვლების გზით არის წარმომდგარი, ამ სახელებს რომ ჩამოვაცილოთ, ფუძედ „ტიკინა“ და „ერკინა“ დაგვრჩება. ცხადია ამ ორ ფორმათაგანაც ერთი უფრო უძველესი უნდა იყოს. თუ ამ შემთხვევაშიაც იმ მოსაზრებით ვიხელმძღვანელებთ, რომ უფრო სრული უძველესად არის საგულისხმებელი, მაშინ ორივესთვის უძველეს ფორმად უნდა „ტიერკინ“-ი მივიჩნიოთ.

ამნაირად, ერთი მხრით გვაქვს მეგრულ-სვანური „თახა“, მეორე მხრით ჭანური „ტიერკინ“. თუ „თახა“-სა და „ერკინ“-ისა და „ეკინ“-ის ან „ტიკინ“-ის ნათესაობაზე საუბარი ძნელი იყო, „თახა“-სა და „ტიერკინ“-ის ერთიმეორესთან შედარება მკვლევარს ისე არ ეუცხოვება. აღსანიშნავია, რომ მეგრულ-სვანური „თახა“-ს მსგავსად, რომელსაც შუაში „ხ“-ს წინ „რ“ არ უჩანს, ჭანურსაც ამ სახელში „რ“-ს გაქრობის პროცესი ემჩნევა, რადგან „ეკინა-ჩ-ხა“ ფორმაც გვაქვს.

რაკი „თახა“ და „ტიერკინ“ ერთისა და იმავე დღის ღვთაების სახელებია, ამიტომ ამ ფორმებიდანაც რომელიმე უფრო უძველესი უნდა იყოს. ეს ფორმები თავიანთი თავკიდური „თ“ და „ტი“ ბგერითა და შუა „ხ“ და „კ“ მონათესავე, უკანა-ენისმიერი ბგერებით მიემსგავსებიან. ამას გარდა პირველი „თახა“, და მეორე „ტიერკინ“ პირველი „ა“ და „ე“ ხმოვნებითაც მიაგვანან. ეხლა, რადგან უფრო საფიქრებელია „ა“-საგან „ე“ და შემდეგ „ი“, ხოლო უკანასკნელი მარცვლის „ი“ წინამორბედი „ჯ“-ს საშუალებით „უ“-საგან განვითარებულიყო, ვიდრე წინაუქმო მომხდარიყო, ამიტომ ორ უკანასკნელ ფორმათაგან „ტიერკინ“ უფრო სრულ ფორმად უნდა იქმნეს ცნობილი, რომელიც თავის მხრით „ტარკუნ“, ან „თარკუნ“-ისაგან უნდა იყოს წარმომდგარი.

ამგვარად, მეგრულ-სვანურში თუ „თახა“-ა ამ დღის ღვთაების სახელი, ჭანურში მის სახელად „ტარკუნ“-ია საფიქრებელი.

დღეების ქართული სახელებიდან ვიცით, რომ სამშაბათი „არიას“, ე. ი. მარსის დღედ ითვლებოდა. მარსი კი, როგორც ცნობილია, სამხედრო და

ომიანობის ღვთაებად იყო მიჩნეული. ამისდა მიხედვით საფიქრებელი ხდება, რომ "თახა" და "ტარკუნ" არიას, ანუ მარსის სახელი უნდა იყოს და ქართველ ტომთაგანაც ომიანობის ღვთაებად უნდა ყოფილიყო მიჩნეული. თუ ეს აზრი მცდარი არ არის, მაშინ ეს უკანასკნელი გარემოება, სახელდობრ, რომ აქ ომიანობის ღვთაების სახელთან უნდა გვეკონდეს საქმე, უნდა დამტკიცდეს კიდევ.

მართლაც "ტარკუნ" მარსის ანუ ომიანობის ღვთაების სახელი უნებლიეთ ხეთელთ ღვთაების "ტარკუნ", ან "ტარხონ"-ის სახელს გვაგონებს. ამ ღმერთს ხეთელნიც ომიანობის ღვთაებად სთვლიდნენ, მაგრამ ერთსა და იმავე დროს ნელზე ხმალშემორტყმული ხელში ელვა-მეხის ემბლემათაც იხატებოდა, ე. ი. ომიანობისაცა და მეხდატეხილობის ღვთაებადაც იყო წარმოდგენილი.

ამ ღვთაების სახელი ადამიანთა ორნამენტი საკუთარი სახელების შედგენილობაშიც გვხვდება მეტადრე ხეთელებისა, მიტანისა და დასავლეთ და აღმოსავლეთ მცირე აზიის წინანდელ მცხოვრებთა ისეთ სახელებში, როგორიცაა მიტანელთა მეფის "ტარკუდიმმე"-ს, არზანის მეფის "ტარხუნ დარადუ"-ს, მილიდელი "ტარხუ-ნაზი"-სა და გურგუმელი "ტარხულარა"-ს სახელები³⁸³.

პროფ. კრემერმა ცხადჰყო, რომ ეს სახელები შემდეგში მცირეაზიელმა ბერძნებმაც შეითვისეს³⁸⁴. პროფ. ჰომმელს აღნიშნული აქვს, რომ ამავე სახელისაგან ნანარმოები ადამიანთა საკუთარი სახელები ლათინურშიაც მოიპოვება, როგორც იყო ეტრუსკებისაგან შეთვისებული "ტარკინიუსი"-ი.

"ტარკუნ"-ი და მისი მსგავსი სახელი რომ მარტო ჭანურის კუთვნილება არ ყოფილა და სხვა ქართველ ტომთა შორისაც ოდესღაც გავრცელებული უნდა ყოფილიყო, ამას ის გარემოებაც ამტკიცებს, რომ ჯერ კიდევ IX და XI ს. ქ. შ. ამიარის სახელები ქართლშიაც გვხვდება. ატენის სიონის ცნობილ 853 წ. წარწერაში მაგ. იხსენიება კახაძს ძე "თარკუჯი"³⁸⁵ და იმავე ტაძრის გარეთი კედლის 1060–1065 წ. წარწერაში³⁸⁶ დასახელებულია ატენის ციხისათვის მამა "თარხონი". "თარხუნია" მამაკაცის საკუთარ სახელად სამეგრელოშიაც იხმარება. პროფ. იოს. ყიფშიძეს³⁸⁷ მართალია ეს სახელი ებრაულ სახელად აქვს მიჩნეული, მაგრამ ასეთი ებრაული სახელი არ არსებობდა და არც ძველი და არც ახალი აღთქმის წიგნებში ასეთი სახელი არსად იხსენიება. ლექტორ ს. ჯანაშიას სიტყვით "თარხუნია" აფხაზეთშიაც იშვიათი საკუთარი სახელი არ ყოფილა. მაშასადამე, ეს წარმართული სახელი მარტო აღმოსავლეთსა კი არა, არამედ დასავლეთ საქართველოშიაც ყოფილა დაცული.

პროფ. ნ. აღონცმა გამოარკვია, რომ ღვთაება "ტორქ", ანუ "ტურქ" ძველად სომხებსაც ჰყოლიათ და მ. ხორენელს თავის ისტორიაში (II შ) მისი გმირობის შესახებ მაშინდელი ხალხური თქმულებები აქვს მოყვანილი³⁸⁸.

ყველა ზემონათქვამის მიხედვით ვგონებ შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ სამშაბათი ქართველ ერს ღვთაება "ტარხონ", "თარხონ" ან "თარხო"-სთვის ჰქონია განკუთვნილი, რომელიც მარსის, ანუ არიას შესატყვისად

იყო მიჩნეული. „თახა“ ამ სახელის თუმცა მერმინდელი, მაგრამ მაინც საკმაოდ ძველი ფორმა უნდა იყოს.

მ. წერეთელს ერთ ალგას ნათქვამი აქვს: „ღირს-შესანიშნავია პროტო-ხატური სახელი ელვა-ჭეჭის ღმერთის Tār, რაიცა შეიძლება იყოს ქართული სიტყვა „ტაროსი“-ო³⁸⁹.

„ვეფხისტყაოსან“-ში სწერია:

„საწუთრო კაცსა ყოველსა, ვითა ტაროსი, უკდების,
ზოგჯერ მზეა და ოდესმე ცა რისხუით მოუქუხდების“
(ი. აბულ. 643, ს. კაკაბ. 666).

ს. ორბელიანის განმარტებითაც „ტაროსი არს ამინდისა მსგავსი მოგზაურთათვის, კეთილი დარი, თუ ბოროტი ზღვასა თუ ქმელსა შეხუდეს“-ო (ლექსიკ.). მეგრულად ეს ტერმინი „ტაროზი“-ს სახით არის წარმოდგენილი³⁹⁰, ჭანურად კი ამავე მნიშვნელობით „ტარონი“ იხმარება³⁹¹. ხოლო სვანურად ტაროსის აღსანიშნავად იხმარება „ტარესე“ და „ღარ“³⁹² თუ ამ ზემომოყვანილ ფორმათაგან (ტაროსი, ტაროზი, ტარონი) უძველესად მივიჩნიეთ ჭანურ „ტარონ“-ს, რომელიც შესაძლებელია პირველად „ტარხონ“-ისაგან ტარჰონ-ის საფეხურის გავლის შემდგომ იყოს წარმომდგარი, მაშინ ეგების „ტაროსი“-ც მართლაც იმავე ტარხონი-საგან (→ tarhoni → tarsoni → tarosni → tarosi) იყოს ფონეტიკურ ცვლილებათა და მეტათეზისის გზით წარმომდგარი?

4. ოთხშაბათი დღის ღვთაების წარმართული ქართული სახელი სამწერლობო ქართულს ჯერჯერობით არ უჩანს და ამის მაგიერ ბერძნული სახელით პერმესისათვის ანუ მერკურისათვის განკუთვნილად ითვლება. მეგრულისაცა და სვანურიც, იმნაირადვე როგორც ჭანური ოთხშაბათის სახელში ეს ღვთაება „ჯუმა“-დ იწოდება. აღმოსავლეთ საქართველოში, ხევსურეთშიც, როგორც უკვე ზემოთ აღნიშნული გვქონდა, „ჯიმალი“-ს „ხატი“ სწამთ და თაყვანსა სცემენ. თუმცა ხევსურებს ამ ჯიმალის ვინაობა სულმთლად დავიწყებული აქვთ, მაინც ამ „ჯიმალი“-ისა და „ჯუმა“-ს იგივეობა ცხადია. გეოგრაფიული სახელების მთელი რიგია აგრეთვე ამ ჯუმა, ან ჯიმა-სთან დაკავშირებული. ამიტომ ეს „ჯუმა“ და „ჯიმალი“ შეიძლება პერმესის, ანუ მერკურის ძველ ქართულ სახელად ვიცნათ. რაკი ამ სახელის მერკურის ღვთაების ჭანურად მიჩნეულ სახელთან კავშირის შესახებ უკვე იყო საუბარი, ამის გამო აქ აღარაფერი იქნება ნათქვამი³⁹³.

5. არც ხუთშაბათის ღვთაების წარმართული ქართული სახელი დაუცავს სამწერლობო ქართული შვიდეულის დღეთა სახელებს, არამედ „აფროდიტის“ დღედ აქვს მიჩნეული. მეგრულსა და სვანურში კი ხუთშაბათს „ცა-შ-ხა“ ანდა „ჩა-შ-ხა“ და „ცა-შ“ ეწოდება. ჭანურად კიდეც „ჩა-ჩ-ხა“ ჰქვია. მეგრულსა და სვანურს ამ დღის ღვთაების სახელად „ცა“ აქვთ, ჭანურს კი „ჩა“, რომელიც ნაწილობრივ მეგრულშია ცხვედრება. უკვე **ნ. ჯანაშიას** ჰქონდა აღნიშნული, აფხაზები რომ დიდხუთშაბათისათვის ტერმინად „ჩაჩხადელ“-ს ხმარობენ, უნდა მეგრულ „ცაშხა დიდი“-საგან იყოს წარმომდგარი³⁹⁴. აქაც „ცა“ „ჩა“-დ არის ქცეული. სამწერლობო ქართული

„ცის“ პირველი თანხმობანი „ც“, რომელიც Vs-იდან მაინც დადასტურებულია, და სვანური ამ სიტყვის „ცა“ ამ ფორმას „ჩა“-ზე უფრო ძველად გვაგულისხმებინებს.

ამგვარად ირკვევა, რომ ხუთშაბათი „ცის“-ათვის ყოფილა განკუთვნილი. რა მნიშვნელობა აქვს აქ „ცა“-ს? აკად. ნ. მარრი ფიქრობს, რომ ცას ამ შემთხვევაშიც ჩვეულებრივი მნიშვნელობა აქვს და ხუთშაბათი ზეცის დღეს აღნიშნავდა³⁹⁵, მაშასადამე იგი ზეცისათვის უნდა ყოფილიყო თითქოს განკუთვნილი.

ამასთანავე ნ. მარრი ამტკიცებს, რომ „ცა“ ზეცის სახელი მხოლოდ და მხოლოდ „ქართული“ სახეა და ეს სიტყვა მეგრელებს, სვანებსა და ჭანებსაც ვითომც ქართულიდან უნდა ჰქონდეთ შეთვისებული. ამის საბუთად ის მოსაზრება აქვს მოყვანილი, რომ მეგრულად ზეცა „ჩა“ უნდა ყოფილიყო და ამას გარდა ცისათვის მეგრელებსა და ჭანებს სამშაბათი ჰქონოდათ განკუთვნილი, რომლის ჭანურ სახელს „ერკინა-ჩ-ხა“-ში ვითომც ზეცის მეგრულ-ჭანური სახელი ყოფილიყოს დაცული³⁹⁶. როგორც სამშაბათის ღვთაების სახელის გამორკვევის დროს დავრწმუნდით, ნ. მარრის ეს უკანასკნელი დებულება სწორი არ გამოდგა.

ხოლო საკმარისია მარტო ის გარემოებაც გავიხსენოთ, რომ შვიდეულის თითოეული დღე მხოლოდ ერთი რომელიმე ღვთაებისათვის არის განკუთვნილი, რომ „ცის“ ზოგადი და ზეცის აღმნიშვნელობა ხუთშაბათის დღის სახელში საეჭვოდ გვეჩვენოს. ამ ეჭვს ისიც აძლიერებს, რომ არც ბაბილონელებისა და ბერძნების, გინდა რომაელების შეიდეულში ცისათვის განკუთვნილი დღე არ მოიპოვებოდა.

ხოლო რადგან ხუთშაბათი სამწერლობო ქართული ცნობის თანახმად აფროდიტესთვის ყოფილა განკუთვნილი, ამიტომ „ცა“ ხუთშაბათის ძველ ქართულ სახელში მნათობი ვენუსის, ანუ აფროდიტეს აღმნიშვნელი გამოდის. ს. ორბელიანის სიტყვით აფროდიტეს აგრეთვე „მთიები“ და „ცისკრის ვარსკვლავი“ ჰქმევია: „მთიები... არს აფროდიტი, რომელი არს ცისკრის ვარსკვლავი“, ხოლო „მთიები ითქმის განმანათლებელი“-ო (ლექსიკ.). ამნაირად აფროდიტე „ცისკრის ვარსკვლავი“ და „მთიები“-ა. აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ, როგორც ქვევით გამოჩვენებული იქნება, მნათობიერი ზეცის სახელი ძველად ცა კი არა, არამედ სხვა სიტყვა ყოფილა.

მაშასადამე, საფიქრებელი ხდება, რომ ხუთშაბათი დღის სახელში „ცა“, ზეცისა კი არა, არამედ მნათობი აფროდიტეს აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. ამ მხრივ მეტად საყურადღებოა, რომ დალისტინის ბევრ ენებში „ცა“ ფუძე სწორედ ვარსკვლავს აღნიშნავს, მაგ. დიდოურად „ცა“³⁹⁷, მრ. რ. „ცარაბი“³⁹⁸, ანდოურად „ცა“, მრ. რ. „ცალილ“³⁹⁹ ლუნიძურად „ცოა“, მრ. რ. „ცოაბი“⁴⁰⁰. ასევე ეწოდებოდა ცას აკუმურად და ქართულად და სხვა ბევრ ენა-დია ლექტებშიც⁴⁰¹. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ „ცა“ ფუძის ვარსკვლავის აღმნიშვნელობა შეიდეულის ხუთშაბათი დღის ქართულ სახელში დაცული ძველის -ძველი ხანის ნაშთი უნდა იყოს. სამწერლობო ქართულის ცნობა კი ცხად-ჰყოფს, რომ „ცა“ სახელდობრ ცისკრის ვარსკვლავ-

ვის, მთიების, ანუ აფროდიტეს სახელი უნდა ყოფილიყო.

6. პარასკევის დღისა და ღვთაების წარმართობის-დროინდელი ქართული სახელი მარტო მეგრულსა და სვანურს-ლა აქვთ შერჩენილი. პარასკევის მეგრული სახელი „ობი-შ-ხა“ და სვანურის „ვები-შ“ ღვთაების სახელად „ობი“-სა და „ვები“-ს გვამცნებს. ამ ღვთების სახელის სხვადასხვა სახენაცვლებისა და დიოსის, ანუ დიუპიტერის შესატყვისობის შესახებ თავის ადგილას უკვე გვქონდა საუბარი, ამიტომ აქ ამაზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. უნდა მოკლედ მხოლოდ იმ შენიშვნებს შევხებით, რომელიც ამ საკითხის შესახებ სამეცნიერო მწერლობაში გამოთქმული იყო.

აკად. ნ. მარრი დაუსაბუთებლივ ამტკიცებს, რომ ტაროსის ღვთაებას ქართულად არ შეიძლება „ვობი“ რქმეოდა, რადგან „ვობ“ და „ვებ“ ფორმები მხოლოდ სვანური დიალექტური ფორმებიაო. მისი სიტყვით ამ ღვთაების სახელის ქართული შესატყვისობის გამორკვევა შესაძლებელია, მაგრამ ეს შესატყვისობა მას მინც დასახელებული არა აქვს. შემდეგ ირკვევა, რომ ნ. მარრისაზრით „ვობი“ და „ვები“ მაინც და მაინც არც სვანებისა უნდა იყოს. მას სხვათა შორის აღნიშნული აქვს, რომ სვანური ღვთაების „ვობ“-ის შესატყვისობა აფხაზებისა და ჩერქეზთა მონათესავე ტომს უბიხებს მართლაც ჰქონდათ და „ვობო“ ეწოდებოდა⁴⁰². მაგრამ ამით არ წყდება საკითხი, თუ საიდან შეითვისა სვანურმა უშუალოდ უბიხურიდან, თუ მეგრულის საშუალებით, რომელშიაც „ვობი“ პარასკევის სახელ ვობიშხა-შია წარმოდგენილიო⁴⁰³.

5. მარრი ელვა-ქუხილის აფხაზური ღვთაების „აჰე“-ს სახელისა და „ვებ“-ის შორის კავშირსაც არ უარყოფს, მაგრამ შესაძარებლად უფრო სრული ფორმის „ვაჰე“-ს გამოყენება სჯობს, რომელიც ჩერქეზულ-ადიღეურშია ცის და ციურის მნიშვნელობით დაცული და რომლისაგანაც ნანარმოებია „ვაჰე ჯოჰსკი“ ელვა და „ვაჰე-ღვლო“ ქუხილიო⁴⁰⁴.

სანამ ამ ღრუბელთა ბატონის ღვთაების სახელის ეტიმოლოგია გამორკვეული არ არის, არავითარი საფუძველი არ არსებობს, თუ რა მოსაზრებით უნდა იქნეს „ვობი“, ან „ვები“ მეგრულ-სვანურში ჩრდილოეთიდან და სწორედ უბიხურიდან შეთვისებული. ტაროსის ღვთაების ხეთურ სახელ „თეშუბ“-თან „ვობ“-ის, ან „ობის“ შესაძლებელი კავშირი, პირიქით, უფრო სამხრეთისაკენ უნდა აძებნივდეს მეცნიერს გზებს იმისდა მიუხედავად, რომ ვობისა და უბიხური ვობოს და აფხაზურ აჰე-ს ნათესაობა თავისთავად ცხადია. მაგრამ ამა თუ იმ ღვთაების სახელის შეთვისებულობის საკითხი უდავოდ შეიძლება ამ სახელის პირვანდელი ფორმის გამორკვევისა და მისი უტყუარი ეტიმოლოგიის წამოყენების შემდგომ გადაწყდეს. ამჟამად ისიც დიდი საქმეა, რომ ამ ღვთაებათა წარმართული სახელები და მათი ფუნქციები დანამდვილებით გამოირკვეს.

ამგვარადვე არავითარი საბუთი არ არსებობს და თვით „ვობი“-სა და „ვები“-ს კომპლექსშიც არაფერი ისეთი არ მოიპოვება, რომელიც ამ სახელის სამწერლობო ქართულში ყოფნას შეუძლებლად ხდიდეს. ხომ არსებობს ქართულში სიტყვები „ობი“ და „ვეება“, „ვეებერთელა“, რატომ არ შეიძლება ამ კომპლექსებს ოდესღაც, წარმართობის დროს, საზოგადოდ

ქართულშიაც ღვთაების სახელის მნიშვნელობა ჰქონოდათ იმნაირადვე, როგორც „ობი-შხა“ და „ვები-შ“-ში მეგრულ-სვანურში მათი ასეთი მნიშვნელობაა დაცული, იმგვარადვე როგორც მთეარის ღვთაებას „თუთე“ და „თუთა“, მერკურის, ანუ ჰერმესს „ჯიმალი“ და „ჯუშმა“ და სხვას აქაც და იქაც ერთნაირად ეწოდებოდა. რასაკვირველია, შესაძლებელია ტაროსის ღვთაების სახელი სამწერლობო ქართულში მეგრულ-სვანურში დაცული სახელის ოდნავ განსხვავებული და საფიქრებელია უფრო უძველესი ფორმაც ყოფილიყო აღბეჭდილი, მაგრამ ისიც, ალბათ, ვობ-ისა და ვებ-ის ან მისი პროტოტიპის ნაშთი უნდა ყოფილიყო⁴⁰⁵.

რაკი მეგრულში „ობ-იმ-ხა“ არის, სვანურში კი „ვებ-იმ“, შეიძლება ეფიქრა ადამიანს, რომ „ვ“ აქ დართულია „ო“-ს წინ და პირვანდელ ფუძედ უნდა „ობი“ იქმნეს მიჩნეული. ამ აზრის დასასაბუთებლად შეიძლება სვანურიდან სხვა შემთხვევების დასახელებაც, რომლებშიაც „ვ“ სიტყვის წინ დართულის შთაბეჭდილებას ახდენს. ამგვარად, შეიძლება აქ წმინდა სვანური ფონეტიკური მოვლენა დაენახა ადამიანს.

მაგრამ ასეთ მოსაზრებას ის გარემოება ელობება წინ, რომ ტაროსის ღვთაებას უბიხურშიაც „ვობმო“ ეწოდება და ჩერქეზულშიაც ეხლა ცას „უბ ე“ ჰქვია, ხოლო *კლაპროტის* ცნობით ქუხილს „ვაპეჰ-ლუალოჰ“-ს⁴⁰⁶ უძახდნენ და ყაბარდოულადაც ქუხილს „უბ ჭე-ლუალო“⁴⁰⁷, მეხს კი „უბჭე ჯოპსჭ“⁴⁰⁸ აქვს სახელად, ე. ი. იქაც თავში ამ სახელს „ვ“ უძღვის წინ. რადგან არავითარი საბუთი არა გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ჩერქეზებს, უბიხებს და ყაბარდოელებს სვანებისაგან ჰქონდეთ ამ ღვთაების სახელი ნასესხები, ამიტომ ზემოაღნიშნული მოვლენის სვანურ ფონეტიკურ მოვლენად მიჩნევა შეუძლებელია. სანამ ამ ღვთაების სახელის ეტიმოლოგია გამორკვეული არ არის, მანამდის „ვ“-ს მერმინდელი დართულობის შესახებ მსჯელობაც ნაადრევია და სახიფათო.

ამ ღვთაების საკუთარი სახელის წინანდელი ფორმა რომ გვცოდნოდა მაშინ შესაძლებელია ამ საკითხის გადაჭრაც შედარებით უფრო ადვილი ყოფილიყო. სწორედ ამ სახელის უფრო ადრინდელი ფორმის გამოსარკვევად აღსანიშნავია, რომ ჩერქეზები მეხის მფრქვევ ღვთაებასა და მეხსაც „შიბლე“-ს უწოდებენ. მეხნაკრავზე წარმოთქმულ საგალობლებში იხსენიება ხოლმე სწორედ ეს „შიბლე“ და ელია. ხოლო მეხნაკრავზე ლოცვა-ვედრებისა და დამარხვის წესებს „შიბლასხა“-ს ეძახიან⁴⁰⁹. ამავე ღვთაების სხვა ჩერქეზთა ტომების სახელთან შედარების შემდგომ საფიქრებელი ხდება, რომ „შიბლე“ ორნაწილადი სიტყვა უნდა იყოს, რომლის პირველ ნაწილს „შიბ“ შეადგენს, მეორეს კი „ლე“. ეს უკანასკნელი ეგებების იმ „ლგ“-ს მონათესავე სიტყვა იყოს, რომელიც თანამედროვე ყაბარდოულად მამაკაცს, მამაცსა და ყოჩაღს ჰწინავს⁴¹⁰. ამგვარად, ეს სახელი შეიძლება ჰქონდეს „შიბ მამაცო“-ს.

მაშასადამე, ვობ-ისა, ვობმო-ს, ვა ჭე-ს და ა ჭე-ს შესატყვისად ჩერქეზებს ტაროსისა და ელვა-ქუხილის ღვთაების სახელად „შიბლე“ აქვთ. თუ გავიხსენებთ, რომ ავდრის ღვთაებას ხეთურად „თეშუბ“-ი ეწოდებოდა და

რომ ხალდურად მას „ტიეშება“, ან „ტეშება“ ერქვა⁴¹, რომელიც უეჭველია მეტათეზისის წყალობით უნდა იყოს „ტეშება“ ფორმისაგან წარმომდგარი, მაშინ საფიქრებელი ხდება, რომ ჩერქეზულ „შიბ-ლე“-ს უნდა ამ ღვთაების სახელის ოდინდელი სახე თუმცა ხალდურის მსგავსად ხმოვან-შეცვლილი, მაგრამ მაინც თავისი თავკიდურის „შ“-თი ზემოაღნიშნულ სხვა ერთა ასეთ-სავე სახელებზე უკეთესად ჰქონდეს დაცული. მასაც მაინც თავში მთელი ერთი მარცვალი „ტი“ აკლია ხეთურთან და ხალდურთან შედარებით, რომლის ძირთან დამოკიდებულების საკითხი ჯერ კიდევ გამოსარკვევია.

ქართულ ვობ-ისა და ვებ-ის, იმგვარადვე როგორც უბიხარ ვობმო-ს და ჩერქეზულ ვაჭე-ს თავში „ტი“-სთან ერთად „შ“-ც აქვს ჩამოცლილი და ამას გარდა „უ“ ამ ენებს, როგორც ჩანს „ვო“ და „ვე“-დ აქვთ განანევრებული.

ზემონათქვამის შემდგომ საფიქრებელი ხდება, რომ ელვა-ქუხილის ღვთაების ქართველთა და აფხაზ-ჩერქეზთა სახელიც ხეთურ-ხალდური წარმართული პანთეონის მონათესავე ყოფილა.

7. როგორც ზემომოყვანილი ტაბულიდან ჩანს, შაბათ-დღის სახელი, დავინყებულები აქვს მეგრულსაც, ჭანურსაცა და სვანურსაც. მხოლოდ საზოგადო ქართულიდან ირკვევა, რომ ის მნათობი კრონოსისათვის ყოფილა განკუთვნილი, რომელიც საბას ლექსიკონში დაცული ცნობის თანახმად მეშვიდე ცაზე მყოფად ითვლება. ეს უკანასკნელი ცნობა შაბათ-დღის წარმართული სახელის აღდგენის საშუალებას გვაძლევს. ხევსურების სიტყვითა და რწმენით მეშვიდე ცაზე მსუფვე მნათობ-ღვთაებას „მორიგე“ ჰქვია და ამისდა მიხედვით საფიქრებელია, რომ შაბათ დღეს მორიგის დღე, ან ამის მსგავსი სახელი უნდა ჰქმედოდა.

აკად. ნ. მარრი ფიქრობდა, რომ „მორიგე“ ალბათ ქართული „მარგ“-ის მეგრულ-ჭანური ფორმაა, ე. ი. მეგრული ვარსკვლავის სახელის „მურიცხი“-ს დიალექტურ სახენაცვალს წარმოადგენს. რა მნათობს ენოდება ეს სახელი, სხვა საკითხია, ძალიან შესაძლებელია სწორედ კრონოსიც ყოფილიყო, მაგრამ ეს სწორედ ის მნათობია, რომლის სახელიც ქართულ „მარგ“-ის ფორმით მოქმედი პირის სახელებში, —წინასწარმეტყველის აღმნიშვნელ ქართულ „მემარგე“-სა და სომხურს „მარგ-არ-ე“-შია დაცული, რაც ნამდვილად ღვთაება „მარგ“-ის, ანუ „მორგ“-ის ქურუმს, მისანს, წინასწარმეტყველს, ვარსკვლავთმრიცხველს ჰნიშნავს⁴².

ამგვარადვე წინასწარმეტყველის აღმნიშვნელია ლუნძური (ავარული) სიტყვაც „ავარაგ“, რომელიც უსლარს უსახლკაროსა და განდეგილის აღმნიშვნელი „თურქული“ სიტყვის „ავარაპ“-ისაგან წარმომდგარად მიიჩნდა⁴³, ნ. მარრს კი ნამდვილად თავსართი „ა“-საგან და „ვარგ“-ისაგან წანარმოებად აქვს გამოცხადებული: ეს „ვარგ“-ი ვარსკვლავსა ჰნიშნავს და იმ „იაფეტური“ მარგ-ის შესატყვისობას წარმოადგენს, რომელიც ქართულ „მემარგე“-სა და სომხურ „მარგარე“-ში გვევლინებაო. ამგვარად, „ავარგ“ თავდაპირველად მევარსკვლავის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო და შემდეგ წინასწარმეტყველის სახელადაც ქცეულიყო⁴⁴. ნ. მარრს

საჭიროდ მიაჩნდა, გამორკვეულიყო, რომელი ვარსკვლავის, ან მნათობის სახელი უნდა ყოფილიყო ღუნძურში სიტყვა „ვარაგი“-ი⁴¹⁵.

უნდა აღინიშნოს, რომ არც ქართულად არის დაცული სიტყვა „მარგი“, არც სომხურად „მარგ“ და არც ღუნძურად (ავარულად) მოიპოვება „ვარაგ“, რომ ცალკე იხმარებოდეს და თანაც ვარსკვლავს, ან მნათობს ჰნიშნავდეს. ყველა ზემოაღნიშნული თვით *ნ. მარის* პიპოთეზია, რომელსაც კრიტიკული განხილვა და შემოწმებაც სჭირდება.

ეხლა რომ ამ საკითხის გამორკვევა ღუნძური (ავარული) სიტყვის ანალიზით დავინყოთ, უნდა აღინიშნოს, რომ თვით ღუნძურში (ავარულში) „ავარაგ“-ის წინასწარმეტყველის ისეთი ეტიმოლოგიის წამოყენება, თითქოს „ა“ ხელობის მანარმოებელი თავსართი ყოფილიყოს და ვარაგ უნდა ოდესღაც ვარსკვლავის აღმნიშვნელი ყოფილიყოს, არ შეიძლება, რადგან თანამედროვე ავარულს ამნაირი წარმოება არ აბადია, არამედ მოქმედ პირთა მანარმოებლად მხოლოდ ბოლოსართები კან, ჰან, გან და ჩი იხმარება, მაგ. წისქვილი არის ჰობო, მენისქვილე—ჰაბიჰან და სხვა⁴¹⁶. მაშასადამე, თუ „ა“ ზემომოყვანილ სიტყვაში მოქმედი პირის თავსართია, მაშინ უნდა ეს სიტყვა ან ნასესხები იყოს, ან უნდა ვიფიქროთ, რომ ღუნძურს (ავარულს) ოდესღაც ასეთი წარმოების წესი ჰქონდა, მაგრამ დროთა განმავლობაში დაკარგა. ეს კი ჯერ გამოსარკვევია და დასამტკიცებელიც არის. თვით „ვარაგ“-ი რომ ვარსკვლავს ჰნიშნავდეს, ესეც ჯერ დასამტკიცებელია, რადგან ღუნძურს ამ ცნების გამოსახატავად „ცოა“ აქვს, რაც ქართული „ცა“-ს მონათესავეა. საფიქრებელია, რომ „ავარაგ“-ს წინასწარმეტყველს, სპარსულ „ავარაჰ“-თან, რომელიც უბინადროს, მანან-ნალასა და თავხედს ჰნიშნავს, საერთო მართლაც არაფერი უნდა ჰქონდეს, მაგრამ *მარის* დებულება რომ დამაჯერებელი შეიქმნეს, მას ჯერ კიდევ დიდი დასაბუთება სჭირდება.

ქართული ტერმინი „მემარგე“-ს შესახებ კი უნდა ითქვას, რომ *ს. ორბელიანს* შეტანილი აქვს, სამწუხაროდ წყაროს აღუნიშვნელად, სიტყვა „მემარგე“, რომელიც „*მერამლე*“-დ აქვს განმარტებული და თანაც მისი გულუბრყვილო ეტიმოლოგიაც აქვს იქვე დართული (ლექსიკ.). *შავთელის* ცნობილ „აბდულმესია“-ში კი ნათქვამია: იკითხვენ, სწერენ, თაყუშსა სჩხრეკენ, *რამღს ჰკერენ*, არჩევენ ბედთა მათთაგან“-ო⁴¹⁷. როგორც ამ ლექსიდან ჩანს, „რამღის კერით“ ბედს არჩევენ ხოლმე, ე. ი. ბედს წინასწარმეტყველებდნენ ხოლმე. აქ უნდა *الم رمل* — ი, ე. ი. ის ბედის წინასწარცნობის ანუ გეომანტიის ხელოვნება იგულისხმებოდეს, რომელიც მინის, ან ქვიშის ტყორცნის საშუალებით წარმოებდა. ხოლო ვარსკვლავების მიხედვით ადამიანის ბედის წინასწარმეტყველების აღსანიშნავად იმავე მგოსნის ზემომოყვანილ ლექსში ტერმინი „თაყუმი“-ა ნახმარი, რომელიც ნასესხებ სიტყვას *تقويم* წარმოადგენს და როგორც „შიდადთ ილ-ნუჯუმი“-ს ქართულ ლექსიკონშია განმარტებული „თალუმი ის არის—წლითი წლად გამო-არჩევენ ვარსკვლავებსა ყოველ დღეთ რომელ ბურჯშია და, იმ წელიწადს რაც მოხდება, ამაებს დასწერენ, იმას სპარსნი თაყვიმს ეტყვიან“-ო⁴¹⁸.

რაკი „მემარგე“ ს. ორბელიანის ცნობით მერამლეს, ანუ გეომანტს, ე. ი. მიწით ბედის მკითხავს ჰნიშნავდა, შესაძლებელია და უფრო საფიქრებელიც არის, რომ ამ სიტყვას ცასა და ვარსკვლავებთან საერთო არაფერი ჰქონდეს, არამედ ვითარცა მიწის მტყორცნელისა და ამით მისანის აღმნიშვნელი იმ სიტყვა „მარგი“ საგან იყოს ნაწარმოები, რომელიც „ბოსტნის დაკვალული“⁴¹⁹ იყო, ე. ი. ბოსტნის კვალის სახელი იყო და რომელთანაც უეჭველია დაკავშირებულია ნათესის ბალახისაგან გარჩევისა და განმეიდის აღმნიშვნელი სახელზმნა „გამარგულა“. მემარგე ამგვარად ადამიანის ბედობლის კვალის გამრკვევი გამოვიდოდა.

მაგრამ ამას გარდა არსებობდა ცასთან დაკავშირებული სიტყვა „მარაგი“-ც, რომელიც იმავე საბა ორბელიანის განმარტებით ქართულად თხელ ღრუბლიან ცას აღნიშნავდა: „ცამთხელითა ღრუბლითა შემოსილ იყოს, იგი არს მარაგი, ხოლო აქა-იქ ღრუბელი და ვარსკვლავ-მჩენი იალკიალი არს“-ო⁴²⁰. ეს სიტყვა წინასწარმეტყველ-ვარსკვლავთმრიცხველ „მემარგე“-ს ეტიმოლოგიის მნიშვნელობის გამოსარკვევად ცოტა არ იყოს ნაკლებ არის შესაფერისი, რადგან თუ მარაგი მოღრუბლული ცის აღმნიშვნელი იყო, მოღრუბლულ ცას ვარსკვლავთმრიცხველობის და წინასწარმეტყველებისათვის არავითარი მნიშვნელობა არ შეიძლება ჰქონოდა. ამიტომ საეჭვოა, რომ ასეთი სიტყვიდან ნაწარმოები ტერმინი ვარსკვლავთმრიცხველისა და წინასწარმეტყველის სახელად ქცეულიყო.

ისიც გამოსარკვევია, გვაქვს თუ არა სხვა მაგალითი, რომ ასეთი ცნების გამომხატველი სიტყვა „მე“ თავსართით ყოფილიყო ნაწარმოები? ამ საკითხის გასაშუქებლად თავის აგებულებითა და საფიქრებელი პირველადი მნიშვნელობით ყურადღების ღირსია, თუ ივ. ნიჟარაძე არ სცდება, ვარსკვლავთმრიცხველის აღმნიშვნელი სვანური ტერმინი „მეჭმინალ“, რომელიც ალბათ ძველი ქართული ტერმინი უნდა იყოს და ხელოსნობის სახელის მანარმოებელი თავსართი „მე“ და „ჭმინალ“-საგან უნდა შესდგებოდეს. რაკი თვით სიტყვა ივ. ნიჟარაძის ცნობით⁴²¹ ვარსკვლავთმრიცხველობის გამომხატველია, ამიტომ საფიქრებელია „მეჭმინალ“-ში ან ვარსკვლავის, ან მასთან დაკავშირებულ ცნების შემცველი ელემენტი იყოს. თუ ეს მცდარი აზრი არ არის, მაშინ აღსანიშნავია, რომ ცის იმ ზოლსა და სარტყელს, რომელზედაც მზე იმყოფება, „კოჭიმელი“ ჰრქმევია (საბა),-არეას, ანუ მარსის სარტყელს კიდევ „ჭიმჭიმელი“ სწოდებია და დიოსის, ანუ მუჰიტერის ცის სარტყელს კიდევ „კიმკიმელი“. საფიქრებელია, რომ ორი უკანასკნელი ერთიმეორეს ფონეტიკური სახენაცვალი უნდა იყოს. ხოლო ორი პირველი მარტო თავიანთი წინა ნაწილებით (კო და ჭიმ) განირჩევიან, მეორე ნაწილი „ჭიმელი“ კი მათ საერთო აქვთ, რომელიც მესამე სახელის მეორე ნაწილში „კიმელი“-ს სახით გვევლინება. უეჭველია, ამ „ჭიმელ“-ს ძველად ცისა და მნათობთა სფეროსთან დაკავშირებული რაღაც ზოგადი ცნების, იქნებ მნათობიერი ცის მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. მაგრამ სანამ ამ სიტყვის პირველადი მნიშვნელობა გამოირკვეოდეს, შეიძლება წამოყენებული იყოს საკითხი, ვარსკვლავთმრიცხველი სვანურში დაცუ-

ლი სახელი „მეჭმინალ“ ხომ ამ მნათობიერი ცის სახელი „ჭიმელ“-ისაგან არ არის წანარმოები და იმ პირს ხომ არ აღნიშნავდა თავდაპირველად, რომელსაც თავის ხელობად ამ მნათობიერი ცის „ჭიმელ“-ის ჭვრეტა და იმისდა მიხედვით წინასწარმეტყველება ჰქონდა არჩეული? ამგვარად, თითქოს მემარაგე-ს მსგავსი წარმოება უნდა იყოს დაცული სვანურ ტერმინ „მეჭმინალ“-ში. მაშასადამე, წარმოების მხრივ შესაძლებელია „მემარგე“ ვარსკვლავთმრიცხველის აღმნიშვნელი ყოფილიყო, ამას რომ მკაფიო ცნობა არ ელობებოდეს წინ იმის შესახებ, რომ ეს სიტყვა მერამლეს, ანუ გეომანტს ჰნიშნავდა.

დასასრულ, გამოსარკვევია, მართალია თუ არა ნ. მარრის დებულება, რომ „მორიგე“ ქართული ვარსკვლავის („მარგი“-ს) მეგრულ-ჭანური შესატყვისობა უნდა იყოს. ამისათვის კი უნდა ვარსკვლავისა და მის მეგრულ-ჭანურ შესატყვისობათა ცვლილებების ყოველგვარი ფორმები და საფეხურები იქმნეს შესწავლილი.

ქართულ სამწერლობო „ვარსკულავ“-ს, რომელიც ახალ ქართულ ხალხურში და ნაწილობრივ უკვე საშუალო საუკუნეებშიც „მარსკულავ“-ად და „მარსკელავ“-ად არის ქცეული, უდრის მეგრული „მურუცხი“, „მურუნცხი“ და „მურუნცხა“, ხოლო სვანურში „ანტყვასგ“ და „ანტყვსგილ“, რომელთაგან უკანასკნელი პატარა ვარსკვლავს აღნიშნავს. მაგრამ მეგრულში ზემოდასახელებულის გარდა არსებობს „მასქური“ და „მასკური“-ც, რომელნიც ზეფირისა და ბედის ვარსკვლავის მნიშვნელობით იხმარებიან და რომლებშიაც პროფ. იოს. ყიფშიძის სამართლიანი სიტყვით ქართული „ვარსკულავი“ და „მარსკულავი“-ს პირველი ნაწილი გვაქვს⁴²². აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ მეგრული ხალხური თქმულებით ვითომც არსებობდა ბედ-იბლისი ანუ „ეტლის“ წიგნი, რომელსაც ეხლა მეგრულად „ურტი“, ანუ ეტლი ეწოდება, ვინმე დიაკვანი „მირცხულავა“-ს მიერ დაწერილი, რომელშიაც თითქოს სხვადასხვა წინასწარმეტყველება უნდა წერებულყო. „მირცხულავა“-ს მოგვარენი თურმე ეხლაც არიან ზუგდიდის თემის ს. ყულისკარში⁴²³.

არსებობდა თუ არა რაიმე ბედის წიგნი მართლაც ამ დიაკვნის მიერ დაწერილი, ძნელი სათქმელია და ჩვენთვის ამ საკითხს არც აქვს ამაჟამად მნიშვნელობა. სამაგიეროდ საყურადღებოა თვით საგვარეულო სახელი ოდესღაც ასევე უნდა ყოფილიყო, რის დამამტკიცებელია ეხლაც დაცული „მასკური“ და „მასქური“, რომელიც „მარსკულავი“-ს შეკვეცილი ფორმაა და „მარსკული“-საგან არის რასაკვირველია წარმომდგარი. შემდეგში რეგრესული ასიმილაციის წყალობით ეს სიტყვა „მორსკულავ“-ად და „მურსკულავ“-ად უნდა ქცეულიყო. მერმე „სკ“, „სქ“-ს „ცხ“-დ ქცევით წარმომდგარია „მურცხულავი“, რომლის ოდნავ შეკვილი სახესაც ერთი მხრით საგვარეულო სახელი „მირცხულავა“ (←მირცხულა + ვა = ვარსკვლავასჟილს), მეორე მხრით კვლავ ბოლო-შეკვეცილი, მაგრამ სამაგიეროდ გასრულებოვანებული თანამედროვე მეგრული „მურუცხი“ და „მურიცხი“. ამგვარად, ირკვევა, რომ „მორიგე“ ვარსკვლავის მეგრულ შესატყვისობათა

შორის არ ჩანს და თავდაპირველად ვარსკვლავს მეგრულად ისეთივე სახე ჰქონია, როგორც საზოგადო ქართულში, მაგრამ დროთა განმავლობაში ბევრი ცვლილება გამოუვლია, რომელთა განვითარების ზოგიერთი საფეხურები ზოგს ტერმინებსა და გვარებშია აღბეჭდილი.

რაკი „კრონოსი“, როგორც უკვე აღნიშნული გვქონდა⁴²⁴, ქვეყნიერებისა და დრო-ჟამის მომწესრიგებლად ითვლებოდა, ამიტომ შესაძლებელია ამ მნათობ-ღვთაებას „მორიგე“ ჰქმედოდა კიდევ, მაგრამ მაშინ, რასაკვირველია, ეს მისი ნოდებულება იქნებოდა, ნამდვილი სახელი კი სხვა უნდა ჰქონოდა, რომელიც გამოსარკვევი იქნებოდა. რა თქმა უნდა, შესაძლებელია „მორიგე“ ამ ღვთაების წარმართობის დროინდელი ძველი და უკვე გაუგებარი სახელის ხალხისაგან გააზროვნების წყალობით შემდეგში დამახინჯებულ სახესაც წარმოადგენდეს. მაშინ რაკი ამ სიტყვის პირვანდელი სახე უფრო „მორიგე“-ს მსგავსი უნდა ყოფილიყო და თანაც მოსალოდნელია, რომ ამ სახელში კრონოსის მნათობობის ცნება ყოფილიყო აღბეჭდილი, ეგების „მორიგე“ ვარსკვლავის ბგერითი სახის განვითარების რომელიმე საფეხურის ნაშთსაც წარმოადგენდეს (მაგ. მორსკულავი → მორსკულა → მორისკუ → მორიკუ—მორიგუ)? მაგრამ ყველა ეს ჯერ მეტად სათუთაა, რომ ამაზე დამყარება შეიძლებოდეს. ამის გამორკვევა მომავლის საქმეა⁴²⁵.

როდესაც საქართველოში დღეთა შვიდეულის სისტემა იქმნებოდა და ჩამოყალიბდა, რასაკვირველია ქართული წარმართული სახელები-სათვის ბერძნულ შესატყვისობათა მოძებნის დროს შესაძლებელია ზოგი რამ შეიცვალა, შესატყვისობაც აქა-იქ უფრო ხელოვნურად ვიდრე ბუნებრივად იქმნა მოპოვებული, მაგრამ ყველა ასეთი საკითხების განხილვა-გამორკვევა მხოლოდ მომავალშია შესაძლებელი, როდესაც ქართული წარმართობის შესახებ ახალი ცნობები აღმოჩნდება.

ქართული წარმართობის ზემომოყვანილი მიმოხილვა ცხად-ჰყოფს როგორც ამ სარწმუნოების ძველის-ძველ თვისებებსა და მახლობელი ძველი აღმოსავლეთის სხვა დიდ ერთა სარწმუნოებასთან უცილობელ კავშირს, ისევე იმ უპირატესობასაც, რომელიც ქართულ წარმართობაში მნათობთა თაყვანისცემას მიკუთვნებული ჰქონია. ქართული წარმართობის შემადგენელი პირვანდელი ტომობრივი ელემენტების გამორკვევაც ნაწილობრივ მაინც შესაძლებელია, მაგრამ რაკი ეს საკითხი უუძველეს ხანას ეხება და თანაც ქართველი ერის სხვა მონათესავე ერთა წარმართობასთან ერთად უნდა იქმნეს განხილული, ამიტომ იგი ცალკეა გამოყოფილი და „ქართველი ერის ისტორიის“ შესავალ ნიგნშია მოთავსებული.

უქველესი სარწმუნოებრივი თქმულებები

§ 1. სხვადასხვა თქმულებანი ამირანზე და მათი პირვანდელი სახის აღდგენა

ქართველთა წარმართული სარწმუნოების ხასიათის გამორკვევის დროს (იხ. თავი მეორე) მოყვანილი იყო რამდენიმე ქართული თქმულება ღვთაებათა მთავრისა, შემოქმედისა და ღრუბელთა ბატონის შესახებ, მაგრამ თვით ამ სარწმუნოებრივ თქმულებებს პირვანდელი სახე შეცვლილი აქვთ. ამნაირადვე გადაკეთებულია სხვა დანარჩენი ძველი თქმულებებიც ღმერთების შესახებ. შედარებით კარგად არის შენახული თქმულება ამირანზე, რომლის შინაარსი მეტად საგულისხმო და საყურადღებოა, ვითარცა ძველის-ძველი წარმართობის-დროინდელი თქმულების სანიმუშო მაგალითი.

თუმცა ეს ხალხური თქმულებებიც ამირანზე ყველანი შეცვლილნი არიან მერმინდელ, თანდათანობით შექსოვილ, სხვადასხვა ხალხური და მწიგნობრული თხზულებებიდან ამოღებული ცნობებით: ზოგს მათგანს ქრისტიანობის კვალი ეტყობა, ზოგს კიდევ მაჰმადიანური, სპარსულ-არაბული ელფერი ადევს მეტადრე ძლიერად დამახინჯებულია ამირან-დარეჯანიიდან შეტანილი ცნობებით, ისე რომ ზოგიერთს თქმულებაში ამირანის დედა დარეჯანად⁴²⁶, ხოლო თვით ამირანი კი დარეჯანის ძე დინოდება⁴²⁷. მაგრამ სხვა თქმულებათა შედარებითი შესწავლით ამ თქმულების პირვანდელი სახის აღდგენა შეიძლება.

საქართველოში ამირანის შესახებ მრავალი თქმულება არსებობს: ჩვენი ქვეყნის თითოეულ კუთხეში არის ჩანერილი ამგვარი თქმულება და ყველას თავისი მნიშვნელობა აქვს. ვისაც ჰსურს ამირანის თქმულების თავდაპირველი სახე და დედა-აზრი წარმოიდგინოს, მან უნდა შეისწავლოს შედარებით ყველა ქართული თქმულებები და ამ გზით თქმულების პირვანდელი სურათი აღადგინოს.

ქართული თქმულებები ამირანზე იბეჭდებოდა სხვადასხვა ქართულ გაზეთებში და ერთად გადმობეჭდილი აქვს **ზ. ჭიჭინაძეს**, ვითარცა დამატება მოსე ხონელის ამირანდარეჯანიანისა. ჩვენ სხვათა შორის ამ კრებულითაც ვსარგებლობთ და ქვემოთ, როდესაც თქმულებები და გვერდებია ნაჩვენები, **ზ. ჭიჭინაძის** გადმონაბეჭდია ნაგულისხმევი.

§ 2. ამირანის ჩამომავლობა

ქართულ თქმულებაში არ არის ნათქვამი, ვინ იყო ამირანის მამა, ალბათ იმიტომ, რომ თქმულებას თავი აკლია.

ფშავური თქმულებისაებრ ამირანის მამას „სახელად სულ-კალმახი“ ერქვა. ამასთანავე ეს *სულ-კალმახი მოხუცებული ყოფილა*.

სვანეთში ამირანის მამად მონადირე „დარჯელანი“-ა დასახელებული და უეჭველია ეს სახელი დამახინჯებული „დარჯენი“ უნდა იყოს. ხოლო რაკი დარჯენი ამირანის თქმულებაში „დარჯენიანი“-დან არის შეტანილი, ამიტომ ცხადია, რომ სვანურ თქმულებას ქართლურსავით არა სცოდნია ამირანის მამის სახელი.

მაშასადამე, მხოლოდ ფშავურ თქმულებას ახსოვს ამირანის მამის სახელი, მაგრამ არც აქ არის ნათქვამი, ვინ და რა ხელობის კაცი იყო ის. თვით სახელის „სულ-კალმახი“-ს შესახებ ჯერჯერობით ბევრი არაფრის თქმა შეიძლება. იგი რთული სიტყვაა და პირველი ნაწილი „სულა“ სხვა სიტყვებთან შეერთებულიც არის ხოლმე, მაგ., სულა-კურდღელი⁴²⁸.

ამგვარი რთული სახელი, რომლის პირველ ნაწილად „სულა“ ზის, უშველეს დროსვე არსებობდა, მაგ., ტიგლატ-პილესარ III ნარნერაში მოხსენებულია „სულუმალი მილიდელი“⁴²⁹, სადაც „სულუ“ უდრის „სულა“-ს, ხოლო „მალ“ ლიკიაში და პამფილიაში ძველი დროითგან შერჩენილს „მოლოს“, „მოლ-ეს“, „მოლ“-ს ეთანასწორება, მაგ. „კვდრო-მოლ-ის“⁴³⁰. სულა-კალმახელი ერთ ქართველ ისტორიულ მოღვაწესაც ერქვა, მაგრამ ამირანის თქმულებასთან მას არაავითარი კავშირი არა აქვს.

უფრო საყურადღებოა, რომ ფშაველებს *„გმირთა შორის სულა-კურდღელი“-ც* მიაჩნიათ ხატად⁴³¹. იქნებ წინათ „სულ-კალმახი“-ც ამგვარ გმირთა გუნდს ეკუთვნოდა.

ფშავურ თქმულებაში ამირანის დედას დარჯენი ეწოდებოდა, მაგრამ ესეც მერმინდელი დამახინჯების ბრალია და მოსე ხონელის „ამირანდარჯენიანის“ გავლენით აიხსნება: მართლაც, სვანურ თქმულებაში ამირანის დედად „გასაოცარის სილამაზის“ პატრონი, ოქროს-ნანწავიანი არსება „დალი“ ითვლება. სამაგიეროდ სვანურში ამირანის მამას მონადირესა ჰქვია „დარჯელანი“.

დალი აგრეთვე „აფსად“-ად წოდებული, სვანურად მონადირეობის ქალღვთაებასა ჰქვია⁴³² და აქ, სვანურ თქმულებაში, უკეთ არის შენახული მოთხრობის უძველესი ხასიათი. ამგვარად, ამირანი მონადირეობის ქალღვთაების „დალი“-სა და ვილაც მონადირის სულა-კალმახის შვილია.

§ 3. ამირანის ნიშანდობლივი თვისებები და გარეგნობა

ამირანი რომ წინათ მარტო სვანურ თქმულებაში არ ითვლებოდა ოქროსნანწავიანი ქალის შვილად, არამედ ეს ცნობა დანარჩენ ქართულ თქმულებებშიაც ყოფილა, ეს ფშავური თქმულებებიდანაც ჩანს: იქ ნათქვამია, რომ ამირანს „ერთი ოქროს კბილი ედგა“, „*ოქროს კბილი* აქვს“ და სწორედ ამ ოქროს კბილითა სცნობენ ხოლმე ამირანს მდედები: ეს მისი ნიშანია. „ოქროს კბილი“, ალბათ, ამირანს ოქროს-ნანწავიანი დედისაგან აქვს დაყოლილი და დამკვიდრებული.

დაღს ოქროს ნაწნავი მისივე ოქროს მაკრატლით მოსჭრა ძილში მონადირის კოჭლმა ცოლმა. ამის შემდგომ „ჩემი სიცოცხლე აღარა ღირსო“ და ამიტომ დაღმა თავი მოაკვლევინაო.

ჩვეულებრივ ამირანს ეხლანდელ თქმულებებში (მაგ. ქართლურში, ფშაურში) ორი ძმა ჰყავს: უფროსს ბადრი ჰქვია, შუათანას კი უსუფი⁴³, მაგრამ ეს ცნობა ამირანის თქმულებაში მერმე უნდა იყოს შექსოვილი, ბადრი და უსუფი რომ ამირანის ძმები არ არიან, ეს საუცხბოვოდ ფშავური თქმულების შემდეგი ლექსითაც მტკიცდება:

„ცხრათა ფრინველთა მხარგრძელთა
ალგეთის ჭალა გაექნა...
უძმოსა უმამისძმოსა
ამირანს თავი მოეკლა“.

მაშასადამე, ამირანს არც ძმა ჰყოლია, არც მამის ძმა. მაინც-და-მაინც ბადრი და უსუფი რომ ამირანის ძმები არ არიან, ეს კახური (ნინოწმინდური) თქმულებიდანაც ჩანს, იქ ნათქვამია: „ნავიდა ამირანი და შეხვდენ ორი ჩინელნი—ბადრი და უსუფი... მათ უთხრა ამირანმა,—*„ან უნდა მეძმოდ, ან უნდა მეყმოდო“*. — *გეძმობითო, უთხრეს მათ*“. შემდეგ ისინი „ჩინელებად“, ან „ჩინოვნებად“ იწოდებიან:

„ამირან და ჩინოვნელნი სამნივ ისხდნენ წყლისა პირსა,
ამირანი ხმაღს ლესავდა, ჩინოვნელნი უწყობს პირსა“.

სვანურ თქმულებამაც პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ ბადრი და უსუფი ამირანის ძმები კი არა, არამედ ძმობილები არიან: ბადრისა და უსუფის მამა „იამანი“ რომ მივიდა წყაროზე და „აქ მან ნახა აკვანში მწოლარე ყმანვილი (ამირანი), გაუხარდა და თქვა—*ეს ჩემი შვილების უსიპისა და ბადრის ძმად გამოდგებაო*. აილო აკენით ყმანვილი და შინ მიიტანა. იამანის ცოლს გაუხარდა ყმანვილის მოყვანა—უსიპისა და ბადრის დამრწევად გამომადგებაო“. სვანური თქმულების „იამანი“ უნდა იამანელს უდრიდეს და კახურ „ჩინელი“-ვით ამირან-დარეჯანიანიდან უნდა იყოს შეტანილი ამირანის თქმულებაში.

თუმცა ცხადია, რომ ბადრი და უსუფი ამირანის ძმები კი არა, არამედ ძმობილები არიან და თვით სახელებიც „დარეჯანიანი“-დან არის შეტანილი ამირანის თქმულებაში, მაგრამ თავისთავად შესაძლებელია ამირანის თავდაპირველ თქმულებაშიც ყოფილიყო ცნობა ამირანის ძმობილებზე და მხოლოდ სახელები და ზოგიერთი თვისებები იყოს შემდეგ შექსოვილი სხვა უცხო თქმულებებიდან და მეტადრე კი „დარეჯანიანი“-დან. ამ მხრივ ყურადღების ღირსია, რომ ფშავურ თქმულებაში უსუფის შესახებ ერთი მინის მხენელი ასე უამბობს ამირანს:

„ერთმა პირქუშმა ვაჟ-კაცმა
მხარ-მარჯვნივ ჩამოგვიარა,
გუთნეულს ხელი გაგვიკრა,
წყალ გაღმით გაგვისრილა.“

ე მანდ წყაროს პირა წევს. წავიდა ამირანი სიხარულით. ნახა რომ თა-ვისი ძმა იყო, უსუში“.

აქ „პირქუში“ უსუშის დამახასიათებელი თვისებაა, მაგრამ შეიძლება თავდაპირველი სახელიც იყოს, პირვანდელ თქმულებიდან შერჩენილი. ამას-თანავე განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ ფშაველებს და ხევსურებს „პირქუში“ ერთერთ ძლიერ გმირთაგანად, ღმერთადაც კი მიაჩნდათ და ხევ-სურეთში, სოფ. ბაცალიგოში, „პირქუში“ ძლიერ ხატად ითვლება⁴⁴.

ამგვარად, თუ ამირანის თავდაპირველ თქმულებაში იმ ერთ მოძმეთა-განს მართლა პირქუში ერქვა, მაშინ ჩვენ ისევ ღვთაებათა შესახები თქმულებების სფეროში შევდივართ. ამირანის მოძმენი მართლაც რომ ზემთაბუნებრივ თვისებათა მფლობელნი და მატარებელნი არიან, ეს სევანურ თქმულებიდანაცა ჩანს. იქ თითონ ამირანი ამბობს: „უსიპს ბეჭებ-შუა მზის მსგავსი ნიშანი აქვს და ბადრს მთვარის მსგავსი“-ო.

მაინც-და-მაინც ამირანის მოძმეებს თვით ამირანის თქმულებასთან მჭიდრო კავშირი არა აქვთ და თვით ამირანიც ხშირად უიმათოდაც ებრძ-ვის ხოლმე მდეგებს და ბოლოს მათ მამას გადაჭრით უთხრა კიდევ, რომ იმის შეილებს არსად წაიყვანდა, რადგანაც ისინი ვერ უწევენ ჭაბუკობას. ამირანი ამის შემდეგ ცალკე ჭაბუკობდაო.

თვით ამირანი ხომ ნამდვილი გმირი და ღვთაებრივი თვისებებით და-ჯილდოვებული პიროვნებაა: მას ერთი ოქროს კბილი აქვს და სწორედ იმ კბილით სცნობენ მას ყველანი. ეს მისი ნიშანია, იმგვარადვე, მამასადამე, როგორც მის მოძმეებსაც თავ-თავიანთი ნიშნები აქვთ ზურგზე. გარეგ-ნობითაც ის საოცარ არსებასა ჰგავს: მას ფშავეურ თქმულებისებრ „საც-ერივით თვალები ჰქონდა“, ან როგორც მეორეჯერ არის ნათქვამი „საცრის ოდენი თვალები აქვს“. ამასთანავე „ამირან შავსა ღრუბელსა საავდროდ გამზადებულსა“ ჰგავდა.

ხალხს სჯერა, რომ ამირანი ეხლაც ცოცხალია, ამირანი უკვდავი არსე-ბაა. როცა მან მაგალითად თავისი მოკლე ხმალი გულში დაიცა, დახოცილს მოძმეებს უნდა ზედ თავი დავაკლაო, „ხმალმა არ გასჭრა“ იმიტომ, რომ „ამირანი არ მოკვდებოდა, თუ ნეკა თითს არ მოიჭრიდაო“. ეს კი ამირანმა თითონაც არ იცოდა, სანამ ქაჯების ნალაპარაკებს ყური არ მოჰკრა.

ოქროს-ნანწავიანი ქალის „დალი“-ს შვილს ამირანს ნათლიაც შეს-აფერისი ჰყავს; ამირანი ქრისტეს ნათლულიაო, ერთხმად ამტკიცებენ ქართლ-კახურ-ფშავეური და სევანური თქმულებები. ამირანი თვით ღმერ-თის ნათლულია. რასაკვირველია, თავდაპირველად ყველა თქმულებებში ქრისტეს მაგიერ რომელიმე წარმართობის-დროინდელი ღვთაება იქნე-ბოდა დასახელებული.

ამირანს ღონეც გმირული აქვს და საშინელი. ფშავეური თქმულების სიტყვით თვით ღვთაებრივმა ნათლიამ „ამირანს დაანათლა გაქანებულის ხის სიჩქარე და სიმარდე გაქანებულის ზევისა და თორმეტ უღელა ხარ-კამეჩის ღონე და მგლის მუხლი“ და, მართლაც, ამირანი „ისეთი ღონიერი გახდა, რომ მიწას უმძიმდა მისი ტარება“. მისი ბრძოლა მიწის ძრვასა ჰგავ-

და: როცა მაგ. ამირანი დაეჭიდა მდევეს:

„მინა და მყარი ხვიოდა,
იმათ ნაომარ ადგილზედ
სუ ქვა და ლოდი ცვიოდა:
დევი დ' ამირან შეიბნენ
მინას გაჰქონდა გრიალი“.

ამირანს ხმალიც შესაფერისი აქვს. ჩვეულებრივი იარაღი მას ვერ უძლებდა და ამიტომ სვანური თქმულებისაებრ მან 9 ოყა რკინა წაიღო და გამოაჭედინა თავისთვის ხმალი. ამირანის ხმალი იმ ზომისა იყო და იმ სიმძიმის, რომ მისი აწევა არავის შეეძლო, ამბობს ფშავური და თუშური თქმულება.

ამირანის ამ ხმალის ჭედვას უნდა გვისურათებდეს, რაკი იქ გმირი ბადრს ელაპარაკება, ფშავური ლექსის შემდეგი ნაწყვეტიც:

„მაშინ სად იყავ, შავ ბადრო,
როცა ჩემ ხმალი წრთებოდა?
ცა ჭექდა, მინა გრგვინავდა
სამჭედლო ექანებოდა,
მჭედლები, მემჭედურები
ერთმანერთს ეფარებოდა!...“⁴³⁵

ვითარცა მონადირეს, ამირანს ძაღლიცა ჰყავს⁴³⁶, მაგრამ, როგორც ამირანის ბუნებას შეეფერებოდა, ჩვეულებრივი კი არა, არამედ „გომია ყორნის ნაშობი“-ო, მოგვითხრობს ფშავური თქმულება, რომელსაც სვანური თქმულებისამებრ „ყურშა“ ერქვა სახელად. იგი „*ორბის ლეკვია*“, ამასთანავე ფრთოსანიც იმიტომ, რომ „*მას ბეჭებზე ორბის ფრთები აქვს*“ და ისეთი თვისება ჰქონდა, „რომ ორს ნახტომზე ჯიხვს დაენეცოდა“-ო.

§ 4. ამირანის გმირული ბრძოლა ავ-სულებთან

ძლიერი ღონის პატრონი ამირანი ებრძვის განუწყვეტლივ ბოროტ არსება—მდევეებს: ის მათი დაუძინებელი მტერია, მათი გამწყვეტავი, ამიტომ რომ მდევეები კაცის მჭამელები და შემავინროვებელნი არიან. იმ მხრივ ამირანი კეთილი გმირია, ბოროტ ძალთა წინააღმდეგ მებრძოლი. ამით აიხსნება, რომ ქართველი ხალხი ამირანის დიდი პატივისმცემელია. მდევეებთან ბრძოლიდან ამირანი ყოველთვის ძლევაშობილი ბრუნდება ხოლმე. ერთხელ ამირანს შავ გველეშაპთანაც კი მოუვიდა ომი. ეს „*შავი გველაშაპი*“ იწოდება აგრეთვე „*ქარცეცხლ*“-ად. სვანურ თქმულებაში ეს გველეშაპი (ზოგადაგან მდევეად გადაკეთებული) *კლდის თავსა ზის და მატყლს ართავს. თითისტარად მას ნაძვის ხე აქვს, ხოლო ჯარად წისქვილის ქვა. ეს ის ვეშაპია, რომელიც მზის ჩაყლაპავს ხოლმე და სწორედ ამიტომ მოხდება ხოლმე მზის დაბნელება*ცაო. ფშავური თქმულებისაებრ შავი ვეშაპის „*ქარცეცხლის*“ ბინა შავ ზღვაშია: როცა ამ ვეშაპმა ამირანს აჯობა, ამირანი

„შავმა აიღო ჩაყლაპა,
შავი ზღვისაკენ გასწია“.

მაგრამ ამირანის ჩამყლაპავს „ქარცეცხლს“ ვეშაპს, მუცელი ეწვის და ამირანის მონელება არ შეუძლია. ამირანი აღმასის დანით უჭრის ვეშაპს მუცელს და გარეთ გამოდის. ყურადღების ღირსია, რომ ფშვევლების ერთ-ერთ ხატსა და გმირსაც „პირცეცხლი“ ჰქვია⁴⁷ და ვეშაპი ქარცეცხლი, მზისა და ამირანის ჩამყლაპავიც, ხომ ღვთაებათა სასუფეველს ეკუთვნის.

§ 5. ღრუბელთ-უფალის ასულის კამარ-ქეთუს მოტაცება

ამირანის თქმულებებში ავსულებთან ბრძოლას გარდა ორ გარემოეზს უპყრია უმთავრესი ადგილი, ორს შემთხვევასა აქვს თქმულებისათვის არსებითი მნიშვნელობა: *მშვენიერი ქალის მოტაცებასა და ამირანის ღმერთთან შებრძოლებას, რომელიც ამირანის მიჯაჭვით დაბოლოვდა.*

ყველა თქმულებაში ერთხმად მოთხრობილია, რომ ამირანმა მოიტაცა ერთი ლამაზი ქალი, რომელსაც დიდიხანია დაეძებდა. ამ ქალს ქართლურში და კახურში *კამარი*, ფშავურში—*ყამარი* ჰქვია, სვანურში კი „ქეთუ“-დ არის წოდებული.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ამ ზეციური ქალის სახელი, რომელსაც ქართლური თქმულება „კამარ“-ს უწოდებს, ფშავური — „ყამარ“-ს, ხოლო სვანური — „ქეთუ“-ს. არსებობდა ელამიტელთა ღვთაება, რომელიც ბაბილონურსა და ელამურ ლურსმულ წარწერებში „ლაგამარ“-ად არის აღნიშნული. საფიქრებელია, რომ ეს სახელი შესდგებოდა თავსართ „ლა“ და თვით სიტყვისაგან „გამარ“. ეს სახელი შედის ვითარცა პირველი ნაწილი ორნაწილედ სახელში „კედორლაომერ“ ანუ „ხოდოლოგომორ“. მაშასადამე, სახელს „გამარ“-ს რაღაც კავშირი აქვს „კედორ“-თან. ვგონებ სვანური „ქეთუ“ უნდა უდრიდეს „კედორ“-ს. ხოლო ქართლურ-ფშავური „კამარ-ყამარი“ — „გამარ“-ს. მაშინ ისე გამოვა, რომ პირველ შემთხვევაში ძველი ორნაწილელი სახელის პირველი ნახევარია შენახული, მეორე შემთხვევაში მეორე ნახევარია, თუ ჩვენ არ ვცდებით, მაშინ „კამარ-გამარი“ და სვანური „ქეთუ“ ერთი და იმავე არსების სახელად უნდა ვიცნათ. ლაგამარ, როგორც ცნობილია⁴⁸ ელამიტურში ვენუსის ან აფროდიტეს სახელად ითვლება და ისე გამოდის, თითქმის ამირანს ღრუბელთა ბატონის ქალი ღვთაება—„კამარ-ქეთუ“ აფროდიტე მოეტიაცოს.

ეს ქალი წყალ-გალმა, ანუ უკეთ რომ ვთქვათ, ზღვის გაღმა ცხოვრობს:

„წყალ გაღმით ქალსა გასწავლი

ქალსა ლამაზსა კამარსა“,

„ზღვას გაღმა ქალი ვასწავლო

სახელად ყამარ ჰქვიანო“,

ეუბნება მღევი ამირანს. სვანურსაც ამირანის მიერ მოტაცებული ქალი ზღვას გაღმა ეგულება.

ფშავური თქმულების სიტყვით ყამარ-ქალი კოშკში იყო და ის კოშკი ზღვის პირას იდგა, მაგრამ თვით „ყამარს დედ-მამა ცაში ჰყოლოდა“. ეს

ცნობა ამტკიცებს, რომ თავდაპირველად თქმულებაში აქ რომელიმე ღვთაებრივი არსება იქნებოდა მოხსენებული. ამისი ცხადი და თვალსაჩინო კვალი ეხლაც ბევრია შენახული: ფშავურ თქმულებაში ქალის მამა ახლაც „ქაჯთ ბატონად“ იწოდება. მასა ჰყავს ძლიერი ზეციური მხედრობა, ქაჯ-ემშაკებისაგან შემდგარი. თვით ქალის მამას თავზე „ნისქეილის გელაზი (ქვა) ეხურა ქუდადო“, ნათქვამია ქართლურ თქმულებაში: ეს მისი მუზარადი იყო. სვანური თქმულებაც ამას ადასტურებს, თანაც ამტკიცებს, რომ მას სახელად „ეკელუცა კეისარი“ ერქვაო. ავჭალური თქმულება კი სხვანაირად მოგვითხრობს: ქალის მამას „ფარად ნისქეილის ქვა უდევს“-ო. როცა ქალის მამა თავის შვილის მტაცებელს ამირანს შეეპყრება, ამირანი „რამდენჯერაც დაარტყამდა ხმალს, ცეცხლის ნაპერწკლები გასცვივოდა ხოლმე“, „რამდენსაც დაჰკრავდა ხმალს, იმდენი ნაპერწკლები გამოდიოდა“-ო.

„ამირანის ხმალი ყამარის მამის მუზარადს რომ მოხედებოდა, ნაპერწკლის ცეცხლი ენთებოდა“-ო,—მოგვითხრობს ფშავური თქმულება.

ერთი სიტყვით, ქალის მამა თითქოს ცეცხლის-მფრქვეველი ზეციური არსებაა.

ქალის მამის მარტო შებერვაც კი ჩვეულებრივ მომაკვდავს, ადამიანს უმალ ახრჩობდა. ხოლო ისეთმა ძლიერმა გმირმაც, როგორიც ამირანი იყო, ვერ გაუძლო მის შებერვას და „ჩოქზე დაეცა“.

ყველა ზემოთქმულის შემდგომ უნებლიედ იბადება აზრი, რომ თვით ქალიც თავდაპირველად თქმულებაში ალბათ ზეციურ არსებად იქნებოდა გამოხატული. და ამის კვალი ეხლაც ემჩნევა სვანურ თქმულებას: იქ ნათქვამია, რომ მამას ქალი ცაში ჰყავდაო, სახელდობრ „კოშკში, რომელიც ცაზეა ჩამოკიდებული ჯაჭვით“.

მამა-ქალიშვილის ზეციურობას, სხვათა შორის, ყამარის მამის ჯარის თვისებებიც ამტკიცებენ: საკმარისია იგი ადგილიდან დაიძრას, რომ მაშინვე ტაროსი შეიცვალოს: ცა მოიღრუბლოს, წამოწიწკლოს და კოკისპირული წვიმაც კი დაუშვას. მაგ., როცა ამირანმა ქალი მოიტაცა და მიჰყავდა „წამოწიწკლავი“, და ქალმა თქვა „ეს მამის ჩემის ჯარი წამოვიდა და იმის ჩრდილია“-ო. მერმე „წამოწიწკლავი წინწკალი“ და მაშინ ქალმა უთხრა ამირანს: „მამი ჩემის ჯარი ზღვას გამოვიდა, იმათი ფეხის წამია“-ო.

ავჭალურ თქმულებაში ცოტა სხვანაირად არის მოთხრობილი: ქალის მამა რომ „თავის ჯარით წყალში შევიდა და დაუნყეს ჭყაპა-ჭყუპი, მაშინ ამირანს ცუდი ტაროსი დაუდგა და წვიმა თავ-პირში სულ კოკისპირულად სცემდა“. როცა „ამოვარდა საშინელი ქარიშხალი“, ქალმა ასე აუხსნა: „მამი ჩემის ცხენები დაილაღნენ და ამოისუნთქესო“. ფშავური თქმულების-ამებრ ქარი ყამარის მამის ლაშქრის მტვერია, ხოლო წვიმა ყამარის დედის ცრემლი.

თუ დავაკვირდებით კამარ-ქეთუ ქალის მამის ციურ ბინადრობას, მის ცეცხლისმფრქვეველ მუზარადს, ანუ ფარსა, მის ლაშქრობის თვისებას, რომ მოლაშქრეთა დაძვრა ტაროსსა სცვლის და ავდარი დგება, უნებლიედ ფიქრად მოგვივა, რომ იგი ზეციური არსების გამოხატულება უნდა იყოს,

ერთ-ერთი იმ ღვთაებათაგანი, რომელსაც, როგორც ხევესურები ამბობენ ხოლმე, „ღრუბელთა საქმე აბარია“ და წვიმას მოიყვანს ხოლმე⁴³⁹, რომელიც ცეცხლს აფრქევს დედამიწაზე და ქარიშხალს აწევს ხოლმე ქვეყანას.

მაშასადამე, თვით კამარ-ქეთუ ქალიც ზეციური არსების შვილი ყოფილა და მისი ბინა „კოშკი, რომელიც ცაზეა ჩამოკიდებული ჯაჭვით“, საუცხოვოდ ამტკიცებს მის სადაურობას. ამირანმა ეს ქალი მოიტაცა: სევანური თქმულებისამებრ „მისწვდა ჯაჭვს, ჰკრა თავისი ხანგარი, გასწყვიტა და ცაზე ჩამოკიდებული კოშკი მიწაზე ჩამოვარდა“ და ამგვარად მოიტაცა ქალი. მაგრამ მისი წაყვანა უჩუმივ არ შეიძლებოდა: ჭურჭელი მთელი, თუ ამირანისაგან დამტვრეულები „წავიდნენ კამარის მამის ჯარში და გაიძახოდნენ „კამარ ქალი წაიყვანესო“. ფშავეურში უფრო ვრცლად არის აღწერილი: „მთელმა მთელს უთხრა, ნატეხმა ნატეხს, დადგა ერთი ყრიაშული და ხმაურობა, აიშალა ჭურჭელი და სულ ერთიან გასწია ცისაკენ, ყამარის მამისაკენ—„ყამარი მოიტაცეს, მიეშველენით“-ო.

როცა უკან დადევნებული ჯარი კამარ-ქეთუს მამის მეთაურობით ამირანს დაეწევა, ბრძოლა ატყდება და გაჭირვებულმა ამირანმა მხოლოდ კამარ-ქალის დახმარებით დაამარცხა თავისი მოწინააღმდეგე და მოკლა ქალის მამა.

§ 6. ამირანის მიჯაჭვა

ამის შემდგომ მოთხრობის ბუნებრივი მიმდინარეობა წყდება. თქმულებას უეჭველია ბევრი ცნობები უნდა აკლდეს: აღარაფერია ნათქვამი ამირანის მიერ მოტაცებულ ქალზე, რა მოუვიდა მას, სადა და როგორ ცხოვრობდნენ ერთად. ქალისა აღარა ისმის რა და თქმულების ბოლომდე, თვით იმ ადგილსაც, სადაც ამირანის მიჯაჭვა არის მოთხრობილი, კამარ-ქეთუ ქალი არსად ჩანს. ამიტომ ცხადია, რომ თქმულების თავდაპირველი შემადგენლობა და მიმდინარეობა აქ განწყვეტილი და დამახინჯებული უნდა იყოს.

ყველა თქმულებები ერთხმად მოგვითხრობენ, რომ ამირანმა თავისი ჭაბუკობა და გმირობა უბედურად დაამთავრა,—ამირანი მიჯაჭვული იყო და ეხლაც მიჯაჭვულიაო. სხვაობა ეტყობა სხვადასხვა თქმულებას, როცა თითოეული მათგანი ამ გასაოცარი სასჯელის მიზეზს ასახელებს. ქართლური, კახური, ფშავეური და თუშური თქმულებანი ამტკიცებენ, რომ მდეგების გამწყობი და უძლეველი ამირანი ისე „გაამაყდა“ და გაკადნიერდა, რომ თავისი ნათლია, თვით ღმერთიც, გამოიწვია საჭიდაოდ, რომ გამოეცადა, ვინ უფრო ღონიერი არისო⁴⁴⁰. ამისთანა კადნიერებისა და გულზეგავობისათვის დაისაჯა ამირანი და მიჯაჭვულ იქმნა. თანაც „დაბმულს ამირანს ზედ თოვლ-ყინულიანი გერგეტი და ყაზიბეგის მთა დაახურა... მას შემდეგ იქ არის მიჯაჭვული ამირანი“-ო. ფშავეური თქმულებისაგებრ ღმერთმა ამირანი ხეზე მიჯაჭვა, მაგრამ თუშურ თქმულებაში ნათქვამია: „ღმერთმა ჩაასო მიწაში რკინის პალო, მიჯაჭვა ამირანიო“, ამირანმა ორ-

ჯერ განყვითა ჯაჭვი, მაგრამ მესამედ ღმერთმა ისე მიჯაჭვა, რომ „ამირანმა ველარ შესძლო ჯაჭვის განყვითა და დარჩა ასე მიჯაჭვული ამ მთაში“-ო. ქართლურ თქმულებაში ღმერთმა კისერზე თასმა შეაბა, რომელიც უზარმაზარ ჯაჭვად იქცა და კავკასიონის მთაზე მიჯაჭვულ გმირს ღმერთმა ზედ რკინის სახლი წამოახურა და შიგ მოამწყვდიაო⁴⁴¹. სევანურ თქმულებაშიც აღნიშნულია, რომ ამირანის „შემბმე და გამძლე არეინ გამოჩნდა ქვეყანაზე... თავის სიცოცხლეში ამირანმა ღმერთსაც ბევრი აწყენინა, მაგალითად, სამჯერ უარჰყო ქრისტეს თავდებობა და სხვა. ამგვარის ქცევისათვის ღმერთმა დასაჯა იგი: შეაბა რკინის ჯაჭვი და რკინისავე პალოს მიაბა“-ო. თუ რომ ამ ალაგას თარგმანი სრულია⁴⁴², მაშინ სევანურ თქმულებაში გარკვევით არა ჩანს, თუ რატომ დასაჯა ასე მკაცრად ღმერთმა ამირანი სწორედ უკანასკნელ დროს და არა მაშინ, როცა მან თავდებობა უარჰყო, თუ სწორედ ეს იყო მისი უმთავრესი დანაშაული.

აქაც უეჭველია თქმულების უუძველესი თხრობა და სახე დამახინჯებული უნდა იყოს, პირვანდელი აზრი და შინაარსი დაჩრდილულია. ხალხს აღარ ახსოვს, თუ რამ გააკადნიერა ასე ამირანი და როდის გათამამდა იმდენად, რომ თვით ღვთაებას შეებრძოლა,—არც ის ლა ახსოვს, თუ რა მოუვიდა მოტაცებულ ღრუბელთა უფალის ქალს. იქნებ ამირანი მას შემდგომ გაკადნიერდა, როცა სწორედ ეს ღრუბელთა და ქაჯთ ბატონის ქალი ციური კოშკიდან მოიტაცა და ამ ბრძოლიდან ძლევამოსილი გამოვიდა?..

თვით თქმულების დასასრულშიაც ცხადად ეტყობა, რომ მოთხრობა სრული არ არის და ბევრი რამ არსებითიც უნდა აკლდეს.

ყველა თქმულებები სევანურს გარდა ერთხმად აღიარებენ, რომ ამირანის გოშია, ანუ ფრთოსანი ყურშა, დღითი დღემდე ჰლოკავს იმ რკინის ჯაჭვს, რომლითაც მისი პატრონია მიბმული და ისე აწვრილებს, რომ საქმე ჯაჭვის განყვითაზე მიდგება ხოლმე, მაგრამ „ამ დროს წყეული მჭედელი დაჰკრავს კვერს დიდ ხუთშაბათს გრდემლს და გასაწყევლად დამზადებული ჯაჭვი ისევ სქელდება“ და ამირანი კვლავ მიჯაჭვული რჩება⁴⁴³. მხოლოდ თუშურ თქმულებაშია ნათქვამი, „მჭედლები ქრისტეშობის ღამეს სამჯერ დაჰკერენ ჩაქურს სამჭედლოში და ამის გამო ჯაჭვი ისევ სხვილდება“-ო, მაშასადამე, დიდ ხუთშაბათის მაგიერ ქრისტეს შობის ღამეა.

სულ სხვანაირად არის მოთხრობილი სევანურში: ამირანი და ყურშა სჭიმავენ ჭაჯვს და სწევენ, რომ ამოგლიჯონ პალო და ის-ის არის თავის წადილს უნდა მიაღწიონ, რომ „ამ დროს ღვთის განგებით ჩიტი მოფრინდება და პალოზე დაჯდება, გულმოსული ამირანი მოუქნევს ჩიტს რკინის კვერს, ჩიტი აფრენას მოასწრობს, კვერს პალოს მოხვდება და ისევ ძირამდის ჩაარჭობს, ასე მეორდება ყოველ წელსა“-ო.

ამ სევანურ თქმულებაში ამირანი უგუნურ ბავშვად არის წარმოდგენილი და ეს მის თვისებას როგორღაც არ უდგება.

საქართველოში ყველგან ჩვეულებად იყო დარჩენილი და დიდ ხუთშაბათს ყველა მჭედლები გრდემლს კვერს დაჰკრავდნენ ხოლმე, რომ ამირანის ჯაჭვი გასხვილდეს და მიბმულმა გმირმა თავი არ განითავისუფლოს,

თორემ „მაშინ ვაი მჭედლებსა“-ო ამბობს თუშური თქმულება, მჭედლებს ცოცხლებს არ გაუშვებსო. აქაც ეტყობა, რომ პირვანდელ თქმულებას არსებითი ცნობები უნდა აკლდეს იმიტომ, რომ არა ჩანს, თუ რად ეშინიათ ამირანისა მჭედლებს, რომ ასე გულმოდგინედ ეხლაც გრდემლს უროსა ჰკრავენ ხოლმე, ვითომცდა ამირანის ჯაჭვი გამსხვილდესო, ან რად არის ამ საიდუმლოებით მოცული მოქმედებისათვის სწორედ დიდი ხუთშაბათი დაწესებული. უეჭველია თავდაპირველად თქმულებაში ამის შესახებ ცნობები იქმნებოდა და მხოლოდ დროთა განმავლობაში ხალხის მეხსიერებას უნდა ჰქონდეს მივიწყებული.

ყურადღების ღირსია, რომ ქართულ წარმართობის-დროინდელ დღე-თა აღრიცხვაში ხუთშაბათი „ცის“ დღედ ითვლებოდა, მეგრულად მაგ. ცა-შა (ცაშ დლა = ცის დღეს), ჭანურად ჩაჩხა, სვანურად ცააშ. იქნებ ამირანის დასასჯელად კვერის დაკვრის დღედ ხუთშაბათი, „ცის დღე“ იმიტომ არის დაწესებული, რომ მან ღრუბელთა ბატონის ქალი (ქეთუ-კამარ, აფროდიტე-ვენუსი) მოიტაცა, რომლის სადიდებელ დღედ ქართველობაში სწორედ ხუთშაბათი დღე არის განკუთვნილი?

უეჭველია, მჭედლობის ხელოვნებასა და ამირანს შორის რაღაც კავშირი უნდა არსებობდეს და მჭედლებს რაღაც დანაშაული, ან უმადურობა უნდა ჰქონდეთ ჩადენილი ამირანის წინაშე, რომ ამირანს მათი შურისძიება სწყურია. ხოლო მჭედლებს ამირანის რისხვისა ეშინიათ. მაგრამ თქმულებას, როგორც ვთქვით, აქაც აკლია და მიზეზი დასახელებული არ არის.

§ 7. ამირანის სახელი და მის შესახები ქართული თქმულების პრომეთეოსის მითთან შედარება

ამირანი ჰქვია ეხლა მთავარ მოქმედ პირს ყველა ქართულ თქმულებებში. რაკი ზემოთ მრავალჯერ აღნიშნული იყო, რომ თქმულებაში ბევრი თავდაპირველი სახელები შეცვლილი და დამახინჯებულია, ამიტომ თავისთავად გვებადება საკითხი, იქნებ თვით მიჯაჭვული გმირის სახელიც წინათ ამირანი კი არა, არამედ სულ სხვანაირი იყო? ჩვეულებრივ ასე ფიქრობენ, ვითომც ამირანი ერანულ ბოროტ ღვთაების სახელის აპრიმანისაგან ყოფილიყოს წარმომდგარი, მაგრამ ეს აზრი მცდარი უნდა იყოს. სარწმუნოების ისტორიაში ძნელად თუ მოიპოვება ისეთი მაგალითი, რომ ბოროტი ღვთაება კეთილ ღვთაებად იქნეს აღიარებული. პირიქით, ჩვეულებრივ ყოველთვის, როდესაც ერი ძველ სარწმუნოებას სტოვებს და ახალს ითვისებს ძველი სარწმუნოების კეთილი ღვთაებანი ბოროტ სულებად არიან ხოლმე მიჩნეულნი, მაგ. ელინების დამომონიონები ბოროტ დემონებად იქცნენ, კეთილი დივა ბოროტ დევად და მრავალი ამგვარი. ხოლო რაკი ამირანი ყველა ქართულ თქმულებებში კეთილ გმირად ითვლება, რომელიც განუწყვეტლივ ებრძვის ბოროტ სულებსა და ადამიანთა მჭამელ მდევებს, ამიტომ შეუძლებელია სახელი ამირანი სწორედ ბოროტი ღვთაების აპრიმანის სახელისაგან იყოს წარმომდგარი.

ამასთანავე ყურადღების ღირსია, რომ სომხურ ხალხურ თქმულებაში, რომელიც ქართულ ამირანის თქმულების შესატყვისია, გმირს „მჭერი“ ჰქვია. ამიტომ შესაძლებელია ქართულ თქმულებაში თავდაპირველადაც გმირის სახელს ბგერა „ჰაე“-ცა ჰქონოდა და იქნებ „ამიჰრან“-ად გამოითქმოდა, რაც თავის მხრივ „მიჰრან“-ს, „ამითრან“-ს, „მითრა“-ს უდრის. „ა“ ამ შემთხვევაში ის ძველი თავსართია, რომელიც ეხლაც ასე მიღებულია აფხაზურში. სახელი მიჰრან საქართველოშიც იყო მიღებული და *მოსე კლანკატუელს* მოხსენებული ჰყავს „მიჰრანი ქართლისა პიტიახში“⁴⁴⁴. სხვათა შორის საგულისხმოა, რომ მითრაც ძველ სპარსეთში მეომარ ღვთაებად ითვლებოდა, რომელიც განუწყვეტლივ ბოროტ სულებს ეომებოდა, იგი უზენაესი ღვთაების სამიშარი მოკავშირე იყო აჰრიმანის საწინააღმდეგო ბრძოლაში⁴⁴⁵.

ს. *ჯანაშია*ს მიერ სამურზაყანოში 80 წლის მოხუცი სტეფანე ყალიჩავას ნაამბობის თანახმად მეგრულად ჩანერილი „არამ ხუტუ“-ს შესახები თქმულება ამირანის პირვანდელი სახელისათვის კიდევ ერთ საგულისხმო ცნობას გვაძლევს⁴⁴⁶. ეს თქმულება თუმცა მეგრულად არის ნაამბობი, მაგრამ სტ. ყალიჩავასივე სიტყვით აფხაზური თქმულებაა, აფხაზთაგან გაგონილი. ამიტომ ენაც ლექსიკის მხრით თავისებურია. თქმულება იმდენად პატარაა, რომ შეიძლება მთლიანად აქვე იყვეს მოყვანილი. „არამ ხუტუ. იყო არამ ხუტუ, არავის ებოებოდა, ღმერთს ენაძლევებოდა. ურა (ლალი) კაცი იყო. რაკი დიდი კაცი იყო, გაბმული („გობუნაფილი“) ვაზი, ეკალი („კაკილარი“), გვიმრა ეჯავრებოდა. წამოვიდოდა ზღვაზე, გვიმრის წამალი იცოდა: რალაცას მოგლეჯდა და გვიმრა აღარსად ხარობდა (ყვაოდა). მიდის (ერთხელ არამ-ხუტუ და) შემოხვდა ღმერთი, დაილოცა მისი სახელი! (ხედავს ღმერთი, რომ, არამ-ხუტუ) უზარმაზარ ქვას, სამი სახლის ტოლას აქანავებს. ღმერთს უთხრა, ამას თუ შეიძლება. გაიცინა ღმერთმა და უთხრა, ვერაო. მერმე ღმერთმა უთხრა (არამ-ხუტუს), ძაფს შემოგაქსელავ და თუ გასწყვეტო. როგორ არაო, არამ-ხუტუმ უპასუხა. (მაშინ) ღმერთმა ძაფი შემოაქსელა, ჯვარის სახე გადასწერა და ჯაჭვად აქცია. გაინძერიო, უთხრა (ღმერთმა), მაგრამ არამ ხუტუმ (ჯაჭვი) ვეღარ გასწყვიტა. ამის შემდეგ (ღმერთმა) „დედაბ“-ში წაიყვანა და მისი რაშიც და თითონ ისიც „ფოქვა“-ს დაბაბ. სასმელ-საჭმელი წინ დაუდგა. (თითონ არამ ხუტუ) ას-ფუთიან რკინის პალოს მიაბა და ორმოც-ფუთიანი ურო თან დაუდგა. მთელი წლის განმავლობაში არამ ხუტუ ამ პალოს ანძრევს (რომ ამოგლიჯოს და თავი განითავისუფლოს) და ამოღებამდე რომ ცოტა-ლა აკლია, ამ დროს ამ პალოს მასაქელა (ბზა ბზაკურა ჩიტი) დააჯდება. არამ ხუტუს (ამაზე გული მოსდის ხოლმე), რალა ესეც მე მაჯავრებსო, პალოს (უროს) მოუქნევს (ჩიტის მოსაკლავად), მაგრამ ჩიტი აფრინდება და პალოკი (მოქნეული და მოხედრილი უროსგან) ისევ ქვესკნელს წავა და ისევ ისევ დამაგრდება“. როგორც ამ თქმულების შინაარსიდან ჩანს, არამ ხუტუს სახელის მატარებელი გმირი იგივე ამირანია. ამ თქმულებას თავში თავისებური ელფერი აქვს, მაგრამ არსებითად იგი ამირანის თქმულების

ბოლო ნაწილს წარმოადგენს, მისი დასასრული კი მთლად ამ თქმულების სვანურ რედაქციას მიაგავს. ამირანის ამ აფხაზურ თქმულებაში ახალი უმთავრესად თვით გმირის სახელია, რადგან არსად სხვაგან მას „არამ ხუტუ“ არ ჰქვია. პროფ. იოს. ყიფშიძის სამართლიანი სიტყვით არამ ხუტუ მეგრულ თქმულებებშიც ზღაპრულ არსებად მოჩანს და თუმცა ზოგს იგი ალანად, ზოგს ჩერქეზად, ან ყაბარდოულად, ზოგს აფხაზად მიაჩნია, ზოგს იმ გმირად, რომელიც ვითომც ს. ჯვარს დაეცა, სადაც წა გიორგისა და კვირიკეს ხატების დახმარებითა და წყალობით დამარცხებულ და მოკლულ იქმნა, — მაგრამ დანამდვილებით არამ ხუტუს შესახებ ეხლა აღარავინ იცის. არამ ხუტუ, რომელიც ერამ ხუტუ-დ და არამ ხუტუ-დაც გამოითქმის, ზოგს სახელად, ზოგს კი მეტსახელად მიაჩნია⁴⁴⁷, სამურზაყანოში სოფელიც კი არსებობს, რომელსაც ხეტუმ-მუხური, ანუ ხუტუმ-მუხური, ე. ი. ხეტუს მხარე ეწოდება⁴⁴⁸. ცნობების გაურკვევლობის გამო დანამდვილებით რისმე თქმა ძნელია, მაგრამ მომავალში ამირანის თქმულების თავდაპირველი სახელის გამორკვევის დროს უნდა არამ ხუტუ, თუ ხუტუც იყოს უეჭველად მხედველობაში მიღებული, უნდა გამოირკვეს აქ ამ გმირის პირველადი სახელის კვალთან ხომ არა გვაქვს საქმე, რომელიც შემდეგში არამისაგან ამირანად გადაკეთდა?

ამირანის მსგავსი თქმულება გავრცელებული იყო, როგორც დიდხანია ცნობილია, ძველ საბერძნეთშიაც პრომეთეოსის სახელით, რომელიც აგრეთვე კლდეზე მიჯაჭვულ იქმნა.

ბერძნულ მითოლოგიაში პრომეთეოსი ითვლებოდა იაფეტოსისა და ასოპეს, ან არადა ევრემედონისა და ჰერას შვილად⁴⁴⁹. თავდაპირველად იგი კეთილ სულად ითვლებოდა, რომლის შესახებაც ცოტა ცნობები მოიპოვებოდა. მხოლოდ VI საუკუნიდან მოყოლებული პრომეთეოსზე ბევრი თქმულებები ჩნდება, მაგრამ ზოგიერთ მათგანს თავდაპირველად პრომეთეოსთან არავითარი კავშირი არა ჰქონდა⁴⁵⁰.

პრომეთეოსს ბერძნები მეცნიერება-ფილოსოფიის დამფუძნებელად სთვლიდნენ: ამბობდნენ, რომ მან ციდან ცეცხლი მოიტაცა, კაცობრიობას ცეცხლის დანთება ასწავლა და ამგვარად მისი მთელი წარმატების მოთავედ გადაიქცა⁴⁵¹, მაგრამ ამისთვის იგი დასჯილ იქმნა და მიჯაჭვესო. ბერძნული მითოლოგიის ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ შესაძლებელია ეს ცეცხლის მოტაცების ამბავი პრომეთეოსის თქმულებას არ ეკუთვნოდეს, არამედ სხვა ძველისძველი თქმულებიდან იყოს შემდეგ პრომეთეოსზე გადატანილი (გრუპპე, იქვე).

ელლინთა მწერლები უკვე V–IV ს. მოყოლებული⁴⁵² ამ თქმულებას კავასიურად და თვით პრომეთეოსის მიჯაჭვის ადგილად კავკასიას სთვლიდნენ. პრომეთეოსის თქმულებას კავკასიურ თქმულებად სთვლიდა მაგ. გამოჩენილი გეოგრაფი სტრაბონიც⁴⁵³.

ფლ. არრიანე, რომელიც II საუკ. ქ. შ. ცხოვრობდა და 134 წ. შავი ზღვის აღმოსავლეთი ნაწილი მოიხილა და კეისარს ადრიანეს მოხსენება წარუდგინა, მოგვითხრობს: „კავკასიონის ერთი მწვერვალი გვიჩვენეს, სტრობილს

ეძახიან სახელად, რომელზედაც, თქმულებისაებრ, დიოსის ბრძანებით ჰეფესტოსის მიერ მიჯაჭვული იყო პრომეთეოსი“-ო⁴⁵⁴.

მეორე ბერძენი მწერალი *ფილოსტრატე*, რომელიც III საუკ. ქ. შ. ცხოვრობდა, ამტკიცებს, რომ კავკასიონის მთის შესახებ ადგილობრივ მკვიდრთა იმნაირივე თქმულებები აქვთ, რანაირიც ელინთა მგოსნებსო, რომ პრომეთეოსი მისი კაცთმოყვარეობის გამო მასზე (მთაზე) არის მიჯაჭვული., ზოგიერთი ამბობენ, რომ იგი გამოქვაბულშია და ამ გამოქვაბულს ამ მთის ძირას უჩვენებენ ხოლმე. „ზოგნი კიდევ ამბობენ, მთის მწვერვალზეა მიჯაჭვულიო“⁴⁵⁵.

ორივე მონშობა ამტკიცებს, რომ თქმულება კავკასიონის ქედზე მიჯაჭვული გმირის შესახებ საქართველოში არსებობდა უკვე ქრისტიანობის წინათ, წარმართობის დროს. ყურადღების ღირსია, რომ ბერძენთა მწერლები კავკასიურ და ელინურ თქმულებათა მსგავსებასა ჰგონობდნენ. მათი სიტყვით ეს მსგავსება ადგილობრივ მკვიდრთაცა და იმათაც იგივეობად მიაჩნდათ, რომ კავკასიაში მცხოვრებნი უჩვენებდნენ კიდევ იმ კავკასიონის ქედის ადგილს, სადაც გამოქვაბულში მიჯაჭვული ამირანი უნდა ყოფილიყო დამწყვდეული.

ქართულ თქმულებაში ამირანზე მართლაც ორი უმთავრესი ამბავია, რომელიც ბერძნულ პრომეთეოსის თქმულებას უდგება: ერთია კამარქეთუ ქალის, ღრუბელთა ბატონის ასულის ციდან მოტაცება, მეორე-მისი მიჯაჭვა. ქართული თქმულების ზეციურ კომკიდან მოტაცებული ქალი უნდა ალბათ ცეცხლის გაპიროვნებული გამოხატულება იყოს, ზეციური ცეცხლის, იქნებ მეხის ცეცხლის სიმბოლო.

შემდეგ გარემოებასაც ქართული თქმულებისათვის თვალსაჩინო მნიშვნელობა აქვს: როგორც სხვათაშორის ზემოთაღნიშნული ცნობიდანაც ჩანს. პრომეთეოსი ბერძენების თქმულებისაებრ მიჯაჭვული იყო ზევისის ბრძანების თანახმად ჰეფესტოსის მიერ. თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ჰეფესტოსი მჭედლობის ხელობის შემქმნელად და მჭედლების მფარველად ითვლებოდა, მაშინ ჩვენ შეგვიძლია ცოტა არ იყოს მივუხედეთ იმ სიძულვილის მიზეზს, რომლითაც გამსჭვალულია ამირანი ქართულ ყველა თქმულებათაებრ მჭედლებისადმი, მეორე მხრით მჭედლების კვერის დაკვრასაც ყოველ დიდხუთშაბათს მნიშვნელობა მიეცემა.

აი ამ სახით გვეხატება ჩვენ ამირანის თქმულების პირვანდელი სახე და დედააზრი. რასაკვირველია, უფრო ზედმინევნითი და ხანგრძლივი დაკვირვება და კვლევა-ძიება თანამედროვე თქმულებებშიაც პირვანდელი სახის კვალს უკეთესად მიაგნებდა, მაგრამ მომავალში ეს უფრო ადვილად გაკეთდება იმიტომ, რომ ეხლა თქმულების უმთავრესი ნაწილი უკვე შესწავლილია.

§ 8. ამირანის თქმულება მოსე ხორენელთან

ამირანის მიჯაჭვისა და ყურშასაგან ჯაჭვის ლოკვა-გათხელების ეპიზოდის მსგავსი თქმულება *მოსე ხორენელსა* აქვს თავის ისტორიაში მოყვანილი, მაგრამ ამირანის მაგიერ მის ნაამბობში სომეხთა მეფე არტავაზდია. მისი სიტყვით, არტაშეს სომეხთა მეფის ძე არტავაზდი, რომელიც მამის შემდგომ გამეფდა, გოლთანის მელექსეთა დახასიათებით, სისხლისმღვრელი ყოფილა. თავისი მამის სიცოცხლეშიც არტავაზდი მას ეჩხუბებოდა და არტაშესმა ამის გამო შვილი დაწყევლა: აზატს. მასისზე სანადიროდ წასული ქაჯებმა დაგიჭირონ. მასისზე წაგიყვანონ. იქ იქმნები და სინათლეს აღარ იხილავო. მოსე ხორენელსვე აღნიშნული აქვს, რომ არტავაზდი, მოხუცებულთა გადმოცემით, ერთ გამოქვაბულშია დამწყვდეული, რომელშიც რკინის ჯაჭვებით არის შებოჭილი. ორი ძალლი ამ ჯაჭვებს განუწყვეტლივ ლოკავს და არტავაზდიც იქიდან გამოსვლასა ცდილობს, რომ ქვეყანა გაანადგუროს. მაგრამ მჭედლებისგან გრდემლზე უროს დარტყმის ხმისაგან არტავაზდის საკვრელნი კელავ სხვილდებაო. სომეხთა ისტორიკოსს აქვე აღნიშნული აქვს: ამიტომევა, რომ ჩვენ დროსაც მჭედელთაგან ბევრნი ამ ზღაპრისდა თანახმად ორშაბათ დღეს სამჯერ, ან და ოთხჯერ უროს გრდემლს არტყამენ ხოლმე, რომ არტავაზდის ჯაჭვები გასხვილდესო⁴⁵⁶.

არტავაზდისა და ამირანის თქმულებებს შორის მსგავსება, როგორც ზემომოყვანილიდანაც ცხადი იქნება, მხოლოდ მიჯაჭვის ამბავს ეტყობა, არტავაზდის პიროვნების ვინაობასა და დამახასიათებელ თვისებებს კი ამირანთან საერთო არაფერი აქვთ. არტავაზდის სავალალო ბედიც მამის წყევლის შედეგი გამოდის. რაც ამირანის ამბავს არ უდგება. ამასთანავე ერთი მხრით გოლთანის მელექსეთა მამის წყევლასა და წინასწარმეტყველებასა და მეორე მხრით მოხუცებულთა გარდმოცემით მოთხრობილ არტავაზდის მიჯაჭვულობის გარემოებათა შორისაც არსებითი განსხვავებაა. არტაშესმა თავის ავ შვილს მასისზე ქაჯთაგან დაჭერა და ბნელეთში დამწყვდევა უქადაგა. მიჯაჭვაზე გოლთანის მელექსეთა სიმღერაში, როგორც ეტყობა, არაფერი ყოფილა ნათქვამი. დამსჯელადაც ავი სულები, ქაჯები, არიან დასახელებულნი, რაც ამირანის ამბავზე ძალიან შორს არის. პირიქით, მოხუცებულთა გარდმოცემა არტავაზდის დამწყვდეულობასა, მეტადრე კი რკინის ჯაჭვებით შებოჭილობასა და უფრო კი ორი ძალლისაგან ჯაჭვის გასალევად მუდმივ ლოკვაზე თითქმის ამირანის ზღაპრის გამეორებას წარმოადგენს. *მოსე ხორენელის* ცნობაც, რომ არტავაზდის გაღებული ჯაჭვის გასასხვილებლად მჭედლის ორშაბათობით გრდემლზე უროს დარტყმა მის დროსაც სცოდნიათ, ამირანის ამბავს თითქმის სიტყვა-სიტყვით მისდევს. განსხვავება მხოლოდ თარიღსა და დღეს ეხება: ყოველი ორშაბათის მაგიერ, ამირანის თქმულებაში წელიწადში ერთხელ დიდი ხუთშაბათია დასახელებული, რაც ამირანის ბედის ტრაგიკულობას ვგონებ უკეთ და უფრო პირვანდელი სახით უნდა გამოხატავდეს.

გოლთანის მელექსეთა გარდმოცემით, არტავაზდი მასისის, ანუ არა-

რატის მთაზე უნდა ყოფილიყო დამწყვედებული. მოხუცებულთა გარდმონაცემში კი არტავაზდის მიჯაჭვულობის ადგილი დასახელებული არ არის, მაგრამ იქნება იგივე მასის მთა იგულისხმებოდა და შესაძლებელია მ. ხორენელს ამიტომაც არა ჰქონდეს ამაზე არაფერი ნათქვამი.

ცნობილია, რომ ბერძენთა და ქართველთა თქმულებები მიჯაჭვული გმირის შესახებ დასჯისა და მიჯაჭვულობის ადგილად კავკასიონის მთას ასახელებდა. ბერძენ ავტორთა მოწმობიდან ჩანს, რომ ასეთი გარდმოცემა უკვე V-ს. ქ. წ. არსებობდა, ხოლო II ს. ქ. წ. იმ ადგილსაც ასახელებდნენ და ნიშანდობლივ უჩვენებდნენ კიდევაც, სადაც კავკასიონის მთავარ ქედზე ეს გმირი იყო მიჯაჭვული. სომხურ თქმულებაში ამ გმირის ვინაობაც არის შეცვლილი (სომხეთის მეფედ არის ქცეული) და დასჯილობის ადგილიც მაშინდელ სომხეთშივე გადაუტანიათ. ცხადია, რომ აქ ძველი გარდმოცემის შედარებით მერმინდელ დამახინჯებასთან უნდა გვექონდეს საქმე.

როგორც გოლთანელ მელექსეთა და მოხუცებულთა გარდმოცემებს, ისევე თვით *მ. ხორენელის* ზემომოყვანილ მოწმობასაც მის-დროინდელი სომეხმჭედლების ჩვეულების შესახებ ამირანის ქართული თქმულების უკანასკნელი ეპიზოდის ხნიერების გამოსარკვევად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. უკვე აღნიშნული გვექონდა, რომ ქართულ თქმულებათა XIX ს-ზე ადრინდელი ჩანაწერი არ მოგვეპოვება. ამის გამო ამ თქმულებათა პრომეთეოსის ზღაპრისაგან განსხვავებული ეპიზოდების ხნიერება გამოურკვეველია და საგანგებოდ უნდა იყოს განსაზღვრული. მიჯაჭვის ეპიზოდის ხნიერება ბერძნული თქმულებით ირკვევა, ხოლო რამდენად ძველი უნდა იყოს ყურშასაგან ამირანის ჯაჭვის ლოკვისა და გათხელების, ისევე როგორც მჭედელთა გრდემლზე კვერის დაკერისაგან მისი კვლავ გასხვილების ამბავი, არ ვიცოდით. *მ. ხორენელის* ზემომოყვანილი თქმულებებიდან და მისივე მოწმობიდან ირკვევა, რომ ეს ეპიზოდი VIII ს. ქ. შ. კარგად ყოფილა ცნობილი, ვითარცა წარმართობის ხანის გარდმოცემა და ჩვეულება. თუ იმ გარემოებასაც გავითვალისწინებთ, რომ ამ ძველ სომხურ ხალხურ თქმულებებში ეს ეპიზოდი უკვე არტავაზდ მეფეზეა გადატანილი, რაც, რა თქმა უნდა, მისი მერმინდელი დამახინჯებაა, მაშინ ცხადი შეიქმნება, რომ ამ ეპიზოდის თავდაპირველი სახე და რედაქცია, რომელიც ამირანის თქმულებაშია დაცული, საუკუნეებით უწინარეს ხანას უნდა ეკუთვნოდეს. ამიტომ საფიქრებელია, რომ ყურშას და მჭედელთა შესახები ეპიზოდი ხნიერებით ზღაპრის მთავარ ნაწილს, მიჯაჭვის ამბავს, ან უნდა ჩამოუვარდებოდეს.

საქართველოს ცხოვრება და თავგადასავალი | საუკუნიდან
VII საუკ. პირველ ნახევრამდე

§1. რომაელების შემოსვლა და დამკვიდრება საქართველოში

პირველად რომაელებმა საქართველოში ფეხი შემოდგეს 65 წელს ქრ. წ.: თავის თანამოძმეებს გზა გაუკვლია სარდალმა პომპეიუსმა, რომელიც ამ დროს მითრიდატ მეფეს ეომებოდა. მეფედ მაშინ იბერიიში არტაგი, ანუ, როგორც მას ბერძენი ისტორიკოსი *დიონ კასიოსი* ეძახის, *არტოკი* ყოფილა. როცა რომაელების სარდალმა სომხებზედაც გაიმარჯვა, არტაგმა იფიქრა, ვაი თუ ჩემ ქვეყანასაც მოადგეს და დაიპყროსო, და თითონაც მის საწინააღმდეგოდ მზადებას შეუდგა, პომპეიუსისათვის კი რომ თვალები აეხვია და შეეცდინა, დესპანები მიუგზავნა, დავემგობრდეთო⁴⁵⁷. რასაკვირველია, იბერიის მეფეს არ შეეძლო სხვანაირად მოქცეულიყო: იქნებ პომპეიუსს მეგობრობასა და კავშირზე უარი ეთქვა და ქვეყნის დასაპყრობად წამოსულიყო. ამიტომ მშვიდობიანობაზე მოლაპარაკების დროსაც, არტაგი ფრთხილად უნდა ყოფილიყო და ჯარი შეკრებილი ჰყოლოდა, რომ, თუ მოლაპარაკებას ფუჭად ჩაეარა, მზამზარეული მხედრობით მტერს სამეფოს საზღვრებზე დაჰხვედროდა. თვით რომაელების საყვარელი ანდაზაც ხომ ამასვე ურჩევდა მმართველს: „თუ გინდა მშვიდობიანობა იყოს, ომისათვის მზად იყავო“. მაგრამ, როცა რომაელების სარდალმა იბერიის მეფის მზადების ამბავს ყური მოჰკრა, ძალიან ეუცხოვა და გადასწყვიტა: ისევ სჯობია იბერებს ეხლავე ანაზღაურულად თავს დავეცი, სანამ არტაგი მოემზადებოდეს და მიუვალ ვიწროებში ჩამისაფრდებოდესო. პომპეიუსი მართლაც დაიდრა თავისი მხედრობითურთ და იბერიას მოადგა. არტაგ მეფე სამზადისში იყო გართული და ასე მალე მაინც-და-მაინც რომაელების თავდასხმას არ მოელოდდა. პომპეიუსმა კი ისე სწრაფად გაიარა მთელი მანძილი სამეფოს საზღვრიდან დედაქალაქამდის, რომელიც მტკვარზე იდო, რომ არტაგმა მხოლოდ მაშინ შეიტყო მტრის შემოსევის ამბავი, როცა რომაელების ჯარი სატახტო ქალაქს მოუახლოვდა. თავზარდაცემულმა იბერიის მეფემ გაქცევა ირჩია; მტკვარს გაღმა გავიდა და ხიდი დასწვა, რომ მტერი ვერ დასდევნებოდა. დედაქალაქის ციხის მცველმა ჯარმა რომ მეფის გაქცევის ამბავი შეიტყო, მხნეობა დაკარგა, ბრძოლაში ძლეულმა პომპეიუსის წინაშე ქედი მოიხარა და სატახტო ქალაქი გამარჯვებულ მტერს გადასცა. რაკი პომპეიუსმა ეს ადგილი, რომელიც მთელი ხეობის კარად ითვლებოდა, ხელში ჩაიგდო, ციხეში თავისი მეციხოვნენი ჩააყენა, თითონ კი გასწია და მტკვრის მთელი აქეთა ნაპირი დაიპყრო. ის-ის იყო რომაელების სარდალმაც მტკვარს გაღმა გასვლა დააპირა, რომ არტაგმა მოციქულები მიუგზავნა, ოღონდ ჩვენ შორის მშვიდო-

ბიანობა ჩამოვარდეს და ხიდსაც ისევ ავაშენებ და სურსათსაც მოგცემო. ორივე პირობა მეფემ მაშინვე აასრულა, მაგრამ პომპეიუსი მაინც ხიდზე გავიდა. არტაგს შეეშინდა, ჩემი დაჭერა არ უნდოდესო, და მდინარე პელორის პირას გაიხიზნა. რომაელების სარდალი უკან დაედევნა, დაენია და დაამარცხა. მეფემ მაინც ტყვეობას თავი დააღწია, წყალ გალმა გავიდა, ხოლო ხიდი აქაც დანვა და გაიქცა. იბერთა ლაშქრის ერთი წილი ომში დაიხოცა, ერთი წილი კიდევ მდინარეში დაიხრჩო. ვინც გადარჩა, ტყვეებში მიიმალა და იქიდან ისარს ესროდა რომაელებს. მაგრამ ესენიც დახოცეს რომაელებმა. მაშინ არტაგმა პომპეიუსს ისევ მოციქულები მიუგზავნა და საჩუქრებიც მიართვა. სარდალმა საჩუქრები კი მიიღო, მაგრამ მეფეს პასუხად შეუთვალა: თუ მშვიდობიანობა გსურს, ჯერ მძევლებად შენი შვილები გამომიგზავნეო. არტაგი ყოყმანობდა. ამასობაში ზაფხულმაც მოატანა და მდინარე პელორი დაპატარავდა. ამით ისარგებლა პომპეიუსმა და ერთ ალაგს, საცა ფონი იყო, გალმა გავიდა. მაშინ კი არტაგ მეფემ იკადრა და თავისი შვილები მძევლებად გამოიმეტა. ამის შემდეგ იბერიის მეფემ და რომაელების სარდალმა ხელშეკრულება დადგეს⁴⁵⁸.

ძღვევამოსილი პომპეიუსი ეხლა კი დაიძრა და კოლხეთში გადავიდა⁴⁵⁹ და იქ მეფედ არისტარხი დააყენა⁴⁶⁰. ასე შემოდგეს ფეხი რომაელებმა საქართველოში: რაკი ერთხელ გზა გაკვლეული ჰქონდათ, კავკასიას ხშირად ეწვეოდნენ ხოლმე. ამიერიდან საქართველო რომაელების მძლავრი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა.

მართალია, თუმცა მითრიდატის შვილმა, ფარნაკმა, პომპეიუსსა და იულიოს კეისარს შორის ატეხილი შუღლითა და მტრობით ისარგებლა (48 წ. ქრ. წ.), თავისი მამის სამფლობელოს აღდგენას შეუდგა და კოლხეთი და სომხეთიც ადვილად დაიმორჩილა, მაგრამ იულიოს კეისარმა, თავის მეტოქეს სძლია თუ არა, მაშინვე მცირე აზიასა და კავკასიაში შემოიჭრა და ფარნაკი დაამარცხა, ხოლო პომპეიუსის დაპყრობილი ქვეყნები ისევ რომაელების სახელმწიფოს დაუბრუნდა⁴⁶¹.

იბერებს მაინც-და-მაინც ქედი დიდი ხნით არ მოუხრიათ და რომაელების მეგობრობაცა და ბატონობაც უარუყვიათ. 36 წ. (ქრ. წ.) პუბლიოს კანდიდოს კრასოსი იძულებული იყო ისევ იბერების წინააღმდეგ გაელაშქრა. რომაელების სარდალმა გაიმარჯვა, იმდროინდელი იბერიის მეფე *ფარნავაზი* (ფარაბადოს) დაამარცხა და აიძულა მეგობრობა ეკისრა⁴⁶². არც ეს გამარჯვება ყოფილა ხანგრძლივი: 15 წ. (ქრ. წ.) იბერია ში ისევ ამბოხება მოხდა⁴⁶³. მაგრამ ალბათ ეს აჯანყებაც ჩაუქვრიათ რომაელებს და ქართველებს ისევ რომაელების მეგობრობა და ზავი უმჯობინებიათ. იმპერატორი ავგუსტუსი (29 წ. ქრ. წ.—14 წ. ქრ. წ.) თავის „ანკვრიის ძეგლში“ მოგვითხრობს, რომ იბერებს რომის კეისრისა და ერის მეგობრობა პსურდათ და იხვეწებოდნენო⁴⁶⁴... ასე მაგრად ჩადგეს ფეხი რომაელებმა დასავლეთსა და აღმოსავლეთს საქართველოში. ეს ის დრო იყო, როცა რომაელების განთქმული თავისუფლება და რესპუბლიკური წესწყობილება გადაგვარდა და მკაცრი თვითმპყრობელობა აღმოცენდა.

§ 2. იბერიისა და კოლხეთის სახელმწიფო წესწყობილება

„ქართველი ერის ისტორიის“ შესავალ ნიგნში დანერვილებით გამოკვეულია, თუ რა საზღვრები ჰქონდა იბერიასა და კოლხეთს სწორედ I საუკუნეში ქრ. შ., ამიტომ ამ საგნის თაობაზე ლაპარაკი მეტი იქნებოდა. მაშასადამე, ჩვენ შეგვიძლია აქ საქართველოს სახელმწიფო და საზოგადოებრივ დანესებულებათა აღწერას შევედგეთ. მხოლოდ ამდროინდელი აღმოსავლეთი საქართველოს სახელმწიფო წესწყობილების შესახებ მოგვეპოვება ცნობები. დასავლეთი საქართველო ამ მხრივ აღწერილი არა ყოფილა. გამოჩენილი ბერძენთა გეოგრაფის აღწერილობა და ქართული წყაროებისა და ტერმინების შესწავლა გვარწმუნებს, რომ იბერიის ყველა სახელმწიფო და საზოგადოებრივი დანესებულებანი საგვარეულო წესწყობილებაზე ყოფილა დამყარებული. იმ დროს, როცა რომაელებმა ჩვენ სამშობლოს თავისი მძლავრი კლანჭები ჩაუჭირეს, *მინის კერძო საკუთრება არ არსებობდა* თურმე და მთელი უძრავი ქონება მთელ საგვარეულოს ეკუთვნოდა. ამ ქონებას თითოეული გვარისშვილი ან სახლობა კი არ უვლიდა, არამედ *მთელი უძრავი ქონების ერთადერთ გამგედ და მეურნედ გვარის უფროსი ითვლებოდა*, რომელიც „მამასახლისად“ იწოდებოდა. გვარი და საგვარეულო წესწყობილება მაშინდელი ცხოვრების დედა-ბოძი იყო*. დაბასოფლებიც და ქალაქებიც იმნაირადვე იყვნენ მოწყობილი, როგორც საგვარეულო, იმიტომ რომ უმეტეს შემთხვევაში თითოეული სოფელი მხოლოდ ერთ საგვარეულოს ეჭირა ხოლმე, როგორც ეს XVIII საუკუნემდისაც საქართველოს მთა-ადგილებში, მაგ. არაგვისა და ქსნის ხეობებში, შერჩენილი იყო. ამიტომაც არის, რომ შემდეგშიაც კი IX–XIII საუკ., როცა პატრონ-ყმობამ სოფლის მთლიანობა დაარღვია და კუთვნილებისდა მიხედვით ყმები სამ უმთავრეს (სამეფო, საბატონო და საეკლესიო) ჯგუფად დაანაწილა, ამ დროსაც მაინც თითოეულ სოფელს თავისი მტკიცე „ზღვარი“ (საზღვარი) ჰქონდა. ეს ძველი საგვარეულო წესწყობილების ნაშთია. როცა თითოეული სოფელი ერთს საგვარეულო საკუთრებას შეადგენდა, რასაკვირველია სოფლებს გარშემო გარკვეული საზღვრები ექნებოდა.

მაგრამ გვარიც არის და გვარიც: ზოგი მრავალრიცხოვანი, დიდი გვარი იყო ხოლმე, ზოგი კიდეც პატარა. რასაკვირველია, მრავალრიცხოვან გვარს მეტი ძალა და გავლენაც ჰქონდა თავისი კუთხის დანარჩენ გვარებზე: დიდგვარიანი მამასახლისი თემის მეთაურად და გამგედ იყო. ქვეყნის გამგეობის სათავეში მეუფე მამასახლისი იდგა. იბერიის უზენაესი მმართველობის უფლება ერთ საგვარეულოს ეკუთვნოდა. ამ საგვარეულოს უფროსი წევრი, მაშასადამე მამასახლისი, იმავე დროს ქვეყნის

* ჩე. ნელთალარიცხვის I – VII საუკუნეების იბერიისა და კოლხეთის სახელმწიფო წესწყობილების დახასიათებისას ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა: „გვარი და საგვარეულო წესწყობილება მაშინდელი ცხოვრების დედა-ბოძი იყო“. სახელმწიფო და საგვარეულო წესწყობილების ერთმანეთთან შეთავსება საკმაოდ გავრცელებული შეხედულება იყო XX ს-ის დამდეგის ზოგად ისტორიოგრაფიაში. როგორც ჩანს, ამგვარ შეხედულებას იზიარებდა ივ. ჯავახიშვილიც. ამასვე გვიდასტურებს მისი სამაგისტრო დისერტაცია. იხ. Государственный строй древней Грузии и древней Армении, т. I,

მეუფედ ითვლებოდა. როდესაც მეფე გარდაიცვლებოდა, ვინც განსვენებული მომდევნო იყო წლოვანობით, ის ადიოდა სამეფო ტახტზე. ამგვარად, სამეფო ხელისუფლების მემკვიდრეობა, იმავე საზოგადო წესს მისდევდა, რომელიც თითოეულ საგვარეულოში სუფევდა.

მეუფე-მამასახლისის მომდევნო საგვარეულოში ქვეყნის მთავარ-მსაჯულად და მხედართმთავრად ითვლებოდა. ხოლო საერთაშორისო საქმეები ამ დროს ქურუმების ხელში ყოფილა. სამხედრო წოდება მაშინ ჯერ არ არსებობდა: დღევანდელი მინისმოქმედებას მიმყოფი გვარიშვილი, ხვალ, თუ ქვეყანას მტერი შემოესეოდა, ჯარისკაცად გახდებოდა ხოლმე. სამეფო გვარეულობას გარდა, მონები სხვებს არავის არა ჰყოლია. მონები, თურმე, სამეფო გვარის მამულზე ცხოვრობდნენ და ჭირნახულით განსაზღვრულ გადასახადსა და ბეგარას იხდიდნენ⁴⁶⁵.

რასაკვირველია, მას შემდეგ, რაც რომაელებმა საქართველოს თავისი მეგობრობა ძალად დააკისრეს, ადგილობრივი სახელმწიფო წესწყობილება დაუპატიჟებელი სტუმრების ძლიერი გავლენის ქვეშ შეიძლებოდა შელახულიყო: ქვემოთ ბევრი მაგალითებია მოყვანილი, როცა რომაელები სამეფო ტახტის მემკვიდრეობის საქმეებში ერეოდნენ და ტახტზე თავიანთ მომხრეს სვამდნენ, მაგრამ ძველი წესი მაინც ძლიერი იყო.

§ 3. პართელ-რომაელების ომი სომხეთის გამო და იბერიის მონაწილეობა

როცა, 35 წ. ქრ. შ., პართელმა მეფემ არტავანმა იმოდენა კადნიერება გამოიჩინა, რომ რომაელების უფლების ქვეშე მყოფი სომხეთი მათ დაუკითხავად თავის შვილს არშაკს მისცა, კეისარმა ტიბერიუსმა ამით ისარგებლა და სპარსეთის საქმეებში ჩაერია. არტავანის მედიდურობით თავმოებურებული და გულზემოსული პართელების ერთი წილი მეფეს აუჯანყდა და რომის კეისარს სამეფო კაცის დანიშვნა სთხოვა. რომაელებისათვის რომ არტავანის წინააღმდეგ ბრძოლა უფრო გაეადვილებინა, კეისარმა იბერიის მაშინდელ მეფეს მისწერა და უბრძანა, რომ ის თავისი ჯარით სომხეთს შეესეოდა. ტიბერიუსი დარწმუნებული იყო, რომ მამა შვილს მიეშველებოდა და სწორედ ამ დროს რომაელებს სპარსეთის ტახტის დაპყრობა გაუადვილდებოდათ. კეისარმა სომხეთის ტახტის მეფედ წინდანინვე იბერიის მეფის ფარსმანის, ძმა მიჰრდატი დანიშნა და ნაჩხუბარი ძმები შეარიგა. მიჰრდატმა სომხეთის მეფის არშაკის მსახურები ფულით მოისყიდა და ბოროტმოქმედება ჩაადენინა. იმავე დროს იბერნი დიდი ჯარითურთ სომხეთს შეესივნენ და ქალაქი არტაშატი (არტაქსატა) დაიპყრეს. არტავანმა რომ ეს ამბავი შეიტყო, თავისი შვილის სისხლის ასაღებად საჩქაროდ მეორე შვილი ოროდი გამოგზავნა. იმავე დროს ნაქირავები სპის მოსაწვევად აქეთ-იქით მალემსრობლნი აფრინა. ქართველებმაც ალბანელები მოიშველიეს და სარმატებიც მოიხმეს, რომელთა ერთი წილი ქართველებს ეხმარებოდა, მეორე სპარსეთის ჯარში აპირებდა წასვლას. მაგრამ, რაკი კავკასიონის

გზა ქართველების ხელში იყო, მათ სპარსელების მომხრე სარმატები აღარ გადმოუშვეს. მეშველი და მოკავშირე ლაშქრით გამხმევებული ფარსმანი ოროდს მიადგა და ალყა შემოარტყა. პართელებს საქმე გაუჭირდათ იმიტომ, რომ მათ მხოლოდ ცხენოსანი ლაშქარი ჰყავდათ, ქართველები და ფარსმანი კი ქვეითათა ცხვრით სარგებლობდნენ. ამას გარდა, რაკი ქართველები და ალბანელები მთადაგილებში ბინადრობდნენ, იმათთვის სომხეთში მოძრაობა და მოქმედება უფრო ადვილი იყო, ქვეყნის მდებარეობაც კარგად იცოდნენ. ორისავე მხრით ომის დროს გაცხარებული და მედგარი ბრძოლა იყო, მაგრამ თანდათან ქართველებმა და ალბანელებმა მტერს ძლევა და ცხენებიდან ჩამოყრა დაუწყეს. ფარსმანი და ოროდი თავ-თავიანთ ჯარს გატაცებით ამხმევდნენ და ვერც კი შეამჩნიეს ერთმანეთს როგორ მიუახლოვდნენ. როცა მათ ერთი-ერთმანეთი იცნეს, ფარსმანმა ფიცხლავ ცხენით იერიში მიიტანა და ოროდს მახვილით ჩაფხუტი და თავი გაუჩეხა, მაგრამ ცხენი დროზე ვერ შეამაგრა და მტერი ხელიდან გაუსხლტა. როცა სპარსელებმა თავიანთი სარდლის დაჭრილობის ამბავი შეიტყეს, ეგონათ მოკვდაო, შედრკნენ და სრულებით დამარცხებულ იქმნენ.

მაშინ მეფე არტავანმა მთელი თავისი ჯარი შეჰკრიბა, რომ შური ეძია. მაგრამ ქართველები სჯობნიდნენ. სპარსეთის მეფე ბრძოლას მაინც თავს არ დაანებებდა, რომის სარდალს ვიტალიუსს რომ თავისი ლეგიონები არ შეეყარა და ხმა არ დაეგდო, ვითომც მას შუამდინარეში შესევა დაეპირებინოს. ამ ამბავმა არტავანი შეაფიქრინა და სომხეთს თავი დაანება.

§ 4. იბერიის მეფის ფარსმანის ძმის მიჰრდატის გამეფება სომხეთში და იბერიის წადილი სომხეთის დასაპყრობად

რომაელებმა სომხეთში მიჰრდატი დანიშნეს მეფედ⁴⁶⁶.

რალაც საქმისათვის ეს მიჰრდატი კეისარ გაიოზ კალიგულას (37–41 წ. ქ. შ.) რომში მიუპატიჟია, იქ დაუჭერიანებია და ბორკილები გაუყრია. სამწუხაროდ, ტაციტუსის სწორედ ის წიგნი, სადაც ეს ამბავი მოთხრობილი ყოფილა, დაკარგულია. როცა კლავდიუსი 41 წ. იმპერატორად აღიარეს, მან მიჰრდატი (ეგონებ 47 წ.) განათავისუფლა და სამშობლოში გაისტუმრა. შინ რომ დაბრუნდა, იმისმა ძმამ, *მეფე ფარსმანმა*, მიჰრდატს შეატყობინა, რომ პართელებს ერთმანეთში შუღლი და ბრძოლა ჰქონდათ. მან იფიქრა, რომ ამაზე მოხერხებულ დრო სომხეთის დასაპყრობად ველარ მოესწრებოდა. რომაელების ჯარი ციხე-სიმაგრეების ასაღებად მიუჩინა, ხოლო იბერთა მხედრობა ბარს მოეფინა. ქართველებმა სარდალი დიმონაკტი დაამარცხეს თუ არა, სომხებს წინააღმდეგობა აღარ გაუწევიათ. თუმცა მცირე სომხეთის მეფე კოტკსი (Cotys), რომელსაც დიდებულებმა მიჰმართეს, ვითომც ქომაგობას აპირებდა, მაგრამ კეისარმა მას წერილი გაუგზავნა და მიჰრდატს ყველა დაემორჩილა. მაგრამ იგი მეტად მკაცრი მმართველი გამოდგა⁴⁶⁷.

ფარსმან მეფეს, სხვათა შორის, ერთი შვილი ჰყავდა, რომელსაც სახ-

ელად რადამისტს (უეჭველია როდამს) ეძახდნენ. თვალადი და ტანადი ჭაბუკი იყო იგი, სამშობლოში ღონითა და დახელოვნებულ მოასპარეზედ იყო განთქმული. მეზობლებშიაც დიდი სახელი ჰქონდა მოხვეჭილი. მამა ჩემი მოხუცებულია და იბერიას შესაფერისს მეთაურობას ვერ უწევს, ხალხს აძაბუნებსო, გაიძახოდა იგი და ტახტის განთავისუფლებას მოუთმენლად მოელოდებოდა. შვილის ნალაპარაკებმა, რასაკვირველია, ფარსმანამდისაც მიაღწია და მან გადასწყვიტა თავმოყვარე რადამისტი როგორმე თავიდან მოეშორებინა და ამიტომ ჩააგონა მას: ნადი, თუ გინდა, სომხეთი დაიპყარო. მოხუცმა ფარსმანმა თავისი ღვიძლი ძმა არ დაინდო და ძმისწული ბიძის წინააღმდეგ აამხედრა. მას იმედი ჰქონდა, რომ ამგვარად თავის სამფლობელოს გააფართოვებდა და სომხეთს იბერიას შემოუერთებდა. რადამისტი წავიდა მიჰრდატთან ვითომცდა იმიტომ, რომ თავის მამასთან და დედინაცვალთან ვერა რიგდებოდა. მიჰრდატმა სიხარულით მიიღო ძმისწული: რას მოიფიქრებდა. თუ რა ვერაგი განზრახვით ესტუმრა ჭაბუკი. თანდათან რადამისტი თავისი საქმის მზადებას შეუდგა: სომეხ დიდებულებს აგონებდა, მიჰრდატს უღალატეთო. როცა ამგვარად ნიადაგი მოამზადა და დარწმუნდა, რომ თავის ნადილს მიაღწევდა, ისევ იბერიაში დაბრუნდა, ვითომც და მამასთან შესარიგებლად. ის კი არა, თურმე მამისათვის უნდა ეთხოვა, რომ მისთვის ქართველი ჯარი მიეცა, მეფე ფარსმანმაც მოიმზეზა: მე რომ ალბანელთა მეფეს ევომებოდი, რომაელების მოხმობა მინდოდა და შენ, მიჰრდატმა, დამიშალო, და ვითომც ამიტომ სომხეთს ომი გამოუცხადა.

ფარსმანმა იბერიის ჯარი შვილს რადამისტს ჩააბარა. გაოცებულმა მიჰრდატმა, რასაკვირველია, ომისათვის მომზადება ვერ მოასწრო და თავი გარნის ციხეში შეაფარა, რომელსაც მდებარეობაც კარგი ჰქონდა და რომაელების ჯარიც იცავდა.

რადამისტმა და ქართველმა ჯარმა პირდაპირ იერიშით ციხე ვერ აიღეს იმიტომ, რომ საჭირო მანქანები არა ჰქონდათ, და ამიტომ ალყა შემოარტყეს. ამასთანავე, რადამისტმა რომაელების ერთი მოხელე მოისყიდა და იმის დახმარებით მიჰრდატს ურჩევდა ზავზე დათანხმებულიყო. ფარსმანი შენი უფროსი ძმა არის, იმის ქალი გყავს ცოლად და რადამისტიც შენი ცოლის ძმაო. თუმცა იბერნი ეხლა შენზე ძლიერნი არიან, მაგრამ მაინც მშვიდობიანობის ჩამოგდებაზე უარს არ ამბობენ. სომხები საზოგადოდ ვერაგი ხალხია, და, ამ ციხის გარდა, სხვა თავშესაფარი არც გაბადია: ომს ისევ შეთანხმება სჯობიაო. მეორე მოხელე, გარნის ციხის ჯარის ასისტავი კი იბერიაში წავიდა და ფარსმანს ძალას ატანდა, რომ ქართველი ჯარი სომხეთიდან გამოეყვანა. მეფე განგებ აჭიანურებდა მოლაპარაკებას და გადაჭრილ პასუხს არ აძლევდა. ჩუმად კი თავის შვილს მოციქულს მოციქულზე უგზავნიდა, ციხე რაც შეიძლება მალე აიღეო. რაკი მოსყიდული რომაელების დარაჯები აჯანყდნენ და გამოაცხადეს, ციხის დაცვა აღარ შეგვიძლიანო, მიჰრდატი დათანხმდა და რადამისტთან მივიდა მოსალაპარაკებლად. თუმცა ძმისწულმა შეჰფიცა, რომ ხელს არ ახლებდა, მაგრამ

იმდენი სულმდაბლობა გამოიჩინა, რომ ვერაგულად დააჭერინა და ფეხებში ბორკილი გაუყარა. მაშინვე ხალხი, რომელიც მეფის მკაცრი მმართველობით უკმაყოფილო იყო, შეგროვდა და დატყვევებულ მიჰრდატს შეურაცხყოფა მიაყენა. მალე ფარსმან მეფის საიდუმლო ბრძანება მოვიდა, რომ მიჰრდატი მოეკლათ. რადამისტმა ეს საზარელი ბოროტმოქმედება თავის ბიძისა და სიძის წინაშე საჩქაროდ აასრულებინა. ამ დროს რომის კეისარის წარმომადგენელმა ფარსმანს მოციქულები მიუგზავნა, შენი ჯარი და შეილი სომხეთიდან გამოიყვანეო, მაგრამ ის, როგორცა ჩანს, ყურსაც არ იბერტყავდა.

§ 5. რადამისტის სომხეთში ხანმოკლე მეფობა

მაგრამ ამ საქმეში სპარსეთის მეფე ვალარშიც ჩაერია: იფიქრა, ეხლა კი შეიძლება სომხეთში ჩემი ძმა ტირდატი გავამეფოო, და თავისი ჯარით სომხეთს შეესია. ქართველებმა ქვეყანა უომრად დაანებეს და ქალაქები არტაშატი და ტიგრანაკერტი პართელების ბატონობას დაჰმორჩილდნენ: ხოლო სპარსელებს იქ დიდხანს არ უბოგინიათ: სურსათიც საკმარისი არა ჰქონდათ დამზადებული, თანაც შავმა ჭირმა იჩინა თავი და ვალარში იძულებული იყო სომხეთიდან გამოსულიყო. გაიგო ეს ამბავი თუ არა რადამისტმა, მაშინვე ისევ სამეფო ტახტი დაიპყრო. მაგრამ ხალხზე გულმოსული იყო და მეტად მკაცრად ექცეოდა ქვეშევრდომებს, თითქოს ყველანი მოღალატენი ყოფილიყვნენ. ასეთმა ქცევამ სომხები მოთმინებიდან გამოიყვანა და შეიარაღებული ხალხი გაშმაგებული სასახლეს გარშემოერტყა. რადამისტმა სიკვდილს ძლივს დააღწია თავი და იბერიაში შეიხიზნა, ხოლო სომხეთს ისევ პართელები დაეპატრონნენ⁴⁶⁸.

რა დანაშაული ჩაიდინა ამის შემდეგ რადამისტმა, არა ჩანს, მაგრამ ფარსმანმა მოაკვლევინა იგი, როგორც მოღალატე, რომ ამით რომაელებსათვის თავისი ერთგულება დაემტკიცებინა. იქნებ რომაელები მის მოქმედებას სომხეთში რომის სახელმწიფოს ინტერესების ღალატად სთვლიდნენ და დასჯას უპირებდნენ. მაგრამ ამის შემდეგ ფარსმანი უფრო მეტის მძულვარებით ეპყრობოდა სომხებს და მესხებმა სომხეთის მიყრუებულ ადგილებს რბევა და ტყვევნა დაუწყეს⁴⁶⁹. მაგრამ ფარსმანისათვის გეგმის განხორციელება მაინც შეუძლებელი შეიქმნა.

§ 6. მეგობრული დამოკიდებულება იბერიასა და რომის სახელმწიფოს შორის I-II ს.ს. ქ. შ.

ფარსმან მეფეს, რადამისტს გარდა, კიდევ ერთი შვილი ჰყოლია, რომელსაც სახელად მიჰრდატი ერქვა. იბერიის სამეფო ტახტზე მეფედ მამის შემდგომ სწორედ ეს მიჰრდატი ყოფილა. ქართველებსა და რომაელებს იმის დროს დიდი მეგობრობა და ერთობა ჰქონიათ და ამ კეთილი განწყობილების ნიშნად რომის კეისრებს მცხეთაში გალავანი გაუმაგრებიათ და

შიგ ძეგლად წარწერა ჩაუსვამთ, რომელიც 1867 წელს მცხეთის მახლობლად იპოვეს და ესლა საქართველოს მუზეუმში ინახება: „თვითმპყრობელმა კეისარმა ვესპასიანემ სებასტოსმა, დიდმა მღვდელთმთავარმა, მეშვიდედ ტრიბუნის უფლებით მოსილმა, მეთოთხმეტედ თვითმპყრობელად (არჩეულმა), ჰჰპატოსმა ექვსჯერ და მეშვიდედ არჩეულმა, სამშობლოს მამად სახელდებულმა და თვითმპყრობელმა ტიტემ კეისარმა. სებასტოსის ძემ, ტრიბუნის უფლებით მოსილმა მეხუთედ, ჰჰპატოსმა ოთხჯერ და მეხუთედ არჩეულმა და დომიციანე კეისარმა, სებასტოსის ძემ, ჰჰპატოსმა სამჯერ არჩეულმა და დანიშნულმა მეოთხედ—იბერთა მეფეს მიჰრდატს (მითრიდატეს) ფარსმანის ძეს და იამაზდ... კეისრის მეგობარსა და რომაელების მოსიყვარულე ერს ეს ზღუდე გაუმაგრეს“-ო. ეს წარწერა ამოჭრილია 75 წელს I ივლისის შემდგომ⁴⁷⁰.

როგორ მიდიოდა ამის შემდგომ საქმეები საქართველოში, რომაელების და ბერძნების ისტორიკოსებს ტრაიანეს (98—117 წ.) კეისრად არჩევამდე არავითარი ცნობები არ მოეპოვებათ. 114—117 წლების განმავლობაში მან პართელებს სომხეთი გამოჰგლიჯა და რომის სახელმწიფოს დაუმორჩილა. ამავე დროს მას მეგობრული განწყობილება ჰქონია ალბანელებთან და იბერებთან და უხვი საჩუქრებით მათ გულს იგებდა⁴⁷¹.

ტრაიანეს მემკვიდრეს ადრიანე კეისარსაც (117—138) ჩინებული განწყობილება ჰქონია იბერებთანა და იმათ მეფე ფარსმანთან: არც ერთ მეფეს იმდენ საჩუქარს არ უგზავნიდა ხოლმე კეისარი, რამდენსაც ფარსმანსაო, მოგვითხრობს ერთი რომელიც ისტორიკოსი. საუკეთესო ძღვენს გარდა მან მისცა მეფეს სპილო და 500 მხედარიც. თავის მხრივ ფარსმანსაც დიდი ძღვენი მიუღრთმევია ადრიანესთვის. სხვათა შორის—ოქროთ შემკული წამოსასხამებიც⁴⁷². ხოლო, როცა ფარსმან მეფე თავისი ცოლით, შვილით და ამალითურთ რომში კეისარს ეწვია, მან დიდი პატივი სცა, კაპიტოლში საღმრთოს შეწირვის ნება მისცა და იმის სამფლობელოს საზღვრები გააფართოვა. ადრიანე კეისარი ფარსმანისა, იმისი შვილისა და სხვა დიდებული ქართველების სამხედრო ასპარეზობას უყურებდა და შემდეგ მარსის ველზე იბერიის მეფის ცხენიანი ქანდაკება დაადგმევინა⁴⁷³. ანტონინე კეისართანაც (138—161 წ.) ფარსმან მეფეს მეგობრობა ჰქონია; იბერიის მეფე იმასაც სწევია სტუმრად რომში და ანტონინესთვის უფრო მეტი ძღვენი მიუღრთმევია, ვიდრე მისი წინამოადგილისათვის.

§ 7. დასავლეთი საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა 134 წ.

სულ სხვა სურათი გვეშლება დასავლეთ საქართველოში. თუ ქ. წ. პირველი საუკუნის მეორე ნახევარში კოლხეთი იბერიის მსგავსად ერთ სახელმწიფოს შეადგენდა და მთელი დასავლეთი საქართველოს მიწა-წყალს შეიცავდა, რომელსაც სათავეში ერთი მეფე ედგა, ქ. შ. II საუკუნის პირველ ნახევარში მდგომარეობა ძირიანად შეცვლილი ყოფილა.

ფლაბიუს არრიანეს თავის 134 წ. დაწერილსა და ადრიანეს კეისრი-

სათვის მირთმეულ მოხსენებაში აღნიშნული აქვს, რომ *შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე ჯერ ლაზთა სამეფო* იყო, შემდეგ უფრო ჩრდილოეთით აფშილების სამეფო მისდევდა, რომელთაც უფრო ჩრდილოეთით *აფხაზთა სამეფო* და ამაზე უფრო ზევით *სანიგების სამეფო* მდებარეობდა⁴⁷⁴. ამგვარად, *თუ წინათ*, მაგ. პომპეიუსის დროს, კოლხეთში ერთი მთლიანი სამეფო და მხოლოდ *ერთი მეფე*, არისტარხი, *ჩანს*, 134 წელს ქ. შ. *ამავე მინა-წყალზე უკვე ოთხი სახელმწიფოებრივი ერთეულია და ოთხი მეფე ზის. არრიანეს* მოხსენებიდან არა ჩანს, რომ რომელიმე ამ ოთხ მეფეთაგანი უფროსად და უზენაესობის მქონებლად ყოფილიყო მიჩნეული. ამ მოხელეს არც ის აქვს აღნიშნული, რომ ამ ოთხ სამეფოს ურთიერთშორის რაიმე პოლიტიკური დამოკიდებულება ყოფილიყო. რაკი ამის შესახებ *არრიანეს* დუმს და თანაც ის კი აღნიშნული აქვს რომ *ლაზთა* მაშინდელ მეფეს მალასს ხელისუფლება ადრიანე კეისრისაგან ჰქონდა მიღებული, რომ აფშილების მეფეს იულიანეს მეფობა ადრიანეს მამისაგან მიღებული ჰქონია, რომ აფხაზთა მეფე რისმაგსა და სანიგთა მეფეს სპადაგსაც ადრიანე კეისრისაგანვე მიუღიათ მეფობა (იქვე), — ყველა ეს გარემოებანი ცხად-ჰყოფენ, რომ *ლაზთა მეფე წინანდელი კოლხეთის მეფის მსგავსად მთელი ქვეყნის, მთელი დასავლეთი საქართველოს უზენაესი მფლობელი აღარ ყოფილა*. აფშილების, აფხაზებისა და სანიგების მეფეებს თავიანთი ხელისუფლება ლაზთა მეფისაგან კი არ ჰქონიათ მიღებული, არამედ რომის კეისრისაგან, რომლისგანაც თვით ლაზთა მეფეც ყოფილა დამტკიცებული. მაშასადამე, მათ შორის უფლებრივად თითქოს არავითარი განსხვავება არც უნდა ყოფილიყო, განსხვავება შეიძლება მნიშვნელობაზე ყოფილიყო უმთავრესად დამყარებული.

ფოთში, რომელსაც მაშინ ფაზისი ეწოდებოდა, და დიოსკურიადში, რომელსაც II ს-ში სებასტოპოლისს ეძახდნენ, *რომის კეისარს მეციხოვნე ჯარი ჰყოლია*. ფოთში 400 რჩეული მეომარი ყოფილა ჩაყენებული.

ამ ქალაქს წინათ თუ მინის ზღუდე ჰქონია და ზედ ხის კოშკები მდგარა, რომაელებს შემდეგ ზღუდეცა და კოშკებიც მტკიცე საძირკველზე გამომწვარი აგურისაგან ამოუყვანიათ. ციხის კედლებზე სამხედრო მანქანები და ყოველგვარი საბრძოლველი სახმარი დაუდგამთ. ციხის ზღუდეს გარშემო ორმაგი განიერი თხრილი ჰქონია შემოვლებული.

ფოთის ციხეში თუ მეციხოვნე ჯარი იდგა, ციხის გარეთ ნაჯარისკაცალი პირები და ვაჭრები ცხოვრობდნენ. *არრიანეს* ამ ციხის გარეთ მდებარე ქალაქის დასახლებული გარეთუბნისათვისაც თხრილი გაუვლია მდ. რიონამდე. ამგვარად, ნავთსადგური და ეს გარეთუბანიც თხრილით იყო დაცული.

ფაზისის, ანუ ფოთის ციხე ბუნებრივი პირობების გამოც მაგარ და შეიარაღებითაც კარგ ციხედ ყოფილა მიჩნეული, *რომელსაც ნაოსნობაც უნდა თავდასხმისაგან უზრუნველ ეყო და ეს მნიშვნელოვანი ნავთსადგური და ქალაქი „ბარბაროსთა“ არამცთუ გარემოცვისაგან, თავდასხმის შესაძლებლობისგანაც კი დაეცვა*⁴⁷⁵.

დიოსკურიადშიც მეციხოვნე და ცხენოსანი ჯარი მდგარა და იქვე სურ-

სათის ბელღებიც ყოფილა მონყობილი⁴⁷⁶.

ყველა ამ ცნობებიდან ჩანს, რომ *რომს შავი ზღვის საქართველოს სანაპირო თავისთვის საუცხოვოდ გაუმაგრებია* და აქ ფეხი მტკიცედაც ჰქონია ჩამდგარი, თავისი გავლენისა და ბატონობის დასაცავად დიდი ღონისძიებაც ჰქონია ნახმარი. მაგრამ ზემოაღნიშნულიდან *განსაკუთრებული ყურდღების ღირსი ის გარემოებაა, რომ მთლიანი დასავლეთი საქართველოს მაგიერ 134 წ. ქ. შ. უკვე ქვეყანა ოთხ სამეფოდ დაქუცმაცებული ყოფილა. როგორც ჩანს, რომაელებს თავიანთი საყვარელი პოლიტიკური მცნება divide et impera აქაც განუხორციელებიათ და გაერთიანებული კოლხეთის მაგიერ ოთხი სამეფოს შექმნისათვის ხელი შეუწყვიათ*. მომავალში უნდა გამოირკვეს, როდის და როგორ უნდა მომხდარიყო სახელდობრ ეს ამბავი.

ანტონინე კეისარს ლაზებისათვის მეფედ თურმე *ბაკური (Pacorum)* დაუნიშნავს⁴⁷⁷.

§ 8. სასანიანთა საგვარეულოს გამეფება სპარსეთში და ამისი შედეგი

მესამე საუკუნის დასაწყისში სპარსეთში პართელ სამეფო გვარს ხელმწიფობა ხელიდან გამოსტაცა სასანელთა გვარმა და ამ გვარეულობიდან პირველი შაჰი, რომელმაც მთელი სპარსეთის სამფლობელო დაიპყრო, გულადი არტაშირი (არტახშატორ) იყო. 224 წელს მან არტავან მეფეთ-მეფე სუზიანაში, ჰორმიზდაგანის ველზე, დაამარცხა და მოკლა. ორი წლის შემდეგ სატახტო ქალაქიც ხელში ჩაიგდო და სპარსეთის ბატონად გახდა: თავის ძლევამოსილებისა და გამარჯვების ძეგლად არტაშირმა ნაყში-რუსტამის კლდეზე ქანდაკება ამოაჭრევინა, სადაც მას, ცხენოსნად გამოხატულს, ცხენოსანი ივე ღმერთი აჰურამასდა ხელმწიფების ნიშანს უწყალობებს, ხოლო მეფის ცხენის ფეხქვეშ ვალარში და მეფეთ-მეფე არტავანი არიან განრთხმული⁴⁷⁸. მეფე არტაშირი და საზოგადოდ მთელი სასანელთა სამეფო გვარი სპარსეთის ეროვნულ-სარწმუნოებრივი მიმართულების განმაახლებელი და სულის ჩამდგმელი იყო. მათ გააძლიერეს ზრადაშტის, ანუ ზარატუშტრას მოძღვრება, რომელიც ცეცხლთაყვანისმცემლობაზე იყო დამყარებული და სპარსელების მამაპაპეულ სარწმუნოებად ითვლებოდა. მათ გააძლიერეს სპარსეთი და რომაელებს შესაფერ მეტოქეობას უწევდნენ. მათ დროს აყვავდა აგრეთვე სპარსული ეროვნული მიმართულებაც.

როცა არტაშირმა სპარსეთში ფეხი მაგრად მოიკიდა, მაშინვე რომაელებს ომი აუტეხა⁴⁷⁹. ამიერიდან რომის სახელმწიფოს ღირსეული მოპირდაპირე გაუჩნდა, საქართველოს კი ძლიერი და საშიშარი მეზობელი.

§ 9. დასავლეთ საქართველოში სკვითების შემოსევა

III საუკუნეშივე, 256–260 წლების განმავლობაში, დასავლეთ საქართველოში, ლაზიკასა და მთელ შავი ზღვის ნაპირებს სკვითები ეწვივნენ.

საცა კი ისინი გაჩნდებოდნენ და შეესეოდნენ, ყველაფერს იკლებდნენ და ანადგურებდნენ. ყველაზე მეტად ამ დროს ფაზისი, ანუ ფოთი და პიტიუნი, ანუ ბიჭვინტა დაზიანდა. ფოთში ადგილობრივი ღვთაების ტაძარი კი ვერ ჩაიგდეს ხელში, დიდი კედლებით გარემოზღუდული და კარგ ნავთსადგურიანი პიტიუნი კი მეორედ ადვილად აიღეს და მთელი იქ მყოფი რომაელების ჯარი ამოწყვიტეს. ადგილობრივი მცხოვრებნი მიუვალ ადგილებში იყვნენ შეხიზნული⁴⁸⁰.

§ 10. საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა მესამე საუკუნეში

აღმოსავლეთ საქართველოს, იბერიას, მესამე საუკუნის დამლევს, სპარსეთის ახალი სამეფო გვარეულობის ხელმწიფენი გადაეკიდნენ: სულ იმის ცდაში იყვნენ, რომ რომის მფარველობა მოსპობილიყო და თითონ კი როგორმე დაპატრონებოდნენ ქართველობას. მაგრამ პირველად ბედმა უმტყუნა, სპარსეთის მეფე ნარსე (293–302) დიოკლეტიანე კეისარმა დაამარცხა და ქ. ნიზიბინში 298 წელს დადებული ხელშეკრულების ძალით იბერია კელაღინდებურად რომის მფარველობის ქვეშე დარჩა⁴⁸¹.

§ 11. საქართველოს გაქრისტიანება, ამის შესახები წყაროებისა და გამოკვლევების მიმოხილვა

თანამედროვეთაგან გადმოცემული ცნობის მიხედვით IV ს. პირველ ნახევარში ქრისტიანობა საქართველოში სახელმწიფო სარწმუნოებად იქმნა გამოცხადებული. უეჭველია ამ მნიშვნელოვან ამბავს თავისი წინასწარიცა და მერმინდელი ისტორია უნდა ჰქონოდა. იმ დიდი მნიშვნელობის გამო, რომელიც ქრისტიანობას საქართველოს ბედ-ილბალისა და კულტურისათვის ჰქონდა, უნდა ეს საკითხი დანერვილებით და გულდასმით იქმნეს განხილული.

ქართველთა გაქრისტიანების გარემოება ქართველთა დასაწყისის ხანის ამბების მომთხრობელს XI ს. ქართველ ისტორიკოსს *ლეონტი მროველს* აქვს აღნიშნული. მისი ცნობებით „ადერკის მეფობასა შინა მოვიდეს ათორმეტთა მოციქულთაგანი ანდრია და სვიმონ კანანელი აფხაზეთს და ეგრისს და მუნ აღესრულა სუიმონ კანანელი ქალაქსა ნიკოფსისა საზღუარსა ბერძენთასა. ხოლო ანდრია მოაქცია მეგრელნი და წარვიდა გზასა კლარჯეთისასა“-ო. მაგრამ როდესაც ადერკმა გაიგო მეგრელთაგან მამაპაპეული რჯულის დატევება, „განუწყრა და წარავლინა ერისთავნი მისნი და იძულებით კუალადვე მოაქცივნა მეგრელნი“, რომელთაც „დამალნეს ჯუარნი და ხატნი“-ო. ამას გარდა „შერისხნა მეფე ერისთავთა კლარჯეთისათა, რომელ მშვიდობით განუტევეს ანდრია მოციქული“-ო (ცხ. მეფეთა * 147, გვ. 30–31). მოისპო თუ არა ქრისტიანობა აგრეთვე კლარჯეთსა და აფხაზეთშიაც, ისტორიკოსს ნათქვამი არა აქვს.

შემდეგ ამავე ავტორს მოთხრობილი აქვს „მოქცევა მირიან მეფისა

და მისთანა ყოვლისა ქართლისა წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა ნინო მოციქულისა მიერ“. ეს მოთხრობა თვით ნინოს ნაამბობის ჩანაწერზე დამყარებულად არის მოხსენებული.

თვით *ლეონტი მროველი* თავის ერთ-ერთ წყაროდ მოქცევამ ქართლისაჲ-ს წიგნს ასახელებს. 1890 წელს ე. თაყაიშვილმა შატბერდის X საუკ. კრებულის მიხედვით გამოსცა კიდეც „მოქცევამ ქართლისაჲს მათიანე“ და წმ. ნინოს ცხოვრების ჯერეთ ცნობილთაგან უძველესი რედაქცია. რომელსაც მან „ახალი ვარიანტი“ უწოდა, ჩვეულებრივ კი შატბერდისეული ეწოდება. ამ ძეგლის ნიშანდობლივ თავისებურებას ის წარმოადგენს, რომ იქ წმ. ნინოს თავგადასავალი მის საკუთარ ნაამბობად არის მოთხრობილი და ქართველთა გაქრისტიანებასთან დაკავშირებული ყველა ამბების შესახები ცნობები იმდროინდელ მოქმედ პირთა ნაამბობად და ჩანაწერად არის აღნიშნული.

„მოქცევამ ქართლისაჲს მათიანე“-ში ქართველთა მოქცევის ამბავი მოკლედ არის მოთხრობილი. *შინაარსითაც* იგი *არსებითად განსხვავდება წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრებისაგან* იმისდა მიუხედავად, რომ ხელთნაწერში ეს ცხორება მათიანეს იმდენად უშუალოდ მისდევს და გარეგნულად თითქმის გამოყოფილი არ არის, რომ ადამიანზე ამ ორმა ძეგლმა შეიძლება ერთი ნაწარმოების შთაბეჭდილებაც კი მოახდინოს.

„მოქცევამ ქართლისაჲს მათიანეში“ მოთავსებული მოთხრობის დამახასიათებელ თვისებას ის გარემოება შეადგენს, რომ აქ წმ. ნინოს *მშობლებსა და შთამომავლობაზე არაფერია ნათქვამი* იმას გარდა, რომ „იყო იგი ჰრომი მთავარი“. მაგრამ ეს ისეთივე ზოგადი დახასიათებაა, როგორადაც რიფსიმეს ჩამომავლობაც არის აღნიშნული. ნინო ტყვედ იწოდება, მისი დედ-მამის სახელები არ ჩანს. ამასთანავე *იგი რიფსიმე-გაიანეს და სხვა სომეხთა მეფის თრდატისაგან ნამებულ ქალთა ამხანაგია*, რომელმაც საქართველოში ტოლვით დააღწია თავი სიკვდილს. აქ ნანა დედოფლისა, მირიანისა და ერის მოქცევის შემდგომ, *როდესაც ეკლესიის აგება დამთავრდა*, საბერძნეთში მეფე კონსტანტინესთან მოციქული იქმნა წარუღენილი, რომელმაც იქიდან იოანე ეპისკოპოზი, ორი მღვდელი და ერთი დიაკონი მოიყვანა თან. განსაკუთრებით აღნიშნული უნდა იქმნეს *ცნობა ქართველ მთეულთაგან ნებით გაქრისტიანებაზე უარის თქმის შესახებ*.

წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაში, პირიქით, ნინოს შთამომავლობის ამბავი *დანვრილებით არის მოთხრობილი* და თვით ქართველთა განმანათლებელის ნაამბობადაც არის წარმოდგენილი. ამ მოთხრობის თანახმად წმ. გიორგის კაბადუკიელის ნამების ჟამს კაბადუკიაშივე ყოფილა ვინმე ზაბილონი, რომელიც „ჰრომედ“ წასულა მეფესთან მსახურებისათვის. ამ დროს ჰრომაელებს „ბრანჯნი“ დასცემიან, მაგრამ კაბადუკიელ ჭაბუკს ზაბილონს ისინი დაუმარცხებია. დატყვევებული „ბრანჯები“ გაქრისტიანებულან. მათ თან ზაბილონი გაჰყოლია მათ სამშობლოში, საიდანაც შემდეგში დიდძალი საჩუქრებით დატვირთული ზაბილონი დედაქალაქშივე დაბრუნებულა. ამის შემდგომ მას სამსახურისათ-

ვის თავი დაუწებებია და იერუსალემში წასულა.

იერუსალემში ამ დროს პატრიარქად იუბენალი ყოფილა, რომელსაც სუსანად წოდებული და ჰყოლია. ზაბილონს ეს სუსანა ცოლად შეურთავს. მათ ერთი ასული შესძენიათ, რომლისთვისაც სახელად ნინო დაურქმევიათ. თორმეტ წლამდე ბავშვი თურმე მშობლებთან იზრდებოდა. თორმეტი წლისა კი რომ შესრულებულა, დედამას მთელი თავიანთი ქონება გაუყიდათ, მამა მეუღაბნოედ წასულა, დედა კიდევ მის ძმას იობენალ პატრიარქს გლახაკთა მსახურად დაუდგენია.

უდემამოდ დარჩენილი 12 წლის ნინო იერუსალემში ერთ დვინელ სომეხ ქალთან ცხოვრობდა. ნინო რომ წამოიზარდა, თურმე ეფესოდან მოსულ ელენე დედოფლის მხევალს წაჰყვა დედოფლისათვის ქრისტეს მოძღვრების ქადაგებისათვის. დედოფლის სასახლეში ნინოს რიფსიმე უნახავს, რომელსაც აგრეთვე გაქრისტიანება სდომებია. ნინოს რიფსიმე და კიდევ სხვა 40 სული მოუწათლავს. ამის შემდგომ 2 წლის განმავლობაში ნინო რიფსიმეს სახლში დარჩენილა. მაგრამ ამ დროს კონსტანტინე კეისარი და ელენე, მისი დედა, მთელი ამალითურთ მოქცეულან იმგვარადვე, როგორც მთელი საბერძნეთიც გაქრისტიანებულა. შემდეგ ნიკეის კრებაც მომხდარა.

მერვე წელს ნინო, რიფსიმე დედოფალი და მისი დედა-მძუძე გაიანე ორმოცდაათი სხვა პირითურთ საბერძნეთიდან გამოქცეულან და სომხეთში შეხიზნულან. აქ რიფსიმე და გაიანე ამხანაგებითურთ დაუჭერიათ და უნამებიათ, ნინოს კი გამოქცევა მოუსწრია და საქართველოში შემოიხიზნულა. ნინოს დვინელ სომეხ ქალისაგან ყველაფერი გაგებული ჰქონდა იესო ქრისტეს კვართის შესახებაც.

წმ. ნინო საქართველოში ჯავახეთიდან ჩამოსულა. აქიდან ის დედაქალაქ მცხეთაში ურბნისის გზით მოსულა. აქ არმაზში წარმართ ქართველთა ღმერთების კერპთა არმაზისა, ზადენისა და სხვათა დღესასწაულს შესწრებია და თავისი ღვთისადმი აღვლენილი ლოცვით გამანადგურებელი გრიგალი მოუვლენია, რომელსაც კერპები დაუღენია. ამის შემდგომ ნინოს მირიან მეფის „სამოთხის“ ანუ ბაღის მცველის სახლში შეუფარებია თავი და იქ თავისი მოღვაწეობა და სასწაულთმოქმედება დაუწყო. აქ ნინოს უფლის კვართის შესახები ცნობებიც შეუტყვია. წმ. ნინომ 6 წელიწადი დაჰყო მცხეთაში და თავისი ქადაგებითა და მკურნალობით სახელი მოიხვეჭა. ბოლოს მირიან მეფის თანამეცხედრე ნანა დედოფალიც, რომლის განკურნებაც „ხელოვნებამ კაცთამან“ ვერ შესძლო, მოარჩინა. მირიან მეფე ეკითხებოდა ნინოს, რომელ ღმერთთა ძალით ახერხებდა სწეულთა განკურნებას, და მანაც თურმე ქრისტეს სარწმუნოება უქადაგა. მაგრამ მირიან მეფე მაინც ყოყმანობდა და არ მოქცეულა. ერთ ზაფხულის დღეს, 20 ივლისს შაბათს მირიანი თავისი ამალითურთ მუხრანის სანახებში სანადიროდ წავიდა. ნადირობის დროს თხოთის მთის მწვერვალზე უეცრად „დაბნელდა მის ზედა მზე და იქმნა ღამე უკუნი ბნელი ფრიად“. მეფესა და ამაღლას ერთმანეთის პოვნა ველარ მოეხერხებინათ და გზა ვერ გაეგნოთ. მირიანმა არმაზისა და ზადენის უშედეგო ვედრების შემდგომ

წმ. ნინოს ქადაგება მოიგონა და ღმერთი ახსენა, ალთქმაც დასდვა, რომ თუ ამ განსაცდელს გადარჩებოდა, ნინოს მიერ ნაქადაგებ რჯულს მიიღებდა. მართლაც მყისვე ცა მოიწმინდა და მზე გამობრწყინდაო.

მშვიდობით შინ დაბრუნებულმა მეფემ ნინო მოიხმო და ქრისტიე აღი-
არა. *მეორე დღესვე* მირიანმა თავისი მოციქულები საბერძნეთს წარგზავნა
ამ ამბავის საცნობელად და მღვდლების მოსაყვანად.

სანამ საბერძნეთიდან მღვდლები მოვიდოდნენ, წმ. ნინომ მეფეს მის
„სამოთხეში“ ეკლესიის აგება ურჩია. მირიანმა ეს რჩევა აასრულა და „ძე-
ლის“, ანუ ხის ეკლესიის აშენება დაიწყო. მაგრამ, როდესაც ხურობმა ერთი
ნაძვი მოსჭრეს და მისი სვეტად აღმართვა მოინდომეს, ვერას გზით მისი
აღმართვა ვერ შესძლეს. მხოლოდ წმ. ნინოს ვედრებით აღმართა ეს სვეტი
და „ცეცხლის სახედ“ დაეშვა და თავის ხარისხზე დაემყარა. ამის შემდგომ
ეკლესია საჩქაროდ დამთავრებულ იქნა. შემდეგ ხის 3 ჯვარი აღმართეს,
ზეცით ჩამომავალი ვარსკვლავებით დაგვირგვინებული ცეცხლის ჯვა-
რის მსგავსად გაკეთებული. საბერძნეთიდან სამღვდელოების მოსვლის
შემდგომ ყველანი მოინათლნენ და ახლად აგებული ეკლესიაც აკურთხეს.
მერმე წმ. ნინომ ქართლის სხვა კუთხეებშიც დაიწყო ქრისტიანობის ქა-
დაგება. კუხეთში მისული მქადაგებელი დასნეულდა, გარდაიცვალა და იქვე
ს. ბოდინში დაიმარხა.

ამორივე ძეგლის აღმოჩენამ ცხადჰყო, რომ ლ. მროველს თავისი თხზულები-
სათვის მართლაც უფრო ძველი წყაროები ჰქონია.

ე. თაყაიშვილმავე შატბერდისეული წმ. ნინოს ცხოვრების გამოცემის
შესავალში გამოაქვეყნა ცნობილი ქართველი მეცნიერის *ეფრემ მცირის*
თხზულება „უნწყბამ მიზეზისა ქართველთა მოქცევისა, თუ რომელთა
წიგნთა შინა მოიქსენების“. რომელიც *თ. ჟორდანიამაც* უფრო ძველი
ხელთნაწერის მიხედვით ნაწყვეტ-ნაწყვეტ მოათავსა თავისი „ქრონიკების“
II წიგნში. ეს თხზულება ნამდვილ სამეცნიერო გამოკვლევას წარმოადგენს.
იგი საქართველოს საეკლესიო ისტორიის ძირითადი საკითხების გამო-
სარკვევად ბერძნული წყაროების მიხედვით დანერგილი გამოკვლევაა. მისი
შედგენის თარიღი ზედმიწევნით თუმცა ჯერ გამორკვეული არ არის, მა-
გრამ უქვევლია XI ს. უკანასკნელ მეოთხედში უნდა იყოს დანერგილი.

ეფრემ მცირემ პირველმა მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ
ცნობა ანდრია მოციქულისა და წმ. ნინოსაგან ქართული ეკლესიის
დაარსების შესახებ ერთგვარ წინაუკმობას შეიცავს, რადგან თუ საქარ-
თველოში ქრისტიანობა უკვე ანდრია პირველწოდებულმა დაამყარა, მაშინ
მეოთხე საუკუნეში წმ. ნინოს ქართველების მოქცევა რად-ღა დასჭირდე-
ბოდაო. წინაუკმობა ეფრემ მცირემ იმით ახსნა, რომ ანდრია მოციქულის
ქადაგება შემდეგში ხალხს, ალბათ, უნდა დაჰვინყებოდა და საქართველო-
ში წინანდებურად წარმართობა გაბატონდებოდაო.

ეფრემ მცირესვე აქვს პირველად ქართულ იმ ხანის საისტორიო მწერ-
ლობაში ანტიოქიური გარდმოცემა შემოტანილი, რომლის მიხედვითაც საქა-
რთველოში ანტიოქიის პატრიარქი ეესტათე უნდა ყოფილიყო მოსული და

ქართული ეკლესიაც სწორედ ანტიოქიის ეკლესიისაგან უნდა ყოფილიყო თავდაპირველად დამოუკიდებელი. ხოლო XII ს. მეორე მეოთხედში *არსენიმ* აღნიშნა პირველად ქართლის მოქცევის მატრიარქთან და *ლეონტი მროველის* „მეფეთა ჰამბავეთან“ დართული წმ. ნინოს ცხოვრების მოთხრობის ნაკლი, რომელშიაც მისი სამართლიანი დახასიათებით „არეულად“ სწერია ზოგი „თვთ მის წმიდისაგან მოთხრობილად, რომელნიმე მეფისა მირიანისაგან, სხუად იაკობ მღვდელისაგან, სხუად აბიათარისაგან, სხუად კუალად სიდონიასაგან, გარნა წინამ უკან და უკანამ წინ იგივე და ერთპირი“. ამ თავისი შინაარსის სრული აღრეულობისა და წინაუკმოშობის გამო ეს ძეგლი *არსნის* სიტყვით თურმე „ფრიადა საწყინო იყო და მსმენელთათვის უკმარ და ვერ საცნაურ“, ე. ი. გაუგებარი.

არსენიმ წმ. ნინოს ცხ. მისი შინაარსის ამ ნაკლის ასაცილებლად გადაამუშავა და სხვადასხვა წყაროების, *ეფთვმე მთაწმიდელის* „ანდრია მოციქულის მიმოსვლათა“, *ეფრემ მცირის* „უწყებით“ და სხვა ცნობების ჩართვით ქართველთა მოქცევის წესიერად და დალაგებით ნაამბობი მოთხრობა ჩამოაწაკეთა⁴⁸².

დასასრულ, XII ს. მესამე მეოთხედში *ნიკოლოზ კათალიკოზმა* შენიშნა კიდევ ერთი ცნობათა წინაუკმოშობა, რომელიც ანტიოქიისა და ქართულ წყაროებს ემჩნეოდა, რადგან პირველი ქრისტიანობის ახალ-ნერგი სამწყსოს განსამტკიცებლად საქართველოში მოსულად თვით ანტიოქიის პატრიარქ ესტათეს ასახელებდა, ქართული წყარო კი პირველ ეპისკოპოზად იოანესა სცნობდა. თავის ნაწარმოებში „საკითხავი სვეტისა ცხოველისა“ მას ამ წინაუკმოშობისათვის განმარტება მოუძებნია.

ამ დროიდან მოყოლებული ქართველთა მოქცევასთან დაკავშირებული ყველა საკითხები გამორკვეულად იყო მიჩნეული და ყოველგვარი წინააღმდეგობა, წინაუკმოშობა და აღრეულობა განმარტებულად და თავიდან აცილებულად ითვლებოდა. ამგვარად, ამ პრობლემის შესახებ ქართულ მწერლობაში მტკიცედ ჩამოყალიბებული და უცილობელ ჭეშმარიტებად მიჩნეული დებულებები და კონცეფცია შეიქმნა, რომელმაც წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრება და მისი ცნობები ყველას დაავინყა და რომელიც თვით XIX ს. დამლევამდე შეურყეველად გაბატონებული იყო.

ქართველთა მოქცევის შესახებ ცნობები სხვა ერთა საისტორიო მწერლობაშიაც მოიპოვებოდა. *ეფრემ მცირემ* გამოარკვია, რომ *თეოდორიტე კვრელს* თავის 448–449 წ. შედგენილ საეკლესიო ისტორიის 24-ე თავში ქართლის მოქცევის ამბავიც აქვს მოთხრობილი, ხოლო *ევაგრე ანტიოქელის* VI ს. დამლევს შედგენილი საეკლესიო ისტორიის 22-ე თავში აფხაზთა გაქრისტიანების შესახებ მოიპოვება მოთხრობა⁴⁸³. ამაზე მეტი სხვა ბერძნული ან რომაული წყაროების ცნობები ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში გამოყენებული არა ჩანს. *რუფინუსისა და სოზომენის* ერთიმეორისაგან დამოკიდებულ თხზულებათა ცნობების არსებობა ქართულმა საისტორიო მწერლობამ მხოლოდ XIX ს-ში შეიტყო.

1914 წლამდე ამ წყაროთაგან უძველესად რუფინუსის საეკლესიო ისტორია იყო მიჩნეული. მაგრამ *ანტონ გლასმა* თავის 1914 წ. დაწერილსა და

გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში „გელასი კესარიელის საეკლესიო ისტორია“⁴⁸⁴ დამტკიცა, რომ *რუფინუსს* სხვათა შორის ქართველთა მოქცევის ამბავი 395 წელს გარდაცვლილი ბერძენთა ისტორიკოსის *გელასი კესარიელის* მიერ დაწერილი საეკლესიო ისტორიიდან აქვს ამოღებული და გადათარგმნილი. დოც. ს. ყაუხჩიშვილმა ომიანობისა და მის შედეგად მომხდარი დასავლეთი ევროპის გზების დახშულობის წყალობით ამ ქართული მწერლობისათვის უცნობად დარჩენილი გელასის გამოკვლევის შედეგების შესახებ ცნობა 1923 წ. „ჩვენი მეცნიერების“ ნოემბერ დეკემბრის № 6-7-ში მოათავსა (გვ. 96–100). ამავე ავტორმა 1926 წ. გამოაქვეყნა პატარა მონოგრაფია „გელასი კესარიელი ქართლის მოქცევის შესახებ“⁴⁸⁵. რომელშიაც ამ ბერძენი ისტორიკოსის ქართველთა მოქცევის შესახები ცნობაც აქვს ბერძნულად დაბეჭდილი ქართული თარგმანითურთ და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხებიც აქვს განხილული.

ან. გლასმა დამტკიცა, რომ *რუფინუსს* არამცთუ თვით მოქცევის ამბავი *გელასი კესარიელის* თხზულებიდან გადაუთარგმნია, არამედ ბოლოში მოქცეული ცნობაც, რომ მოთხრობა ბაქურისაგან გაგონილის ჩანანერს წარმოადგენს. წინათ ეს ცნობა *რუფინუსის* სიტყვების შთაბეჭდილებას ახდენდა, ეხლა კი ირკვევა, რომ ქართლის მოქცევის ასეთ მოამბედ ქართველი ბაქური გელასი კესარიელსა ჰყოლია.

სამწუხაროდ, თვით *გელასი კესარიელის* თხზულების ტექსტი დაკარგულია. მისი ნაშრომი დაცულია მხოლოდ V–ს. მეოთხე მეოთხედის კომპილატორის გელასი კვზიკელის ნაშრომში. ამგვარად, გელასი კესარიელის თხზულება პირვანდელი სახით იქვე, რასაკვირველია, არ შეიძლება დაცული იყოს. ამიტომ მისი ნაამბობის ტექსტის ცოტად თუ ბევრად სისწორით აღსადგენად *გელასი კვზიკელთან* დაცული გარდმონაწერის გარდა უნდა იმ ავტორთა ცნობებიცა და ტექსტიც იყოს დამონმებული, რომელნიც *გელასი კესარიელის* თხზულების ან უშუალო თარგმანს, ან საკომპილაციო გარდმონაწერს წარმოადგენენ. წინათაც ასეთი დაკვირვება არსებობდა და ეხლაც ან. გლასიც ამტკიცებს, რომ თეოდორიტი კვრელს თავისი ნაწარმოებისათვის ცნობები *გელასი კესარიელის* თხზულებიდან გადმოუღია⁴⁸⁶. ამიტომ *გელასი კვზიკელის* კომპილაციაში დაცული *გელასი კესარიელის* თხზულების ტექსტის აღსადგენად უნდა *რუფინუსის* ლათინური თარგმანი და *თეოდორიტეს* ექსცერპტიც იქმნეს ხოლმე გამოყენებული.

გელასი კესარიელის მოთხრობის შინაარსი მოკლედ გადმოცემული ასეთ ცნობებს შეიცავს: ამავე დროს პონტოს ზღვის სანაპიროს გასწვრივ მოხინაღრე ერები იბერნი და ლაზებიც მოიქცნენ. ამის მიზეზი ერთი ტყვე ქალი იყო, რომელმაც მათ შორის თავისი სათნო ცხოვრებითა და მკურნალობით გაითქვა სახელი. თავის მკურნალობის ნიჭად ის თურმე ქრისტეს აღმსარებლობას ასახელებდა. როცა ამ ტყვე ქალის მკურნალობის ნიჭის ამბავმა დასნეულებულ დედუფლის ყურამდისაც მიაღწია, მან ეს ტყვე-ქალი თავისთან მოიხმო, რაზედაც უარი მიიღო. ამის შემდგომ ლოგინად მდებარე დედუფალმა თავისი თავის ამ ტყვე-ქალთან წაყვანა

უბრძანა, მან დედუფალი თავის სამოსელში გახვევითა და ღვთაებისადმი მზურვალე ვედრების წყალობით ისე განკურნა, რომ დედუფალი ლოგინიდან წამომდგარი თავისი ფეხით გაბრუნდა სასახლეში.

თავისი განკურნების გარემოება დედუფალმა თავის თანამეცხედრეს მეფესაც უამბო, რომელსაც აუწყა, რომ ამ ტყვე-ქალს ამ განკურნებისათვის ჩვენი მოქცევის გარდა სხვა არავითარი სასყიდელი, ან საჩუქარი არა სწადიანო.

მეფე ყოყმანობდა და ვერა გადასწყვიტა რა, სანამ ერთხელ ტყეში სანადიროდ წასულს შუადღისას მოულოდნელად ხშირმა ბურუსმა სინათლე არ დაუბნელა. წყვდიადით მოცულ მეფესა და ამაღას გზები დაებნათ და ერთმანეთისაკენ ვერ გაეგნოთ. ამით თავზარდაცემულმა მეფემ თავისი თანამეცხედრის განკურნება მოიგონა და შესძახა: „ქრისტე, უფლო ტყვე-ქალისაო, მეოხ მეყავ“ მეცაო. ამის თქმა და ბურუსის გაფანტვა ერთი იყო.

ნადირობიდან შინ დაბრუნებულმა მეფემ მაშინვე ტყვე ქალი მოიხმო და ქრისტე აღიარა და მთელ ერსაც კერპთაყვანისმცემლობის უარყოფა და გაქრისტიანება ურჩია.

ამის შემდგომ ტყვე-ქალის რჩევით მეფე ეკლესიის აგებას შეუდგა. აშენების დროს ერთი შუა სვეტთაგანის სწორად დადგმა ხელოსნებმა ვერც ძალ-ლონით, ვერც მანქანებით ვერ მოახერხეს. სვეტი ჰაერში მრუდედ დაკიდებული იყო და მხოლოდ ტყვე-ქალის მწუხრიდან მოყოლებული გათენებამდე ლოცვა-ვედრების შემდგომ სვეტი გასწორდა და დაეშვა თავის ხარისხზე.

ეკლესიის დამთავრების შემდგომ ტყვე-ქალის რჩევით მეფემ ერთ-მორწმუნე მეგობარსა და ღვთის-მოყვარე კონსტანტინესთან მოციქულები წარავლინა ეკლესიის საკურთხეველად და წესების ჩამოსაყალიბებლად სამღვდელოების სათხოვნელად. კონსტანტინე მეფემ მოციქულები სიხარულით მიიღო და კონსტანტინეპოლის ეპისკოპოსს ალექსანდრეს აკურთხებინა იბერთა ეპისკოპოზი. გელასი *კესარიელს* ბოლოს დაძენილი აქვს: ეს ჩვენ ფრიად სარწმუნო ბაკურიმ გვიაბო, კაცმა ფრიად ღვთის მოშიშმა და მეფის გვარისაგანმა, იბერთა შორის უსახელოვანესმა, რომელმაც, რომაელთა სატრაპად გახდომის შემდგომ აწარმოვა რა ომი სარკინოზთა წინააღმდეგ, პალესტინის მწვერვალებზე ბრწყინვალედ გაიმარჯვაო⁴⁸⁷.

ან. *გელასის* მონოგრაფიით მოპოებულ ცნობას ქართლის მოქცევის ისტორიის აღსადგენად დიდი მნიშვნელობა აქვს რასაკვირველია: ამიერიდან ზოგი საკითხი უცილობლად გამორკვეულია. მაგრამ ის გარემოება, რომ თვით გელასი *კესარიელის* თხზულებას ჩვენამდის არ მოუღწევია, ხოლო გელასი კვზიკელს სრული სისწორით გადმოღებული ცნობა დატული არ უნდა ჰქონდეს, *რუფინუსსაც* თარგმანში დედნის ტექსტი მთლად ხელუხლებლად არ გადმოუცია, თეოდორიტი კვრელსაც ზოგან შემოკლებით აქვს გადმოცემული, ბოლოში დართული წყაროს შესახები ცნობაც სრულებით გამოუტოვებია, მკვლევარს მაინც მძიმე მდგომარეობაში აგდებს, *პირველ-წყაროს თავდაპირველი ტექსტი ჯერ კიდევ გამოსარკვევი და აღსადგენია*.

დოც. ს. ყაუხჩიშვილის პატარა მონოგრაფიაშიც კარგად ცხად-ყოფილია, თუ რაოდენი სიფრთხილე ჰმართებს მკვლევარს ყოველი კერძო საკითხის გამორკვევის დროს⁴⁸⁸. მაგრამ კერძო შემთხვევის განხილვამდე, ან განხილვასთან ერთად ამ ტექსტის მთლიანად აღდგენის საკითხიც უნდა მოგვარდეს.

უკვე ძველ დროსვე ქართველებს, რასაკვირველია, სომხურ საისტორიო წყაროებში არსებული ცნობების შესახებ ყველაფერი თუ არა, ის მაინც კარგად უნდა სცოდნოდათ, რაც *აგათანგელოსის* ნაწარმოებად ითვლება და რომელსაც ქართულად „სომეხთა ცხორებას“ უწოდებდნენ, მაგრამ ამ ძეგლის სხვადასხვა რედაქცია არსებობდა და სხვადასხვა ხანაში უეჭველია სხვადასხვა სახის აგათანგელოსის რედაქცია ექმნებოდათ ქართველ ისტორიკოსებს ხელთ. სომხურ საისტორიო მწერლობაში ცნობილი გრიგოლ განმანათლებლის ცხორების რედაქცია ქართველთა გაქრისტიანებაზე არაფერს შეიცავს. მაგრამ სომეხთა ისტორიკოსს *მოსე ხორენელს* თავისი ისტორიის II წიგნის 86-ე თავში ქართველთა მოქცევის ამბავიც მოთხრობილი აქვს და წყაროდაც *აგათანგელოსის* ნაწარმოები აქვს დასახელებული თხზულებაში მოყვანილი მოთხრობა ამ ამბის ჩვეულებრივი აღწერილობისაგან თვალსაჩინოდ განსხვავდება. ქართველთა მოქცევის ერთი მთავარი პირთაგანი *მირიანი*, *იქ მიჰრანად წოდებული*, ქართლის მეფედ კი არ იხსენიება, არამედ *ქართველთა მთავრად, რომელიც ამასთანავე სომეხთა მეფის თრდატის ერთ ოთხ სარდალთაგანია*, (II, 85).

სომეხთა ისტორიკოსის მოთხრობა მოკლედ შემდეგ ცნობებს შეიცავს: ვინმე ქალი *ნუნე*-დ სახელდებული, წმიდა რიფსიმეს ერთი მეგობართაგანი, ლტოლვილი, ქართველთა ქვეყნის სამეფო ქალაქ მცხეთაში მოვიდა. დიდი მონაზონური მოღვაწეობით მას განკურნების ნიჭი ჰქონდა მოპოვებული და ბევრი სნეული განჰკურნა კიდეც, მათ შორის ქართველთა მთავრის მირიანის ცოლიც. მირიანმა რომ ამ ქალსა ჰკითხა, თუ რომელი ძალით ყოფდა იგი ამ სასწაულთმოქმედებას, პასუხად მიიღო ქრისტეს სახარების ქადაგებითაო. გულდასმით მოსმენის შემდგომ, მირიანმა ეს თავის დიდებულებსაც უამბო. ამის შემდგომ *ხმა გაერცელდა იმ სასწაულების შესახებ, რომელიც სომეხეთში მეფეს, ნახარარებსა და ნეტარი ნუნეს მეგობარ ქალწულებს თავს გადაჰხდათ, და ამ ამბავმა მირიანამდისაც მოაღწია* და ნუნეს გამოკითხვის შემდგომ ამ საქმის გარემოება დანამდვილებითა და დალაგებით გაიგო.

ერთხელ სანადიროდ წასულ მირიანს ძნელ სავალ ტყეებში გზა დაეზნა და *ჩამოუბნელდა*. სიბნელით გარემოცულ *მირიანს მოაგონდა, რაც თრდატზე ჰქონდა გაგონილი, და შეშინდა, მეც ისევე არ დამემართოსო*, და შიშით თავზარდაცემულმა აღთქმა დასდვა ნუნეს ღმერთს ვემსახურები, ოღონდ სიბნელე გაიფანტოს და შინ მშვიდობით დავბრუნდეთ. ვედრება შესმენილ იქმნა და მანაც თავისი აღთქმა აასრულა.

ნეტარმა *ნუნემ* სანდო პირები წმინდა გრიგოლთან გაგზავნა და შეეკითხა, თუ ამიერიდან რის გაკეთებას უბრძანებდა, რადგან ქა-

რთველებმა სახარების ქადაგება ხალისიანად შეითვისესო. *ნუნემ გრიგოლ განმანათლებლისაგან ბრძანება მიიღო ისევე მოქცეულიყო, როგორც თითონ ის მოიქცა : კერპები დაემსხვრია და, სანამ ღმერთისაგან მოძღვარს ელირებოდნენ, ჯვარი პატიოსანი აღემატათა. მანაც მაშინვე მესმფრქვეველი არმაზდის კერპი გაანადგურა, რომელიც მდინარის გაღმა ქალაქის ერთ მხარეს იდგა და რომელსაც მცხოვრებნი შინიდან ხედავდნენ და ჩვეულებრივ დილდილობით თავიანთ სახლებიდან თაყვანსა სცემდნენ ხოლმე, ხოლო ვისაც მსხვერპლის შეწირვა უნდოდა, წყალგალმა გადიოდა და საკერპოების წინ სწირავდა ხოლმე მსხვერპლს.*

დილა ადრიან რომ მოქალაქეებმა იკითხეს, ვისლა ვცეთ კერპის მაგიერ თაყვანიო, უპასუხეს ქრისტეს ჯვრის ნიშანსაო, რომელიც ქალაქის აღმოსავლეთით პატარა მდინარის გაღმა ბორცვზე იყო აღმართული. მართლაც ყველამ თავიანთ სახლებიდან ამ ჯვარს თაყვანი სცეს. მაგრამ როდესაც ადგილობრივ ნახეს, რომ ის ხელოვნებით კი არა, არამედ უბრალოდ გაკეთებული ჯვარი იყო, გული აიცრუეს და თქვეს, ამისთანა ხეებით სავსეა ჩვენი ტყეებიო. ამ საცადურის თავიდან ასაცილებლად, მოწყალე ღმერთმა ზეციდან ღრუბლის სვეტი წარმოავლინა და ჰაერიც სურნელებით აივსო, თანაც იმავე სახის, როგორიც ბორცვზე აღმართული ხის ჯვარი იყო, სინათლის ჯვარი ზევიდან 12 ვარსკვლავით შემკული იმ ხის ჯვარს დაადგა ზემოდან. ამის შემდგომ ყველამ ირწმუნა და თაყვანი სცა, დიდი სასწაულთმოქმედებაც ხდებოდა მისგან.

ხოლო ნეტარი ნუნე ქართველთა სხვა თემებში გაემგზავრა საქადაგებლად და თანაც მკაცრ მოღვაწეობას მისდევდა ისე, რომ „კადნიერებით ვიტყვი ქალ — *მოციქულად იქცა რა, იქადაგა კლარჯთაგან მოყოლებული დარიალანამდის და კასპთაგან დაწყებული მასქუთებამდე, როგორც ამას გაუნყებს აგათანგელოსი*“-ო.

მოსე ხორენელის ეს მოთხრობა, რომელიც მისივე სიტყვით აგათანგელოსის თხზულებაზე ყოფილა დამყარებული, თვალსაჩინოდ განსხვავდება გელასი კესარიელის და ქართული წყაროების მოთხრობისაგან. ფრანგმა მეცნიერმა პროფ. კარრერმა 1893 წ. გამოაქვეყნა თავისი კრიტიკული შრომა მოსე ხორენელის შესახებ „nouvelles sources de Moïse de Khoren“, რომელიც ჯერ ვენის მხითარაანთ სომეხ კათოლიკეთა ძმობის ორგანო „ჰანდეს“-ში იბეჭდებოდა, ხოლო შემდეგ ცალკე წიგნადაც გამოვიდა. ამ თავის გამოკვლევაში კარრერი ქართველთა მოქცევის ამბავსაც შეეხო და გამოსთქვა აზრი, რომ მოსე ხორენელს თავისი მოთხრობა ბერძენთა ისტორიკოსის სოკრატეს საეკლესიო ისტორიის სომხური თარგმანიდან აქვს ამოღებული. ეს გარემოება ფრანგი მეცნიერის აზრით იმითაც მტკიცდება, რომ სოკრატეს ისტორიის მხოლოდ სომხურ თარგმანში მოიპოვება ცნობა სინათლის ჯვარის სასწაულის შესახებ.

კარრერი ეს დებულება პროფ. გრ.ხალათიანც-მაც მთლიანად გაიზიარა და თავის 1896 წ. გამოცემულ დიდ ნაშრომში⁴⁸⁹ ფრანგი მეცნიერის დასკვნის დამამტკიცებელი ზოგიერთი კიდეც ახალი მოსაზრება

და დაკვირვება დაასახელა. *სოკრატეს* ისტორიის სომხური თარგმანის შემოკლებული რედაქციისაგან *მოსე ხორენელის* დამოკიდებულების ასეთ გამომჟღავნებელ გარემოებად გრ. ხალათიანცს დასახელებული აქვს ის ფაქტები, რომ *სოკრატეს* ბერძნულ ტექსტში, ისევე როგორც რუფინუსის ისტორიაში, ქართველთა მქადაგებელი მარტო ტყვე-ქალად იწოდება, მისი სახელი კი მოხსენებული არ არის, სომხურ თარგმანში იგი „ნუნე“-დ არის წოდებული ისევე, როგორც *მოსე ხორენელს* აქვს მოხსენებული. *სოკრატეს* სომხურ თარგმანშივეა მხოლოდ წმ. ნინო ქალ-მოციქულად, რიფსიმეს ამხანაგად გამოყვანილი და იბერიის დედაქალაქი მცხეთაც მარტო იქვე პირველ სამეფო ქალაქად იწოდება. ამასთანავე, რადგან პირველი ქართველი ქრისტიანი მეფის სახელი „მიჰრანი“ არც *სოკრატეს* სომხურ თარგმანში იხსენიება, ამიტომ გრ. *ხალათიანცის* სიტყვით *მოსე ხორენელს* სოკრატეს ისტორიის გარდა რალაც ქართული გვიანი ზეპირი, ან წერილობითი წყარო უნდა ჰქონოდა ხელთაო⁴⁹⁰. თავის მეორე გამოკვლევაში⁴⁹¹ პროფ. გრ.ხალათიანცს აღნიშნული აქვს, რომ *მ. ხორენელის თხზულებაში მყოფ სოკრატეს* მოთხრობაში *შეტანილი ცვლილებები ტენდენციურია*, მაგ. ცნობა ქართველთაგან მოციქულების კონსტანტინე მეფესთან გაგზავნის შესახებ იქ გრიგოლ განმანათლებელთან წარვლენად არის შეცვლილი, რაც ხალათიანცზე უწინარესაც იყო უკვე აღნიშნული.

1898 წ. *ოსკარ ფონ-ლემმ-მა* გამოაქვეყნა თავისი პატარა მონოგრაფია „ქართველთა გაქრისტიანების ისტორიისათვის“⁴⁹², რომელშიაც იგი არაბული, ეთიოპური და კოპტური სვინაქსარებიდან, ამოღებული ცნობების შედარებითი შესწავლით არკვევს, რომ იქ აღწერილი ჰინდთა მეფეთა დესპანებისაგან ტყვედ წაყვანილი წმიდა ნეტარი ქალწული თეოგნოსტას მოღვაწეობა, არაბულსა და ეთიოპურში ჰონორიუსისა და არკადი კეისრების თანამედროვედ აღნიშნული, რუფინუსის საეკლესიო ისტორიაში ქართველთა მოქცევის ამბავს უდგება. კოპტურ ცნობაში თეოგნოსტა ტყვედ არ იწოდება და მისი თანამედროვე ბიზანტიის მეფეებიც დასახელებული არ არიან. იქ იხსენიება ხუცესი *თეოფანე*, რომლის მაგიერ ერთ 952 წ. კოპტური ხელთაწერის ნაწყვეტში *ევსტათეა*, და ქვეყნის სახელად „ტიბერია“, ან „ტიბერია“ არის აღნიშნული. *ლემმი* ფიქრობდა, რომ ამ მოთხრობაში თავდაპირველად ტიბერიაზე კი არ იყო საუბარი, არამედ იბერიაზე ანუ აღმოს. საქართველოზე და ეს გეოგრაფიული სახელი მხოლოდ შემდეგში გადამწერთაგან დამახინჯდა. ამგვარად, არსებითად, ამ ცნობაში ახალი ქართველთა განმანათლებელის სახელი თეოგნოსტა, ქართულ-სომხური წყაროების ნინოს მაგიერ.

ლემმი თავის მეორე ნაშრომში, „Iberica“-ში⁴⁹³, ამ თავის დებულებებს იცავს.

შატერდისეული წმ. ნინოს ცხოვრების აღმოჩენამ და გამოქვეყნებამ საისტორიო მწერლობაში განამტკიცა რწმენა, რომ ქართველთა მოქცევის შესახებ ცნობები აუცილებელ ჭეშმარიტებას წარმოადგენდნენ, თვით წმ. ნინოსა და მისი დროის სხვა თანადაზნაური პირების მოთხრობაზეა დამყარებული. პირველი ცდა ქართველთა მოქცევის შესახებ იყვლა წყაროების კრიტიკული

განხილვისა და ამ გზით მოპოვებული შედეგების მიხედვით ამ საკითხის ნამდვილი ვითარების გამოკვეთისა 1898 წ. დამლევს დაწერილ მონოგრაფიაში „ანდრია მოციქულის და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში“⁴⁹⁴. იგი 1900 წ. ქართულად დაიბეჭდა⁴⁹⁵, ხოლო 1901 წ. რუსულადაც⁴⁹⁶ და ამ სტრიქონების ავტორს ეკუთვნოდა. ქართველთა გაქრისტიანების შესახებ ყველა მანამდე ცნობილი წყაროების კრიტიკულად განხილვის მერმე შემდეგი საბოლოო დასკვნა იქმნა მოპოვებული.

მარტო ის გარემოებაც, რომ წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაში სწერია, ნინოს თანამედროვენი ამ მქადაგებელს ეუბნებოდნენ, გაგვიგონია, რომ ყოფილან იესო ქრისტეს მოციქულნი „ათორმეტნი და კუალად სამეოცდაათორმეტნი და ჩუენდა არავინ მოავლინა ღმერთმან გარნა შენ“-ო ე. ი. შენს გარდა საქართველოში განგებას არც ერთი მოციქული არ მოუვლენიაო, უცილობლად ცხად-ჰყოფდა, რომ VIII-IX სს. ქართველებს ანდრია პირველწოდებულის საქართველოში ქადაგების შესახებ არაფერი უნდა სცოდნოდათ. ამიტომვეა, რომ ამაზე უფრო ადრინდელ მოქცევაჲ ქართლისაჲს მათიანეშიც ანდრია მოციქულის საქართველოში მოღვაწეობაზე არც არის რამე ნათქვამი. შემდეგ IV ს. ბერძნულ-რომაული წყაროებისა და პეტრე ქართველის V-ს. ასურული ცხოვრების მიხედვითაც ცხადი იყო, რომ IV ს. მოყოლებული X ს-მდე *ქართველებს ანდრია მოციქულის ქართველთა შორის და საქართველოში ქადაგების შესახებ არაფერი სცოდნიათ.*

ბერძენ და რომაელ საეკლესიო მწერალთა თხზულებებიდანაც გამოირკვა, რომ ანდრია მოციქულის ხვედრად სკვითეთია დასახელებული, და მხოლოდ *დოსითეოსის* კატალოგში, ეპიფანე მონაზონისა, ნიკიტა *პაფლაგონიელის* და სხვა VII-X სს. მწერლების თხზულებებში ჩნდება თანდათან ცნობა ანდრია მოციქულის ქადაგების შესახებ შავი ზღვის სანაპიროზეც და სხვათა შორის იბერთა ნილზდომილობაზეც. რადგან ეს ცნობა ბერძნულ-ლათინურ მწერლობაში ასე გვიან ჩნდება, „საქმე მოციქულთაჲც“ და პავლე მოციქულის ეპისტოლეებიც ანდრია პირველწოდებულის ასეთ ქადაგებაზე არავითარ ცნობებს არ შეიცავენ, ქართველებსაც X ს-მდე ანდრია მოციქულის საქართველოში მოღვაწეობის შესახებ არა სცოდნიათ რა, ამიტომ ცხადია *ამ თქმულებას ქართველთა გაქრისტიანების ისტორიისათვის რეალური მნიშვნელობა არა აქვს.* პირველად ამ თქმულების მნიშვნელობის შესახებ ქართულსა და ბერძნულ ფართო წრეებში საუბარი და მისით დასაბუთება XI ს. დაუწყიათ და ამის თავგამოდებული მებრძოლი *გიორგი მთაწმიდელი* ყოფილა.

წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების კრიტიკულმა ანალიზმაც ცხად-ჰყო, რომ ცნობები, როგორც *ნინოს შთამომავლობის შესახებ, ისევე ის გარემოება, ვითომც მთელი ამბავი თვით ნინოს და დანარჩენ თანამედროვეთა ნაამბობის ჩანაწერს წარმოადგენდეს, ყალბი და მოგონილია*, რომ ეს ნაწილი მრავალს მცდარსა და ანაქრონიზმებით სავსე ცნობებს შეიცავს და *ყველა ამნაირ ნატყუარ თხზულებათა თვისებების მქონებელია.*

კრიტიკულმა ანალიზმა აგრეთვე გამოარკვია, რომ ქართველთა მოქცევის

ისტორიისათვის ეს ძეგლი *იმაზე მეტს*, რაც IV ს. ბერძენ-რომაელ საეკლესიო ისტორიკოსებს აქვთ ბაკურის თანახმად მოთხრობილი, *მხოლოდ ორ ცნობას შეიცავს*, რომელთაგან პირველი *ქართველ მთეულთაგან ქრისტიანობის უარყოფას ეხება*, მეორე კიდევ *ქართველთა მქადაგებლის გარდაცვალების და დასაფლავების ადგილზე მოგვითხრობს. იმ თხრობას კი ქართველთა მოქცევის შესახებ, რომელიც ქართულ და სომხურ VIII–IX სს. წყაროებშია აღბეჭდილი, საფუძვლად ისეთივე ამბავი უდევს, რომელიც ბაკურს IV ს. მწერლები-სათვის მოუთხრობა. მაგრამ მასდროთა განმავლობაში გაჩენილი ტენდენციური შენაზარდები ახლავს. პირველი ასეთი შენაზარდია ცნობა წმ. ნინოს რიფსიმეს ამხანაგობისა და სომხეთში გრიგოლ განმანათლებელთან მოციქულების წარგზავნის შესახებ, რომელიც მოსე ხორენელის სიტყვით აგათანგელოსის თხზულებაში ყოფილა შეტანილი. ვითარცა გელასი-რუფინუსის ცნობაში აღნიშნული საბერძნეთის სახელის მაგიერ სომხეთის სახელად შემცვლელი, იგი სომხურისა და კესარიული ტენდენციური დაყალბების წაყოფს წარმოადგენს. ამავე დაყალბების უკვე საგრძნობლად წარბოცილი ნიშნები ემჩნევა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მათიანე“-ში შეტანილ წმ. ნინოს შესახებ ამბავს, რომელიც წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაზე უფრო ადრინდელია და სომხურ-კესარიული ტენდენციის გამომჟღავნებელია.*

უკანასკნელ შენაზარდს წმ. ნინოს ბრწყინვალე შთამომავლობის მომთხრობელი ცნობები შეადგენენ, რომელიც VIII ს. ძეგლებში, არც მოქცევაჲ ქართლისაჲს მათიანეში, არც მოსე ხორენელის თხზულებაში არ მოიპოვება, არამედ მხოლოდ წმ. ნინოს IX–X სს. შატბერდისეულ ცხოვრებაში გვხვდება და ქართულ ტენდენციურ და წაყალბად უნდა იქმნეს მიჩნეული.

პროფ. ვ. მოლოტოვმა წამოაყენა საკითხი, რომ ქართულ წყაროებში პირველი ქრისტიანი მეფის სახელი, რომელიც პეტრე ქართველის ასურულ ცხოვრებაში ბაკურად იხსენიება, შემდეგში უნდა იყოს ტენდენციურად მირიანად შეცვლილი⁴⁹⁷.

ქართველთა მოქცევის წყაროების კრიტიკული შესწავლით მოპოვებულ შედეგს სხვადასხვა მკვლევარნი გამოეხმაურნენ⁴⁹⁸.

1902 წ. პროფ. ნ. მარშმა სინას მთის მონასტრის წიგნთსაცავში გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების არაბული ტექსტი აღმოაჩინა, რომლის შესახებ მოკლე ცნობა წინასწარ ანგარიშში ჰქონდა მოთავსებული⁴⁹⁹. სრულად ეს არაბული ტექსტი რუსული თარგმანით და გამოკვლევითურთ 1905 წ. შემდეგი სათაურით დაიბეჭდა „Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия)“ და ჯერ რუს. არქეოლოგიური საზოგადოების აღმოს. განყოფილების ორგანოში⁵⁰⁰, ხოლო შემდეგ ცალკე ამონაბეჭდადაც გამოვიდა.

პროფ. ნ. მარშის აზრით გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების თარგმანი ამ ძეგლის VII–VIII ს. რედაქციის დეფექტიან ტექსტს წარმოადგენს⁵⁰¹, მაგრამ შენახული ხელთნაწერის ტექსტი IX ს.-ზე უწინარესად არ მიაჩნია⁵⁰². შინაარსით ეს ცხოვრება სომხურ-ბერძნულ-ქართული რედაქციებისაგან თვალსაჩინოდ და არსებითადაც განსხვავდება. თუ იქ გრიგოლ ი მხოლოდ

სომეხთა განმანათლებელია, არაბულ ტექსტში ის ამას გარდა ქართველთა, აფხაზთა და ალანთა განმანათლებელადაც არის წარმოდგენილი, თვით დურძუკთა⁵⁰⁴ მომაქცეველიც კია. იქ მაგ. ნათქვამია, რომ სომხეთში ეკლესიების კურთხევის შემდგომ გრიგოლმა „ერთი ზუცესი საქართველოში გაგზავნა, ერთი აფხაზთა ქვეყანაში, ერთიც ალანებთან“⁵⁰⁴. ამგვარადვე არაბული ცხორების სიტყვით *სრულიად სომხეთის* კათალიკოსად გახდომის შემდგომ გრიგოლ განმანათლებელმა „წარავლინა მთელ სომხეთში ეპისკოპოსები, საქართველოში, დურძუკეთში და ალანებთან. ხოლო ერთი ქართველი იმათგან, რომელიც სებასტიიდან მოჰყვა, იბირ-ბ-ზ-ხუა-დ წოდებული, *მიტროპოლიტად დაადგინა და გაგზავნა, რომ სრულიად საქართველოში ეპისკოპოსები დააყენოს ხოლმე*“-ო. ის სათნო და კეთილმორწმუნე, თანაც საეკლესიო ნიგნების მცოდნე პირად იხსენიება, რომელიც დიაკონად ნამყოფი ორმოც მონამეთა ნაწილების აღმოჩენის თანდამხდური ყოფილა. ის უკვე მცხოვანი იყო და იმიტომ დაადგინა გრიგოლმა ეპისკოპოზადაო. „აფხაზთა ქვეყანაში მან სოფრონი კაბადუკიელი ზუცესი“, რომელიც წმ. გრიგოლთან იმყოფებოდა, ეპისკოპოზად დაადგინა და წარგზავნაო, ხოლო ალანთა ქვეყანაში თომა წარუვლენია, „კაცი რჩეული, ჩამომავლობით პატარა ქალაქ სატალიდან“-ო⁵⁰⁵.

გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების არაბული ტექსტის თანახმად *მეზობელ ერთა მეფეებიც სომხეთის მეფის თრდატის ხელქვეშეი* თუ არა, *ყმადნაფიცნი* მაინც უნდა ყოფილიყვნენ, რადგან ამ ძეგლის სიტყვით, სადაც ის წავა, ისინიც თან მიჰყვებიან. ცხორების ცნობით მაგ. გრიგოლ განმანათლებელის დასახვედრად რომ თრდატ მეფე გაემგზავრა, თან თავისი ცოლისა და დის გარდა ქართველთა მეფე, რუსთა (?) მეფე, ალანთა მეფე და სხვა ერების მთავრებიც წაიყვანა⁵⁰⁶, როდესაც „გრიგოლ განმანათლებელმა ყველა საკერპოები დაანგრია და თრდატ მეფემ ქურუმებს გაქრისტიანება უბრძანა“, არაბული ცხორების თქმით, „ასევე მოიქცნენ ლაზთა, ქართველთა და ალანთა ქვეყნებშიც და ყველა მეფეები ერთზრახვა იქმნენ“-ო⁵⁰⁷.

პროფ. ნ. მარრის აზრით თავდაპირველად მხოლოდ დასავლეთ სომხეთის სანაპირო, ლაზიკისა და იბერიის მოსაზღვრე, თემის მონამე გრიგოლი, ყველა მოსაზღვრე ერების—სომხების, ქართველთა, ლაზების, ან აფხაზთა, ალბანელების, ან ალანთა განმანათლებელადაც აქციეს. იგი ბერძენთა მისიონერი იყო და მისი მოღვაწეობის ასპარეზის საზღვრების ასეთი გაფართოება ნ. მარრს ბერძენი, ან ბერძენთმოყვარე რომელიმე მწერლის შენათხზად მიაჩნია. აგათანგელოსის დაცულ სომხურ თხზულებაში გრიგოლი მხოლოდ სომეხთა განმანათლებლად არის გამოყვანილი. მაგრამ გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობის ასეთი ფართო საზღვრების შესახებ ცნობა რომ მარტო გრიგოლის ცხორების არაბული თარგმანის დედნის დამახასიათებელი კუთვნილება არ არის, არამედ რომ წინათ ამ მქადაგებლის მოღვაწეობის ასპარეზი სომხურ ტექსტშიაც ასე ფართოდ უნდა ყოფილიყო შემოფარგლული, ამის დამამტკიცებელი კვალი, პროფ. ნ. მარრის სამართლიანი სიტყვით, სომხურ ეროვნულ რედაქციაშიც არის შერჩე-

ნილი. აქ მაგ. თუმცა საუბარი მხოლოდ სომხეთის გაქრისტიანებაზეა, მაგრამ იმ ადგილას, სადაც გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობის ასპარეზია აღნიშნული, ნათქვამია, რომ მან მთელ სომხეთში კიდი-თ-კიდე მდე იქადაგა ქ. სატალიდან მოყოლებული ხალდიის სანახებამდე, კლარჯუბამდე, მასქუთთა საზღვრებამდე, დარიალანამდე, კასპიის საზღვრამდე, თუ კარამდე, ქ. ფაიტაკარანამდე, ქ. ამიდიდან ქ. ნიზიბინამდე და სხვა და სხვა. ისე გამოდის თითქოს ყველა ეს ქვეყნები სომხეთის სამეფოს ეკუთვნოდნენ, ნამდვილად კი ასე იმიტომ გამოვიდაო, რომ ეროვნული სომხური რედაქციიდან ამოშლილია გრიგოლის ცხორებაში წინათ ყოფილი ცნობა, რომლის მიხედვითაც ის ყველა სხვა მეზობელი ერების განმანათლებლადაც იყო გამოყვანილი. *ნ. მარრის* სიტყვით ერთ დროს *აგათანგელოსის თხზულებაში*, როგორც ეს *მოსე ხორენელის* დამონშებიდან ჩანს, ქართველთა მოქცევაც წმ. ნინოს შესახები თქმულების საშუალებით გრიგოლ განმანათლებლის მოღვაწეობასთან ყოფილა დაკავშირებული. შემდეგში, როდესაც სომხური ტექსტიდან ცნობა წმ. ნინოს შესახებ სრულებით ამოშლიათ, გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზის აღმნიშვნელი ადგილი შეუცვლელი დარჩენიათ და ამის წყალობით იქ გეოგრაფიულ ცნობებში ისტორიული პერსპექტივიც სრულებით დარღვეულია და საქართველოც სომხეთშია მოქცეული. მოსე ხორენელის მოწმობით კი აგათანგელოსს ეს საზღვრები წმ. ნინოს მოღვაწეობის ასპარეზად ჰქონდა დასახელებულიო.

დასასრულ, *ნ. მარრს* აღნიშნული აქვს, რომ თხრობა წმ. ნინოს შესახებ, რომლითაც საქართველოს გაქრისტიანება სომხეთთან არის დაკავშირებული, ორი, თავდაპირველად სრულებით დამოუკიდებელი, თხრობის მერმინდელ შენაერთებს წარმოადგენს, რომელიც ეგების ამ ორი უკვე განსხვავებულია, ან განვითარების ცალცალკე და დამოუკიდებელ გზაზე დამდგარი ეკლესიის დროებითი კომპრომისის გამოხატულება და შედეგი იყოსო⁵⁰⁸.

გრიგოლ განმანათლებელის არაბული ცხორების აღმოჩენასთან დაკავშირებით, პროფ. *ნ. მარრმა* წმ. ნინოს მქადაგებლობითი მოღვაწეობის ასპარეზის შესახებ უძველეს დროიდანვე არსებული აზრის შერყევა სცადა და ქალი-მოციქული *დასავლეთი საქართველოს გამაქრისტიანებლად გამოაცხადა*. ეტყობა, რომ *ნ. მარრს* ქართლისა და იბერიის მნიშვნელობის იგივეობა მცდარად მიაჩნდა. რადგან ამასთანავე მას გრიგოლი სომხეთის მხოლოდ ერთი კუთხის მქადაგებლად ჰყავდა წარმოდგენილი, იმიტომ გრიგოლის მთელი სომხეთისა, საქართველოს და ალბანეთის მქადაგებლობის შესახებ ცნობას მერმინდელ შენათხზად და რეალური მნიშვნელობის მოკლებულად სთვლიდა, ამის გამო გრიგოლ განმანათლებელისა და წმ. ნინოს მოღვაწეობათა შესახები გარდმოცემების შეთანხმება მას, რასაკვირველია, ფიქრადაც არ მოსვლია.

პირიქით, პროფ. *ნ. მარრს* ნათქვამი აქვს, წინათ მეგონა, რომ გრიგოლ განმანათლებლის ქართველთაგან თაყვანისცემა პირველი, ასურელები-სგან დაარსებული, სომეხ-ქართული ეკლესიის ნაშთს წარმოადგენდა. მაფიქრებდა მხოლოდ, რომ თაყვანისცემის გამომხატველი ძეგლების ენას

საკმაო არქაულობა არ ემჩნევა, მაგრამ მას შემდგომ რაც გამოიჩინა, რომ ქართულ ეკლესიას ურთიერთობა სომხეთის ეკლესიასთან, სახელდობრ სომხურ ქალკიდონიან ეკლესიასთან შემდეგშია: ჰქონდა, წმ. გრიგოლის კულტისათვის ქართველთა შორის ამ ძეგლების ენასთან უკეთესად შეგუებული განმარტება გამოჩნდა. ასეთი მერმინდელი ძეგლების ნასესხები ნაწილები, თუ ბერძნულიდან ნათარგმნი არ არის, შეიძლება სომხურიდანაც მომდინარეობდეს, მაგრამ ქალკიდონიან სომხურისაგან, ე. ი. ეს ძეგლები დაახლოვებით VIII–IX საუკუნეებისა და მაინცდამაინც VII ს-ზე უძველესი არ არიანო. გრიგოლ განმანათლებელის ფართო და საყოველთაო პოპულარობის ფაქტის თვით სომეხთა შორისაც VII ს-ზე უწინარესი ძნელი დასამტკიცებელია⁵⁰⁹. ცხადია, მაშასადამე, *გრიგოლ განმანათლებლის კულტი ქართველთა შორის ნ. მარსაც* არამცთუ უკვე *თავდაპირველი მდგომარეობის გამოხატულებად არ მიაჩნდა, არამედ VII საუკუნეზე უწინარესად მაინცდამაინც არ სთვლიდა.*

როგორც აღნიშნული გვქონდა, პროფ. ნ. მარმა გრიგოლ განმანათლებელის არაბული ცხორების გამოცემაში სრულებით მოულოდნელად წამოაყენა დებულება, რომ რუფინუსის ცნობა იბერიის გაქრისტიანების შესახებ სრულებით აღმოსავლეთ საქართველოს არ ეხება.

მარტო იმ საბუთით, რომ ეგრისი და მეგრელი მისი აზრით ძველი სახელის „ჰიბერ“-ისაგან უნდა იყოს წარმომდგარი, ნ. მარმა ამტკიცებდა, რომ იბერია უნდა აღმოსავლეთი საქართველო კი არ ვიგულისხმოთ, როგორც ჩვეულებრივ მიღებული იყო, არამედ დასავლეთი საქართველო, სახელდობრ სამეგრელო და მეგრელები. გამოდის, რომ წმ. ნინოს აღმოსავლეთი საქართველო კი არა, არამედ მეგრელები და დასავლეთი საქართველო მოუქცევია. განთქმული საეკლესიო მოღვაწე იბერიის უფლისწული პეტრე ქართველიც, იბერად წოდებულები, ალბათ სამეგრელოდან უნდა ყოფილიყო და იერუსალემში არსებული იბერთა და ლაზთა მონასტრებიც ალბათ ამავე მეგრელებისა და ლაზების სავანეები უნდა ყოფილიყო. ამ მეგრელთა ტომის სახელი ბერძნებმა და სომხებმა აღმოსავლეთი საქართველოს ქართველებსაც უწოდეს“-ო⁵¹⁰.

ნ. მარმის სიტყვით ამ მეგრელ-ლაზების ტომს იბერებს დაახლოვებით VI–VII ს. ქ. შ. თავიანთი ენოვანი განკერძოებულება, ე. ი. მეგრული მთლად დაცული უნდა ჰქონოდათ. მაგრამ ამ დროიდან მოყოლებული აღმოსავლეთ-საქართველოს „ქართველებმა“ ეს მოძმე ტომი შეითვისეს და ენოვანად თავისად გარდაქმნეს, თანაც ქართული ქრისტიანული კულტურის, რომელიც ძველის-ძველი დროიდან საზოგადო ქართულ კულტურად არის ქცეული, მთლიანად მოზიარე-ჰყვესო.

მეგრელ-იბერებს თავიანთი ქრისტიანული კულტურით იმთავითვე უშუალოდ ბერძნულ ეკლესიასთან ჰქონდათ ურთიერთობა, „ქართველებს“ კი არაო⁵¹¹, ისინი აღმოსავლეთის ასურულ-სომხური ეკლესიის ასპარეზს ეკუთვნოდნენო.

როგორც ვხედავთ, ნ. მარმა იბერია და ქართლი, იბერნი და „ქართველ-

ნი" სხვადასხვა ერთეულებად ჰყავს გამოცხადებული. წმინდა ლინგვისტური მოსაზრების გარდა, ორი სატომო სახელის გენეზისის შესახები დოგმის გარეშე, ამ ფრიად მნიშვნელოვანი დებულების დასამტკიცებლად პროფ. ნ. მარრს სხვა არავითარი საბუთი არ დაუსახელებია, ისტორიული ფაქტები-სათვისაც არავითარი ანგარიში არ გაუწევია.

1912 წ. ს. *კაკაბაძე* გამოაქვეყნა თავისი ამავე წელს თბილისში წაკითხული ლექცია „წმიდა ნინო და მისი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიაში“, რომელშიაც ქართველთა გაქრისტიანების ისტორიის შესახებ ახალი და თავისებური თვალსაზრისი იყო გამოთქმული. ერთი მხრით მისთვისაც „ეჭვს გარეშეა, რომ წმიდა ნინო არის არა ხალხის ფანტაზიის მიერ შექმნილი ეროვნული წმიდანი, არამედ მართლაც ისტორიული პიროვნება“⁵¹². „მაგრამ მეორე მხრივ ფრიად შესანიშნავი მოვლენაა, რომ ქართველი ერი თვისის განმანათლებლად IX საუკუნემდის, მაშასადამე მთელს სიგრძეზედ 500 წლისა, სთვლიდა არა წმ. ნინოს, არამედ წმიდა გრიგოლს, სომეხთა განმანათლებელს“ და ამის ცხად-საყოფელად წინათაც ცნობილი, ორ წყაროში მოხსენებული, ცნობები აქვს დასახელებული⁵¹³. სახელდობრ *კკრიონ* ქართლისა *კათალიკოზის* ეპისტოლისა და *არსენი კათალიკოზის* საისტორიო თხზულებაში მოყვანილი ცნობის მიხედვით მისი სიტყვით „ცხადია, რომ მთელს სიგრძეზე 5-6 საუკუნისა, IV საუკუნიდან დანეყებული IX საუკუნემდე, საქართველოს ეკლესია ჩვენში ქრისტიანობის გამავრცელებლად აღიარებდა წმ. გრიგოლს“.

შემდეგ ს. *კაკაბაძეს* პროფ. ნ. *მარრის* მიერ აღმოჩენილი გრიგოლ განმანათლებელის არაბული ცხორების ცნობა მოჰყავს, რომ გრიგოლმა სომეხეთში, საქართველოში და სხვა ქვეყნებში ეპისკოპოზები გაგზავნა⁵¹⁴. ამ ცნობების მიხედვით ს. *კაკაბაძის* აზრით „ჩვენ ვხედავთ, რომ საქართველოს ეკლესიის დასაწყისი უნდა მიეკუთვნოს წმიდა გრიგოლს სომეხთა განმანათლებელს, რომ თვით ქართველნი IX საუკუნემდის თავის განმანათლებლად აღიარებდნენ წმიდა გრიგოლს. ნინოს კულტიკი ჩნდება საქართველოში მხოლოდ X საუკუნეში. ამასთანავე ისიც ეჭვს გარეშეა, რომ წმიდა ნინო მართლაც მოსულა ივერიაში და იქ ქრისტიანობა გაუვრცელებია“-ო. ყველა ამის გამო ამავე ავტორის სიტყვით „გამოდის, რომ ქართველთ X საუკუნემდის არაფერი სცოდნიათ მათ საკუთარ განმანათლებელის წმიდა ნინოს შესახებ“. მას საჭიროდ მიაჩნია გამოიკვეს, თუ „რით აიხსნება ეს ერთის შეხედვით უცნაური გარემოება?“⁵¹⁵.

ამ გარემოების გასაგებად ს. *კაკაბაძე* აუცილებელ პირობად ამიერკავასიაში ქრისტიანობის გავრცელების გარემოებისა და ქართველი ერის პოლიტიკურ-კულტურული მდგომარეობის გათვალისწინებას სთვლის გაქრისტიანების ხანაში⁵¹⁶. თუ ქართულმა ისტორიოგრაფიამ მისი სიტყვით „მხოლოდ X-XI საუკ. აიდგა ფეხი“ და IX ს-მდე იგი თითქოს „წარმოადგენს ორიოდე წმინდანის ცხოვრების აღწერას“⁵¹⁷, სამაგიეროდ ამ ნაკლის შევსებას უცხოელ ისტორიკოსთა ცნობებით აპირებს. ამ უცხოქვეყნელი წყაროების კრიტიკული შესწავლა „და მათი შეფარდება მცირე რიცხოვან

ქართულ მასალებთან შეგვაძლებინებს ნამდვილ, მტკიცე, მეცნიერულად აწონილ ფაქტებზედ იქნას დამყარებული ჩვენი წარმოდგენა ჩვენი ქვეყნის წარსულის შესახებ“-ო⁵¹⁸.

ს. კაკაბაძე კატეგორიულად აცხადებს: „მე პირდაპირ ვემყარები კრიტიკულად შესწავლილ იმ ეპოქის ან თანამედროვე ან არა და არც თუ დიდად დაცილებულს მტკიცე და ეჭვს მიუტანელს საბუთებს“-ო⁵¹⁹. ასეთი წინასწარი მუშაობის შემდგომ, ქართველი ერის მდგომარეობის შესახებ IV საუკუნეში მას შემდეგი სურათი ეხატება:

ს. კაკაბაძის სიტყვით სომხეთის სამეფოს საზღვარი ჩრდილოეთით მდ. მტკვრამდე აღწევდა და ის მიწა-წყალი, რომელიც „ქართველებს ეჭირათ.., სამხრით მდ. მტკვრისა, მაშასადამე, ახლანდელი თრიალეთი, თრიალეთის გასწვრივ ჯავახეთისა და ბორჩალოს ჩრდილოეთის ნაწილები“ სომხეთში იყო მოქცეულიო. ამგვარად, კაკაბაძის აზრით „ქართველები ამ დროს მოთავსებული იყვნენ სომხეთის სამეფოს საზღვრებში“. მთლად პოლიტიკურად უმწეო მდგომარეობაში ისინი მაინც არ ყოფილან: „ქართველი ერი შეადგენდა სომხეთის სამეფოში ცალკე ვასსალურ სამთავროს, რომელსაც მართავდა ეროვნული მთავარი ქართლის პიტიახში“-ო, ვითომც „ახლანდელი მანგლისის დასავლეთით ცურტავში“ მჯდომი. თურმე ქართველები იყვნენ „ჯერ ახალგაზრდა, პატარა ერი, პატარა ტერიტორიის მქონე, უცხო ერის სომხების მიერ დამორჩილებული, მაგრამ მდიდარი შინაგან სულიერი ძალით“⁵²⁰. ამ პატარა, დამორჩილებული, მაგრამ ნიჭიერი ერის მეზობლად, სახელდობრ „ჩრდილოეთით ქართველების მოსახლეობისა ამ დროს არსებობდა ძლიერი სამეფო ივერიელებისა, რომელთაც ეჭირათ თანამედროვე ქართლი მტკვრის ჩრდილოეთით და კახეთი სრულიად“. ივერიელების ფარნავაზიანთა გვარეულობის მეფეები არმაზში მჯდარან⁵²¹.

როგორც ორ სახელმწიფოებრივ სხეულად აქვს ს. კაკაბაძეს წარმოდგენილი აღმოსავლეთი საქართველო, ისევე იქ „სხვადასხვა ეროვნულ სახის ქრისტიანობის ნაკადი მოდიოდა“: რაკი ივერიის სამეფო აღმოსავლეთ-რომის იმპერიის მოსაზღვრე იყო, ამიტომ იგი „ბერძნულ კულტურის გავლენის ქვეშ იყო“ და რასაკვირველია „ის ქრისტიანობა, რომელიც გავრცელდა ივერიის სამეფოში წმიდა ნინოს საშუალებით, იყო ბერძნული ხასიათისა“-ო. პირიქით, „სულ სხვა მდგომარეობაში“ ყოფილა „საკუთრივ ქართველი ერი“, რომელმაც „როგორც სომხეთის საზღვრებში მყოფმა“ თურმე „მიიღო ქრისტიანობა სომხებთან ერთად მათის განმანათლებლის გრიგოლის ხელით“. იბერიასთან შედარებით სხვა პირობებში მყოფ „სომხეთში და სომხეთიდან ქართველებში მომავალი ქრისტიანობის ნაკადი იყო სირიულ-პალესტინური თავისი წარმოშობით“, რომელიც „ყველგან ხელს უწყობდა ადგილობრივ კულტურის აყვავებას და ეროვნული თვითცნობიერების გაღვიძებას“. სომხეთსა და საქართველოშიც ანბანი და მნიგნობრობაც ვითომც ამავე გავლენის წყალობით გაჩენილა⁵²².

ს. კაკაბაძე იმ საკითხსაც არკვევს, თუ „ვინ იყვნენ ივერიელები?“⁵²³. მისი აზრით „ის ტომი, რომელსაც ბერძნები და რომაელები უწოდებდნენ

იბერიელებს, ქართული გამოთქმით იწოდებოდა ჰერებად. ისინი იყვნენ მონათესავე მეორე ძლიერი ხალხისა, რომელიც სელჯუქების მოსვლამდის ბატონობდა და ბინადრობდა მთელს აღმოსავლეთს ამიერკავკასიაში კასპის ზღვამდის სახელდობრ ალბანელებისა“-ო⁵²⁴.

ეს თავისი დებულება ს. კაკაბაძეს იბერიისა და ჰერ-ის სახელების იგივეობის აზრითაც აქვს შემაგრებული: „იბერი ბერძნებისა და რომაელებისა, ანუ ჰერი ქართველებისა ენათესავენა იმავე ალბანელების სახელწოდებას შემდეგის თანდათანობით-იბერ, ჰბერ, ჰვერ, ჰერ, არრან, ალბან, ჰალბან, შარვან“-ო⁵²⁵.

ს. კაკაბაძის სიტყვით ამასთანავე „მეცნიერებაში უკვე კარგა ხანია გამორკვეულია, რომ ძველი ალბანელები იყვნენ ლეკების მონათესავე ტომი“. ამისდა მიხედვით ამავე ავტორს დასკვნილი აქვს: „მაშასადამე, ბერძნების იბერები, ხოლო ქართველების ჰერები ყოფილან აგრეთვე ლეკების მონათესავე ტომი“-ო.

ს. კაკაბაძის აზრით სწორედ „ამ იბერებსა, ანუ ჰერებს შორის მოღვაწეობდა წმიდა ქალწული, ტყვე ვინმე დედაკაცი, რომლის კულტმა ფეხი მოიკიდა ქართველთა შორის X საუკუნეში ნაცვლად წმიდა გრიგოლისა“-ო⁵²⁶.

მაგრამ ეს „ლეკების მონათესავე“ ტომი „იბერიელები, ან ჰერები ქართველებმა სომხების დახმარებით გამოდევნეს ახლანდელ შიდა ქართლიდან IV საუკ. ბოლოს და V საუკ. დასაწყისს, ესე იგი ცოტა ხნის შემდეგ იმისა, რაც წმიდა ქალწულმა განანათლა ქრისტეს სჯულით ივერიის სამეფო. ამის შემდეგ იბერებს ანუ ჰერებს შერჩათ ახლანდელი კახეთის ტერიტორია ვიდრე X საუკუნემდის. X საუკუნეში ჰერეთი დაიპყრეს კახთა მთავართა“, რომელთა სამფლობელო დავით აღმაშენებელმა XII ს. დამდეგს საქართველოს შემოუერთაო⁵²⁷.

ამგვარად, ს. კაკაბაძისათვის უდავოა, რომ „წმიდა ნინოს კულტი“ საქართველოში „უცხო წარმოშობისა არის“. მისი სიტყვით თითქოს „ამას პირდაპირ ამბობს X (sic) საუკუნის მეცნიერი ეფრემ მცირე“ და ვითომც „ესევეა აღიარებული რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მიერ ოფიციალურ ტრაქტატში“⁵²⁸. ს. კაკაბაძეს მხოლოდ იმის თქმა ეძნელება, თუ „რომელ წყაროდან გაიგეს ქართველებმა წმიდა ნინოს არსებობა, ბერძენ ისტორიკოსებიდან, თუ სომხის (sic) მწერლებიდან. ყოველ შემთხვევაში ფრიად სიმპტომატური მოვლენაა, რომ სწორედ X საუკუნეში აქ, ქართულ ნიადაგზედ, წმიდა ნინოს კულტი შემკობილ იქნა ზენაარ შარავანდედით და მისი ცხოვრებაც სხვადასხვა ლეგენდებით გარემოცული“-აო⁵²⁹.

ზემომოყვანილი ამონაწერებიდან ირკვევა, რომ თუ პროფ. ნ. მარშმა იბერნი „მეგრელებად“ და წმ. ნინო „მეგრელების“ გამაქრისტიანებლად აქცია, ს. კაკაბაძემ იგივე იბერნი „ჰერებად“, ან „ალბანელ-ლეკებად“ და წმ. ნინოც „ჰერების“, ან „ლეკების“ მოციქულად გახადა.

1926 წ. ქართველთა მოქცევის ისტორიის პრობლემებს პროფ. კორ. კეკელიძე შეეხო თავის მონოგრაფიაში „ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები“ ყველა ცნობილი წყაროების (წმ.

ნინოს ცხორების არაბული თარგმანის, კვირონ კათალიკოზის საპასუხო ეპისტოლესი და არსენი კათალიკოზის თხზულების) გათვალისწინებით.

პროფ. კორ. *კეკელიძე* არ იზიარებს იმ აზრს, რომელიც ჩემ მონოგრაფიაში „ანდრია მოციქულის და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში“ და „ძველი ქართული საისტორიო მწერლობის“ მიმოხილვაში⁵³⁰ გამოთქმული, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატანე“ და „წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხორება“ სხვადასხვა და სხვადასხვა დროის თხზულებებია⁵³¹. ის ამ ორსავე ძეგლს ერთი თხზულების ორ ნაწილად სთვლის. „ისინი წარმოადგენენ... ნაწილებს ერთის მთლიანის თხზულებისას, რომელიც ერთი და იმავე პირის მიერ ერთსა და იმავე დროს უნდა იყოს დაწერილი და რომელსაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ეწოდება. ორივე ნაწილი გენეტიურადაა ერთმანეთ შორის დაკავშირებული“-ო⁵³². მისი სიტყვით, თითქოს მართალი არ უნდა იყოს ის აზრი, რომ წმ. ნინო სხვადასხვა ნაწილად არის ამ ორ ძეგლში დახასიათებული იმიტომ, რომ „ნინოს დიდგვაროვნება არა მარტო მეორე ნაწილშია წარმოდგენილი, არამედ პირველშიაც, სადაც ნათქვამია: და იყო იგი ჰრომი მთავარი (მატბერდული), ან მსგავს შვილთა მთავართასა (ჭელიშური)“-ო (იქვე, I, 572).

ქართველთა მოქცევის შესახები ცნობების შესწავლის დროს მისივე სიტყვით „ერთს საყურადღებო მოვლენას ვამჩნევთ: ქართლის განმანათლებლად ერთსა და იმავე დროს გამოყვანილი არიან *გრიგოლ პართელი*, სომეხთა განმანათლებელი, და *წმ. ნინო*“-ო⁵³³. მისი აზრითაც „გრიგოლის მიერ ქართველთა მოქცევა ურყეველი რწმენა ყოფილა ყველა არა მარტო სომეხებისა, არამედ თვით ქართველებისაც მეთავე საუკუნემდე. ამავე დროს ბიზანტიურ, სომხურ და ქართული წყაროებით „აღმოსავლეთ საქართველო მოაქცია ტყვე ქალმა“ ნინომ. „როგორ უნდა შევათანხმოთ ეს ორი ცნობა: ნინო თუ გრიგოლი?“-ო⁵³⁴.

კ. კეკელიძის სიტყვით, „თუ გესურს გავერკვიოთ ამ საკითხში, უნდა გავითვალისწინოთ ეთნოგრაფიული და პოლიტიკური ტერმინი *ქართლი* და სწორი წარმოდგენა ვიქონიოთ მის შესახებ“⁵³⁵.

კ. კეკელიძეც ფიქრობს, რომ იბერიისა და ქართლის „განურჩევლად“ ხმარება პოლიტიკურად „შეიძლება სწორიც იყოს, ყოველ შემთხვევაში გარკვეული დროიდან, მაგრამ ეთნოგრაფიულად *ქართლი* სხვაა და *იბერია* სხვა“-ო⁵³⁶. „ეთნოგრაფიული ქართლი“-ს საზღვარი აღმოსავლეთით ბერდუჯის მდინარე, სამხრეთით „სომხეთის მთები და მათ გასწვრივი ხაზი მტკვრის სათავემდე, დასავლეთით მდინარე მტკვარი, რომელიც მას ხორძენესაგან ჰყოფდა, ტასის კარამდე, ჩრდილოეთით – იგივე მტკვარი ტასის კარიდან ბერდუჯის შესართავამდე“⁵³⁷.

კ. კეკელიძის სიტყვით, დაახლოებით IV–III საუკ. ქრისტემდე ეს ტერიტორია „დაუკავებიან ქართვეს, რომელთაც აქ დახვედრიათ ქართველ ტომთაგან, სვანებთან ნარევი *მესხები*, ნაწილობრივ დასავლეთისაკენ, ნაწილობრივ ჩრდილოეთისაკენ მიწეულნი ამის შემდეგ“-ო⁵³⁸. ეს ის მიწა-წყალი იყო, რომელიც შეადგენდა ნაწილს „შემდეგი დროის ზემო ქართლისას, სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილს შიდა ქართლისას და მთელ ზემო

ქართლს; ამ ტერიტორიას ბერძნები ეძახდნენ *გოგარენს*“, „სომხები – კი *გუგარქს*“⁵³⁹.

„ქართებს“ აქ იმდენად მტკიცე ორგანიზმი შეუქმნიათ, რომ, „მემატიანის ბუნდოვანი გადმოცემით, საკუთარი მეფეც კი ჰყოლიათ, რომლის რეზიდენციად ითვლებოდა ქართლი, შემდეგ *არმაზად* ნოდებული“⁵⁴⁰.

ამ „ქართლს“ თურმე, „მაშინ კიდევ დასავლეთად მდებარე იბერთა პოლიტიკურ ჰეგემონიას“ ქვეშე მყოფს, მაინც უცხოელთა ბატონობისაგან თავი ვერ დაუღწევია და „მეორე საუკუნის გასულს ქრისტიმდე ის სომხებს წაურთმევიათ“. II საუკ. გასულსაც ქ. შ. „ეს მხარე სომხებსა ჰქონიათ დაკავებული“ და ასევე ყოფილა IV ს. პირველ ნახევარშიაც⁵⁴¹.

სომხეთის სამეფოში იმ დაპყრობილ თემს საპიტიახშოს უფლება ჰქონდა შენარჩუნებული, მაგრამ IV ს. ნახევარში, დაახლოვებით 349 წ., იბერებს იგი უკანვე დაუბრუნებიათ⁵⁴².

კ. *კეკელიძის* აზრითაც კლასიკურ მწერალთა იბერია „სულ სხვაა, ვიდრე ქართლი“. იბერიის საზღვრების შესახები სტრაბონის ცნობის მოყვანის შემდგომ, კეკელიძე, ს. კაკაბაძის აზრს იმეორებს, რომ შესაძლებელია იბერიის აღმოსავლეთში „გადმონაცვლება“ II ს. გასულს მომხდარიყო⁵⁴³.

თავიანთი პირვანდელი მიწა-წყლიდან გადმოსვლის დროს „ახალ ადგილას იბერებს დახვედრიათ, მატიანის ბუნდოვანი გადმოცემით, თურქმენთა ტომები (ბუნთურქნი), ებრაელები და სხვანი“ და მათი განადგურება-დამორჩილების შემდგომ „შეუქმნიათ საკმაოდ ძლიერი სამეფო, რომელსაც კლასიკური მწერლები *იბერიას* უწოდებენ, სომხები კი *ვირქს*, რაც იგივე იბერიაა“, ხოლო „ქართლური სახელი ამ სამეფოისა უნდა იყოს ჰერეთი“⁵⁴⁴.

349 წელს ამ „საკმაოდ ძლიერ“-მა „იბერიამ საბოლოოდ შემოიერთა ეთნოგრაფიული ქართლი ან გოგარენი-გუგარქი“. ხოლო ვინაიდან ეს უკანასკნელი, სომხებთან მტკიცე კულტურული კავშირის გამო, განათლებით გაცილებით მაღლა იდგა, ვიდრე კლასიკურ მწერალთა დახასიათებით *ბარბაროსული* იბერია, მან სრულიად დაიმონა ერთტომი და მონათესავე იბერები, ...მისცა მას თავისი ენა, თავისი მწერლობა და თავისი სახელი პოლიტიკურად. ამის გამო იბერია-ჰერეთზე თანდათან ვრცელდება სახელწოდება „ქართლი“ და შემდეგში „რაც უფრო ვრცელდება ქართლის პოლიტიკური შინაარსი, ჰერეთის საზღვრები აღმოსავლეთისაკენ იწევდა, ასე რომ მეთათე-მეთერთმეტე საუკუნეში ის, ჰერეთი საკუთრივ, შეიცავდა მცირე ტერიტორიას იორსა და ალაზანს შუა“-ო⁵⁴⁵.

სომხეთის სამეფოს ფარგლებში მყოფ „ქართლ-გუგარქს“ კ. *კეკელიძის* სიტყვითაც სომხებთან ერთად თრდატ მეფის დროს გრიგოლ განმანათლებლისაგან წარმოგზავნილი მქადაგებლისაგან უნდა მიეღოთ ქრისტიანობა 285–286 წლებში⁵⁴⁶. ამ საკითხის განხილვის დროს კ. *კეკელიძის* აზრთა მიმდინარეობა ცოტა არ იყოს ბუნდოვანია, რადგან თავისი წერილის XVI თავში მას ნათქვამი აქვს: „გრიგოლ პართელის სამისიონერო მოღვაწეობას, როგორც ცნობილია, ადგილი ჰქონდა რომის იმპერიის ერთ-ერთს

სომხურს პატარა პროვინციაში, საზოგადოდ სომხეთში კი ქრისტიანობა, როგორც ვთქვით, უკვე მესამე საუკუნის დამდეგიდან შემოდის. პირველად გრიგოლის მოღვაწეობის შესახებ არსებობდა ზეპირი თქმულება; ეს თქმულება ბერძნებისა და ბერძენთმოყვარული სომხების მეოხებით თანდათან ვრცელდებოდა და ივსებოდა და ერთი პატარა უმნიშვნელო, პროვინციალური მისიონერი ბოლოს და ბოლოს მთელი სომხეთის განმანათლებლად იქცა"-ო⁵⁴⁷.

355-356 წ. „იბერია-ჰერეთში“ ტყვე-ქალის ნინოს ქადაგების წყალობით ქრისტიანობა დამყარებულა. „მისი სამისიონერო მოღვაწეობა იწყება მცხეთაში, მერე ადის მთიულეთში და სრულდება ბოდინში ან ბოდბეში. ამ საზღვრებს ის არ სცილდება; ამ საზღვრებში კი, როგორც ვიცით, მოქცეული იყო ჰერეთი-იბერია"-ო⁵⁴⁸.

„იბერია-ჰერეთის“ მოქცევაში *კ. კეკელიძის* აზრით „გადამწყვეტი როლი, ალბათ, ითამაშა ეთნოგრაფიული ქართლის, ან გოგარენე-გუგარქის, საბოლოოდ შემოერთებამ“, რადგან „349 წლიდან, როდესაც მას შეუერთდა ვეებერთელა მხარე, რომელსაც მეტი თუ არა 50 წლის ქრისტიანული ისტორია ჰქონდა, იბერიის ქრისტიანიზაცია ლოგიკური აუცილებლობით უნდა მომხდარიყო“-ო⁵⁴⁹.

პეტრე ქართველის ასურული ცხორების ავტორის ცნობას, რომ იბერთა პირველი ქრისტიანი მეფის სახელი ბაკური იყო, რომელიც პროფ. *გ. ბოლოტოვმა* და *ივ. ჯავახიშვილმა* „შესაწყნარებლად დაინახეს“, პროფ. *კ. კეკელიძე* იმავე მოსაზრებით, რომელიც წინათ *ს. გორგაძემაც* გამოსთქვა, მცდარად სთვლის. მისი სიტყვით „წარმოუდგენელი და დაუჯერებელია, რომ ქართველებს და ქართულ ეკლესიას დავიწყებოდეს სახელი თავისი პირველი ქრისტიანი მეფისა. შესაძლებელია... არ ცოდნა ან დავიწყება ამ ამბის თანამედროვე ბიზანტიის ან სხვა რომელიმე უცხო მეფისა, მაგრამ ძნელი დასაჯერებელია დავიწყება საკუთარი მეფისა“-ო⁵⁵⁰.

ამავე დებულებების დასასაბუთებლად *კ. კეკელიძეს* ის მოსაზრება მოჰყავს, რომ ის ბაკური, რომელმაც გელასი *კესარიელს* და *რუფინუსს* ქართველთა მოქცევის ამბავი გადასცა, არც იყო და არც შეიძლება რომ პირველი ქრისტიანი მეფე და პეტრე ქართველის პაპა ყოფილიყო, არამედ მირიან მეფის მემკვიდრე ბაკური, „რომელიც მემატანიის თქმით ჯერ კიდევ გამეფებამდე იზრდებოდა ბიზანტიაში როგორც მძევალი“-ო⁵⁵¹.

ამიტომ *კ. კეკელიძის* განცხადებით „ტრადიციული ქართულ-სომხური რწმენა ურყევი რჩება: პირველი ქრისტიანი მეფე, რომლის დროსაც იბერიამ ქრისტიანობა მიიღო, არის მირიანი“-ო⁵⁵².

იბერთა გამაქრისტიანებელი ტყვე-ქალის ეროვნებისა, ვინაობისა და სახელის შესახებ *კ. კეკელიძე* ამტკიცებს, რომ „ის არ ყოფილა არც ბერძენი და, მით უმეტეს, არც სომეხი, არამედ ქართველი, თუმცა ჰაგიოგრაფი ტენდენციურად უარჰყოფს ამას... ის იყო ქართველი, მაგრამ არა კაპადოკიიდან... არამედ *გუგარქელი*. ამით აიხსნება, რომ ეს დედაკაცი, ლეგენდით, ჩვენში შემოდის *ჯავახეთიდან* და სომხურსაც ლაპარაკობს: გუგარ-

ქელ ქართველებს, თავის სამშობლო ენასთან, სომხურიც ეცოდინებოდათ, ვინაიდან ამ მხარეში, მათ მეზობლად, სომხებიც ცხოვრობდნენ-ო⁵⁵³.

იბერთა გამაქრისტიანებული ტყვე-ქალის სახელი, „რომელიც გელასი კესარიელმაც არ იცის“, პროფ. *კ. კეკელიძის* სიტყვით „დაკარგული უნდა იყოს ისტორიისათვის. ჩვენამდე შენახულა ორი სახელი მისი: კობჭური თეოგნოსტა და ქართული-ნინო resp. *ნინო*. არც ერთი მათგანი საკუთარი სახელი არ უნდა იყოს“, რადგან თეოგნოსტა ბერძნულად „ღვთის მიერ ცნობილს“ ჰნიშნავს⁵⁵⁴, ხოლო ნინა-ნინო იბერთა წარმართული პანთეონის აინინას და ნინას სახელისაგან უნდა იყოს წარმომდგარი: „იბერებს ეჩვენებოდა, რომ ტყვე-ქალი გასაოცარ სასწაულებს ახდენდა მათ შორის, ამის გამო შეეძლოთ მათ ის დასახელებულ ქალ-ღმერთთა განხორციელებლად მიეღოთ და მიეთვისებინათ მისთვის მათი სახელი, ქართული გამოთქმით – ნინა resp. ნინოდ ქცეული“-ო⁵⁵⁵.

ქართველთა განმანათლებლის სახელის შესახებ ყველა არსებული აზრები და თეორიები თავმოყრილი და განხილული აქვს *ლ. მელიქსეტი-ბეგს*⁵⁵⁶, რომელიც ნამდვილ სახელად ნინოსა სთვლის.

ზემომყვანილ მოსაზრებათა მიხედვით პროფ. *კ. კეკელიძის* ფიქრით „როდესაც გუგარქი იბერიის სამეფოს შეუერთდა და მისი სახელი, ქართლი, პოლიტიკურ ტერმინად მთელი აღმოსავლეთ საქართველოს სახელად იქცა, გრიგოლიც მთელი აღმოსავლეთ-საქართველოს განმანათლებლად იქმნა აღიარებული. ასე რომ გრიგოლის შესახებ თქმულება იბერიაში გუგარქელებმა შეიტანეს, მათ შეუქმნეს მას სახელი მთელი აღმოსავლეთ საქართველოს განმანათლებლისა. აი, ამნაირად დამყარდა და განმტკიცდა ის აზრი, რომ გრიგოლ პართელი განმანათლებელია არა მარტო სომხეთისა, არამედ ქართველებისაც“-აო⁵⁵⁷.

მაგრამ ამის ცოტა ქვემოთ *კ. კეკელიძის* საქმის ვითარება სხვანაირად აქვს წარმოდგენილი. მისი სიტყვით, „როდესაც ეს ორი ნაწილი გაერთიანდა პოლიტიკურად, ეკლესიურად და კულტურულად, აქ შეხვდნენ ერთმანეთს გრიგოლისა და ნინოს სახელები, როგორც ქართველთა განმანათლებლებისა“⁵⁵⁸. მაშასადამე, ისე გამოდის, რომ გრიგოლ პართელი მთელი აღმოსავლეთი საქართველოს განმანათლებლად არ ქცეულა, არამედ ნინოც ითვლებოდა, ე.ი. ორი განმანათლებელი ჰყავდა.

კ. კეკელიძის სიტყვით, „ამ ორს სხვადასხვა ტრადიციას ადრე მიაქციეს ყურადღება როგორც სომხებმა, ისე ქართველებმა, და მოინდომეს იმათი შეერთება“. ეს ნადილი ამავე მკვლევარის აზრით თურმე მოსე ხორენელს განუხორციელებია, რომელსაც ნმ. ნინო გრიგოლ განმანათლებლისაგან აღმოს.საქართველოში წარმოგზავნილ მოციქულად ჰყავს გამოცხადებული, ამას ერთ დროს ქართველებიც იზიარებდნენ, როგორც ეს „მოქცევა ქართლისაჲ“-დან ჩანსო. მაგრამ შემდეგ, როდესაც ქართველებისა და სომხების სარწმუნოებრივი დამოკიდებულება განვავდა და სომხები მწვალებლებად იქმნენ ცნობილნი, IX-X ს-ში ნმ. ნინოს ცხორება გადამუშავდა და ის ქართველთა ერთადერთ დამოუკიდებელ

განმანათლებლად იქმნა აღიარებული⁵⁵⁹.

კ. კეკელიძე ქართლის მოქცევის თარიღსაც სცვლის. რაკი მოქცევის თხრობაში ნათქვამია, რომ იბერთა მეფემ დესპანები კოსტანტინეპოლში გაგზავნა, მაშასადამე, ეს ამბავი მხოლოდ კოსტანტინეპოლის დედა-ქალაქად ქცევის შემდგომ, ე. ი. 330 წ. შემდგომ შეიძლება მომხდარიყო⁵⁶⁰. მაგრამ საერთოდ ეს შემთხვეულობა მას კოსტანტინე კეისრის დროინდელად არ მიაჩნია. ამის საბუთად ის მოსაზრებები მოჰყავს, რომ 1. *ვესები კესარიელი* თავის 338 წელს დაწერილ კოსტანტინეს ცხოვრებაში (*Vita Constantini*) ამ კეისრის ღვაწლთა შორის იბერთა გაქრისტიანებაზე არაფერს ამბობს⁵⁶¹; 2. გელასი კესარიელიც და მისი ლათინურად მთარგმნელი რუფინუსიც იბერთა და ეთიოპიელთა მოქცევას ერთსა და იმავე დროს გულისხმობენ, ეთიოპიელნი კი, როგორც პროფ. ვ. ბოლოტოვმა დაამტკიცა, 355–356 წ. მოიქცნენ, ამიტომ იბერიაც დაახლოვებით ამავე დროს უნდა მოქცეულიყო⁵⁶²; 3. წმ. ნინოს ცხოვრებაშიაც და ყველა სხვა წყაროებშიც მოქცევის უახლოეს საბაბად მზის დაბნელებაა დასახელებული და მართლაც 355 წელს 28 მაისს მზის დიდი დაბნელება იყო ისე, რომ 5/6 დისკოსა დაფარული იყო⁵⁶³. ყველა ამ მოსაზრებათა გამო ის ამტკიცებს, რომ იბერიის გაქრისტიანება კოსტანტინე დიდის ძის კოსტანტი კეისრის დროს მოხდა და *გელასის* თხზულებაში შეილის სახელის მაგიერ მამის სახელი მცდარი ნანაკითხის წყალობით გაჩნდა⁵⁶⁴.

§ 12. ქართველთა მოქცევის შესახები წყაროებისა და თეორიების კრიტიკული განხილვა

როგორც წინა პარაგრაფში მოყვანილი მიმოხილვიდან ჩანს, ქართული წყაროების ნაკლი უკვე ძველ ქართველ მეცნიერებს ჰქონდათ შემჩნეული, მაგრამ ისინი ამ წინაუკმოებათა მხოლოდ შეთანხმებას ცდილობდნენ, ჩვენი დროის საისტორიო მწერლობაში კი ქართველთა მოქცევის ისტორიის თითქმის არც ერთი საკითხი არ არის, რომ მკვლევართ წინანდელი შეხედულების შერყევა არ ეცადათ და ახალი დებულებები არ წამოეყენებინათ. მაგრამ ამ ახალ დებულებათა ავტორებს შორისაც დიდი აზრთა სხვაობაა. ამ წამოყენებულ დებულებებს მეტად დიდი მნიშვნელობა აქვთ, რომ მარტო მათი მიმოხილვით დაკმაყოფილება შეიძლებოდეს. ამიტომ ზემოთ მოყვანილი თეორიების კრიტიკული განხილვა აუცილებლად საჭირო ხდება.

პირველად წყაროების შეფასებას რომ შევეხოთ, აღსანიშნავია პროფ. კორ. კეკელიძის დებულება, თითქოს „მოქცევად ქართლისაჲს მატიანე“ და წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრება, ერთ მთლიანს ერთისა და იმავე ავტორის მიერ ერთსა და იმავე დროს დაწერილ ნაწარმოებს წარმოადგენდეს. ამ საკითხს ქართველთა განმანათლებელის ცხოვრების ისტორიისა და მის შინაარსის თანდათან შეცვლის ტენდენციის გამოსარკვევად და დასახსიათებლად დიდი მნიშვნელობა აქვს. აქ გამოსარკვევია წმ. ნინოს ცხოვრების

შესაძლებელია, რომელიც მოქცევადა ქართლისადას მატიანეში ეპისკოპოსად განმანათლებელის მოღვაწეობას მოკლედ მოგვითხრობს, და უთხრის: „შესაძლებელია, თუ არა რომ შატბერდისეული ვრცელი ცხოვრებისა ჯალაღანის“ ავტორი ერთი და იგივე პირი ყოფილიყო, ან საერთოდ ერთსა და იმავე დროს იყოს ეს ორი ძეგლი დაწერილი? ამის გამორკვევა ამ ძეგლის შედარებით შეიძლება: თუ ორივე ერთი ავტორისა და ერთ დამწერელს ღვაწლის დაწერილია, მაშინ მათ შინაარსს ერთგვარობა უნდა ეტყობოდეს.

ამ სტრიქონების ავტორს უკვე 1898 წ. ჰქონდა აღნიშნული, რომ მატია-ნეში წმ. ნინოს მშობლების ხსენება არ ჩანს, ცხოვრებაში კი მისი შთამომავლობა დაწვრილებით არის აღწერილი და ამ ცნობებისათვის მის ავტორს დიდი ყურადღება მიუქცევია. პროფ. კორ. კეკელიძის მოსაზრება, რომ წმ. ნინოს შესახებ მატიანეში ნათქვამია „იყო იგი ჰრომი მთავარი“-ო⁵⁶⁵ და, მაშასადამე, აქაც მისი მაღალი შთამომავლობაა აღნიშნული, წინანდელ დაკვირვებას ვერ შეარყევს, რადგან ასეთივე გამონათქვამი რიფსიმეს შესახებაც არის ამ ადგილას ნახმარი, მაგრამ ამისდა მიუხედავად მისი შთამომავლობა, მშობლების ვინაობა ქართველმა ავტორმა არ იცის ისევე, როგორც არც აგათანგელოსმა⁵⁶⁶. ამგვარად, კორ. კეკელიძის მიერ მოყვანილი მოსაზრებით ვერ დამტკიცდება, რომ „მატიანეში“ შეტანილი წმ. ნინოს შესახები ცნობის ავტორს ქართველთა განმანათლებელის მშობლების ისეთივე სახელდობრივი ცნობები ჰქონდეს, როგორიც შატბერდისეული ცხოვრების ავტორს აქვს მოყვანილი.

მაგრამ ამას გარდა ამ ორ ძეგლს სხვაფორივაც ემჩნევა განსხვავება. „მატიანეში“ მაგ., ჰაერის დაბნელებაზე არაფერია ნათქვამი, არამედ იქ მხოლოდ სწერია, რომ წმ. ნინომ „მეშვიდესა წელსა მეფესა არწმუნა სასწაულისა ქრისტეს მიერთა“-ო⁵⁶⁷, შატბ. ცხოვრებაში კი, როგორც ცნობილია, ეს დაბნელება დაწვრილებით არის აღწერილი.

შემდეგ „მატიანეში“ ნათქვამია, რომ მირიან მეფემ და წმ. ნინომ მოციქული საბერძნეთში მაშინ გაგზავნეს, როდესაც პირველი ეკლესია უკვე აგებული ჰქონდათ: „*ვითარცა აღაშენეს ეკლესიაჲ, წარავლინა მოციქული და ნიგნი ნინოჲსი ბერძენთა მეფისა კოსტანტინესა თხოვად მღვდელთა*“-ო⁵⁶⁸. შატბ. ცხოვრება კი ამბობს, რომ დაბნელების სასწაულის მეორე დღესვე, „ხვალისა დღე წარავლინა მოციქულნი საბერძნეთად“ და, ამის შემდგომ ნინო რომ დღედაღამე ხალხს უქადაგებდა, „მეფეჲ ეტყოდა ნინოს აღშენებისათჳს ეკლესიისა... ვიდრე მღვდელთა მათ მოსვლადმღე საბერძნეთით“-ო⁵⁶⁹.

დასასრულ, „მატიანე“ საგულისხმო ცნობებს შეიცავს წმ. ნინოს ქდავების შესახებ ნობენს, მთეულთა, ჭართალელთა, ფხოელთა, წილკნელთა და სხვა ტომთა შორის⁵⁷⁰, რის შესახებაც შატბ. ვრცელ ცხოვრებაში სრულე-ბით არაფერია ნათქვამი.

ვგონებ ეს სამი-ოთხი განსხვავებაც საკმარისია იმის ცხად-საყოფელად, თუ რამდენად მცდარია პროფ. კორ. კეკელიძის დებულება, თითქოს „მატიანე“ და „ცხოვრება“ ერთსა და იმავესა და ერთისა და იმავე ავტორის

თხზულებას წარმოადგენდეს. ბოლოს და ბოლოს ამ ორი ძეგლის ვითომც- და მთლიანობისა და იგივეობის დასამტკიცებლად იმას გარდა არაფერი რჩება, რომ შატბერდისეული წმ. ნინოს ცხოვრება ხელთნაწერში „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მათიანე“-ს უშუალოდ მისდევს. მაგრამ „ქართლის ცხო- რების“ კრებულში, როგორც ვიცით, ასეთი მოვლენა იშვიათი არ არის⁵⁷⁰ და როგორც ეს გარემოება იქ შეტანილი საისტორიო ძეგლების ერთი პირი- საგან დანერილობის საბუთად ვერ გამოდგება, ისევე ამით ზემოდასხ- ელებული ორი ნაწარმოების ერთიანობა ვერ დამტკიცდება. „ქართლის მოქცევის მათიანე“ და „წმ. ნინოს ცხოვრება“ რომ ძველადაც სხვადასხვა თხზულებებად იყო მიჩნეული, ეს XII ს. ქართველი ისტორიკოსის *არსენის* ცნობითაც მტკიცდება: მასაც აღნიშნული აქვს, წმ. ნინოს ცხოვრება „*ქარ- თლისა მოქცევისა თანა და ჰამბავსა მეფეთასა თანა* აღრეულად“ სწერია⁵⁷¹.

მაშასადამე, როგორც უკვე ამ 30 წლის წინათ გამორკვეული იყო, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მათიანეში“ შეტანილი ქართველთა გაქრისტიანების შესახები ცნობები და შატბერდისეული წმ. ნინოს ცხოვრება სხვადასხვა დროი- სა და სხვადასხვა ავტორთა ნაწარმოებებად უნდა იქმნეს ცნობილი.

როგორც მონოგრაფიაში „ანდრია მოციქულის და წმ. ნინოს მოღვაწეო- ბა საქართველოში“ აღნიშნული მქონდა, ცნობა, ვითომც ქართველთა გან- მანათლებელი რიფსიმე-გამანეს ერთი ამხანაგთაგანი იყო, მერმინდელი ტენდენციური ჩანართია⁵⁷². პროფ. ნ. მარსაც, როგორც დავრწმუნდით⁵⁷³, ასეთივე აზრი აქვს გამოთქმული, რომ ქართველთა მოქცევაჲ გრიგოლ გან- მანათლებელის მოღვაწეობასთან თავდაპირველად საერთო არაფერი ჰქონ- და და მათი მოღვაწეობის კავშირის შესახები ცნობა შემდეგშია შეტანილი. მისი ეს მსჯელობა სრულებით სამართლიანი და ერთადერთი შესაძლებელი დასკვნაა. ის მხოლოდ ცდება, როდესაც ფიქრობს, რომ ცნობა სომეხთა და ქართველთა მოქცევის მიზეზობრივი კავშირის შესახებ, რომელიც გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრებაში და *აგათანგელოსის* თხზულებაში წინათ ყო- ფილა, თითქოს მხოლოდ წმ. ნინოს შესახები თხრობით ყოფილიყოს გრიგო- ლის ცხოვრებასთან გადაბმული. პროფ. *მარის* მიერ ნაპოვნი გრიგოლის ცხოვრების არაბული ტექსტი ცხად-ჰყოფს სწორედ, რომ იმ ტენდენციის გასატარებლად, ვითომც ქართველთა მოქცევა გრიგოლ სომეხთა განმანა- თლებელის მოღვაწეობაზე იყო დამოკიდებული, მარტო წმ. ნინოს ცხოვრება არ ყოფილა გამოყენებული, მხოლოდ წმ. ნინოს საშუალებით არ ყოფილა ქა- რთველთა მოქცევა სომეხთა მოქცევასთან დაკავშირებული. არაბულ ცხო- რებაში, როგორც ცნობილია, წმ. ნინო არსად იხსენიება, პირიქით, გრიგოლ განმანათლებელი ამ ძეგლის ცნობით ქალს კი არა, არამედ მამაკაცს, ვინმე იბირ-ბზუას გზავნის საქართველოში, ამისდა მიუხედავად ამ რედაქციაში ზემოაღნიშნული ტენდენცია უფრო მეტი სიძლიერით არის გატარებული. ეს გარემოება ამტკიცებს, რომ სომეხთა და ქართველთა მოქცევის მოთხრო- ბათა ტენდენციური შეკავშირება ერთი შემთხვევითი მოვლენის, ორ ეკლე- სიათა კომპრომისის ნაყოფი კი არ არის, არამედ, როგორც სათანადო ადგი- ლას ნაჩვენები იქმნება, გარკვეული ხანისა და მიმართულების, გარკვეული

პოლიტიკურ-ეკლესიური ტენდენციის გავრცელების დაჟინებითი მცდელობის ნაყოფია.

ეხლა ქართველთა მოქცევის ისტორიის შესახები თეორიების განხილვას რომ შევუდგეთ, როგორც წინა წიდან ირკვევა, პირველად პროფ. მარმა წამოაყენა დებულება, რომ იბერთა გაქრისტიანების ამბავი სრულებით აღმოს. საქართველოს არ ეხება, არამედ დასავლეთ საქართველოს. ამის საბუთად იმ მოსაზრების გარდა, რომ „მეგრელი“ იბერისაგან არის წარმომდგარი ბგერათა ცვლილების წყალობით, სხვა რაიმე საბუთი არ მოჰყავს. როდის მოხდა ეს ცვლილება, მას აღნიშნული არა აქვს და არც ნათქვამია, თუ ისეთ რას ჰნიშნავდა იბერი, რომ მისგან წარმომდგარად მიჩნეული „მეგრელის“ სახელის მიხედვით ადამიანი ვალდებული იყოს დაასკვნას, რომ „იბერი“ შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ მეგრელის აღმნიშვნელი იყოს. მაგრამ, თუნდაც რომ ეს ეტიმოლოგია სწორიც იყოს, ამით, რასაკვირველია, ვერ გამოირკვევა, განსაზღვრულ ისტორიულ ხანაში იბერია აღმოსავლეთსა, თუ დასავლეთ საქართველოს ჰნიშნავდა, ან რომ საქმის ვითარება უფრო ზედმიწევნით დახასიათებულ იქმნეს, ამით იბერიის გეოგრაფიული მდებარეობის შესახები სრულებით უტყუარი ცნობების მერყევა შეუძლებელია.

სტრაბონის დროიდან მოყოლებული მაინც ყველა ბერძენი და რომელი მწერლების ცნობების წყალობით სრული უეჭველობით ირკვევა, რომ იბერია აღმოსავლეთ საქართველოს სახელი იყო: მათ ამ სამეფოს საზღვრები ზედმიწევნით აქვთ აღნიშნული და იბერიის გეოგრაფიული მდებარეობის გამორკვევა არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენს. ამიტომ იყო, რომ ყველას და ყოველთვის I ს-იდან მოყოლებული ქ. წ. მაინც იბერია აღმოს. საქართველოს სახელად ჰქონდა მიჩნეული. იბერიის გაქრისტიანების ამბავიც ქრონოლოგიურად განსაზღვრულია და უდავოდ IV ს. ეკუთვნის, ამიტომ არავითარი ეჭვი არ შეიძლება არსებობდეს, რომ ბერძენ რომაელ მწერალთა ცნობა იბერიის გაქრისტიანების შესახებ სწორედ აღმოსავლეთ საქართველოს ეხება.

პროფ. ნ. მარრის სიტყვით წინათ დასავლეთ საქართველოს და სამეგრელოს აღმნიშვნელი ტერმინი ბერძნულ-ლათინური „იბერია“ და სომხური „ვირქ“ შემდეგ აღმოსავლეთ საქართველოზეც იქმნა გადატანილი. მას ამ თავისი დებულების დასამტკიცებლად არავითარი საბუთი მოყვანილი არა აქვს და არც დასახელებულია ის ხანა, როდესაც ამ ტერმინების მნიშვნელობის ასეთი ცვლილება უნდა მომხდარიყო. ნ. მარრის მტკიცებას, თითქმის ბერძნებმა და სომხებმა მეგრელთა სახელი „იბერეს“ და „ვირქ“ აღმოსავლეთ საქართველოში მცხოვრებ ტომზე „ქართველ“-ებზედაც გადაიტანეს, ცოტა ოდნავ მაინც დამაჯერებელი იქნებოდა, ამ დებულების პირველი ნაწილი მაინც რომ სწორი ყოფილიყო. მაგრამ საქმეც ის არის, რომ ნამდვილად არც ბერძნები და არც სომხები არას დროს, რამდენადაც შენახული წერილობითი ძეგლებიდან ჩანს, მეგრელებს იბერეს-ს და ვირქ-ს არ უძახდნენ. მაშასადამე, რაკი ნ. მარრი ს დებულების პირველი ნაწილი სწორი არ არის, სახელის გადატანაზეც ლაპარაკი უსაფუძვლო გამოდის და იბერთა

სახელის მეგრელთა სატომო სახელად მიჩნევა არ შეიძლება.

პროფ. კ. კეკელიძე პროფ. ნ. მარრის მიერ წამოყენებულ ზემოაღნიშნულ თეორიას, რომელიც მისი სიტყვით „უმთავრესად ლინგვისტურ-ტოპონიმიკურ მოსაზრებებზე დამყარებული“ არის და რომლის მიხედვითაც ეს გაქრისტიანებული იბერია „მოთავსებულია დასავლეთ საქართველოში, ლაზების ჩრდილო-აღმოსავლეთით, დღევანდელი სამეგრელოს საზღვრებში“, უარყოფს. რაკი „გარკვეულ ხანაში იბერია ჭოროხის მიდამოებში შავ ზღვას აღწევდა“ და თანაც „გელასი კესარიელს, რუფინოზს და სოკრატს, ჩანს, მთლიანი გეოგრაფიული წარმოდგენა არ ჰქონიათ იმ ქვეყნის შესახებ, რომლის მოქცევას მოგვითხრობენ და იბერიად მიუღიათ მხოლოდ ერთი ნაწილი მისი, რომელიც შავი ზღვის სამხრეთ აღმოსავლეთით მდებარეობდა“, კეკელიძის აზრით სწორედ „ამით აიხსნება პონტოს ზღვასთან დაკავშირებული ლოკალიზაცია იბერიისა, რომელსაც ჩვენ მათ მოთხრობაში ვპოულობთ“. ამ მკვლევარის სამართლიანი სიტყვით „მეოთხე საუკუნეში მოქცეული იბერია არის აღმოსავლეთ-ქართველთა სახელმწიფო და არა, დღევანდელი სამეგრელოს ტერიტორია, როგორც ნ. მარრი ფიქრობდა“⁵⁷⁴.

ნ. მარრის დებულების მცდარობა ცხადია და ეს გარემოება უკვე აღნიშნული გვქონდა, მაგრამ იბერიის „პონტოს ზღვასთან დაკავშირებული ლოკალიზაცია“ სრულებით იმით არ აიხსნება, ვითომც *გელასი კესარიელსა და რუფინუსს* „მთლიანი გეოგრაფიული წარმოდგენა“ არ ჰქონდეთ იმ ქვეყნის შესახებ, რომლის მოქცევას მოგვითხრობენ“, არამედ სრულებით სხვა გარემოებით, როგორც ცნობილია, ორი იბერია არსებობდა: ერთი ამიერკავკასიაში, მეორე კიდეც ესპანეთში. ბერძენ და რომაელ მკითხველებს რომ იბერთა გაქრისტიანების მოთხრობა ესპანეთის იბერთა მოქცევის ამბავად არ სჩვენებოდათ, ამიტომ ორსავე ავტორს ამ იბერიის გეოგრაფიული მდებარეობა როგორმე მოკლედ უნდა დაეხასიათებინათ და აღენიშნათ. სწორედ ამ მიზნით *გელასი კესარიელმა* დანერა „პონტოს გასწვრივ მყოფ ქვეყანაში მცხოვრები იბერნი და ლაზნი“-ო, *რუფინუსმა* კიდეც სთქვა „იბერთა ნათესავი, რომელიც პონტოს არეში ბინადრობს“-ო. ეს სრულებით საკმარისი იყო, რომ მათ მკითხველს გაეგო, რომ ავტორს კავკასიის იბერების გაქრისტიანებაზე აქვს საუბარი. არც *გელასი* კესარიელი და არც *რუფინუსი* მოვალენი არ იყვნენ, რომ იბერიის საზღვრები აღენიშნათ, რადგან არც მათი საისტორიო შრომის შინაარსისათვის და არც მათი მკითხველისათვის ეს სრულებით საჭირო არ იყო. იმ აზრს, რომ ბერძენ და რომაელ ისტორიკოსებს იბერთა მოსახლეობის დახასიათების დროს უმთავრესად ამ იბერიის ადგილმდებარეობისა და იბერთა ვინაობის მკითხველისათვის გათვალისწინება აინტერესებდათ, ამ ცნობისათვის *სოკრატესაგან* ნახმარი გამონათქვამიც ამტკიცებს მას სახელდობრ აღნიშნული აქვს: ხოლო „ეს იბერნი პონტოს ზღვასთან ბინადრობენ, ესპანეთის იბერთაგან გადმოსახლებული კი“⁵⁷⁵ არიან“-ო⁵⁷⁶.

ამგვარად, პროფ. მარრის დებულება, რომ წმ. ნინოსაგან იბერიის მო-

ქცევის ამბავი დასავლეთ საქართველოსა და კერძოდ სამეგრელოს ეხება, მცდარი და უსაფუძვლოა. ისტორიულ საფუძველს მოკლებული ეს დებულება პროფ. ნ. მარრის კონცეფციის ნაყოფს წარმოადგენს და მხოლოდ ამ ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით შეიძლება ასეთი თეორიის წარმოშობის გაგებაც. პროფ. ნ. მარრს წინათ წამოყენებული ჰქონდა საერთო დებულება, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობა სამხრეთ-აღმოსავლეთიდან შემოვიდა, რომ აქ საბერძნეთის გავლენა მერმინდელი და თანაც გვიანი მოვლენაა, დასავლეთ საქართველოში კი, პირიქით, ქრისტიანობა სწორედ საბერძნეთიდან მომდინარეობდა და იმთავითვე იგი სარწმუნოებრივად და ეკლესიურად საბერძნეთზე იყო დამოკიდებული.

ამ დებულების სისწორეს იბერიის გაქრისტიანების შესახები ამბავი ელობებოდა წინ და არღვევდა, რადგან იბერია აღმოს. საქართველო იყო და მისი მოქცევის ისტორიის მიხედვით კი ქრისტიანობა სწორედ საბერძნეთიდან მომდინარეობს და საბერძნეთთან და არა სამხრეთ-აღმოსავლეთთან, სომხეთ ასურეთთან არის დაკავშირებული. რაკი ნ. მარრს თავისი ზემოაღნიშნული დებულება, როგორც ჩანს, სრულ ჭეშმარიტებად ჰქონდა მიჩნეული, ალბათ ამიტომ მან გადასწყვიტა, რომ იბერიის მოქცევის ამბავი, ვითარცა ქრისტიანობის საბერძნეთისგან მომდინარეობის შემცველი ცნობა, აღმოს. საქართველოს კი არა, არამედ დასავლეთ საქართველოს უნდა ეხებოდეს. მაგრამ პროფ. ნ. მარრის ამ თეორიასა და დებულებას ამით, რასაკვირველია, არავითარი ობიექტური დამაჯერებლობა არ ენიჭება, პირიქით, იბერიის მოქცევის შესახები ნ. მარრის დებულების მცდარობის გამო, შეიძლება საკითხი მისი პირველი დებულების სისწორის შესახებაც წამოიჭრეს.

თუმცა პროფ. კორ. კეკელიძე სამართლიანად უარჰყოფს პროფ. ნ. მარრის დებულებას იბერთა მეგრელობის შესახებ, მაგრამ ს. კაკაბაძისა და კორ. კეკელიძის საერთო დებულება იდეურად ნ. მარრის იმ თეორიასთან არის დაკავშირებული, რომლის მიხედვითაც იბერია, იბერნი და ქართლი, ქართველნი სხვადასხვა ტერიტორიული ერთეულებისა და ტომობრივ ცნებათა გამომხატველია. ნ. მარრისა და მათ დებულებათა შორის მხოლოდ ის განსხვავებაა, რომ მათთვის იბერიის დასავლეთ საქართველოში გადატანა და სამეგრელოდ მიჩნევა, ვითარცა ყველა არსებული ისტორიულ-გეოგრაფიული ცნობების საწინააღმდეგო, როგორც ჩანს, ისტორიული თვალსაზრისით სრულებით შეუწყნარებელი იყო. მათთვის უდავოა, რომ იბერია მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს აღმნიშვნელი გეოგრაფიულ-პოლიტიკური სახელი იყო. მაგრამ ს. კაკაბაძე და კორ. კეკელიძე ფიქრობენ, რომ თუმცა იბერია აღმოსავლეთ საქართველოშია და არა დასავლეთში, მაგრამ მაინც იბერია სხვაა და ქართლი კიდევ სულ სხვა ტერიტორიული ერთეულია.

პირველად ამ სახით ეს თეორია და დებულება ქართლისა და იბერიის სახელებისა და რეალურ მნიშვნელობათა განსხვავების შესახებ ს. კაკაბაძემ წამოაყენა. ამ თავისი დებულებით მას გრიგოლ განმანათლებელისა

და ნინოს აღმოსავლეთ საქართველოში ერთსა და იმავე დროს მოღვაწეობის შესახებ ვითომც უძველესი დროიდანვე არსებული გარდმოცემის ახსნა უნდოდა. პროფ. კორ. *კეკელიძე* არსებითად ს. *კაკაბაძის* თეორიას კვალდაკვალ მისდევს და აქა იქ მცირეოდენ ცვლილებათა შეტანით მის დებულებებს იმეორებს. მის საკუთარ წვლილს მხოლოდ ქართველთა მოქცევის ახალი თარიღი შეადგენს და ამასთან დაკავშირებით ბიზანტიის კეისრის სახელი კოსტანტი ჩვეულებრივ ყველა წყაროებში მიღებული კოსტანტინეს მაგიერ.

ს. *კაკაბაძისა* და კორ. *კეკელიძის* აზრთა მთავარი ნაწილის იგივეობის გამო მათ ამ დებულებათა ერთად განხილვა ემჯობინება.

თუ ნ. *მარრს* იბერიი და იბერია დასავლეთ საქართველოში, სამეგრელოში, გადაჰყავდა და მეგრელებად ჰხდიდა, ს. *კაკაბაძის* აზრით იბერიის სამეფო თუმცა აღმოსავლეთ საქართველოში იყო, მაგრამ მხოლოდ მტკვრის ჩრდილოეთით მდებარეობდა. ბერძნული „იბერიის“ შესატყვისად ქართულად ს. *კაკაბაძის* მტკიცებით „ჰერეთი“, ტომს კი „ჰერები“ რქმევია. ეს იბერ-ჰერები მისი სიტყვით ლეკთა და ალბანელთა მონათესავე ტომი ყოფილა. საკუთრივ „ქართველებს“ აღმოს. საქართველოს მტკვრის სამხრეთით მდებარე მინა-წყალი ჰკუთვნებიათ და სომხეთის სამეფოს საზღვრებში ყოფილან მოქცეულნი.

კორ. *კეკელიძეც* ასევე ამტკიცებს, ბერძენთა „იბერია“-ს და სომეხთა „ვირქ“-ს ქართულად „ჰერეთი“ ეწოდებოდაო. ამ იბერია-ჰერეთის საზღვრები *კეკელიძესაც* იგივე აქვს ნაჩვენები, რაც ს. *კაკაბაძეს*. მხოლოდ ამ იბერ-ჰერების ლეკობაზე არაფერს ამბობს და საერთოდ მათი ტომობრივი კუთვნილების საკითხს არ ეხება. ნათქვამი აქვს მხოლოდ, რომ ქართლში გადმოსახლებისას თითქოს მათ „თურქმანთა ტომები (ბუნთურქები), ებრაელები და სხვ.“, ქართველ ტომთაგან კი სვანებთან ნარევი მესხები, ე. ი. ნ. *მარრის* ტერმინოლოგიით და ჰიპოთეზის თანახმად, რომლის გარემოებასაც ეს მხოლოდ ქრონოლოგიურად შეცვლილი დებულება წარმოადგენს, „სონ-მესხები“ დაჰხვედრიან. იბერ-ჰერები ამ ტომებთან ალბათ შერეულად ჰყავს *კეკელიძეს* ნაგულისხმევი. მაინცდამაინც მათ თავიანთი განსხვავებული ენა ჰქონიათ.

კორ. *კეკელიძისთვისაც* „ქართლი“ აღმოს. საქართველოს მტკვრის სამხრეთით მდებარე ნაწილის ქართული სახელია, რომლის ბერძნულ შესატყვისობად „გოგარენე“-სა და სომხურს „გუგარქ“-სა სთვლის. ამ „ქართლ-გუგარქის“ პოლიტიკური ბედი *კეკელიძესაც* ისევე აქვს წარმოდგენილი, როგორც *კაკაბაძეს*: ის სომხეთის სამეფოს ეკუთვნის.

კაკაბაძის დებულება, რომელსაც კორ. *კეკელიძეც* იმეორებს, ნამდვილად არ მართლდება თუნდაც სომხურით. სომხებს ვითარცა ქართველთა მახლობელთა და სწორედ სამხრეთელ მეზობლებს, ეს გარემოება ხომ კარგად უნდა სცოდნოდათ, სომხები კი ღორეს მაღლობსა და ველს, ე. ი. გოგარეთის თემს „ვრაც დაშტ“-ს, ანუ ვრაცთა მინდორს უწოდებდნენ, მაშასადამე *სომეხთა „ვირქ“-ი ჰერეთს კი არ უდრიდა როგორც ამას კაკაბაძე-*

კეკელიძე ამტკიცებენ, არამედ გოგარეთს, ანუ ქართლის თემს. ამგვარად, სომხური „ერაც აშხარჰ“ ვრაცთა ქვეყანა ანუ იბერია ქართლს აღნიშნავდა.

„ქართლისა პიტიახში“-ს წოდებულებაც ბერძნულად ითარგმნებოდა *πατρίς* *Ἰβρίας* „პიტაქსეს იბერონ“⁵⁷⁷ და სომხურად *Բիսխի Կղզի* „ბდებზ ერაც“⁵⁷⁸, ე. ი. აქაც „ქართლს“ ბერძნულად „იბერეს“ და სომხურად „ვირქ“ უდრის და არა გოგარენე, ან გუგარქი, როგორც ზემოდასახელებული ავტორები ამტკიცებენ.

ესლა ეს საკითხი რომ გეოგრაფიული თვალსაზრისით განვიხილოთ, უნდა აღინიშნოს, რომ ჰერეთ-იბერია ს. კაკაბაძესაც და კორ. კეკელიძესაც მტკვრის ჩრდილოეთით ეგულებათ. ამათგან უკანასკნელ მკვლევარს ჩემი ნაშრომის „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველი გამოცემის II წიგნის 297–300-ის დამონმგებით ნათქვამი აქვს, რომ „მეთერთმეტე საუკუნეზე წინ [ჰერეთის] დასავლეთის საზღვარი კასპს სცილდებოდა და ყოველ შემთხვევაში, ლიხის მთამდე მიდიოდა. მაშასადამე, დასძენს კორ. კეკელიძეთავის მხრით, გეოგრაფიულად იბერია და ჰერეთი ერთმანეთს ჰფარავენ“-ო⁵⁷⁹. მაგრამ ჩემ ზემოაღნიშნულ ნაშრომში მკაფიოდ ნათქვამი მაქვს, რომ პოლიტიკური პირობებისდა მიხედვით „სამსავე ტერმინს „კახეთი“, „კოხეთი“, ანუ „კუხეთი“ და „ჰერეთი“ სხვადასხვა დროს სხვადასხვა მნიშვნელობა ჰქონდა“, რომ „ზოგჯერ ჰერეთი თითქმის მთელ კახეთს ეწოდებოდა, ხშირად კახეთი ჰერეთსაც შეიცავდა“⁵⁸⁰. აქედან ცხადი ხდება, რომ „ჰერეთის“ გეოგრაფიული ოდენობის საზღვრები დროთა განმავლობაში ცვალებადი იყო. ამასთანავე ჩემი ნაშრომის II წიგნი მხოლოდ VIII–XII სს-ებს ეხება და იქ „ჰერეთის“ გეოგრაფიული მნიშვნელობის შესახებ IV–V სს-ში არაფერია ნათქვამი. პროფ. კორ. კეკელიძისაგან დამონმგებული შრომიდანაც და ისედაც ცხადია, რომ სანამ მკვლევარი თავის მსჯელობას ამ ტერმინზე დაამყარებს, იგი ვალდებულია წინასწარ „ჰერეთის“ გეოგრაფიული ოდენობა იმ კონკრეტულ ქრონოლოგიურ ხანაში, რომელსაც იგი ეხება, გამორკვეული ჰქონდეს.

ორივე ზემოდასახელებული მკვლევარი, მეტადრე კორ. კეკელიძე, ქართლ-გუგარქისა და ჰერეთ-იბერიის ეთნოგრაფიული და პოლიტიკური ოდენობისა და საზღვრების გარჩევის აუცილებლობას განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ. ამ თვალსაზრისით ეთნოგრაფიული ჰერეთ-იბერია ორივე ავტორის აზრით მტკვრის ჩრდილოეთით მდებარეობდა და გადაჭიმული იყო კახეთის აღმოსავლეთის საზღვრიდან მოყოლებული დასავლეთით ლიხის მთამდე. მაშასადამე, გამოდის, რომ „ჰერეთი“ „ქართლზე“ ჩრდილოეთითა და უფრო დასავლეთითაც მდებარე ნაწილი ყოფილა აღმოსავლეთ საქართველოში.

მართალია, თუ არა ეს? თუმცა IV ს-ის ქართული ძეგლი ჯერ ჩვენ არა გვაქვს, მაგრამ სამაგიეროდ მეხუთე საუკუნის საუცხოვო საისტორიო თხზულება მოგვეპოვება, სახელდობრ *იაკობ ხუცესის* ნაწარმოები, რომელიც საბედნიეროდ სწორედ ჰერეთს ეხება. იქ მოთხრობილია ჰერეთის მთავრის ვაზრქენისა და მისი მეუღლის შუშანიკის ამბავი. ამ ნაწარმოებს ჩვენთვის

იმ მხრივ აქვს დიდი მნიშვნელობა, რომ იქ ქართლიც იხსენიება და პერეთიც.

სწორედ ამ 474–484 წლებში პერეთის მთავრის კარის ეკლესიის ხუცესის *იაკობის* მიერ დაწერილი თხზულებიდან ჩანს, რომ „პერეთი“ აღმოსავლეთ საქართველოს, ქართლის ანუ იბერიის სამეფოს უკიდურესი სამხრეთი თემი იყო. სამხრეთიდან საქართველოში მომავალი პირველად სწორედ პერეთს მიაღებოდა, როგორც მაგ., სპარსთა სამეფო კარიდან წამოსული ქართლისა პიტიანში ვაზრქენი „ვითარცა მოინია იგი საზღვართა ქართლისათა ქუეყანასა პერეთისასა“-ს შევიდა პირველად, სანამ ცურტავს მიაღწევდა⁵⁸¹. ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ პერეთი აქ სწორედ ეთნოგრაფიული მნიშვნელობით ნახმარ ტერმინად იგულისხმება. თუ იბერია და ქართლი ეთნოგრაფიულად ვინ როდ შემოფარგლული ერთი და იგივე არ იყო, იაკობ ხუცესის თხზულების ზემომოყვანილი ადგილიდან ცხადად ჩანს, რომ ყოველ შემთხვევაში იბერია და „ეთნოგრაფიული პერეთი“ სრულებით ერთი და იგივე არ ყოფილა. *იაკობ ხუცესის* ცნობიდან მაინც და მაინც უცილობლად მტკიცდება, რომ „ეთნოგრაფიული პერეთი“ აღმოსავლეთ საქართველოს სწორედ მტკვრის სამხრეთით მდებარე, უკიდურესი სამხრეთის თემი იყო. მაშასადამე „პერეთის“ ის ფართო საზღვრები, რომლის შესახებაც IX–XI სს. ქართულ წყაროებში ცნობები მოგვეპოვება, ამ გეოგრ. სახელის ცნების მერმინდელი გაფართოება უნდა იყოს, შეჭველია პოლიტიკურ ნიადაგზე, პერეთის მთავართა სამფლობელოს გაფართოების წყალობით მომხდარი.

ამგვარად ირკვევა, რომ *კაკაბაძეს* და *კეკელიძეს* აღმოსავლეთ საქართველოს, ქართლის უკიდურესი სამხრეთ-აღმოსავლეთის თემი „პერეთი“ მისი ჩრდილო-დასავლეთის ნაწილად და იბერიად უქცევიათ. მაშასადამე, ეს *მათი დებულებაც მცდარია* და მხოლოდ უთუო ფაქტებისა და ცნობების ამნაირი უკუღმა გადატრიალებით შეიძლება იმდროინდელი „პერეთი“ იბერიის შესატყვისი გეოგრაფიულ ოდენობად იქმნეს გამოცხადებული.

ქართველთა მოქცევის საქმის მიმდინარეობა კორ. *კეკელიძესაც* ისევე აქვს წარმოდგენილი, როგორც *ს. კაკაბაძეს* : „ქართველები“ თურმე „ჯერ ახალგაზრდა, პატარა ერი, პატარა ტერიტორიის მქონე“ და სომეხთა სამეფოსაგან დაპყრობილი ერი ყოფილა, რომელსაც სომხეთში მხოლოდ თავისი მთავარი ჰყოლია. სამაგიეროდ იბერია თურმე პოლიტიკურად „ძლიერი სამეფო“ ყოფილა. ამ ძლიერი ერის ნიჭიერებაზე *ს. კაკაბაძე* აღარაფერს ამბობს. ხოლო იმ პატარა ქართველთა ერის „ნიჭიერება“ ალბათ იმით გამომჟღავნებული უნდა იყოს, რომ მან ვითომც სომხურ-ასურული ქრისტიანობის გავლენის წყალობით საკუთარი დამწერლობა და მწერლობა შეჰქმნა, „ძლიერმა“ იბერიელებმა კი, როცა ეს პატარა ქართველთა ტომი მათ სომხეთს ჩამოაცილეს და შემოიერთეს, ამ პოლიტიკურად უძლურ, მაგრამ კულტურულად ნიჭიერ ტომისაგან ენაც და მეგობრობაც შეითვისეს (*ს. კაკაბაძე*).

კორ. კეკელიძე თავისი წინამორბედის ყველა ამ აზრებს იმეორებს, მაგრამ ამ ტომთა თვისებების დასახასიათებლად უფრო ძლიერი გამონათქ-

ვამები აქვს ნახმარი. თვით პროცესიც უფრო მეტი ფერადოვნებითაა აღწერილი. პატარა ქართლ გუგარქი თურმე „განათლებით მაღლა იდგა, ვიდრე, კლასიკურ მწერალთა დახასიათებით, ბარბაროსული იბერია“. როდესაც ძლიერ იბერებს პატარა „ქართველთა“ ტომი შემოუერთებით, ამ „ქართველებს“ თავიანთი მაღალი კულტუროსნობის წყალობით იმდენი მოუხერხებიათ, რომ ძლიერი იბერნი არამცთუ მარტო სულიერად დაუშონავენებით, არამედ მათთვის თავისი „ენა, თავისი მწერლობა“, „თავისი სახელი პოლიტიკურად“-აც კი მიუციათ.

ყველა ზემომოყვანილიც ნამდვილ და უტყუარ ცნობებს სრულებით არ შეესაბამება. კლასიკურ მწერლებს არსად იბერია „ბარბაროსულ“ ქვეყნად დახასიათებული არა აქვთ და სწორედ გასაოცარია, რომ ისეთი მჭევრმეტყველური აღწერილობის შემდგომ, რომელიც სტრაბონს იბერიის მჭიდრო მოსახლეობისა და მაღალი სამოქალაქო კულტურის შესახებ მოეპოვება, სრულებით ნათელი ცნობის უკულმა მობრუნება შეიძლებოდა.

ისტორიაში ყოფილა შემთხვევები, როდესაც დამპყრობელ ერს, დაპყრობილთან შედარებით მცირერიცხოვნობისა და დაპყრობილზე კულტურულად დაბლა დგომის გამო, დროთა განმავლობაში თავისი ენა დაეკარგოს და დაპყრობილი ერის ენა შეეთვისებინოს, მაგრამ რომ მრავალრიცხოვანსა და პოლიტიკურად უფრო ძლიერ ერს, ან ტომს თავისი ენაცა და პოლიტიკური სახელიც კი ვერ შეენარჩუნებინოს და დაპყრობილი პატარა ერისა ან ტომისაგან შეეთვისებინოს, ასეთი რამე სრულებით დაუჯერებელია. კორ. კეკელიძეს თავისი დებულების შესამაგრებლად ბერძენთა და რომაელთა მაგალითი მოჰყავს: „როგორც დაპყრობილმა ბერძნებმა სულიერად დაიმორჩილეს დამპყრობელი რომაელები“-ო⁵⁸². მაგრამ სწორედ ამ ორი ერის მაგალითიც საკმარისია, რომ მისი დებულება მცდარად იქმნეს აღწერილი. ჯერ ეს ერთი, ბერძნები რომაელებთან შედარებით პატარა ცნობილი. ჯერ ეს ერთი, ბერძნები რომაელებთან შედარებით პატარა ერს არ წარმოადგენდნენ, ისინი მხოლოდ პოლიტიკურად დაქსაქსულები იყვნენ, რომაელები კი გაერთიანებული ძალით მოქმედებდნენ. საბერძნეთის დაპყრობისდა მიუხედავად რომაელებს, როგორც ცნობილია, არც თავიანთი კულტურა დაუკარგავთ და არც ლათინურის მაგიერ ბერძნული ენა შეუთვისებიათ, მით უმეტეს არც თავიანთი თავისათვის ბერძნული ეროვნული სახელი დაურქმევიათ. პირიქით, როგორც ვიცით, სწორედ ბერძნებმა შეითვისეს რომაელებისაგან თავიანთთვის მათი ეროვნული სახელი და ბიზანტიის ხანაშიაც კი თავიანთ თავს „პრომაელებს“ უწოდებდნენ. ქართველებიც და სომხებიც კი, როგორც ცნობილია, ბიზანტიისა და ბიზანტიელების აღსანიშნავად ასეთსავე სახელს ხმარობდნენ. თუ ამასთანავე გაეხსენებთ, რომ კლასიკური მწერლების ცნობით იბერნი კულტურულადაც სრულებით დაქვეითებულნი არ იყვნენ, ცხადი შეიქნება, რომ ს. კაკაბაძისა და მეტადრე კორ. კეკელიძის მიერ დახატული საქმეთა მიმდინარეობა სრულებით დაუჯერებელია. არც შეიძლება ასეთი რამე მომხდარიყო და ნამდვილად, რასაკვირველია, არაფერი ამის მსგავსი არც მომხდარა.

პოლიტიკურადაც და ტერიტორიულადაც კლასიკური მწერლების

„იბერია“ მთელ აღმოსავლეთ საქართველოს, ანუ მაშინდელი ტერმინოლოგიით „ქართლს“ უდრიდა. ჰერეთი და გუგარეთი (გუჯარეთი?) ქართლის თემებად ითვლებოდნენ. როგორც კლასიკურ მწერლებს, ისევე გელასი კესარიელსა და რუფინუსს იბერიის გაქრისტიანების ამბავში იბერია მთელ აღმოსავლეთ საქართველოდ ანუ „ყოველ ქართლად“ აქვთ ნაგულისხმევი და იბერია იქ სრულებით მართო ჰერეთს არ უდრის იმგვარადვე, როგორც გუგარეთი სრულებით ეთნოგრაფიული მნიშვნელობით საკუთრივ ქართლის თემის შესატყვისობას არ წარმოადგენდა, არამედ ქართლის ნაწილად ითვლებოდა.

როგორც აღნიშნული გვექონდა, ს. კაკაბაძემ ეს თავისი დებულება აღმოსავლეთ საქართველოში მისი სიტყვით ერთსა და იმავე დროს ქრისტიანობის ორი მქადაგებლის ცნობის წარმოშობის განსამარტავად წამოაყენა: რაკი ორი მომაქცეველია, ორი სამოქმედო ასპარეზიც უნდა ყოფილიყო. ასე აზროვნებდა, როგორც ჩანს, იგი და ასევე მსჯელობს მისი დებულებების მიმდევარი პროფ. კორ. კეკელიძეც.

ს. კაკაბაძისა და კორ. კეკელიძის აზრთა შორის მხოლოდ ის განსხვავებაა, რომ პირველს გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების არაბული თარგმანის ცნობა სრულ ჭეშმარიტებად მიაჩნია იმდენად, რომ მისი სიტყვით საქართველოს ეკლესიის დასაწყისი უნდა გრიგოლ განმანათლებელს მიეკუთვნოს. კორ. კეკელიძეს თავისი აზრი უფრო ფრთხილად, მაგრამ ამასთანავე უფრო ბუნდოვანადაც აქვს გამოთქმული: ერთი მხრით მისი სიტყვით 285–286 წ. რომ სომეხთა მეფე თრდატი მოქცეულა და „290 წლის ახლო ხანებში“, როდესაც გრიგოლ განმანათლებელი კესარიამში სომხეთის ეპისკოპოზად უკურთხებიან, „როგორც საკუთრივ სომხეთში, ისე თავისთავად იგულისხმება, მის ფარგლებში მყოფს ქართლ-გუგარქში ქრისტიანობა უკვე მესამე საუკუნის გასულს ოფიციალურად მიღებული ყოფილა“⁵⁸³, ცხადია იგულისხმება გრიგოლ განმანათლებელის წყალობით. მეორე მხრით კი, XVI თავში პროფ. კეკელიძე იმეორებს ნ. მარრის თეორიას და ამბობს, რომ „გრიგოლ პართელის სამისიონერო მოღვაწეობას“ თურმე ადგილი ჰქონდა რომის იმპერიის ერთ-ერთს სომხურს პატარა პროვინციაში“ მხოლოდ, თვით გრიგოლიც თურმე „ერთი პატარა, უმნიშვნელო, პროვინციალური მისიონერი“ ყოფილა⁵⁸⁴. მამასადამე, გამოდის, რომ გრიგოლ განმანათლებელს თვით მთელი სომხეთის სახელმწიფოს გაქრისტიანებასთანაც კი კავშირი არ ჰქონია. ამისდა მიხედვით გრიგოლს „ქართლ-გუგარქი“-ის გაქრისტიანებასთანაც, რასაკვირველია, კავშირი არ უნდა ჰქონოდა. ხოლო თავისი მონოგრაფიის თეზისებში კიდევ ნათქვამი აქვს, რომ „ქართლ-გუგარქ“, რომელიც „მეოთხე საუკუნის ნახევრამდე სომხეთის ფარგლებში იმყოფებოდა, ის სომხეთთან ერთად ქრისტიანდებოდა. მესამე საუკუნის გასულისათვის ის საბოლოოდ მოქცეული ყოფილა იმ მისიონერთა ქადაგებით, რომელთაც სომხები მოაქციეს და რომელნიც შემდეგ გრიგოლ პართელის პიროვნებაში იქმნენ განსახიერებულნი“-ო⁵⁸⁵. ამგვარად, აქ უკვე სომხებისა და „ქართლ-გუგარქის“ განმანათლებელ-

თა ვინაობა სრულებით გამოურკვეველი რჩება, რამდენიმე მისიონერიც კი არის ნაგულისხმევი. როგორც პროფ. კორ. კეკელიძის აზრთა ზემომოყვანილი ამონაწერებიდან ირკვევა, აზრთა ერთგვარი წინააღმდეგობა მის მონათხრობს ვერა აქვს მოცილებული, მთელი მისი მონოგრაფიისათვის მიმართულების მომცემი კი სწორედ პირველი დებულებაა.

როგორც აღნიშნული გვექონდა, ს. კაკაბაძისა და კორ. კეკელიძის აზრით IV საუკუნიდან მოყოლებული IX–X საუკუნემდე გრიგოლ განმანათლებელი მთელი აღმოსავლეთი საქართველოს განმანათლებლად ითვლებოდა თვით საქართველოშიაც კი. ესლა *გამოსარკვევია* სწორედ ამ დებულების სიმართლე, რომლის ასახსნელად, როგორც დავრწმუნდით, წამოყენებული იყო ქართლ-გუგარქისა და ჰერეთ-იბერიის შესახები თეორია. რამდენად მართალია ეს აზრი? შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ ეს დებულება სწორი არ არის: არამცთუ IV ს-ისათვის, V საუკუნის შესახებაც კი არავითარი ცნობები არ არსებობს, რომ გრიგოლი საქართველოს განმანათლებლად ითვლებოდა. მეტის თქმაც შეიძლება: IV და V ს. მეორე ნახევრამდე მაინც გრიგოლის სომხეთისათვის განმანათლებლობის ცნობის არსებობაზე არაფერი მოიპოვება. ამგვარად ცხადია, რომ *სრულებით მცდარია დებულება, ვითომც გრიგოლის შესახებ თქმულება იბერიაში გუგარქელ ქართველებს შეეტანათ ამ თემის იბერიელთა მხრივ სომეხთა მფლობელობიდან უკან დაბრუნების შემდგომ, რაც პროფ. კეკელიძის აზრითაც IV ს. მეორე ნახევრის დამდეგს უნდა მომხდარიყო*. როგორ შეეძლოთ მათ ასეთი თქმულების სომხეთიდან იბერიაში შეტანა, როდესაც ასეთი თქმულება მაშინ ჯერ არც კი არსებობდა.

ამასთანავე V ს. მეორე ნახევარში გრიგოლი მთელი სომხეთის განმანათლებლადაც კი არ იყო მიჩნეული და მაშინ ჯერ კიდევ მის გარდა სხვა მქადაგებელთა შესახები ცნობაც მოიპოვებოდა. ცხადია, მაშასადამე, რომ ამ დროსაც შეუძლებელია გრიგოლის ქართველთა განმანათლებლობის თეორია ჯერ არსებულიყო. გრიგოლის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის ფართო ასპარეზისა და მთელი კავკასიის განმანათლებლობის შესახები ცნობის არსებობის დადასტურება, ჯერჯერობით მაინც, მხოლოდ VI ს. შუა წლებიდან შეიძლება. ამის გამო VI საუკუნეზე უწინარეს არავითარი საბუთი არ არსებობს, რომ გრიგოლი ქართველთა განმანათლებლადაც მიჩნეული ყოფილიყოს. ამის შესახები სრულებით უთუო ცნობა კი, როგორც ვიცით, მხოლოდ კირიონ და აბრაამ კათალიკოზების VII ს. დამდეგის მიწერ-მოწერაში მოიპოვება.

რასაკვირველია, ყველა ის ცნობები, რომელიც გრიგოლ განმანათლებლის კულტის შესახებ გვაქვს ნათქვამი და რომელიც ჩვენი ჯერ დაუბეჭდავი⁵⁸⁶ სომხური საისტორიო მწერლობის მიმოხილვის შემცველი შრომიდან არის ამოღებული, არ შეიძლება გათვალისწინებული ჰქონოდათ. მაგრამ მას შემდგომ, რაც პროფ. ნ. მარრმა 1905 წ. გამოქვეყნებულ შრომაში გრიგოლ განმანათლებელის არაბული ვერსიის შესახებ ხაზგასმით და სრულებით სამართლიანად აღნიშნა, რომ გრიგოლ განმანათლებელის

ფართო პოპულარობა თვით სომხეთში VIII-ზე უწინარეს ძნელი დასამტკიცებელიაო, ს. კაკაბაძისა და პროფ. კორ. კეკელიძის დებულება, ვითომ გრიგოლ განმანათლებლის ქართველთა მომაქცევლობაზე IV ს-შივე და თვით ქართველთა წრეშივე არსებულიყოს, სრულებით მოულოდნელია. მხოლოდ პროფ. მარრის ამ დებულების უარყოფის შემდგომ შეეძლოთ თავიანთი დებულების გამოთქმასა და დასაბუთებას შესდგომოდნენ.

ამგვარად, ცხადი ხდება: იმას გარდა, რომ ს. კაკაბაძისა და კორ. კეკელიძის დებულება, თითქოს საქართველოში ერთსა და იმავე დროს და უკვე IV ს. მოყოლებული ქართველთა ორი მქადაგებლის შესახებ არსებულიყოს ცნობა, სრულებით მცდარია. პროფ. ნ. მარრის ზემოაღნიშნულ შეხედულებასთან შედარებით, მათი დებულება საკითხის გამორკვევის მაგიერ უარესად დახლართვას წარმოადგენს.

მამასადამე, ის, რის ასახსენელადაც წამოყენებული იყო დებულება საგოგრაფიო ტერმინების „იბერიისა“ და „ქართლის“ მნიშვნელობათა სხვაობისა და იბერია-ჰერეთის იგივეობის შესახებ, ნამდვილად არც კი ყოფილა. ამნაირად, მცდარი დებულების განსამარტავად მცდარივე თეორია იქმნა წამოყენებული.

ესლა იბერთა იმ მეფის სახელია გამოსარკვევი, რომელმაც აღმოს. საქართველოში ქრისტიანობა სახელმწიფო სარწმუნოებად აღიარა.

არც გელასი კესარიელის ცნობის გელასი კვზიკელის გარდმონანერში და არც რუფინუსისაში ამ პირველი ქრისტიანი მეფის სახელი არ მოიპოვება.

მოქცევადა ქართლისაჲს მათიანეში და წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაში კი ეს პირველი მეფე მირიანად იწოდება. მოსე ხორენელიც მის სახელად „მიჰრან“-ს, ე. ი. მირიანსავე იხსენიებს. მაგრამ მირიანი მას მეფედ კი არა, არამედ ქართველთა წინამძღოლად, მეთაურად ჰყავს აღნიშნული.

პეტრე ქართველის ცხოვრების აღმწერელს კი ნათქვამი აქვს, რომ „დიდი ბაკური“ იყო, „რომელიც ამ ქვეყნის (ე. ი. იბერიის) მმართველთაგან პირველი ქრისტიანი მეფე იყო და მთელი ეს ერი ღვთისმოშიშობადმი მოაქცია“ (ე. ი. გააქრისტიანაო). ასეთი ცნობა ამ ავტორს მეორეჯერაც გამოერებული აქვს: „დიდი ბაკური, რომელიც იბერიელ მეფეთაგან პირველი იყო ქრისტიანი“-ო⁵⁸⁷. ამგვარად, პირველი ქრისტიანი ქართველი მეფის სახელის შესახებ ორი გასხვავებული ცნობა გვაქვს: ერთი, — პეტრე ქართველის ცხოვრების ავტორისა, რომელიც დიდ ბაკურს უწოდებს მას, მეორე — მოსე ხორენელისა, რომელიც აგათანგელოსს იმონმებს და მირიანს უწოდებს. ამნაირივე სახელით იხსენიება პირველი მეფე ქართლის მოქცევის შესახებ ჯერეთ ცნობილ უძველეს ქართულ წყაროებშიც. ეს უკანასკნელი ცნობა ჩვეულებრივ ერთადერთ სწორ ცნობად იყო მიჩნეული.

პროფ. ე. ბოლოტოვმა უპირატესობა პეტრე ქართველის ასურული ცხოვრების ცნობას მიაკუთვნა ისევე, როგორც ამ სტრიქონების ავტორმაც.

როგორც წინა პარაგრაფში აღნიშნული გვქონდა, სერ. გორგაძისა და კორ. კეკელიძისთვის „წარმოუდგენელი და დაუჯერებელია, რომ ქართველებსა და ქართულ ეკლესიას დავინყებოდეს სახელი პირველი ქრის-

ტიანი მეფისა“-ო. ამის გამო „ტრადიციული ქართლ-სომხური რწმენა“, რომ პირველი ქართველი ქრისტიანი მეფე მირიანი იყო, *კეკელიძის* აზრით „ურყევი რჩება“. ეს საბუთი ისეთი უცილობელი დებულება არ არის, რომ საკითხის არსებითად განხილვა საჭირო არ იყოს. თვით *კორ. კეკელიძის* ნაშრომითაც შეიძლება ეს გარემოება დამტკიცდეს. მას, როგორც ეტყობა, ვერ შეუძნევია, რომ ამავე ნაშრომში თვით მასვე სწორედ ასეთი ვითომც წარმოდგენილი და დაუჯერებელი აზრი გამოთქმული აქვს. თუ პირველი ქრისტიანი მეფის სახელის დავიწყება დაუჯერებელი ამბავი ყოფილა, მაშინ ხომ ერისაგან იმ მქადაგებლის და წმინდანის სახელის დავიწყება, რომელმაც ეს პირველი მეფე და მთელი ერი მოაქცია, უფრო „წარმოდგენილი და დაუჯერებელი“ უნდა იყოს. თითონ პროფ. *კორ. კეკელიძე* კი ამტკიცებს, რომ იბერთა გამაქრისტიანებელი მქადაგებელი ქალის სახელი „დაკარგული უნდა იყოს ისტორიისათვის“ და რომ ნინო ქართველთა წარმართული პანთეონის ქალ-ღმერთის სახელი უნდა იყოს, რომელიც ვითომც ქართველებს ამ ტყვე ქალისათვის მიუკუთვნებიათ. გამოდის, რომ, მაშასადამე, თვით მქადაგებლის ნამდვილი სახელის დავიწყებაც კი სრულებით ისეთი წარმოდგენილი და დაუჯერებელი არ ყოფილა. ამნაირი მაგალითის მოყვანა მაშინდელ სომხეთის ისტორიიდანაც შეიძლება: Vს-ში გრიგოლის გარდა სხვა *გორგაძესა* და *კორ. კეკელიძეს* ზოგადად გამოთქმული აქვთ, საკითხის წამოყენება არ შეიძლება. პირველი ქრისტიანი მეფისა, თუ მქადაგებლის სახელის დავიწყების შესაძლებლობა, თუ შეუძლებლობა უნდა ქრონოლოგიური თვალსაზრისის მიხედვით იქმნეს განხილული: მოქცევის მახლობელ ხანაში დავიწყება უფრო ნაკლებად მოსალოდნელი, შემდგომ კი თანდათან სხვადასხვა ხელშემწყობი პირობების წყალობით ასეთი რამე შესაძლებელიც არის და სრულებით დასაჯერებელიც.

თუ VIII–IX სს-ში მყოფი მწერლებისათვის პირველი ქრისტიანი მეფის სახელის დავიწყება დაუჯერებელი ამბავია, მით უმეტეს ეს დაუჯერებელი უნდა იყოს ქართლის მოქცევის მხოლოდ ასი წლის შემდგომ მცხოვრები ქართველებისათვის და ქართველი მწერლისათვის. ეს საკითხიც სწორედ წყაროთა ქრონოლოგიური და ეჭვმიუტანებლობის მხრით შედარებითი ღირსების გათვალისწინებით უნდა იქმნეს განხილული. ამ თვალსაზრისითა და გზით რომ მივუდგეთ საკითხს, გელასი კესარიელისა და მისგან მომდინარე *რუფინუსის* ცნობებს უნდა დროებით მაინც გვერდი ავუხვიოთ, რადგან მათი აღწერილობის დაცულ ტექსტში პირველი ქართველი ქრისტიანი მეფის სახელი არა ჩანს. გვრჩება ერთი მხრით პეტრე ქართველის ასურულად დაწერილი ცხორება, რომელშიაც ამ პირველი მეფის სახელად დიდი ბაკურია მოხსენებული, მეორე მხრით – სომხურ *აგათანგელოსის* თხზულებაზე დამყარებული *მოსე ხორენელის* ისტორიაში დაცული ქართლის მოქცევის ამბავი და შატბერდისეული „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატთან“ და წმ. ნინოს ცხორება, რომლებშიაც პირველ ქრისტიანი ქართლის მეფედ მირიანი იხსენიება.

პეტრე ქართველის ასურული ცხორების ის ტექსტი, რომელიც რ.

რააბეს მიერ არის გამოცემული, გამომცემლის აზრით V ს. უკანასკნელ მეოთხედში, ანდა უკიდურეს შემთხვევაში VI ს. დამდეგს უნდა იყოს შედგენილი⁵⁸⁸. ამ ცნობების შემდგენელი, რ. რააბეს აზრით, რომელიც თვით მის ნაწარმოებში დაცულ ცნობებს ემყარება, პეტრე ქართველის თვითმხილველი და თანადამხდური ყოფილა მისი სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში, მისი სიკვდილის ჟამს დასწრებია და ვითარცა მამულის მონასტრის ძმათაგანს პეტრე ქართველის ცხოვრება მამუშშივე დაუწერია. ინგლისელ ცნობილ ორიენტალისტს Wright-ს ამ ძეგლის შემცველ ხელთნაწერების აღწერილობაში ნათქვამი აქვს, რომ პეტრე ქართველის ცხოვრების ავტორი მისი მოწაფე იყო⁵⁸⁹. მაგრამ ამ ძეგლის დამწერის სახელი ხელთნაწერებში არა ჩანს. მხოლოდ ასურულ ხელთნაწერებში მოიპოვება ცნობები, რომ პეტრე ქართველის კიდევ ერთი სხვა ასურულად დაწერილი ცხოვრება არსებობდა, რომელიც ზაქარიას მიერ ყოფილა შედგენილი. თითონ ამ ზაქარიასვე აღნიშნული აქვს, რომ მას პეტრე ქართველის ცხოვრების გარდა ესაია ეგვიპტელის ცხოვრებაც ჰქონია შედგენილი⁵⁹⁰.

პროფ. ნ. მარშმა 1896 წელს პეტრე ქართველის ცხოვრების ქართული ტექსტი გამოაქვეყნა, რომელშიაც საყურადღებო ცნობა მოიპოვება, როგორც ამ ძეგლის შემდგენელისა, ისევე მისი ქართულად გადმომთარგმნელის ვინაობის შესახებ. ავტორს ნათქვამი აქვს: *„მე გლახაკი მოწაფე მისი ქართლითგანვე უკანა შეუდექ წმიდასა მას ვიდრე მიცუალებადმდე მისა. ამისთვისცა აღვწერე ცხოვრება მისი და სასწაულნი თვალითა ჩემითა ხილული და ყურითა სმენილი, რამეთუ თვით იგი ნეტარი და წმიდა არას დაგვიფარვიდა ჩუენ, ვითარცა მამა სახიერი შვილთა თვისთა სარგებლისათვის ჩუენისა, არამედ გუაუწყებდის ჩუენებათა და გამოცხადებათა უფლისა მიერ. ხოლო სასწაულთათვის თვით თვალი ჩუენნი იყუნეს მოწამე უტყუელი და უწყის ქრისტემან, რომელ მრავლისაგან მცირელი აღმიწერიან და ვითარცა ზღვისაგან ვრცელისა და დიდად განფენილისა ნაწუთნი კნინოდენნი გამომიხუმან... ხოლო ჩემდა ნუ იყოფინ ტყუილი და ურწმუნოება საღმრთოთა შინა წერილთა და ცხოვრებასა შინა წმიდათასა, ვითარცა იგი პირველვე თქუ“*⁵⁹¹.

ავტორის ამ პირადი ცნობის გარდა მისი სადაურობისა, ვინაობის და ნაშრომის თვისებების შესახებ, ამ ძეგლის ბოლოში დაცულია აგრეთვე ანდერძი მთარგმნელისა, რომელშიაც ავტორისა და თვით მთარგმნელის სახელებიც მოიპოვება. მთარგმნელს ამ ანდერძში უწერია: *„ესე ცხოვრება წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა პეტრე ქართუელისა ამას კურთხეულსა და სანატრელსა ზაქარიას, მოწაფესა მის წმიდისა პეტრესსა ასურებრითა (ენითა) აღწერა. ვინაითგან ფრიად მეცნიერ ყოფილა მათსა ენასა და კუალად რამეთუ პალესტინეს ასურნი მრავალნი არიან და დიდ უფროსად ქალაქსა მამუშისასა, სადა იგი წმიდა პეტრე მღუდელთმოდურობდა. ხოლო მე გლახაკმან მაქარ ხუცესმან გადმოვთარგმნე ქართულად ასურთა ენისაგან, რამეთუ ფრიად მეცნიერ ვიყავ მეცა ენას ამათსა“* -^{რ⁵⁹²}

ზემომოყვანილი ცნობებიდან ირკვევა, რომ პეტრე ქართველის ცხო-

რება დაწერილი ყოფილა *ზაქარია ქართველისავე* მიერ, რომელიც პეტრეს სამშობლოდანვე თან გაჰყოლია და მთელი სიცოცხლის განმავლობაში, ვითარცა მოწაფე თან ჰხლებია და სიკვდილამდე მასთან განუშორებლივ ყოფილა. პალესტინაში და მეტადრე მაღუმში ასურთა სიმრავლის წყალობით *ზაქარიას* ასურული ენა ისე კარგად შეუსწავლია, რომ პეტრე ქართველის ცხორება ადგილობრივ მცხოვრებ ქრისტიანთა დედაენაზე, ასურულად, დაუწერია. ამ სამშობლოს გარეშე მოქმედი განთქმული ქართველი საეკლესიო მოღვაწის ასურულად აღწერილი ცხორება შემდეგში ასურული ენის კარგ მცოდნეს ქართველსავე *მაკარი ხუცესს* ასურულიდან ქართულად გადმოუთარგმნია.

სამწუხაროდ, ეს *მაკარი ხუცესის* ასურულიდან ნათარგმნი *ზაქარიასა-*გან აღწერილი პეტრე ქართველის ცხორება პირვანდელი სახით დაცული არ არის, არამედ ჯერჯერობით ცნობილია მხოლოდ *პავლე დეკანოზისაგან* შეკეთებული გარდანაწერის სახით. პავლე დეკანოზის სიტყვით ამ ძეგლის ხელთნაწერი „ვიღავის დაწერა აშლით და წინაუკმო და არც შესავალი რა იყო და არც დასასრული“ მოუპოვებოდაო. ყველა ეს ნაკლი შევავე და „გა-ცა-მივრცელებია შესავლითაცა და სასწაულთა მინყებითა და ბოლოს კეთილად დასრულებითა“-ო⁵⁹³.

პროფ. ნ. მარრი ფიქრობს, რომ პეტრე ქართველის ცხორება *მაკარი ხუცესს* ენის მიხედვით დაახლოვებით XIII–XIV სს. უნდა გადმოეთარგმნა⁵⁹⁴ და პროფ. კორ. კეკელიძეც XIII ს-ისად სთვლის⁵⁹⁵.

ხოლო პროფ. ნ. მარრმა გამოარკვია, რომ რიხ. რააბეს მიერ გამოქვეყნებული პეტრე ქართველის ცხორება ის *ზაქარია* ქართველის მიერ ასურულად დაწერილი ცხორება არ არის, რომელიც *მაკარი ხუცესს* ქართულად უთარგმნია. გამოცემული ასურული ტექსტიც გადაკეთებულ-გადამუშავებული ჩანს. თუ ქართული ტექსტის ავტორი მკითხველს ბევრგან აგრძნობინებს, რომ ის მომთხრობელი იმავე დროს ნაამბობის თანადამხდურია და ჩვენობით ლაპარაკობს, ასურულ გამოცემულ ტექსტში ეს მხოლოდ ბოლოში ეტყობა, სხვაგან კი მომთხრობელი არსადა ჩანს⁵⁹⁶. ხოლო პროფ. ნ. მარრს სამართლიანად აღნიშნული აქვს, რომ რიხ. რააბეს მიერ გამოცემულ პეტრე ქართველის ასურული ცხორების ტექსტშიაც დაცულია ქართველთა საკუთარი სახელები ნაბარნუგიოს, ბუზმარიოს, ბაკურიოს, ფარსმანიოს, ბაკურდუკტია, დუკტია, ოსდუკტია, რომლებშიაც ბერძნულ „ოს“ და „ა“ დაბოლოების ჩამოცილების შემდგომ რჩება ნაბარნუგი, ბუზმარი, ბუკური, ფარსმანი, ბაკურდუხტი, დუხტი, ოსდუხტი, ე. ი. ყველა საკუთარ სახელებს სახელობითი ბრუნვის ქართული „ი“ დაბოლოება ახლავს და შენარჩუნებული აქვს. ეტყობა ავტორს ქართული საკუთარი სახელები კარგად სცოდნია. ერთი სიტყვით ზემომოყვანილ და კიდევ ბევრ სხვა მოსაზრებათა მიხედვით პროფ. ნ. მარრს სამართლიანად დასკვნილი აქვს, რომ გამოცემულ ასურულ გადაკეთებულ ცხორებასა და პეტრე ქართველის ცხორების მთარგმნელს *მაკარი ხუცესს* უფრო საფიქრებელია, რომ ამ ძეგლის ერთნაირი, სახელდობრ *ზაქარია ქართველის* მიერ აღწერილი,

ასურული დედანი უნდა ჰქონოდათ⁵⁹⁷. ეს გარემოება მკვლევარს საშუალებას აძლევს პეტრე ქართველის შეკეთებული ქართული თარგმანისა და გადაკეთებული ასურული ტექსტის შედარებითი შესწავლით ამ ძეგლის შინაარსის არსებითი ისტორიული ნაწილი აღადგინოს.

პროფ. კორ. კეკელიძეს პეტრე ქართველის ამ ცხოვრების ღირსების დამცირება სწადიან. მის ავტორს განზრახ გაზვიადებას აბრალეხს: გამოდის, რომ მას ბაკური პირველ ქრისტიან მეფედ პეტრე ქართველისა და მისი წინაპრების განსაზღვრებად ჰყავს გამოცხადებული. ამგვარად მას თითქოს ამ მიზნით ცხადი სიცრუეც კი ჩაედინოს. ან და „შესაძლებელია“, პეტრე ქართველის ცხოვრების „ავტორი, მეექვსე საუკუნის მწერალი, შეცდომაში შეიყვანა რუფინოზის ფრაზამ: Bacurius, ipsius gentis rex, ან და სოკრატეს სიტყვებმა *βασίλῃδας*, *Ἰβήρων* და პირველ ქრისტიან მეფედ ბაკური მიიღო მან“-ო⁵⁹⁸. **კორ. კეკელიძე** *ზაქარია ქართველს* აგრეთვე იმ წუნსა სდებს, რომ „მას არაჩვეულებრივ ადამიანებად გამოჰყავს არა მარტო ბაკური, არამედ ყველა ნათესავები პეტრესი. საკმარისია აღვნიშნოთ, რომ ყველა მისი ნათესავები წმინდანები არიან“-ო⁵⁹⁹.

ამნაირად რომ იმსჯელოს ისტორიკოსმა და მოქმედ პირთა მარტო წმინდანად დასახვის გამო წყაროები ტენდენციურად და ყალბად გამოაცხადოს, მაშინ თითქმის არც ერთი წმინდანის ცხოვრება საისტორიო ძეგლად აღარ შეგვრჩება. მაგრამ ასე მსჯელობა არ შეიძლება და ყოველი ძეგლი არსებითად უნდა იყოს კრიტიკულად განხილულ-შეფასებული. ამასთანავე **კორ. კეკელიძის** ზემომოყვანილი დახასიათება მთლად სწორი არ არის და მისი სიტყვებით რასაკვირველია გადაჭარბებულია. პეტრე ქართველის ყველა ნათესავები *ზაქარია* ქართველს ამ ძეგლში წმინდანებად და უცოდველ ადამიანებადაც კი დასახელებული არა ჰყავს, პირიქით, მის ღირსებას სწორედ გულწრფელი გულახდილობა შეადგენს. მას თვით პეტრე ქართველის დასახასიათებლადაც კი ჩვეულებრივ სიტყვა „ნეტარი“ აქვს ნახმარი და იშვიათად წმიდა. არც დიდი ბაკური იწოდება წმინდანად. ამასთანავე მას პეტრე ქართველის ნათესავებისა და თანამოგვარეუბის საუთგო ამბებიც დაფარული არა აქვს და გულახდილად მკითხველისათვის მოუთხრია, მაგ.: იქ ფარსმანის მრუშება არკადი კეისრის თანამეცხედრე ედოკიასთან და ამის გამო ბიზანტიის სატახტო ქალაქიდან მისი ღტოლვაა მოხსენებული⁶⁰⁰, „აღნიშნულია, რომ პეტრე ქართველის მამას ხარჭისა, ანუ ხასასგან უკანონო შვილი ჰყავდა⁶⁰¹.-ანერილია პეტრე ქართველის ბიძის არჩილ მეფის თანამეცხედრის მრუშების გამომჟღავნების ამბავი⁶⁰² და სხვა. თვით დიდ ბაკურ მეფესაც *ზაქარია* ქართველი მკითხველს მარტვილად კი არა, აღმსაარებლად უსახავს და ამბობს, რომ მას ქრისტესთვის წამებაც კი ენატრებოდაო. მაგრამ სრულებით ცხადია, რომ აქაც ავტორს მეფის ქრისტიანობისათვის მოშურნეობის სიმბურვალის აღნიშვნა ჰსურდა მხოლოდ. პროფ. კეკელიძე კი, ეხება რა ცხოვრებაში მოთხრობილ ამბავს, როდესაც სპარსთა მეფის ბანაკში მყოფმა ბაკურ მეფემ წინანდებურად მზეს თაყვანი აღარა სცა და თავისი თავი ქრისტიანად აღიარა,

შემდეგი ცნობა მოჰყავს ცხორებიდან: ამაზე განრისხებული სპარსეთის «მეფე აენტო და გაკვირებული ჩუმად ეკითხებოდა თავისიანებს: ნუ თუ ეს ბაკურია, რა უნდა უყოთ მასო?» „მართალია“, განაგრძობს პროფ. კეკელიძე, „მოთხრობა ამაზე წყდება, არ არის ნაჩვენები, თუ რა უყვეს მას ამისთვის, მაგრამ ზემომოყვანილი სიტყვები «მოიგო გვირგვინი აღმსარებლობისა ან, უკეთ რომ ვთქვათ, მონამეობისაო» გვაფიქრებინებს, რომ ის მართლაც დაუსჯიათ“-ო⁶⁰³.

პროფ. კორ. კეკელიძის მიერ ძეგლიდან მოყვანილი ამონაწერიცა და ამასთან დაკავშირებული მთელი მსჯელობაც ძეგლის ტექსტის გაუგებრობაზეა აღმოცენებული. პეტრე ქართველის ცხორებაში ასურულადაც და გერმანულ თარგმანშიც სპარსთა მეფის სიტყვები სულ სხვანაირად არის მოყვანილი. იქ სახელდობრ ნათქვამია: მეფე „მიბრუნდა და საიდუმლოდ თავისიანებს უთხრა: «ეს ბაკურია და ის ჩვენ გვჭირდება. რა უნდა ვუყოთ»“-ო⁶⁰⁴. აქედან ცხადი ხდება, რომ, პეტრე ქართველის ცხორების ავტორის სიტყვების მიხედვით, არამცთუ ბაკურ მეფის დასჯაზე ლაპარაკი არ არის, პირიქით, სპარსთა მეფე თავისიანებს უხსნის, ბაკურ მეფე სპარსეთისათვის, იგულისხმება ვითარცა იბერიის მეფე, საჭირო კაცია და ამიტომ მას ვერას ვუზამთო. შესაძლებელია და საფიქრებელიც, რომ მთელი ეს ამბავი, ვითარცა ერთი საუკუნის შემდგომ გარდმოცემული, გაზვიადებული, ან მოგონილიც კი იყოს, მაგრამ, რასაც ავტორი არ ამბობს, ის მაინც მას ბრალად ვერ ჩაეთვლება. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ თუ გავითვალისწინებთ წინანდელი ამბების მოგონების დროს ბუნებრივსა და ადვილად გასაგებ იდეალიზაციას, რომ მოთხრობა პირველი ქრისტიანი მეფისა და მისი შთამომავლობის, ამასთანავე პეტრე ქართველის წინაპრების დასახასიათებლად არის დანერილი, რომ ახალმოქცეულები ჩვეულებრივ ხშირად მართლაც მეტსა და ზოგჯერ გადაჭარბებულ გულმოდგინეობასა და მოშურნეობას იჩენენ ხოლმე, მაშინ ცხადი გახდება, რომ *ზაქარია* ქართველის თხზულება არაფერს ისეთს არ შეიცავს, რაც მისი ნაშრომის ისტორიულ ნაწილს იმდენად ტენდენციურად ჰხდიდეს, რომ არასანდო წყაროდ იყვეს მიჩნეული.

მეორე მხრით, თუ მოქმედ პირთა წმინდანობის საკითხის გარდა პეტრე ქართველის ცხორების ქართლის ისტორიის შესახები ცნობების თვისებას დავაკვირდებით, უნდა აღინიშნოს, რომ მას ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებისათვის იშვიათი თვისება აქვს. მის ავტორს ქართული ცხორების დიდი ცოდნა ეტყობა, ქართველთა მაშინდელი პოლიტიკური მდგომარეობაცა და იდეალიც საუცხოოდ აქვს დასურათებული, სახელმწიფო და სოციალური წესწყობილების ნიშანდობლივი თვისების აღნიშვნა არ ავინწყდება ისე, რომ პეტრე ქართველის სხვის ოჯახში, ე. ი. მამამძეძეობის წესით აღზრდის გარეშეობაც კი მოხსენებული აქვს⁶⁰⁵, პეტრე ქართველის დედამძეძის სახლის ხუროთმოძღვრულ სახეობას, რვა-კონქიანობასაც აღნიშნავს, იმ დროს მომხდარი გამანადგურებელი მიწის-ძვრის ამბავიც აგონდება. ამ ზაქარიას, თავის მოთხრობაში მოხსენებულ პირთა საერთო თვისებებს

გარდა, თითოეულის შესახებ რაიმე დამახასიათებელი გარემოება აქვს აღნიშნული. ამ მხრივ მის ნაწარმოების შინაარსიანობა მეტად საგულისხმოა. ეტყობა, რომ მომთხრობელი მართლაც თითონ ქართველია, მაშინდელი ქართული ყოფა-ცხოვრების კარგი მცოდნე და თანაც აღწერა-გარდმოცემის ნიჭით დაჯილდოვებული ადამიანი ყოფილა.

ხოლო *ზაქარია* ქართველის მიერ მოხსენებული იბერიის მეფეთა სახელებისა და ცნობათა ექვმიუტანელობის ცხად-საყოფელად საქმარისია აღნიშნოს, რომ ავტორის სიტყვით *თვით პეტრე ქართველის ყველა ამ პირების სახსენებელი დაუწესებია და ყოველწლიურად დიდმარხვის შუა შაბათს თურმე ყველა ამ პირთა სახსენებელს იხდიდა ხოლმე*⁶⁰⁶. ასეთი თვისებები ამ ძეგლს გადაკეთებისდა მიუხედავად ემჩნევა, თავდაპირველი დედანი უეჭველია ამ მხრივ უფრო საგულისხმო იქმნებოდა. საერთოდ შეიძლება ითქვას, რომ „*პეტრე ქართველის ცხოვრება*“, სასწაულთმოქმედების შესახებ ცნობათა გარეშე, *თავისი შინაარსიანობითა და ღირსებით-საუკუნისავე ქართველი შაგიოგრაფის იაკობ ხუცესის ნაწარმოებს არ ჩამოუვარდება*. ხოლო, რადგან იქ თავში აღმოს. საქართველოს პოლიტიკურ-კულტურული და სარწმუნოებრივი სურათია გადაშლილი ასი წლის განმავლობაში, ამიტომ ამ ასურულად დაცული ძეგლის შინაარსს *იაკობ ხუცესის ნაწარმოებზე* თუ მეტი არა, ნაკლები მნიშვნელობა მაინც არა აქვს. საფიქრებელია, რომ პეტრე ქართველის ცხოვრება მის მოწაფეს *ზაქარია* ქართველს თავის თანამოძმეთათვის ქართულადაც ექმნებოდა დაწერილი, მაგრამ დროთა განმავლობაში, რაკი პეტრე ქართველი მონოფიზიტობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მნათობთაგანად ითვლებოდა, საქართველოში მონოფიზიტობის საბოლოოდ უარყოფის შემდგომ, ეს ძეგლი მოსპობილი იქმნებოდა იმგვარადვე, როგორც ქართულ მერმინდელ მწერლობაში ამ ხანის ყოველივე კვალი გულმოდგინედ წარხოცილი ჩანს.

რას წარმოადგენენ ეხლა სამაგიეროდ *მოსე ხორენელისაგან* დასახელებული სომხური *აგათანგელოსის* თხზულება და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მათიანე“ იმგვარადვე, როგორც წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრება? აგათანგელოსის ის რედაქცია, რომელსაც თავის წყაროდ *მოსე ხორენელი* ასახელებს, თუმცა ჯერ ნაპოვნი არ არის, მაგრამ სომეხთა ზემოდასახელებული ისტორიკოსის მიერ დაცული ამ ძეგლის შინაარსი ცხადჰყოფს, რომ იგი გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრების კესარია-კაბადუკიურ რედაქციას წარმოადგენდა და VII ს. დამლევის, ან VIII ს. პირველი ნახევრის *ფსევდო ეპიგრაფიული*, ანუ, ქართული ტერმინი რომ ვიხმართ, *სახელნატყუარი ძეგლი* უნდა ყოფილიყო ყველა თავისი დამახასიათებელი ტენდენციით. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობებიც ქართულთა გაქრისტიანებაზე VII–VIII ს-ზე ადრინდელი არ უნდა იყოს, ხოლო წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრებაც სახელნატყუარი ძეგლია IX ს-სა ან X ს. დამდეგისა⁶⁰⁷. *ორივე ეს წყაროც გარკვეული ტენდენციით არის გამსჭვალული და თუმცა შემდეგში გულმოდგინედ წარხოცილი, მაგრამ მაინც სომხური აგათანგელოსის ოდინდელი გავლენის კვალის შემცველია. ამ*

ორივე წყაროს ცნობათა ისტორიული ღირებულება მეტად მცირე არის. ამ გარემოების უარყოფა არც კორ. კეკელიძეს შეუძლია⁵⁰⁸. ამასთანავე ამ წყაროებში მათ ავტორებს არც ერთი იქ მოხსენებული პირის შესახებ არსებითად იმაზე მეტის თქმა, რაც გელასი კესარიელსა და რუფინუსსა აქვთ ქართველთა მოქცევის შესახებ ნამბობი, თითქმის არაფრისა არ შეუძლიათ, მათ მოთხრობაში ცხოვრების ხორცშესხმული სინამდვილე აღბეჭდილი არ არის: არც ერთი პირის დამახასიათებელი თვისებები არ ჩანს, მთელი აღწერილობა უფერული და შაბლონურია. მხოლოდ ქრისტიანობის გავრცელების მაშინდელი საზღვრებისა და ქართველ მთეულთა მიერ ახალი სარწმუნოების უარყოფის შესახები ცნობა ახდენს ცხოვრების სინამდვილის მოკლედ გადმოცემული ანარეკლის შთაბეჭდილებას.

ამგვარად, ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის სახელის შემცველი წყაროები ორად იყოფა: V ს. ქართველი უფლისწულის პეტრე ქართველის ქართველივე მონაფის ზაქარიას სიტყვით იბერიის ამ პირველი ქრისტიანი გვირგვინოსანის სახელი „დიდი ბაკური“ ყოფილა, VIII ს. პირველი ნახევრისა და IX ს. დამლევის სომხურ-ქართული ფსევდოეპიგრაფული წყაროები მას „მირიან“-ს უწოდებენ. ამასთანავე სომხური წყაროები მას ქართველთა მეფედ კი არა, არამედ სომეხთა მეფისაგან თრდატისაგან დამოკიდებულ ქართველთა მთავრად აცხადებენ, რომელსაც ბერძნების კეისართან კი არ ჰქონდა ქართლის გაქრისტიანების გამო ურთიერთობა, არამედ გრიგოლ განმანათლებელსა და თრდატ მეფესთან. ქართულ წყაროებს მირიანი თუმცა ქართლის მეფედ ჰყავთ მოხსენებული და მარტო კონსტანტინე კეისართან არსებულ დამოკიდებულებაზე ლაპარაკობენ, გრიგოლი სრულებით არ ჩანს და თრდატ მეფე კი გაკერითაა მოხსენებული, მაგრამ ამ წყაროებსაც ცხადად ემჩნევათ, რომ აგათანგელოსის ცნობის მსგავსი ზოგიერთი გარემოება წინათ იქაც უნდა ყოფილიყო, მხოლოდ ამისი კვალი შემდეგში წარმოცლილი ჩანს, რაც მთლიანად მაინც ვერ მოუხერხებიათ.

ესლა თუ იმ გარემოებასაც გავითვალისწინებთ, რომ პეტრე ქართველის ცხოვრების აღმწერელს მიზნად ქართლის გაქრისტიანების ამბავის მოთხრობა არ ჰქონია და მის თხზულებაში ეს ცნობა მხოლოდ იმ შემთხვევითი გარემოების გამოა შეტანილი, რომ ეს პირველი ქრისტიანი მეფე პეტრე ქართველის ერთი წინაპართაგანი იყო, მაშინ ცხადი გახდება, რომ ამ შემთხვევაში არავითარი განზრახვა არ უნდა ჰქონოდა აქ რაიმე ტენდენციური ცნობა შეეტანა. ვითარცა ქართველთა მოქცევისაგან მხოლოდ ერთი საუკუნით დაშორებულ პირს, საფიქრებელია პირველი ქრისტიანი ქართველი მეფის სახელი უნდა კარგად სცოდნოდა. ხოლო რადგან ის ამასთანავე ქართველი იყო, ქართლის სამეფო სახლობისა და ისეთი გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწის, როგორიც პეტრე ქართველი იყო, დაახლოებული პირი იყო, მას თავისი სამშობლოს ქრისტიანობის შესახებ უფრო სანდო ცნობები უნდა ჰქონოდა, ვიდრე ასეთ მერმინდელს, ტენდენციურსა და ფსევდოეპიგრაფულ წყაროებს, როგორიც VIII–IX ს. ზემოაღნიშნული სომხურ-ქართული ძეგლებია. რაკი სომხურ წყაროებში, როგორც გელასი კესარიელისა და რუ-

ფინუსის ნაწარმოებებით უცილობლად მტკიცდება, იბერიიდან კონსტანტინე კეისართან მოციქულების გაგზავნის ამბავი ტენდენციურად თრდატს მომხმარებელი და გრიგოლ განმანათლებელთან წარგზავნის ამბავად არის გადაკეთებული, ე. ი. ქართველთა გაქრისტიანების ისტორიის მოქმედ პირთა სახელები ცხადად შეცვლილია, ხოლო წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაში ქართველთა განმანათლებელის მშობლებისა და მახლობლების სახელებიცა და მთელი თავგადასავალიც – ტენდენციურადვე მოგონილია, ამიტომ ცხადი ხდება, რომ *ქართლის მოქცევის მოქმედ პირთა სახელების ტენდენციური შეცვლა სწორედ ამ VIII–IX სს. სომხურ-ქართული წყაროების დამახასიათებელ თვისებას შეადგენს*. აღსანიშნავია, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრების არაბული თარგმანის დედნის ავტორმაც ქართველთა მეფის სახელი არ იცის, არსად მაინც დასახელებული არა აქვს. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ *ნინათ ბერძნულ-ლათინური წყაროების მსგავსად თითქოს არც სომხურ წყაროებს ჰქონიათ ცნობა ქართველთა პირველი ქრისტიანი მეფის სახელის შესახებ*, და, მაშასადამე, ეს სახელი იქაც მერმე უნდა იყოს შეტანილი. ვინც ყველა ზემოაღნიშნულ გარემოებას გაითვალისწინებს და ანგარიშს გაუწევს, მე მგონია, ის პროფ. კორ. კეკელიძის კატეგორიულ განცხადებას ვერ აჰყვება, არამედ უპირატესობას, ჯერჯერობით მაინც, *სწორედ V ს. წყაროს ცნობას მიანიჭებს* და უფრო სანდოდ სწორედ მისგან მოხსენებულ სახელს მიიჩნევს. ამგვარად, *სანამ ახალი, უცილობელი საწინააღმდეგო საბუთები არ აღმოჩნდება, უფრო სიმართლესთან ახლო იქნება*, თუ V ს-ის ქართველის ცნობას დავემყარებით და *ქართლის, ანუ იბერიის პირველ ქრისტიან მეფედ დიდ ბაკურს მივიჩნევთ*.

ერთადერთი დამაფიქრებელი გარემოებაა, რომ გელასი კესარიელს ბაკურ მეფე IV ს. დამლევს ცოცხლად ჰყავს მოხსენებული. ამ ბაკურს ადრიანოპოლთან მომხდარ 378 წ. ბრძოლაში გუთების წინააღმდეგ მონაწილეობა მიუღია და 394 წ. ფრიგიდუსთან მომხდარ ბრძოლაში ევგენიოსის წინააღმდეგ თავიც უსახელებია⁶⁹. *გელასი კესარიელის* სიტყვით იბერიის გაქრისტიანების ამბავი მას სწორედ ბაკურისაგან ჰქონდა გაგონილი, რომელიც იმ დროს თურმე პალესტინის მთავრად ყოფილა. ქართული სამეფო ხელისუფლების დამკვიდრების იმდროინდელი, უხუცესობაზე დამყარებული, კანონის ძალით მეფე ტახტზე ასვლისას უკვე ხანში შესული იყო ხოლმე⁷⁰. ამიტომ საფიქრებელია, რომ „დიდი ბაკური“-ც იმ დროს ხანში შესული უნდა ყოფილიყო, რაც მის სარდლობასა და სამხედრო მოღვაწეობას IV ს. მეოთხე მეოთხედში სათუოდ ხდის. ამ გარემოების გამოც სხვათა შორის პროფ. კორ. კეკელიძე უარჰყოფს პეტრე ქართველის ცხოვრების ცნობას დიდი ბაკურის შესახებ.

მაგრამ სანამ მკვლევარი ისეთი ძველი და, როგორც დავრწმუნდით, კარგი წყაროს ცნობას უარყოფდეს, უნდა ჯერ გამოირკვეს, სწორია თუ არა ჩვენი ფიქრი, რომ *გელასი კესარიელისა* (და *რუფინუსის*) მომთხრობელად სწორედ დიდი ბაკური იყო, პირველი ქართველი ქრისტიანი მეფე გელასი ხომ ამის მსგავსს არაფერს ამბობს. *რუფინუსიც* ხომ მხოლოდ

მომთხრობელს იხსენიებს მეფედ, მაგრამ პირველი ქრისტიანი მეფის სახელი მის თხზულებაში არ ჩანს და მას არც აქვს ნათქვამი, რომ ქართველთა მოქცევის ამბავის მომთხრობელი სწორედ პირველი ქრისტიანი მეფე იყო. დასასრულ, პეტრე ქართველის ცხოვრების ავტორი და მისი ცნობა წყაროთა ჩვენი, ეგების, მცდარი ინტერპრეტაციისათვის, რასაკვირველია, არ შეიძლება პასუხისმგებელი იყოს.

პეტრე ქართველის ცხოვრების ავტორი პირველ ქართველ ქრისტიან მეფეს ყოველთვის „დიდი ბაკურის“ სახელით იხსენიებს და უეჭველია ამ სახელითვე უნდა ყოფილიყო იგი საქართველოშიც ცნობილი. ეს გარემოება კი ცხად-ჰყოფს, რომ „დიდი ბაკურის“ გარდა მცირე, ანუ პატარა ბაკურიც უნდა ყოფილიყო. საფიქრებელია, რომ გელასი კესარიელის მოამბე ბაკური სწორედ ეს პატარა ბაკური იყო, რომელიც IV ს. დამლევს, რასაკვირველია, ჯერ კიდევ იმდენად მოხუცებული არ იქმნებოდა, რომ სარდლობა ვერ შესძლებოდა.

მეფედ ნამყოფი იყო, თუ არა ეს მეორე, მცირე ბაკურიც, ამ საკითხის შესახებ გადაჭრილი პასუხის მოცემა ძნელია, რადგან გელასი კვზიკელის გარდანანერში ეს ბაკური მხოლოდ მეფის შთამომავლად იხსენიება *βασιλικὸν γένος*.

დოც. ს. ყაუხჩიშვილს გამორკვეული აქვს, რომ ეს ბაკური არც გიორგი ამარტოლს ჰყავს მეფედ მოხსენებული. გ. ამარტოლი კი გელასი კესარიელის შრომით სარგებლობდა, თანაც მას საზოგადოდ წყაროების თითქმის სიტყვა-სიტყვით მოყვანა სჩვევია. ამის გამო დოც. ყაუხჩიშვილი ფიქრობს, რომ რაკი „ევგენიოს ტირანის წინააღმდეგ წარმოებულ ბრძოლასთან დაკავშირებით თეოდოსი დიდის დროს ბაკური მეფედ კი არა, მარტივად აფიპ-ის (ე. ი. კაცის) სახელწოდებით ჰყავს მოხსენებული, იმას უნდა ჰმონმობდეს, რომ გელასი კესარიელსაც იგი მეფედ არ უნდა ჰყოლოდა მოხსენებული, და, მაშასადამე, ბერძნულ-რომაულ წყაროებში ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებით მოხსენებული ბაკური მეფე არ უნდა ყოფილიყო“-ო⁶¹.

ეს დასკვნა სრულებით სწორი იქნებოდა, გიორგი ამარტოლს რომ წყაროების სიტყვა-სიტყვით მოყვანა „თითქმის“-კი არა, არამედ ყოველთვის სწორედ სიტყვა-სიტყვით სჩვეოდეს. მაგრამ ამის თქმა სამწუხაროდ შეუძლებელია. ამავე დროს ჩვენი მსჯელობა ამ ბაკურის ვინაობაზე რომ გ. ამარტოლის სიტყვებზე დაგვეყარებინა, მაშინ უნდა დაგვესკვნა, რომ ბაკური არამცთუ მეფედ არ ყოფილა, მეფის შთამომავლადაც არ უნდა ყოფილიყო, რადგან გ. ამარტოლს ბაკურის შესახებ არც ეს აქვს აღნიშნული და მხოლოდ ნათქვამი აქვს: „ბაკური, კაცი ყოვლად ღირსეული როგორც რწმენითა და სათნოებით, ისე თავისი სულიერი და ხორციელი სილამაზით“-აო⁶². ის აქ უბრალო კაცად მოჩანს. ცხადია, მაშასადამე, რომ ამ შემთხვევაში გ. ამარტოლს თავისი წყაროს ცნობა არამცთუ სიტყვა-სიტყვით არ მოჰყავს, არამედ შინაარსიც კი უკლებლივ გამოცემული არა აქვს. ამის გამო ამ საკითხის გამორკვევის დროს გ. ამარტოლის ტექსტზე დამყარება არ შეიძლება.

აღსანიშნავია, რომ მეორე ბაკურს, რომელიც მცირე ბაკური იყო, არც

პეტრე ქართველის ცხორების ავტორი იხსენიებს მეფეთა შორის და ეს გარემოება იმ აზრს აძლიერებს, რომ იგი მართლაც მეფე არ ყოფილა. მაგრამ შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ ამ ძეგლში ყველა ქართლის მეფეები არიან დასახელებული? ეს ძნელი სათქმელია.

მეორე მხრით, რა საბუთი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ *რუფინუსს* ბერძნული დედნის ლათინურად იმდენად სისწორითაც გადალება არ შეეძლო, რომ *გელასი კესარიელის* გამონათქვამი „მეფეთა შთამომავალი“-ს ლათინურად ზედმინევნით გადათარგმნა ვერ შესძლო და მეფედ აქცია. ან რა საბუთი გვაქვს ვიფიქროთ, *გელასი კესარიელის* ისტორიის დედნის სიტყვები სწორედ მის კომპილატორს *გელასი კვზიკელს* არა აქვს დამახინჯებული და სწორედ მას არა აქვს შეცვლილი ცნობა. ერთი სიტყვით, არსებული მასალების მიხედვით, მეტადრე რაკი I–VI სს. ქართველ მეფეთა სრული და სანდო ქრონოლოგიურ გენეალოგიური სიის შესადგენად საჭირო ცნობები ჯერ არ მოიპოვება, უცდომელად ამ საკითხის გადანიშნულება შეუძლებელია. საფიქრებელია მხოლოდ, რომ ეს *გელასი კესარიელის* მომთხრობელი ბაკური ის დიდი ბაკური არ იყო, რომელიც „პეტრე ქართველის ცხორების“ V ს. ავტორის ცნობით პირველი ქართველი ქრისტიანი მეფე ყოფილა.

დასასრულ, *ქართველთა მოქცევის თარიღის შესახებ*. ჩვეულებრივ იგი კონსტანტინე დიდის დროისად ითვლება, რადგან ბერძნულ-რომაულსა და ქართულ წყაროებშიც ნათქვამია, რომ იბერიის მეფემ მოციქულები სამღვდელოების სათხოვნელად სწორედ ამ კეისართან გაგზავნა. სხვადასხვა თარიღთაგან, რომელიც სხვადასხვა მკვლევართაგან მოქცევისათვის დადებული იყო, პროფ. კორ. კეკელიძე უპირველესად ყველას, რომელიც კონსტანტინეპოლის სამეფო ქალაქად გამოცხადებამდეა, უარყოფს, რადგან *გელასი კესარიელის* სიტყვით დესპანები სწორედ კონსტანტინეპოლში იქმნენ წარვლენილნიო. მართალია, *გელასი კვზიკელს* ეს ადგილი სწორედ ასე უწერია, მაგრამ დოც. ს. ყაუხჩიშვილს საუცხოოდ გამორკვეული აქვს, რომ ამ ბერძენ კომპილატორს *გელასი კესარიელის* ტექსტი სისწორით დაცული არ უნდა ჰქონდეს: *ქ. კონსტანტინეპოლის ხსენება არც რუფინუსის ლათინურ თარგმანშია* და, რაც გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი გარემოებაა, *არც გელასი კესარიელის ნაშრომის უშუალოდ გამომყენებელს თეოდორიტე კვრელს მოეპოვება*¹³.

აღსანიშნავია, რომ მოციქულების საბერძნეთში წარგზავნის ამბავში არც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მათიანე“-ს აქვს ნათქვამი, რომ ისინი კონსტანტინეპოლში იქმნენ წარვლენილნი¹⁴ და არც წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხორებას¹⁵. საგულისხმოა, რომ ვახუშტი ბატონიშვილი, თუმცა წყაროს მცდარად გაგებული ადგილის დამონებით, მაინც ქართველთა მოქცევის თარიღის გამოსაანგარიშებლად კონსტანტინეპოლის შესახებს ცნობას ემყარება: „ამით გამოჩენილ არს, რომ ჯერეთ კონსტანტინეპოლი არ იყო აღშენებული, არამედ კონსტანტინე ჯერეთ რომსავე იყო“-ო¹⁶. მაშასადამე, კონსტანტინეპოლის არსებობის ცნობაზე დამყარება მოქცევის თარიღის გამორკვევის დროს არ შეიძლება.

პროფ. კორ. კეკელიძე ამტკიცებს, რომ ქართველთა მოქცევა უნდა სწორედ 355 – 6 წ. მომხდარიყო და *გელასი კესარიელის* თხზულების დედანში ბიზანტიის იმდროინდელი კეისრის სახელად კოსტანტინე კი არა, არამედ კოსტანტი ეწერებოდა, რომელიც შემდეგ-დროინდელ გადამწერთა წყალობით უნდა იყოს დამახინჯებულიო. პროფ. *კეკელიძეს* ამ თავისი დებულების სისწორის ერთ-ერთ საბუთად, რომელიც „სხვა მოსაზრებებთან ერთად საკმარის საბუთიანობას აძლევს იბერიის მოქცევის დათარიღებას 355-6 წლებით“, ის გარემოება მიაჩნია, რომ მისი სიტყვით „როგორც გელასი კესარიელი, რუფინოზი და სხვა ბიზანტიელი ისტორიკოსები, ისე მოსე ხორენელი და ადგილობრივი წყაროები ერთხმად გადმოგვცემენ, რომ იბერთა მეფის მოქცევის უახლოესი საბაზი იყო მზის დაბნელება ნადირობის დროს მცხეთა-კასპის რაიონში, „თხოთის მთაზე“⁶¹⁷. შემდეგ პროფ. კორ. კეკელიძეს საქართ. გეოფიზიკური ობსერვატორიისა და თბილ. სახელ. უნივერსიტეტის ასტრ. კათედრის ასისტენტის ვ. ბჰსს-ის დახმარებით გამორკვეული აქვს, რომ მზის დაბნელება ამ ხანაში 319 წელს, 346 წ., 348 წ. და 355 წ. 28 მაისს ყოფილა, რომელთაგან უკანასკნელი თითქმის სრული უნდა ყოფილიყო (5/6) და დილის 6 1/4 – 8 საათამდე გაგრძელებულა⁶¹⁸.

მართლაც, მზის დაბნელების თარიღები ეხლა ისეთი ზედმიწევნობითაა გამოანგარიშებული, რომ მათი დახმარებით უთარილო ცნობების კარგად შეიძლება დათარიღება. მაგრამ სისწორისა და შეუმცდარობის მთავარი პირობა, რასაკვირველია, თვით ასეთი ფაქტის არსებობის უცილობელი დადასტურებაა. საქმეც სწორედ ის არის, რომ პროფ. კორ. კეკელიძის მთელი ეს მსჯელობაცა და საბუთიანობაც შეცდომანზეა დამყარებული. *გელასი კესარიელის* სიტყვით მაშინ მზის დაბნელება კი არ მომხდარა, არამედ ხშირი ბურუსი ყოფილა მხოლოდ. მას ნათქვამი აქვს: სანადიროდ წასულმა მეფემ დაინახა, რომ „უცხად შუადღისას ხშირმა ბურუსმა მოიცვა მთელი ტყე“-ო, რომელმაც გზის გაგნების საშუალება მოუსპოო⁶¹⁹. *გელასი კესარიელის* ლათინურად მთარგმნელს *რუფინუსსაც* ასევე აქვს ეს ადგილი გაგებული („obscurari densissimis tenebris diem“, „densissima obscuritate circumdatus“). *სოკრატესაც* მხოლოდ *ბურუსზე აქვს საუბარი*, ისევე როგორც *სოზომენს*, რომლის სიტყვითაც ამ ბურუსს დიდი სიხშირის გამო მზის სხივები და დღის სინათლე მთლად დაუფარავს. ასევე აქვს საქმის გარემოება თუდორიტე კვრელს (ἔφοδος), რომელსაც *გელასი კესარიელის* ისტორია თვით ხელთ ჰქონდა. *მოსე ხორენელიც* ჰაერის დაბნელებაზე, ე. ი. *ბურუსზევე* ლაპარაკობს.

მხოლოდ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ჭელიშურ ხელთნანერში (მატბერდ-ისეულს ამ ადგილას აკლია) ნათქვამია: „დაბნელდა მის ზედა მზე“⁶²⁰. ამგვარად ირკვევა, რომ IV ს-იდან მოყოლებული VIII ს-მდე ყველა წყაროებში მხოლოდ *ბურუსზეა საუბარი* და მარტო IX ს. *ძეგლში ჩნდება ბურუსის მაგიერ მზის დაბნელება*. ცხადია, რომ ასეთ ცნობაზე დამყარება შეუძლებელია და ასტრონომია, მაშასადამე, ქართველთა მოქცევის თარიღის გამორკვევისათვის ვერ გამოგვადგება.

იმ ისტორიულ ფაქტად, რომელიც პროფ. კორ. კეკელიძის აზრით „გაგვირკევეს არამცთუ ეპოქას, არამედ წელიწადსაც იბერიის მოქცევისას“, უნდა ეთიოპიელთა ანუ ჰაბაშთა გაქრისტიანება იქმნეს მიჩნეული⁶²¹. შემდეგ მას, პროფ. ვ. ბოლოტოვის ლექციების თანახმად⁶²², აღნიშნული აქვს, რომ ეთიოპიელნი 355 – 6 წ. გაქრისტიანდნენ, და ამის შემდგომ ასეთი დასკვნა მოეპოვება: „ამნაირად, თუ ეთიოპია და იბერია ერთსა და იმავე დროს მოიქცნენ, ეთიოპიის მოქცევას კი ადგილი ჰქონდა 355 – 356 წლებში, ამავე წლებში უნდა მოქცეულიყო იბერიაც“-ო⁶²³.

გელასი კესარიელს ნათქვამი აქვს მხოლოდ „ამავე დროს“, ხანებშიო. რუფინუსიც ასევე სთარგმნის ლათინურად per idem tempus „ამავე დროს“. ასეთი ზოგადი გამონათქვამიდან მკვლევარი, თუ სიფრთხილეს დაიცავს, ვერას გზით მოქცევის წელიწადს ვერ გამოარკვევს. გელასი კესარიელის, როგორც ეტყობა, ქართველთა მოქცევის თარიღი ზედმინევნით თითონაც არ სცოდნია და სწორედ ამიტომ აქვს ასეთი ზოგადი გამონათქვამი ქართველთა გაქრისტიანების დროს ქრონოლოგიური განსაზღვრისათვის ნახმარი. ამის გამო ამ განუსაზღვრელი ცნობის გამოყენება მხოლოდ ხანის დაახლოვებით გათვალისწინებისათვის შეიძლება.

უფრო არსებითი მოსაზრების შთაბეჭდილებას ახდენს პროფ. კორ. კეკელიძისაგან აღნიშნული გარემოება, რომ ევსები კესარიელის მიერ 338 წელს, ე. ი. კეისრის გარდაცვალების მეორე წელს დაწერილ თხზულებაში *Vita Constantini* „ცხოვრება კოსტანტინესი“ ქართველთა მოქცევის შესახებ არაფერია ნათქვამი⁶²⁴. მაგრამ მოუხსენებლობაზე დამყარება სახიფათოა საერთოდ, თანაც იბერიის გაქრისტიანება სრულებით „კონსტანტინეს აქტიური მონაწილეობით“ არ მომხდარა, როგორც პროფ. კეკელიძე ამბობს, რომ ეს ფაქტი ევსები კესარიელს უეჭველად კეისრის ღვაწლად ჩაეთვალა: მას უკვე მოქცეული ქვეყნიდან იბერთა მეფემ მხოლოდ სამღვდელთა გამოგზავნა სთხოვა. მართო ამას კოსტანტინეს ვერავინ განსაკუთრებულ ღვაწლად ვერ ჩაუთვლიდა და შესაძლებელია ამიტომაც არ იყოს იბერთა გაქრისტიანება ევსები კესარიელის თხზულებაში მოხსენებული. მაგრამ მართალი უნდა ითქვას, რომ კორ. კეკელიძისაგან წამოყენებულ საბუთთა შორის ეს მოსაზრება ერთადერთი დამაფიქრებელი და ანგარიშგასაწევია.

დასასრულ, პროფ. კ. კეკელიძის უკანასკნელ საბუთზე. მისი აზრით კოსტანტინის სახელის მაგიერ მოთხრობაში კოსტანტინეს სახელი გაჩნდა ან სარწმუნოებრივ ნიადაგზე, როდესაც „ულტრა-მართლმადიდებელმა გელასიმ ან და მისი შრომის გადამწერმა შეუძლებლად დაინახა მიენერა არიანოზი მეფისათვის ისეთი დიდი საქმე როგორიცაა მთელი ერის მოქცევა“ და ამიტომ მის მამას კონსტანტინეს მიაწერა⁶²⁵, ან და ბერძენთა მეფის სახელის გადამწერთა, თუ მთარგმნელისაგან მცდარი წანაკითხის წყალობით უნდა იყოს გაჩენილიო. პირადად პროფ. კეკელიძეს ყველაზე უფრო მისაღებად“ სწორედ ეს უკანასკნელი განმარტება მიაჩნია⁶²⁶. რასაკვირველია, გრაფიკულ-ხედვითი შეცდომების ნიადაგზე ბევრი გაუგებრობა შეიძლება აღმოცენდეს და ამ შემთხვევაშიაც ეგების მართლაც

ასევე მომხდარიყო. მაგრამ *საქმე ის არის, რომ კონსტანტინე კეისრის სახელი გელასი კვზიკელსაც აქვს, თეოდორიტი კვრელსაც და რუფინუსსაც, ე. ი. სამს სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა ეროვნების (ორ ბერძენს და ერთ რომაელს) ავტორებს, რომელნიც ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად სარგებლობდნენ გელასი კესარიელის თხზულებით. ასეთ პირობებში რომ სამსავე ერთნაირი შეცდომა მოსვლოდეთ, იმდენად ადვილი დასაჯერებელი არ არის, რომ პროფ. კ. კეკელიძის ამ უკანასკნელი საბუთისაც უცილობლად მიჩნევა შეიძლებოდეს.*

როგორც ზემომოყვანილიდან ირკვევა, *ჯერჯერობით არც ერთი მთლად უეჭველი და სავსებით დამაჯერებელი საბუთი არ არსებობს, რომელიც მკვლევარს აიძულებდეს ყველა წყაროებში კონსტანტინე დიდის დროისად აღნიშნული ქართველთა მოქცევა კონსტანტინე კეისრის დროისად მიიჩნიოს.*

§ 13. ქართველთა გაქრისტიანება და ბაკურ მეფე

წყაროებისა და გამოკვლევათა განხილვის შემდგომ, შეიძლება ქართველთა გაქრისტიანების გარემოებათა მოთხრობასაც შევუდგეთ. ყოველი ახალი მოძღვრება თანდათან ვრცელდება და მხოლოდ ნიადაგის სათანადოდ მომზადების შემდგომ ახერხებს ხოლმე გაბატონებას. როგორც ყოველთვის, საქართველოშიც ქრისტიანობის თანდათან გაავრცელების ისტორიის შესასწავლად, უძველესი ძეგლების დალუპვის გამო, სანდო ცნობები არ მოგვეპოვება. მაგრამ იმ ორიოდ ცნობიდანაც, რომელთაც ჩვენამდე მოაღწიეს, ნათლად ჩანს, რომ წინათ ამის შესახებ არა ერთი საყურადღებო ცნობა უნდა ყოფილიყო.

იოანე საბანისძეს თავის თხზულებაში ნათქვამი აქვს, არაბ-მაჰმადიანებმა თავიანთი ბატონობის დროს აღმოს. საქართველოში „*სუთასის წლისა ჟამთა და უწინარეს ღა სჯულ-ყოფილ წმიდითა მადლითა ნათლისღებისადთა მიერითგან და ვიდრე აქამომდე ნაშობნი ქრისტიანეთანი*“ ზოგნი შეაცდინეს და გადაიბირეს⁶²⁷. ისტორიკოსის ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ მის დროს საქართველოში ისეთი ქართველი ქრისტიანები იყვნენ, რომელთა წინაპარნი 500 წლის წინათ და უფრო ადრეც გაქრისტიანდნენ. რაკი იოანე საბანისძე VIII ს. მეორე ნახევრის მოღვაწეა და თავისი თხზულება 786 წ. მომდევნო წლებში აქვს დაწერილი, ამიტომ ზემომოყვანილი მისი ცნობის თანახმად ქრისტიანობის ისტორია აღმოსავლეთ საქართველოში III ს. ან დამდეგიდან, ან არა და შუა წლებიდან მაინც იწყება. ეს გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ მერვე საუკუნის მეორე ნახევარში იმ ამბის გარდა, რომელიც *გელასი კესარიელს* აქვს ჩანერილი და IV ს. მესამე-მეოთხე ათეულებს ეხება, კიდევ სხვა ცნობაც ყოფილა, რომელიც თითქმის ერთი საუკუნით უფრო ადრინდელ ამბავს შეიცავდა⁶²⁸.

როგორც § 11-ში აღნიშნული გვექონდა⁶²⁹, *აგათანგელოსის* არაბული თარგმანის სიტყვით გრიგოლ განმანათლებელს თითქოს საქართველოში ქრისტიანობის გასავრცელებლად სევასტიიდან თან წამოყვანილი ვილაც

ქართველი „იბირ-ბ-ზ-ხუა“ გამოუგზავნია. რა სახელი იგულისხმება ამ არაბული ტრანსკრიფციით დაცულ ცნობაში, ჯერ გამოსარკვევია, მაგრამ ისედაც ეს მონათხრობი ყურადღების ღირსია.

ცნობილია, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრებაში მისი მოღვაწეობა რიფსიმე-გაიანესა და დანარჩენ ქალწულთა შესახებ ამბავთან არის ერთგვარად დაკავშირებული. *მოსე ხორენელის* სიტყვით თვით „ქართველთა მოქცევის გრიგოლის მოღვაწეობასთან დასაკავშირებლადაც აგათანგელოსს წმ. ნინოს რიფსიმეს ერთი მეგობართაგანის ცნობა ჰქონია გამოყენებული, რომლის ქართველობის შესახებ არც ერთმა წყარომ არა იცის რა. როგორც ამ შემთხვევაში იბერიის მოქცევის ამბავი, რომელიც *გელასი კესარიელს* აქვს აღბეჭდილი, გარკვეული ტენდენციის გასატარებლად გამოყენებულ იქმნა, ისევე საფიქრებელია აგათანგელოსის არაბული თარგმანის დედნის შემდგენელს ამავე ტენდენციის გასატარებლად გამოყენებული უნდა ჰქონდეს ქართველთა გაქრისტიანების შესახები იმ დროს არსებული სხვა ცნობა, რომლის მთავარი მოღვაწე ქალი მქადაგებელი კი არა, არამედ ქართველი სამღვდლო პირი ყოფილა. რაკი წმ. ნინოს შესახები ცნობის სინამდვილე მომთხრობელის პიროვნებითაც და ქრონოლოგიურადაც საკმაოდ დადასტურებულია და აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად აღიარებას გვისურათებს, ამიტომ „იბირბზხუა“-ს შესახები ცნობა ალბათ უფრო ადრინდელ ამბავს უნდა ეხებოდეს და ქრისტიანობის საქართველოში დამყარების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტის ანარეკლს უნდა წარმოადგენდეს. ეგების იგი იმ ხანას ეკუთვნოდეს, რომელსაც *იოანე საბანისძე* თავის ზემომოყვანილ ცნობაში ჰგულისხმობდა, რადგან *აგათანგელოსის* არაბული თარგმანისა და ამ ქართველი ისტორიკოსის მოღვაწეობის დრო ერთმანეთს უდგება? ამ უმად ეს ძნელი სათქმელია.

ქართველთა გაქრისტიანების ისტორიისათვის თუ ჯერ კიდევ VIII ს-ში იმაზე მეტი ცნობები იყო დაცული, ვიდრე ჩვენ ეხლა ხელთა გვაქვს, ეს გარემოება გვაიძულებს, რომ ჯერ კიდევ შესაძლებელია მომავალში ხანმეტ პალიმფსესტებში ახალი საგულისხმო ცნობა აღმოჩნდეს.

მერმინდელმა, XI – XII ს. ქართულმა საისტორიო მწერლობამ და საეკლესიო მმართველმა წრეებმა წმ. ნინოს და ანდრია მოციქულის შესახები ცნობები, როგორც დავრწმუნდით, მთელი, სრულიადი საქართველოს გაქრისტიანების ამბავად მიიჩნიეს. ნამდვილად ეს, რასაკვირველია, ასე არ ყოფილა, მაგრამ ცნობის ასეთი ასპარეზის გაფართოება და წმ. ნინოს მოღვაწეობის მნიშვნელობის განზოგადება ნაკარნახევია იმ განსაკუთრებული მნიშვნელობით, რომელიც ქართული ქრისტიანობის გაერცელების დასაწყისი აღმოსავლეთსა და დასავლეთ საქართველოში, როგორც ეტყობა, ერთსა და იმავე ხანად უნდა ვიგულისხმოთ. ამ მხრივ განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია *გელასი კზზიკელის* მოთხრობა. მას იბერთა მოქცევის ამბავში ნათქვამი აქვს: „ამავე დროს პონტოს გასწვრივ მდებარე ქვეყნის მცხოვრებმა იბერებმა და *ლაზებმა* ღმრთის სი-

ტყვა, რომელიც მანამდე მათ არ სწამდათ, შეიწყნარეს“-ო⁶³⁰. გამოდის, რომ აღმოსავლეთსა და დასავლეთ საქართველოს ქრისტიანობა ერთსა და იმავე დროს მიუღია. მაგრამ ან. გლასს გამორკვეული აქვს, რომ ლაზთა ამავე დროს მოქცევის შესახებ ცნობა არ მოეპოვება არც *სოკრატეს*, არც *სოზომენს* (II, 7) არც *თეოდორიტე კვრელს* (I, 24) და არც *ნიკიფორე კალისტოსს*⁶³¹. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ლაზების გაქრისტიანებას არც *გელასი კესარიელის* ლათინურად მთარგმნელი *რუფინუსიც* იხსენიებს, მაშინ ცხადი გახდება, რომ *ცნობა ლაზების ამავე დროს მოქცევის შესახებ გელასი კესარიელის ნაშრომში არ უნდა ყოფილიყო და თვით გელასი კვზიკელის საკუთარი დანართი უნდა იყოს*.

მაგრამ ამისდა მიუხედავად, გელასი კვზიკელის ამ დანართს დიდი მნიშვნელობა აქვს, რადგან ეს გარემოება, რასაკვირველია, იმის მომასწავებელია, რომ V ს. მესამე მეოთხედში ლაზიკა, ანუ დასავლეთი საქართველო უკვე დიდი ხნის გაქრისტიანებული უნდა ყოფილიყო და ქრისტიანობის დასაწყისი იქ მაშინ IV ს-ის დროინდელად ყოფილა მიჩნეული.

მართლაც, დასავლეთ საქართველოს გაქრისტიანების შესახებ რამდენიმე ცნობაა შენახული, რომ იქ ქრისტიანობა დიდი ხნიდან იყო ხალხში გავრცელებული. *პროკოპი კესარიელი* მოგვითხრობს, რომ ლაზები, აფშილები და სხვა ტომები ძველი დროინდანვე მოყოლებული ქრისტიანები არიან⁶³². ამიტომ თეოფანეს მოთხრობა, რომ ლაზთა მეფემ ნათემ 515 წლის შემდგომ, 520 – 522 წ. კონსტანტინეპოლში ქრისტიანობა მიიღო, ალბათ, პირადად თვით მეფეს შეეხება, თორემ ამ დროს ლაზიკაში მრავალი სული იყო უკვე ქრისტიანი.

უკვე მარტო ის გარემოება, რომ *გელასი კვზიკელს* V ს. მეოთხე მეოთხედში დაწერილ თავის ნაშრომში „ლაზები“ დიდი ხანია გაქრისტიანებულად ჰყავს მოხსენებული, ცხად-ჰყოფს, რომ ცნობა ნათე მეფის VI ს. 520 – 522 წ. გაქრისტიანების შესახებ არას გზით ქვეყნისა და ერის მოქცევის შესახებ ამბავად არ შეიძლება იქმნეს მიჩნეული. *თეოფანეს* მონათხრობი მხოლოდ იმ მხრივ არის საგულისხმო, რომ ნათლად ამტკიცებს, თუ რამდენად მცდარი იქმნებოდა გვეფიქრა, თითქოს გაქრისტიანების შემდგომ ახალი სარწმუნოებისადმი ყველანი ერთგულებას იჩენდნენ და წარმართობას იმ დროიდან მოყოლებული აღარავითარი გავლენა აღარ ჰქონდა. ბრძოლა ეროვნულ წარმართობასა და ქრისტიანობას შორის, როგორც ეტყობა, მოქცევის შემდგომაც შეწყვეტილი არ ყოფილა და წარმართობის მიმდევართა შორის თვით სამეფო საგვარეულოს წევრებიც კი რეულან. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ ქრისტიანობას საქართველოში თავისი საბოლოო ბატონობის განსამტკიცებლად დიდი დროცა და დიდი ენერგიაც დასჭირებია, საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორია ჰქონია, რომლის შესწავლისათვის ეხლა ჯერ ცნობები ცოტა ჩანს, მაგრამ ეგების შემდეგში მეტი აღმოჩნდეს. „ნამებაჲ ცხრათა ძმათა კოლაელთაჲ“, „წმ. ნინოს ცხორება“ და ორიოდე კიდევ მერმინდელი საისტორიო ძეგლიც საქართველოში წარმართობის ქრისტიანობისადმი გამძლეობისა და წინააღმდეგობის გან-

ვეის უნარიანობის შესახებ ცხადად მონშობენ.

ამგვარად ირკვევა, რომ დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების თარიღად მეხუთე საუკუნის ბიზანტიელ ისტორიკოსს IV საუკუნე მიაჩნდა. ხოლო თუ ამასთანავე გავიხსენებთ, რომ ტრაპიზონის ეპისკოპოზი დამნუსი და თვით ბიჭვინტის (ბერძენთა პიტეუს-ის) ეპისკოპოზი სტრატოფილოსი ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრებაში უკვე მონაწილეობას იღებდნენ, მაშინ ცხადი გახდება, რომ მათ შუაში მდებარე ისეთ მნიშვნელოვან ნავთსადგურსა და ქალაქში, როგორც ფაზისი, ანუ ფოთი იყო, შეუძლებელია ქრისტიანობა გავრცელებული არ ყოფილიყო. ადოლფ შარნაკი ფიქრობს, რომ სახელებისდა მიხედვით ტრაპიზონისა და ბიჭვინტის ეპისკოპოზები ბერძენები უნდა ყოფილიყვნენ⁶³³; შესაძლებელია ეს აზრი სწორიც იყოს. აღსანიშნავია. რომ არაბული *აგათანგელოსის* თარგმანის დედანიც „აფხაზთა“ ეპისკოპოზად ადგილობრივს პირს კი არა, არამედ სოფრონ კაპადოკიელს ასახელებს. საფიქრებელია, რომ VIII ს-შიც დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის პირველი მქადაგებლის უცხოობის შესახებ ასეთი ცნობა უნდა ყოფილიყო. მაგრამ მაინც ცხადია, რომ ქრისტიანობა მარტო იქაურ ბერძენ-მოახალშენეთა შორის არ იქმნებოდა გავრცელებული, არამედ მიმდევარნი ამ ახალ სარწმუნოებას ადგილობრივ მცხოვრებთა შორისაც ეყობოდა. ამიტომ დასავლეთ საქართველოს შავი ზღვის სანაპიროზე ქრისტიანობის ქადაგების დასაწყისი და გავრცელება 325 წ. გაცილებით უფრო ადრე უნდა ვიგულისხმობთ, თუ ამ დროისათვის იქ უკვე საეკლესიო ორგანიზაცია ქალაქის ეპისკოპოზის სახით უკვე ჩასახული ჩანს. ეს გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ გელასი კვზიკელის დანართი ცნობა, რომ იბერებმა და ლაზებმა ერთსა და იმავე დროს მიიღეს ქრისტიანობა, არსებითად სწორი გამოდის იმ მხრივ, რომ დასავლეთ საქართველოშიაც IV ს. დამდეგიდან ქრისტიანობას გზა გაკვლეული უნდა ჰქონოდა.

დასავლეთ საქართველოში თუ ქრისტიანობის გავრცელებისა და სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადების შესახებ ნიშანდობლივი ცნობები არ მოგვეპოვება, აღმოსავლეთ საქართველოს, იბერიის სამეფოს შესახებ საქმეთა მიმდინარეობა საერთოდ კარგად არის ცნობილი. მაგრამ, რადგან აქაც თვით ამ ამბავის თანდამხდური თანამედროვის მოთხრობა კი არ გვაქვს, არამედ გელასი კესარიელს ქართველთა მოქცევის გარემოება მხოლოდ უმცროსი თანამედროვის ბაკურის ნაამბობის თანახმად აქვს აღწერილი. ამიტომ ეს ცნობა მარტო საერთო, უკვე სასწაულო-მოქმედებითი ეპიზოდებით შეფერადებულ სურათს უხატავს ადამიანს. ბევრი ისეთი საგულისხმო თვისებები, რომელიც ამ მოქცევის უშუალო მონაწილეს, რასაკვირველია, ეხსომებოდა, იქ უკვე აღარ მოიპოვება. ამგვარი ნაკლი უეჭველია იმითაც აიხსნება, რომ ბაკურის მოთხრობის ჩამწერი უცხო მწერალი იყო, რომლისათვისაც ქართველთა გაქრისტიანების მოქმედ პირთა სახელები და გარემოების ნიშანდობლივი თვისებები იმდენად საგულისხმო არ იყო, რამდენადაც თვით ფაქტის ზოგადი აღწერილობა. ამიტომ მას თითქოს არც მეფის, არც დედოფლისა და არც ქალ-მოციქულის სახელები არ ალუბეჭდავს. მეფის და დედოფლის სახელი „პეტრე ქართველის ცხ-

ორების“ წყალობით ირკვევა, მოციქულის სახელი ქართულ-სომხური ცნობით ნინო ყოფილა, ეთიოპურ-კოპტურით თეოგნოსტა.

წმ. ნინოს ეროვნება გამოურკვეველია. ტყვედ მყოფმა ნინომ იბერიაში თურმე თავისი მკურნალობითა და სათნო ცხოვრებით გაითქვა სახელი და ხალხის გული მიიზიდა. ამის წყალობით მან თანდათანობით ქრისტიანობის ქადაგება და გავრცელება შესძლო. მისი მოღვაწეობა ამ მხრივ ისე დანიშნაურებულა, რომ თვით დედოფალიც კი განუკურნავს და მოუქცევია კიდეც. მეფეს ახალი მოძღვრების ამბავი თუმცა გაუგია, მაგრამ მამაპაპეული რწმენის უარყოფა მაინც არ მოუწოდებია. ნადირობის დროს ერთხელ მომხდარ რაღაც არაჩვეულებრივ ატმოსფერულ მოვლენას, ჰაერის მოულოდნელ ჩამოხველებას, ვითომც ისეთი ძლიერი შთაბეჭდილება მოუხდენია მეფეზე, რომ მას გაქრისტიანება გადაუწყვეტია და მოქცეულა კიდეც. წმ. ნინოს რჩევით მას კოსტანტინე კეისართან მოციქულები გაუგზავნია სამღვდელოების სათხოვნელად, რომლისგანაც სამღვდელოება მოსვლია კიდეც. ახალ-მოქცეული სამწყსოსათვის ეკლესიის აგებასაც შესდგომიან. როგორც მოსალოდნელიც იყო, ხალხი სასწაულთმოქმედების სულისკვეთებით ისე ყოფილა გამსჭვალული, რომ ამ ამბავთან დაკავშირებით უკვე რამდენიმე ათეული წლის შემდგომ თქმულებები შეთხზულა. თვით ბაკურსაც და მისი ცნობების ჩამწერს სინამდვილისა და თქმულების ერთმანეთისაგან გარჩევის უნარი აღარ ჰქონიათ. მცხეთიდან ქრისტიანობის მოძღვრება იბერიის სხვა თემებშიაც გავრცელებულა. აღმოსავლეთით ახალი სარწმუნოება კუხეთშიაც შეჭრილა.

მაგრამ ამით ქართლის მოქცევის საქმე, რასაკვირველია, ვერ გათავდებოდა: ჯერ კიდევ ბევრი მუშაობა და ქადაგება იყო საჭირო ყველგან: ყველანი ხომ ერთნაირი გულმოდგინებით არ მიეგებებოდნენ ახალი სარწმუნოების მახარობელს, პირიქით, ბევრგან და ბევრს არავითარი სურვილი არ ჰქონია მამაპაპეული რწმენისათვის ელაღატა.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მაგ. მოგვითხრობს, რომ, როდესაც წმ. ნინო მღვდლითურთ და «ერისთავი ერთი წარვიდა და დადგა ნოზენს და მოუწოდა მთელთა და წილკანელთა, ქართალელთა და ფხოელთა და უქადაგა სარწმუნოებაჲ ქრისტესი, ... მათ განუყარეს თავი. და ერისთავმან მცირედ წარმართა მახვლი და შიშით მოსცნეს კერპნი მათნი დაღენად. და გარდავიდა ერწუდ და დადგა ჟალეთს დაბასა ენდომს და ნათელს-სცა ერწუ-თიანელთ, ხოლო ყუარელთა რად ესმა ესე შეშინდეს და თოშეთს გადაკრბეს»

ლეონტი მროველიც ამბობს: «მთიულნი უმრავლესნი არა მოიქცნს-ო (ცხ. მეფეთა *278, გვ. 107), ზოგიერთი ამათგანი აბიბოს ნეკრესელმა მოაქცია შემდეგში. მაგრამ «რომელნიმ დარჩეს წარმართობასავე დღესამდე»-ო, ესე იგი XI საუკუნემდე.

ისტორიკოსი *ჯუანშერიც* მოგვითხრობს, ჯერ კიდევ V – VI ს.ს. *კახეთში*, «ჭევსა მას ლოპოტისასა ქვეყანასა მას კლდეთა მოზღუდვილთა... *იყუნეს სოფლისა მის კაცნი წყლისა და ცეცხლისა მსახურნი*»-ო (ცხ. მეფისა ვახტანგის *394, გვ. 181).

იგივე ავტორი მოგვითხრობს, რომ, როდესაც „მეფემან დაჩი დაპატიჟა მთიულთა კახეთისათა, რათა აღიარონ ქრისტი... მათ არა ინებეს და განდგეს ყოვლნი“-ო (იქვე *401, გვ. 186).

ერთი სიტყვით აღმოსავლეთ საქართველოს მოქცევასაც თავისი ხანგრძლივი ისტორია აქვს, მაგრამ მისი შესწავლისთვისაც ჯერჯერობით საკმარისი მასალები არ მოიპოვება.

აღმოსავლეთ საქართველოში, იბერიაში ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად აღიარება დაახლოებით 337 წ. ახლო ხანებში უნდა მომხდარიყო. ამ დროს იბერიის მეფედ „დიდი ბაკური“ ყოფილა. მის და მისი თანამეცხედრის შესახებ პეტრე ქართველის ასურულ ცხობებში დაცული ცნობები, ზეპირი გარდმოცემის სახით აღბეჭდილი, ვითარცა ერთი საუკუნის შემდგომ ახალნერგ ქრისტიანთა წრეში ჩვეულებრივს იდეალიზაციას შეჰყვრის, რასაკვირველია, დროთა განმავლობაში დანართითა და გაზვიადებით შეფერადებული უნდა იყოს. ამის გამო იმ მოთხრობაშიც სინამდვილისა და იდეალიზაციის ერთიმეორისაგან გარჩევა ამჟამად ძნელია. მაგრამ ამ მონათხრობს რომ სასწაულთმოქმედების ელფერი ჩამოვაცილოთ, თავისდათავად დაუჯერებელი იქ არაფერია ნათქვამი.

ბაკურ მეფის თანამეცხედრეს სახელად „დუხტი“ რქმევია. ცოლიცა და ქმარიც, თურმე, მეტად მორწმუნე და ქველმოქმენი იყვნენ. კვირაში სამჯერ მეფე თავის ხელით სატახტო ქალაქის ეკლესიაში მოწყალებას აძლევდა, სასახლეში საჭმელს ამზადებინებდა და ღამ-ღამობით თითონვე ღარიბებს ურიგებდაო. ბაკურ მეფემ ღარიბთათვის, თურმე, თავშესაფარიც კი ააგო. ხოლო დედოფალი დუხტი იმდენად გულმოდგინე ყოფილა, რომ სამეფო სამოსელსა და სამკაულს ქვეშე თითქოს ძაძა სცმია, თავისი ოქრო-მარგალიტი კი ვითომც ღარიბთათვის გაუყვია⁶⁵⁵.

ნიზიზინის 298 წლის ხელშეკრულებას აღმოსავლეთი საქართველო სპარსეთის ხარბი თვალისაგან ვერ დაუფარავს და სპარსთა ხელმწიფეს ბაკურ მეფესთან პირობა ჰქონია დადებული, რომ ქართველთა მეფე ლაშქრობაში სპარსელებს უნდა მიჰმევლებოდა ხოლმე. თვით ბაკური სპარსეთის სამეფოს სარდლადაც კი ითვლებოდა თურმე⁶⁵⁶. მაშასადამე, აღმოსავლეთ საქართველოსა და სპარსეთს შორის უკვე მჭიდრო პოლიტიკური კავშირი ყოფილა.

ეს ხელშეკრულება, ვგონებ, ქართლის მოქცევამდე უნდა ყოფილიყო დადებული, სანამ ჯერ ქრისტიანობა თვით ბაკურს მიღებული არა ჰქონდა. გაქრისტიანების შემდგომ, როცა ბაკურ მეფემ სპარსთ ბანაკში მყოფმა მზღეანობისაებრ მზეს თაყვანი არა სცა, სპარსთა დიდებულებმა დაასმინეს შაჰთან ქართველთა ბატონი და თუმიცა მაშინ შაჰმა მას ვერა დააკლო-რა, მაგრამ მაინც განრისხებულა⁶⁵⁷.

საზოგადოდ ქრისტიანობამ ძირიანად შესცვალა საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა: შემდეგ საუკუნეებში ბევრჯერ ყოფილა საქართველოს თავგადასავალი ამ ახალ სარწმუნოებაზე დამოკიდებული. რადგან ქრისტიანობაზე უნინ მთელ საქართველოში, მნათობთა-თაყვანისცემის

შემდგომ, სპარსეთის მეზობლობისა და გავლენის წყალობით, ცეცხლ-თაყვანისმცემლობა გავრცელდა, ამიტომ მას უფრო მეტი მიდრეკილება ექნებოდა ერთმორწმუნე სპარსეთისადმი. საქართველოს გაქრისტიანების შემდგომ კი მდგომარეობა შეიცვალა და სპარსეთი თანდათან მტრად იქცა.

§ 14. მირიჰანის მეფობა

361 წელს იბერიის მეფედ უკვე მირიჰანი იხსენიება. რომაელები ცდილობდნენ თურმე ყოველნაირად მირიანთანაც კარგი განწყობილება ჰქონოდათ, მეტადრე მას შემდგომ, რაც 361 წ. რომაელებმა სპარსთა მეფე ზამთარშიაც კი რის ვაი-ვაგლახით უკუ-აქციეს. მათ ეშინოდათ გაზაფხულზე უფრო ძლიერად არ შეგვებრძოლოსო და ამიტომ ტიგროსის იმიერი ქვეყნების მეფეებსა და მთავრებს ძღვენი მიუგზავნეს და ცდილობდნენ მათი გული რომაელებისათვის მოეგოთ. განსაკუთრებით კი რომაელები არას ზოგავდნენ, რომ ბრწყინვალე სამოსლებითა და მრავალგვარი საჩუქრებით სომხეთის მეფე არშაკი და იბერიის მეფე მირიჰანი თავიანთკენ მიეზნოთ, იმიტომ რომ, თუ იმგვარ გაჭირვებულ მდგომარეობაში, როგორშიაც რომაელები იმყოფებოდნენ, სომხები და ქართველები სპარსელებს მხარს დაუჭერდნენ, რომაელების საქმისათვის მათ შეეძლოთ დიდი ვნება მიეყენებინათო, ამბობს *ამშიანე მარცელინი*³⁸.

როდის გამეფდა მირიანი, დანამდვილებით გამორკვეული არ არის, მხოლოდ მირიანს როგორც ეტყობა, ღიღხანს არ უმეფია.

§ 15. რომისა და სპარსეთის მეტოქეობით იბერიის ორ სამეფოდ ქცევა*

368 წელს უკვე მეფედ *საურმაგი* ყოფილა. სპარსეთის მეფეები თანდათან საქართველოსაც მოადგნენ. ამ დროს ისინი უკვე თავისუფლად დათარეშობდნენ სომხეთში და იბერიაც უნდოდათ ამგვარადვე ხელში ჩაეგდოთ. მაშინ იბერიაში მეფედ რომაელების დამტკიცებული საურმაგი (Sauromaces) იჯდა. 368 წელს სპარსეთის მეფე შაბური (Sapor) შეესია აღმოსავლეთ საქართველოს და მეფე საურმაგი ქვეყნიდან განდევნა, ხოლო მის მაგიერ სამეფო ტახტზე მისივე ნათესავი ასპაგური აიყვანა და დააგვირგვინა³⁹. რაკი იგი რომაელების მფარველობის ქვეშე მყოფ იბე-

* იბერიის ორ სამეფოდ გაყოფა რომაელების თაოსნობით მოხდა. მაგრამ სპარსეთმა წინააღმდეგობა გამოაცხადა. შაბურ მეფე ომისთვის მზადებას შეუდგა და კეისარს შეუთვალა: „იბერიიდან თქვენი ჯარი გამოიყვანეთ, სამეფოს ორად გაყოფა ამოუკვეთეთ“. ასეა მოთხრობილი „ქართუელ ერის ისტორიაში“ იბერიის ორ სამეფოდ გაყოფის ისტორია. სავსებით აშკარაა, რომ იბერიის ორ სამეფოდ გაყოფა რომაელების პოლიტიკის შედეგი იყო, სწორედ ამის გამო გამოაცხადა შაბურ მეფემ „ჩემდა დაუკითხავად მოხდა ყველაფერი და თქვენ გადანყვეტილებას არ ვეთანხმები“. ცოტა ქვემოთ კი ტექსტში სულ სხვა რამ არის ნათქვამი: „იქნებ ამავე დროს მოისპო სპარსთა წყალობით შემოღებული (ხაზი რედაქციისაა) იბერიის ორ სამეფოდ დაყოფა“. ტექსტში ეს ადგილი უცვლელად არის დატოვებული, მაგრამ ნამდვილად უნდა იკითხებოდეს: „იქნებ ამ დროსვე მოისპო რომაელთა წყალობით შემოღებული იბერიის ორ სამეფოდ დაყოფა“.

რიის მეფეს ასე უდიერად მოექცა, რომაელებს, რასაკვირველია, ეწყინათ. სპარსელების მიერ განდევნილი საურმაგი რომაელებთან მივიდა და იმათგან 12 ლეგიონი რომაელების მეშველი ჯარი ტერენტის (Terentio) მეთაურობით თან წაიყვანა. მტკვარს რომ მოუახლოვდა, ასპაგური შეეხვეწა საურმაგს, მაინც ნათესავეები ვართ და მოდი ორივემ ერთად ვიმეფოთო. ასპაგური უფლების დართვას ვერ ბედავდა იმიტომ, რომ მისი შვილი სპარსეთის მეფეს მძევლად ჰყავდა წაყვანილი და შიშობდა, ვაი თუ შაბურმა ჯარი იმაზე ამოიყაროსო. როცა რომაელების კეისარს ამ წინადადების შესახებ მოახსენეს, ომსა და მტრობას ისევ მშვიდობიანი შეთანხმება ირჩია და ასპაგურის განზრახვა მოიწონა. იბერია ამის წყალობით *ორ ნაწილად გაჰყვეს: ერთს იბერიის აღმოსავლეთი ნაწილი შეადგენდა, რომელსაც ალბანია ჰსაზღვრობდა, ხოლო მეორეს – დასავლეთი იბერია, რომელიც ლაზიკაზე და სომხეთზე იყო მიკრული: ამ. მარცელინის* სიტყვით, *ამ ორ სამეფოს შუა საზღვრად მტკვარი იყო⁴⁰, მაგრამ ალბათ მდინ . არაგვიც უნდა ყოფილიყო: ასე გაჰყვეს იბერია ორ სამეფოდ⁴¹. ალბათ, ეს ასპაგური იგულისხმება „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მატიანეში „ვარაზ-ბაკურის“ სახელით, რომლის შესახებაც იქ ნათქვამია: „...დადგა ვარაზ-ბაკურ მეფედ... და მაშინ მოვიდა ქრამ ხუარ-ბორ-ზარდ, სპარსთა მეფისა პიტიახში, ტფილისად ქალაქად ციხედ და ქართლი მისსა ხარკსა შეუდგა და სომხითი და სივნიეთი და გუასპურაგანი“-ო⁴².*

როცა სპარსეთის მეფემ შაბურმა იბერიის ორად გაყოფის ამბავი შეიტყო, წინააღმდეგობა გამოაცხადა. ჩემდა დაუკითხავად მოხდა ყველაფერი და თქვენ გადანყევტილებას არ ვეთანხმებო: ომისათვისაც მზადებასაც შეუდგა, რომ ყველაფერი თავის ნებაზე მოეწყო⁴³. ბოლოს 374 წელს შაბურ მეფემ დესპანების გაგზავნა იკადრა და კეისარს ვალენტს შეუთვალა, იბერიიდან თქვენი ჯარი გამოიყვანეთ, სამეფოს ორად გაყოფა ამოჰკვეთეთ და მთელი იბერიის მეფედ ისევ ჩემი დანიშნული ასპაგური იყოსო. მაგრამ კეისარმა ამაზე ცივი უარი შემოუთვალა⁴⁴.

§ 16. არეულობა სპარსეთში და იბერიის მთლიანობის აღდგენა

შაბურ II-ის შემდეგ სპარსეთში შინაური უნესობა და მღელვარება ატყდა: არდამირ II-ც (379 – 383), შაბურ III-ც (383 – 388), ბაჰრამ IV-ც (388 – 399) ქვეშევრდომებმა დახოცეს⁴⁵. იეზიდგერ I (399 – 420) და მისი ერთი შვილი შაბურიც მოკლულ იქმნენ. უკანასკნელი გზაზევე გაათავეს, როცა იგი მამის მოკვლის ამბავის გაგონების უმალ ქალაქისაკენ გაეშურა⁴⁶. მთელი ამ ხნის განმავლობაში თვით სპარსეთი დასუსტებული და შინაური საქმეებით გართული იყო. მაშინ სპარსეთი იბერიისათვის ვერ მოიცლიდა, აღმოსავლეთი საქართველოც მოსვენებით იქმნებოდა. იქნება ამ დროსვე მოისპო სპარსთა წყალობით შემოღებულ იბერიის ორ სამეფოდ დაყოფა. მაინც და მაინც საყურადღებოა, რომ პეტრე ქართველის ცხორებაში ორ სამეფოზე არაფერია ნათქვამი და შემდეგ დროსაც აღმოსავლეთი საქართველო ერთ სამეფოდა ჩანს.

§ 17. ფარსმანის, ბუზმარისა და არჩილის მეფობა იბერიაში

არკადი კეისრის (395–408) დროს, დაახლოვებით 395–404 წ.წ. შუა იბერიაში მეფედ ფარსმანი დამჯდარა, რომელიც თავდაპირველად კეისრის კარზე ცხოვრობდა, დიდი პატივისცემაც ჰქონდა დამსახურებული და სპასალარადაც იყო. მაგრამ მერმე გამოაშკარავდა, რომ დედოფალ ედოქსიას ჰყვარობდა და ამის გამო თავის სამშობლოში გამოიქცა. როდესაც ფარსმანი იბერიაში გამეფდა, რომაელებს მტრობა დაუწყო და მტრობითვე მან თეთრი ჰუნები გადმოიყვანა და რომელთა ქვეშევრდომებს მიუსია⁶⁴⁷.

რამდენ ხანს მეფობდა ფარსმანი, არა ჩანს, მაგრამ დაახლოვებით 413–416 წ., თუ უფრო ადრე არა, იბერიის მეფედ ბუზმარი⁶⁴⁸ ყოფილა, დიდი ბაკურ მეფის სიძე, მისი ქალის ბაკურდუხტის მეუღლე. ბუზმარის დროს სპარსთა მეფეებს კვლავ განუახლებიათ თავიანთი ცდა, რომ აღმოსავლეთი საქართველო მორჩილ მოკავშირედ გაეხადათ და ამიტომ ბუზმარს სთხოვდნენ, შენი შვილი მძევლად გამოგვიგზავნეო. თავი რომ როგორმე დაეღწია, მან თავისი მცირეწლოვანი შვილი, შემდეგ განთქმული საეკლესიო მოღვაწე პეტრე ქართველი, მამუშელი, ეპისკოპოსი, მთაში დასამალავად გახიზნა. მაგრამ ამავე დროს ბიზანტიის კეისარი თევდოსი II-ც (408–450) ბუზმარს შეილსა სთხოვდა მძევლად, მაშინ ბერძნებსა და სპარსელებს შორის ომი იყო და კეისარს ეშინოდა, ქართველები ჩემ მტერს არ მიემხრონო. მრავალგზისი თხოვნით თავმოებზრებულმა ბუზმარმა ისევ ქრისტიანი კეისარი ირჩია და თევდოსის თავისი შვილი 421 – 424 წ. შუა კოსტანტინეპოლში გაუგზავნა, სადაც იგი მეფურად იზრდებოდა.

შვილის გასტუმრების შემდგომ მას დიდხანს აღარ უცოცხლია და გარდაცვლილა. მაინც და მაინც დაახლოვებით 429 – 437 წწ. შუა იბერიაში მეფედ იჯდა უკვე დიდი ბაკურის ძმა, ძალზე მოხუცებული არჩილი⁶⁴⁹. ბუზმარის დაქვრივებული თანამეცხედრე დედოფალი ბაკურდუხტი მთელ თავის ქონებას და დროს ქველმოქმედებას ანდომებდა და უძლურთა და სწულთათვის სასტუმრო–ფუნდუკები და სასწეულოები აუგია⁶⁵⁰.

§ 18. იეზიდგერდის პოლიტიკა სომხეთისა და იბერიის მიმართ

ბერძენ სპარსელთა მტრობის მიზეზად ის იყო, რომ იეზიდგერდ I-ის დროს სპარსეთში პირველად დაუწყეს ქრისტიანებს დევნა. რაკი სპარსეთის თავზარდაცემული ქრისტიანები ბიზანტიაში იხიზნებოდნენ და იქ შაჰის მოხელეებს და მოგვებს ემალეობდნენ, ამიტომ სპარსეთის მთავრობამ შეუთვალა კეისარს, ჩვენი ქვეშევრდომი ქრისტიანები თავიანთ ქვეყანაში გამორეკეო. კეისარმა ამაზე ცივი უარი შემოუთვალა და ქრისტიანები არ გასცა. ამის გამო სპარსელებმა ომი გამოუცხადეს, რომელიც იეზიდგერდის სიკვდილის შემდეგაც არ შეწყვეტილა. მაგრამ ამ ბრძოლაში ბიზანტიელებმა გაიმარჯვეს და სპარსეთის ლაშქარი მრავალჯერ დაამარცხეს ისე, რომ ისინი იძულებულნი იყვნენ კიდევ 421 წ. ომი შეენწყობათ და მშვიდობიანობა ჩამოეგდოთ. ამავე დროს სპარსეთში ქრისტიანობის

თავისუფლება ისევ აღდგენილ იქმნა⁶⁵¹. როცა იეზდიგერდ II (439 – 457) ტახტზე ავიდა, მან კავკასიას და ქრისტიანობას ისევ ყურადღება მიაქცია. სპარსეთის გავლენასა და ბატონობას სომხეთსა და იბერიაში ქრისტიანობა უშლიდა ხელს და ამ ორისავე ქვეყნის გული და სული ბიზანტიისაკენ იყო. ამის გამო სპარსეთის მთავრობა სულ იმის საგონებელში იყო, რომ ქართველთა, სომეხთა და ალბანელთათვის სარწმუნოება შეეცვალა. წინათ, როცა ამ სამსავე ხალხში ცეცხლთაყვანისმცემლობა გავრცელებული იყო, სპარსეთთან მათ სარწმუნოებრივი კავშირი ჰქონდათ და ეხლაც სპარსეთის შაჰან-შაჰი და მთავრობა მონადინებული იყო, რომ კავკასიაში როგორმე მაზდეიანობა სახელმწიფო სარწმუნოებად გაეხადა. ამ სურვილის განსახორციელებლად მან შემდეგ ხერხს მიჰმართაო: სომხეთში, იბერიაში და ალბანიაში ბრძანების წერილები დაგზავნა და სამივე ქვეყნიდან მონიწივე გვარების თავი-კაცები დაიბარა. აქედან წავიდნენ დიდგვარიანი მამასახლისები და ქართლისა პიტიახში არშუშა⁶⁵². სამივე ქვეყნის მისულ თავკაცებს იეზდიგერდმა გამოუცხადა, ან ქრისტიანობაზე უარი თქვით და მაზდეიანობა აღიარეთ, ან არა და თქვენცა და თქვენ სახლობასაც დავლუპავო. ცოტა ხნის ყოყმანისა და ერთიერთმანეთში მოლაპარაკების შემდგომ წარმომადგენლები ნება-უნებლიეთ იძულებული იყვნენ, გარეგნობით მაინც, შაჰან-შაჰის მოთხოვნილება აესრულებინათ⁶⁵³.

რაკი სპარსეთის მეფემ თავისი გაიყვანა, სამივე ქვეყნის თავ-კაცები დაითხოვა და თან მოგვები გააყოლაო. ამას გარდა მძევლები ჩამოართვა და ქართველთაგან არშუშა პიტიახში დაანარჩუნაო⁶⁵⁴. ამაზე უფრო წინათ იეზდიგერდ მეფემ თავისი მოხელეები გამოგზავნა და მთელი სომხეთის აღწერა მოახდინა⁶⁵⁵ მცხოვრებთა რიცხვისა და მათი ქონების შესატყობად. მოხელეები განგებ ხმებს ავრცელებდნენ, ვითომც ეს აღწერა სპარსეთს იმიტომ სდომნოდეს, რომ ხარკი და მხედრობის რიცხვი შეემცირებინა. მაგრამ მერმე კი მიხვდა ხალხი, რისთვისაც უნდოდა იეზდიგერდ მეფეს სომხეთის მცხოვრებთა რიცხვის შეტყობა. სპარსეთის მთავრობამ, მიიღო თუ არა ამ აღწერის საშუალებით შეკრებილი ცნობები, მაშინვე სომხეთს ხარკი ერთიორად დაუმატა, ეკლესიებსა და მონაზონებსაც შეუვალობა წაართვა და ხარკი დაადვა. გადასახადი ამოვარდნილ ადგილებზეც კი დაანესესო⁶⁵⁶.

სომეხი ისტორიკოსი, რომელსაც ეს საყურადღებო ცნობები აქვს შენახული, არას ამბობს, მოახდენს თუ არა ხალხისა და ქონების აღწერა სპარსეთის ყმად-ნაფიც სამეფო იბერიაშიც, ან არა და ხარკი იბერიაშიც გააორკეცეს თუ არა? რაკი იგი მხოლოდ სომხეთზე ლაპარაკობს, ამიტომ დანამდვილებით საკითხის გადანყევტა არ შეიძლება.

ამ დროს სპარსეთის მთავრობა სომხეთის შინაურ საქმეებშიც ერეოდა და მამასახლისების დამტკიცების დროს ჩვეულებრივ წესს, რომელიც უფროსობაზე იყო დამყარებული, არღვევდა და ქრისტიანობის უარყოფელ ერთგულ პირებს ნიშნავდა ხოლმე. ეკონომიურმა, უფლებრივმა და სარწმუნოებრივმა შევიწროებამ სომეხები მოთმინებიდან გამოიყვანა

და ააჯანყა. თავდაპირველად სომხების საქმე კარგად მიდიოდა, მაგრამ მერმე მაინც სპარსელებმა გაიმარჯვეს. უკანასკნელ ბრძოლაში ბევრი დიდებული სომეხი დაიხოცა, სხვათა შორის ვარდან მამიკონიანიც⁶⁵⁷.

§ 19. დასავლეთ საქართველოს მდგომარეობა ბიზანტიის მფარველობის ქვეშ და გუბაზ მეფის აჯანყება

ამავე დროს დასავლეთი საქართველო ისევ ბიზანტიის დამოკიდებული იყო. ეს დამოკიდებულება მხოლოდ გარეგნობაზე იყო დამყარებული და უფრო მფარველობასა ჰგავდა: ლაზები, ანუ კოლხები არც ხარკს, არც განსაკუთრებულ გადასახადს არ უგზავნიდნენ კეისარს, არც სხვაფრივ რაშიმე ემორჩილებოდნენ მას ომიანობის დროს. ლაზიკის მკვიდრნი მოვალენი იყვნენ მხოლოდ, რომ თავიანთი ჩრდილოეთის საზღვრები გაემარგებინათ და იქიდან ჰუნები არ გადმოეშვათ და ბიზანტიელების სამფლობელოები ამით მტრის შემოსევისაგან დაეცვათ. გარეგნულად ლაზიკის მეფეების კეისრებისაგან დამოკიდებულება იმით გამოიხატებოდა, რომ ლაზიკის სახელმწიფო ტახტზე ამავალს მეფეს სამეფო უფლების ნიშნებს (გვირგვინსა და სხვ.) ბიზანტიის კეისარი უგზავნიდა ხოლმე⁶⁵⁸.

კოლხეთის მეფემ გუბაზმა გადასწყვიტა ამგვარი გარეგნული დამოკიდებულებისაგან განეთავისუფლებინა თავისი სახელმწიფო. ეს გაუგეს ბიზანტიელებმა და გაუწყრნენ.

456 წელს მათ კოლხეთში ანუ ლაზიკაში საომრად თავისი ჯარი გამოგზავნეს, მაგრამ მერმე მალე უკანვე დააბრუნეს და ხელმეორედ ომის მზადებას შეუდგნენ. ეს რომ ლაზებმა შეიტყეს, მაშინვე სპარსეთის მეფესთან მოციქულები მიგზავნეს, ბიზანტიელების წინააღმდეგ მოგვეხმარეო. ამ დროს იზბიგერდი მკვდარი იყო (გარდ. 459 წ.), ხოლო მისი შვილი პეროზი (459 – 484) თითონაც ჰუნებს ებრძოდა. ამიტომ ლაზებს დახმარებაზე უარი უთხრა. რაკი სპარსეთის მოშველების იმედი გაუცრუვდათ, ლაზები იძულებული იყვნენ ისევ ბიზანტიელებს მშვიდობიანად მოჰრიგებოდნენ. ლაზიკის მეფემ ამისათვის კეისარს დესპანები გაუგზავნა, მაგრამ იმან უპასუხა: ან გუბაზმა თქვას მეფობაზე უარი, ან მისმა შვილმა, უამისოდ ჩვენ ომს არ შევწყვეტთ: ძველი ჩვეულებისადა მიუხედავად მამა-შვილის ერთად მეფობა არ შეიძლებაო. გუბაზმა ისევ თითონ თქვა უარი მეფობაზე და კეისარს სთხოვა ჩემს შვილს ნულარ ემტერებო. იმან სამაგიეროდ კოლხეთის ნამეფარი თავისთან დაიბარა ანგარიში ჩამაბარეო. გუბაზს კოსტანტინეპოლში წასვლაზე უარი არ უთქვამს: ოღონდ პირობა მომეცით, რომ არაფერს არ შემამთხვევთო. კეისარმა თავისი მოხელე დიონისე გამოუგზავნა. შეთანხმების შემდეგ, სპარსულად გამოწყობილი და მიდიელთა წესზე მცველების თანახლებით გუბაზი და დიონისე კოსტანტინეპოლში მივიდნენ, როცა ის-ის იყო სატახტო ქალაქი გადამწვარიყო, ესე იგი 465 წლის შემდეგ. ლაზიკის მეფე გუბაზი ლეონ კეისარს (457 – 475)

ნარუდგა. თუმცა თავდაპირველად ლაზიკის მეფე საყვედურით აავსეს, მაგრამ მან თავისი ლაპარაკით სრულებით მოხიბლა მთავრობა⁶⁵⁹ და თავისი ქვეყანა განსაცდელს გადაარჩინა.

§ 20. სარაგურების შემოსევა ამიერკავკასიაში

ამავე დროს იმიერკავკასიიდან ჰუნების ერთი ტომი, სარაგურები, სპარსეთის წინააღმდეგ ამხედრდა. წამოვიდნენ და კასპიის კარს მოადგნენ. მაგრამ ეს ადგილი მათ გამაგრებული დაჰყვდათ: სპარსელებს აქ თავისი მცველები ეყენათ. დაბრუნდნენ უკან და სხვა გზით, ივრის ხეობაზე, საქართველოსა და სომხეთს შემოესივნენ. ქართლი დაარბიეს და აიკლეს. ეს რომ სპარსელებმა შეიტყეს, შენუხდნენ იმიტომ, რომ უამათოდაც ჰუნებს-კიდარელებს ეომებოდნენ და ეხლა ესენიც რომ სპარსეთსა სწვეოდნენ, საქმე ძალიან გაუჭირდებოდათ. რაკი თითონ ამისი თავი არა ჰქონდათ და არა სცალოდათ, ბიზანტიელებს კაცები მიუგზავნეს და სთხოვეს: მაინც ხომ ჰუნნები თქვენი სამფლობელოსათვისაც საშიშარი არიან და ქვეყანას თქვენც დაგინიოკებენ, ისევ ან ფულით ან ჯარით დაგვეხმარეთ, რომ ივრის ხეობა გავამაგროთ და ჰუნები შევაკავოთო. ამაზე ბიზანტიელებმა უპასუხეს: თითოეულმა სახელმწიფომ თავისი სამფლობელო თითონვე უნდა დაიცვასო⁶⁶⁰.

§ 21. ვახტანგ გორგასალის მეფობა აღმოს. საქართველოში

ქართლში ამ დროს მეფედ ვახტანგი იყო, ხოლო ქართლის პიტიახშად არშუშას მაგიერ მისი შვილი ვარსქენი⁶⁶¹ დაუნიშნავთ. ამ ვარსქენმა ქრისტიანობაზე უარი თქვა და მით სპარსეთის მეფის წყალობა დაიმსახურა. ეს ის ვარსქენია, რომელმაც ამის გამო მისგან განშორებული თავისი ცოლი ჯერ ანამა, ხოლო მერმე სიკვდილამდის ექვსი წელიწადი ციხეში ჰყავდა დამწყვდეული (იხ. „შუშანიკის ცხორება“).

რალაც მიზეზის გამო, იქნებ ვითარცა სპარსეთის ერთგული ყმა და თავისი ქვეყნის მტერი, ვახტანგ მეფემ პიტიახში ვარსქენი 484 წელს (პეროზის მეფობის 25-ე ინდიქტიონს) მოაკვლევინა⁶⁶². ეს სპარსეთის ბატონობის წინააღმდეგ ამბოხების წინამორბედი იყო. სწორედ ასეც ჩამოართვეს ეს ამბავი სომხებმაც, რომელთა შორის პირველი დამარცხების შემდგომაც სპარსეთისადმი უკმაყოფილება წინანდებურად ღვიოდა და თვითონაც აუჯანყდნენ სასანელ მეფეს. ვახტანგ მეფე რომ საომრად სამზადისს შეუდგა, გაიძახოდა სპარსელებს კი არ ეგონოთ, ვითომ მათ მარტო მე შევებრძოლებოდე, იმოდენა ჰუნნებს გადმოვასხამ პირიქითიდან, რომ სპარსელები წინ ვერც კი დაუდგნენო⁶⁶³. ამ ამბავის გაგონებაზე სომხებს გაუხარდათ და იმედი მოეცათ, ქართველები და ჩვენ ერთად სპარსელებს როგორმე ვძლეეთო. მაგრამ ერთმა სომეხმა ნახარარმა თავისი თანამოძმეები დააბეზლა და სპარსეთის მარზპანს მათი მოქმედების გეგმა შეატყო-

ბინა⁶⁶⁴. ამის შემდეგ სპარსელები მზადებას შეუდგნენ.

ვახტანგ მეფეს ჯერ ომის სამზადისი არ დაესრულებინა, რომ საქართველოს სპარსეთის დიდძალი ჯარი შემოესია. ვახტანგმა დაინახა, რომ მტერს მარტო ვერ გაუმკლავდებოდა, და მაშინვე თავისი ჯარითურთ ქართლისა და სომხეთის საზღვარზე გაიხიზნა და იქ მთებში შეეფარა. ამასთანავე ვახტანგ მეფემ სომხებს შიკრიკები გაუგზავნა და შეატყობინა: საქართველოში დიდძალი ჯარი შემოვიდა და რაკი დავინახე, რომ წინააღმდეგობას ვერ გავუწევდი, სომხეთის საზღვრისაკენ გამოვიხიზნეო⁶⁶⁵. ეს რომ სომხებმა შეიტყეს, ვახტანგ მეფისაკენ გაეშურნენ, რომ შეერთებული ძალით სპარსთა ჯარი დაემარცხებინათ⁶⁶⁶. ვახტანგი ჰუნების მოლოდინში იყო და შვიდ დღეს უტყდიდა. მაგრამ, როცა დარწმუნდა, რომ აქაც იმედი გაუცრუვდა და ქართველები და სომხები სპარსელებს მარტოკა უნდა შებრძოლებოდნენ, მთებიდან ბარად ჩამოვიდა.

ამ დროის განმავლობაში მათ კვალს მიჰრანაანთ შაბურმა მიაგნო და თავისი ჯარით მტკვრის პირას დაიბანაკა⁶⁶⁷. ბრძოლის წინა ღამეს ბევრნი სომხეთის ჯარიდან წავიდნენ და სპარსეთის სარდალს ჩააგონეს: ჩვენ ჩვენი ნებაყოფლობით არ მოვსულვართ სპარსელებთან საბრძოლველად, სულ ვაჰან მამიკონიანის ბრალია, იმან წამოგვიყვანაო, – და ბრძოლის დროს სპარსელების მხარეზე გადასვლა აღუთქვეს⁶⁶⁸. თავისი დაპირება აასრულეს კიდევ. მეორე დღეს ბრძოლის დროს შეერთებული ჯარი შედრკა და სომხებიცა და ქართველებიც ძლეულნი აქეთ-იქით გაიფანტნენ. ვახტანგ მეფემაც თავი დააღწია⁶⁶⁹. ამ გამარჯვების შემდგომ სომხეთში მდგომ სპარსელთა ჯარის მთავარსარდალს ჰაზარავეუსტს პეროზ მეფისაგან (458 – 484)* ბრძანება მოუვიდა⁶⁷⁰: საჩქაროდ გაემგზავრე მთელი ჩვენი ჯარით ქართლში, სომხეთში კი აქაური ჯარით შაბური მიჰრანის გვარისშვილი დასტოვე, ქართველთა მეფე ვახტანგი კი ან დაიჭირე, ან მოკალ, ან ქვეყნიდან განდევნეო⁶⁷¹. ჰაზარავეუსტმა მაშინვე აასრულა თავის ხელმწიფის ბრძანება. მივიდა თუ არა საქართველოში, ჰაზარავეუსტს მაშინვე სპარსეთის მთავრობის ერთგული ქართველები მიეშველნენ. მათ მიემხრნენ ბევრი ისეთნიც, რომელნიც თავდაპირველად ვახტანგ მეფის მხარეზე იყვნენ და სპარსეთის წინააღმდეგ აჯანყებაში მონაწილეობას იღებდნენ, მაგრამ ჰაზარავეუსტმა რომ შაჰის წყალობა და ჯილდო აღუთქვა, თავის ქვეყანასა და მეფეს გადუდგნენ და უღალატეს⁶⁷². როცა ვახტანგ მეფემ დაინახა, რომ თავისიანებმაც უმტყუნეს და ბევრი ქართველი სპარსელების მხარეზე გადავიდა, ქართლიდან გაიქცა და სამეგრელოში გადაიხიზნა⁶⁷³.

ამავე 484 წელს მოკვდა პეროზი და სპარსეთის დიდებულებმა ჰაზარავეუსტი ქართლიდან დაიბარეს სახელმწიფო საქმეებზე მოსალაპარაკებლად⁶⁷⁴. სამეფო ტახტზე ვალარში აიყვანეს, მაგრამ დიდხანს არ უმეფია; 488 წელს იგი ტახტიდან ჩამოაგდეს და მის მაგიერ კავადი (488 – 531) დასვეს. 484 წ. მოყოლებული ვახტანგ მეფის მოღვაწეობისა და ცხოვრების შესახებ სანდო ცნობები არ მოგვეპოვება. თამარ მეფის ისტორიკოსი

* პეროზ მეფე (458 – 484). უნდა – 459–484.

მოგვითხრობს, რომ მეფე ვახტანგი „აღესრულა“ „ციხესა შინა უჯარმოს-
ასა, რომელი აგებული იყო ვახტანგ გორგასლისაგან“-ო (ისტორიანი და
აზმანი *613, გვ. 385). ისტორიკოს ჯუანშერის სიტყვით, რომელსაც ვახ-
ტანგის ზღაპრული ისტორია აქვს დაწერილი, სპარსთა მეფემ ვახტანგს
სთხოვა, ბერძნებთან ომში მომეხმარეო, მაგრამ უარი შეუთვალა და ამით
განრისხებულმა შაჰმა თავისი ლაშქარი ქართველთა მეფის წინააღმდეგ
გამოგზავნაო. სახელოვანი მეფე სპარსთა მეფის ლაშქრის შემოსევის
დროს დაჭრილა და წყლულებისაგან გარდაცვლილაო. რამდენად მართა-
ლია ეს, არ ვიცით, მაგრამ ამგვარი შემთხვევა სხვა დროსაც მომხდარა და
შესაძლებელია ვახტანგ მეფესაც მართლა შემთხვეოდეს.

არსენი კათალიკოზის სიტყვით მეფე ვახტანგი მაღალი ტანის კაცი
ყოფილა. მეფის სამხედრო იარაღი და სამოსელი თურმე არსენის დრო-
საც კი ინახებოდა. იგი ამბობს: ვახტანგ მეფე იყო „ჰასაკითა უმეტეს
ყოველთა კაცთა, რამეთუ ათორმეტი ბრჭალი კაცისა იყო სიმაღლე მისი
და ანცა რომელ არა აბჯარი და სამოსელი მისი, მისგან უფროს საცნაურ
არს“ მეფის გოლიათური სიმაღლეო. იმავე ავტორის მოწმობით, ვახტანგ
გორგასალი დასაფლავებული ყოფილა მისგანვე აგებულ მცხეთის დიდე-
ბულ სიონში, თვით ეკლესიაში „...წინაშე სუეტსა ცხოველსა და მისსა ზედა
საფლავსა წერილ არს ხატი მისი სწორი ჰასაკისა მისისა“-ო⁶⁷⁵. მაშასადამე,
საფლავის ქვაზე სურათი ყოფილა გამოყვანილი იმავე ზომისა, რა ზომისაც
თვით განსვენებული გვირგვინოსანი ყოფილა, – ეს ალბათ მისი საფლავის
ქვის ძეგლი იქნებოდა.

§ 22. მაზდაკი და მისი მოძღვრება

კავადის დროს დაიწყო თავის განთქმული ქადაგება მაზდაკმა. მას
უნდოდა, რომ ხალხში მშვიდობიანობა და სიყვარული დამყარებულიყო.
ამისათვის უნდა ადამიანთა შორის მოვსპოთ და ძირიანად აღმოვფხვრათ
სიძულვილისა და უთანხმოების მიზეზიო, ამბობდა მაზდაკი. ხოლო რადგან
ყოველგვარი უსიამოვნებისა და ურთიერთობისადმი მტრობის დედა-ბუდე
საკუთრებისა და ლხინისამდი მისწრაფებაო, ამიტომ, თუ ჩვენ ქვეყნიერე-
ბაზე მშვიდობიანობის დამყარება გვსურს, მთელი საკუთრება უნდა გაი-
ყოს და ხალხს თანასწორად მიეცესო. ცოლებიც კი კერძო კუთვნილებას
არ უნდა შეადგენდნენ. უნდა მოისპოს აგრეთვე ნოდებრივი უსწორმას-
წორობა და სულდგმული ცხოველების დაკვლა და ჭამაც აიკრძალოსო.

მეფე კავადი მაზდაკს მიემხრო ალბათ იმ აზრით, რომ დიდებულები
დაემხო, მაგრამ განრისხებულმა სპარსელმა დიდებულებმა 497 წელს
მეფე დაიჭირეს⁶⁷⁶ და ციხეში ჩასვეს⁶⁷⁶. ხოლო მის მაგიერ მისივე ძმა ჯამასპი
გაამეფეს. კავადის ცოლმა თავისი ქმარი ციხიდან განათავისუფლა და 499
წელს ჯამასპმა ისევ თავის ძმას დაუთმო სამეფო ტახტი⁶⁷⁷.

გამეფების დროს კავადს ჰუნნები დაეხმარნენ და ამისათვის მათთვის

* კავადი გადააყენეს არა 497 წელს, არამედ 496 წელს.

სასყიდელი უნდა მიეცა. თითონ რომ საჭირო ფული არ ებადა, ბიზანტიელებს 503 – 504 წ. ომი აუტეხა, მაგრამ დიდი არაფერი არ შეუძენია. კავადი ბიზანტიელებს, სხვათა შორის, ლაზიკის გამოც ემდუროდა. წინათ თუ მისმა წინამოადგილემ პეროზმა ჰუნებთან ომით გართულმა, ლაზების მეფეს გუბაზს ბიზანტიელების წინააღმდეგ დახმარება ვერ მიაშველა, კავადს ლაზთა მეფე ნათე თავის მფარველ კალთას ქვეშ ამოუფარებია. მაგრამ როცა უგემია, ეტყობა, არც ნათეს მოსწონებია სპარსთა მეგობრობა.

§ 23. ნათეს მეფობა დასავლეთ საქართველოში და გაქრისტიანება

523 წელს ლაზთა მეფე ნათე ბიზანტიაში გაემგზავრა და იქ კეისარს იუსტინეს აუწყა, რომ მას გაქრისტიანება ჰსურს და უნდა, რომ ლაზთა მეფედ იყოს დამტკიცებული. იუსტინე კეისარი, რასაკვირველია, ამ ამბავმა მეტად ასიამოვნა და სიხარულით *მონათლა მეფე ნათე* და შვილად გამოაცხადა. ნათემ ბიზანტიაში თანამეცხედრედ რომაელი დიდებულის ქალი შეირთო, პატრიკიოსისა და აპოკურაპალატის ნომის ასული. სამეფო გვირგვინითა და ძვირფასი სამოსელითა და სამკაულით მორთული, მრავალი საჩუქრებით დატვირთული ნათე სამშობლოში დაბრუნდა.

რაკი დიდხანია, რაც ლაზიკაში ქრისტიანობა გავრცელებული იყო, ამიტომ ნათეს გაქრისტიანებას პირადული მნიშვნელობა ჰქონდა, და *ლაზიკაშიც ამიერიდან ქრისტიანობა, ვითარცა სახელმწიფო სარწმუნოება, საბოლოოდ განმტკიცებული იქმნებოდა.*

კავადმა რომ ეს შეიტყო, კეისარს უსაყვედურა, ჩვენ შორის მეგობრობა და მშვიდობიანობა სუფევს და შენ კი მმტრობ და ჩემ ქვეშევრდომებს მართმევო. კეისარმა ცბიერად შეუთვალა, რომ ჩვენ თქვენს საქმეებში არ გავრეულებართ, არც ვინმე ნაგვირთმევიაო. მხოლოდ მეფე ნათე მოვიდა ჩვენთან, ქრისტიანობა მიიღო და ისევ თავის ქვეყანაში გავისტუმრეო. ეს პასუხი, აბა რა თქმა უნდა, სპარსთა ბატონს არ დააკმაყოფილებდა და ამის გამო სპარსელებსა და ბიზანტიელებს შორის მტრობა ჩამოვარდა⁵⁷⁸.

525 წლის ახლო ხანებში კავადმა მაინც შერიგება ირჩია და ამისათვის ორივე მხარემ ერთიერთმანეთს დესპანები გაუგზავნეს მოსალაპარაკებლად. როცა ელჩები ერთად შეიყარნენ და ურთიერთს გამოემცნაურნენ, სპარსეთის ერთმა წარმომადგენელმა სეოსმა (შიოშ, ფაჰლ. სიაფუშ) სიტყვა ლაზიკაზე ჩამოაგდო და ბიზანტიის მოციქულებს უმტკიცებდა, თქვენ კანონიერი უფლების ძალით კი არა, ძალმომრეობით გიჭირავთ კოლხეთი: იმთავითვე სპარსელების მფლობელობას შეადგენდაო. ბიზანტიელებს ეს არაფრად ეჭაჷნიკათ. მოლაპარაკება ერთი სხვა მიზეზის გამოც უსიამოვნებით გათავდა და ორივე მხარე თავის სახელმწიფოში დაბრუნდა⁵⁷⁹.

528 წ. სპარსთა მეფემ მაინც თავი ვერ შეიკავა და ლაზთა მეფის ნათეს წინააღმდეგ გაილაშქრა, რომ იგი ორგულობისათვის სასტიკად დაესაჯა. კეისარმა ლაზთა მეფეს ზურგი გაუმაგრა და სამი სარდლით ველიზარითა,

კირკეთი და ირინეოსით მიეშველა.

ლაზთა და ბიზანტიელთა შეერთებულმა მხედრობამ სპარსთა ლაშქარს სძლია და ბევრნი დაატყვევა⁶⁸⁰.

§ 24. იბერიის აჯანყება გურგენ მეფის მეთაურობით სპარსელების წინააღმდეგ და ამის შედეგი

ბიზანტიელებზე გულმოსული მეფე კავადი სულ იმის ფიქრში იყო, თუ ჯავრი როგორ ამოეყარა, მაგრამ ამ დროს იბერიაში ამბოხება დაიწყო. პროკოპი კესარიელის სიტყვით, ქართველები იმიტომ აჯანყებულან, რომ კავადმა იბერიაში კვლავინდებურად ცეცხლთაყვანისმცემლობის გაბატონება მოინადინა და ბრძანება გასცა, იბერიაში მოგვობის ყველა წესები მტკიცედ დაეცვათ და არამც და არამც მიცვალებულები მინაში არ დაემარხათ. ასეთმა მომეტებულმა მბრძანებლობამ ქართველები ისევ მოთმინებიდან გამოიყვანა. მეფე გურგენმა იუსტინე კეისარს (518 – 527) მოციქულები გაუგზავნა და შეუთვალა: მოგემხრობით და თქვენკენ გამოვალთ, თუკი პირობას მოგვცემთ, რომ თქვენ ჩვენ, ქართველებს, არასოდეს სპარსელებს აღარ გაგვცემთო. გახარებულმა კეისარმა თანხმობა განაცხადა და მაშინვე ბოსფორში ერთი პატრიკიოსი, სახელად პრობი, გაგზავნა და თან ფულებიც გაატანა, რომ ჰუნნები ქართველებს მიშველებოდნენ⁶⁸¹. მაგრამ გაგზავნილმა პატრიკიოსმა ვერა გაარიგა რა, ამიტომ კეისარმა კოლხეთში, ანუ ლაზიკაში პეტრე სარდალი გამოგზავნა და თან რამდენიმე ჰუნნი გამოაყოლა, რომ გურგენ მეფეს მიშველებოდნენ. კავადმა, ქართველების განდგომის ამბავი შეიტყო თუ არა, მაშინვე იბერიაში დიდი ჯარი გამოგზავნა. სამწუხაროდ, ბიზანტიელების მეშველი რაზმი იმდენად რიცხვმცირე იყო, რომ სპარსეთის ახალმოსულ ლაშქარს გურგენი ვერ გასცემდა პასუხს. ამის გამო მეფე გურგენი თავისი ოჯახითა და შვილით პერანითურთ (უეჭველია „ფირანი“ იქნებოდა) და ქართველი დიდებულები ლაზიკაში გაიქცნენ⁶⁸². თუმცა სპარსეთის ჯარი უკან დაედევნა, მაგრამ ლაზიკაში ქართველ მეფეს და დიდებულებს ვერა დააკლეს რა: ვინრო ხეობები სპარსელებს დიდად აბრკოლებდნენ.

ლაზიკიდან გურგენი თავისი სახლობითა და ამალით 523 წელს ბიზანტიაში წავიდა. მალე სარდალი პეტრეც უკან დაიბარეს. რაკი ლაზიკის საზღვარზე მდებარე ორი ციხე ცარიელი დარჩა, ხოლო ადგილობრივ მკვიდრთ უარი გამოაცხადეს, – ჩვენ ამის დამცველები აღარა ვართო, სპარსელები დაეპატრონენ⁶⁸³. ბიზანტიელებმა მხოლოდ იმით გადაუხადეს მაგიერი, რომ სპარსეთის ბატონობის ქვეშ მყოფ სომხეთს შეესივნენ, ქვეყანა ააოხრეს და მრავალი ტყვე წაასხეს⁶⁸⁴.

თუ რომ ბიზანტიელი მემკვიდრე მალაღობა და თეოფანე არა სცდებოდა, ალბათ გაქცეული მეფე გურგენის მოადგილედ იბერიაში ძამანარსე (ძამანარზოს⁶⁸⁵) დამჯდარა, რომელიც 535 წ. კონსტანტინეპოლში წასულა თანამეცხედრითა და დარბაისლებითურთ („სენკლეტიკონ“) და იუსტინი-

ანე კეისრისათვის აღუთქვამს რომაელების მოკავშირეები და მეგობრები ვიქმნებითო. გახარებულ კეისარს დიდი პატივი უცია მეფისა, დედოფლისა და დარბაისლებისათვის, უხვადაც დაუსაჩუქრებია და შინ გაუსტუმრებია⁶⁸⁶. მაგრამ, როგორც ეტყობა, ბიზანტიელთა მეგობრობა არც ამ დროს გამომდგარა, არც ამას უშველია იბერიის სამეფოსათვის, ვერც სპარსთა მძლავრობისაგან გადურჩენია.

§ 25. „საუკუნო ზავი“ სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის და იბერიის დამოუკიდებლობის მოსპობა

531 წელს გარდაიცვალა სპარსეთის მეფეთ-მეფე კავადი. მისმა მემკვიდრემ ხოსრო I-მა (531 – 579) და ბიზანტიელებმა მშვიდობიანობაზე მოლაპარაკება დაიწყეს. ეს საქმე თვით ბიზანტიელებმა ითავეს და სპარსეთის ბატონს თავიანთი წარმომადგენლები გაუგზავნეს. ხოსრომ ელჩებს გამოუცხადა, რომ იგი ბიზანტიელებთან საუკუნო ზავის ხელშეკრულებას დასდებდა, თუ კი მას 110 კენდინარს⁶⁸⁷ დაუთვლიდნენ და, სხვათა შორის, ლაზიკის იმ ორი ციხის დაბრუნებაზეც, რომელსაც სპარსელები დაეპატრონენ, ამიერიდან ლაპარაკი აღარ იქნებოდა. ბიზანტიის კეისრის ელჩებმა ამ უკანასკნელ პირობაზე უპასუხეს, თუ კეისარს არ შეევეკითხეთ, ამის გადაწყვეტას ჩვენდა თავად ვერ ვიკისრებთო⁶⁸⁸. თუმცა იუსტინიანე (527 – 565) კეისარმა რომ ხოსროს პირობები შეიტყო, თავდაპირველად ლაზიკის 2 ციხის დათმობის თანხმობაც განაცხადა, მაგრამ მერმე გადაიფიქრა და ინანა: მაშინვე სპარსეთში მიმავალს თავის დესპანს წერილი დაადენა, არამც და არამც სპარსელებს ლაზიკის ციხეები არ დაუთმოთო⁶⁸⁹. ამის გამო სპარსელები და ბიზანტიელები ვერ შეთანხმდნენ და მოლაპარაკება ჩაიშალა. მაგრამ ცოტა ხნის შემდგომ ორივე მხარემ მოლაპარაკება ისევ დაიწყო და 532 წელს „საუკუნო ზავი“-ს ხელშეკრულება დაიდო, რომელიც შემდეგ პირობებს შეიცავდა: ორივე მხარე დაპყრობილ ქვეყნებს ერთიერთმანეთს დაუბრუნებს და სპარსეთის წინააღმდეგ ბიზანტიელებს საზღვარზე საგანგებო მხედართმთავარი ქ. დარაში აღარ ეყოლებოდათ, – იბერიიდან გამოქცეულ ქართველებს სურვილისამებრ შეეძლოთ, ან სამშობლოში დაბრუნებულიყვნენ, ან არა და ბიზანტიაში დარჩენილიყვნენ⁶⁹⁰. ხელშეკრულებისდა თანახმად სპარსელებმა მართლაც ლაზიკის ორივე ციხე ბიზანტიელებს დაუბრუნეს. ბევრი გაქცეული ქართველი დაბრუნდა ბიზანტიიდან სამშობლოში, მაგრამ ბევრი მაინც არ ენდო სპარსეთის მთავრობას და ისევ ბიზანტიის სახელმწიფოში ირჩიეს დარჩენა. იბერიის სამეფო სახლობა, რასაკვირველია, სამშობლოში აღარ დაბრუნებულა. პერანი (ფირანი) ბიზანტიელების სამხედრო სამსახურში შევიდა და სარდლად იყო დანიშნული⁶⁹¹.

მას შემდეგ, რაც ქართველები გურგენ მეფის მეთაურობით სპარსელებს აუჯანყდნენ, და ბიზანტიის მფარველობას მიჰმართეს, მაგრამ კეისრის მხრივ პირობის აუსრულებლობის გამო ძლეულ იქნენ, ხოლო სამეფო

სახლობა და ამბოხების მოთავე დიდებულები იძულებული იყვნენ ბიზანტიაში გაქცეულიყვნენ, ამის შემდგომ სპარსელებმა, როგორც პროკოპი კესარიელი მოგვითხრობს, ქართველებს ნება აღარ მისცეს საკუთარი მეფე ჰყოლოდათ და მეფობა გააუქმეს⁶⁹². მართლაც „წმ. ეესტათე მცხეთელის მარტვილობაში“ (გარდ. 544 – 545 წ.), რომელიც თანამედროვის მიერ არის დაწერილი, ქართველი მეფე მოხსენებული არ არის და ქვეყნის მთელი უზენაესი გამგეობა სპარსეთის მთავრობის მოხელეებს აბარია. ამ დროს მეფობა, როგორც ეტყობა, მოსპობილი ყოფილა. იმდროინდელი უმეფობა მტკიცდება აგრეთვე კირიონ ქართლისა კათალიკოსისა და აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის მიწერ-მონერიითაც. სცდება, მაშასადამე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მემბტიანე, როცა სწერს: „ამის ბაკურისზევე დაესრულა მეფობაჲ ქართლისაჲ“-ო⁶⁹³, იმიტომ რომ გურგენისზე დაესრულა მეფობა. ქართლში მეფობის უფლება გაუქმდა მაშინვე, როცა გურგენი თავისი შვილითა და სახლობით ბიზანტიაში გაიხიზნა, ესე იგი 523 წ., მაგრამ საბოლოოდ ეს გაუქმება 532 წლის „საუკუნო ზავის“ ხელშეკრულებამ დააკანონა, იმიტომ რომ ქართველების ვითომცდა მფარველმა ბიზანტიელებმა, სპარსელებთან მოლაპარაკების დროს, თავი არ შეინუხეს და იბერიის მეფობის არსებობის შესახებ არავითარი განსაკუთრებული პირობა არ დაუდევიათ, არამედ მხოლოდ გაქცეული ქართველებისათვის სამშობლოში დაბრუნების ნებართვა ითხოვეს. მაშასადამე, მეფობის გაუქმების წინააღმდეგ არაფერი უღონიათ და ამით, რასაკვირველია, თითქოს გაუქმებისათვის დასტურიც კი მიუციათ. ასე სამწუხაროდ დაბოლოვდა იბერიისათვის ბიზანტიელების მფარველობა.

ჩვენი მატთანე მოგვითხრობს, რომ როდესაც სპარსელებმა აღმოსავლეთსაქართველოში მეფობა მოსპეს და „დაესრულა მეფობაჲ ქართლისაჲ“, სპარსნი „განძლიერდეს“ და „ქართლი უმეტესად დაიპყრეს და კავკასიანთა შევიდეს და კარნი ოვსეთისნი აიგნეს და ერთი დიდი კარი ოვსეთისავე და ორნი დვალეთს და ერთი პარჭუანს დორძოკეთისასა და იგი მთიულნი გომარდად დაადგინეს და სხუად ვინმე კაცი დაიდგინეს მთავრად წანარეთისა ჴევსა და მორჩილებად დასდვეს მისი“⁶⁹⁴. არც გასაკვირველია: სპარსელებმა ხანგრძლივი გამოცდილებით იცოდნენ, რომ ქართველებს მთეულებითა ჰქონდათ ზურგი მაგარი: გამოიყვანდნენ პირიქითელ ხაზარებსა და ჰუნებს და მიუსევდნენ სპარსეთს. იმათაც მეტი არა უნდოდათ რა. ესლა, რაკი სპარსელებმა ამიერკავკასიის ყველა გზის კარები ხელში ჩაიგდეს და ხელთ ეპყრათ, ჩრდილოელთა შემოსევისაგან უზრუნველყოფილი იყვნენ. ქართველებსაც ამ გზით მეშველნი და მოკავშირენი მოაკლდებოდათ.

§ 26. ბიზანტიელების პოლიტიკა და მოღვაწეობა ლაზიკაში

საუკუნო ზავის შემდეგ შეშინებულმა ბიზანტიელებმა, ვაი თუ სპარსელებმა იბერიას ლაზიკაც ზედ მიაყოლონ და ხელიდან გამოგვტაცო-

ნო, ლაზიკაში ჯარი გაგზავნეს, ეს პირველი შემთხვევა იყო, რომ ბიზანტიელებმა ლაზიკაში ჯარი ჩააყენეს, წინათ ამისთანა მაგალითი არ ყოფილა⁶⁹⁵. რასაკვირველია, ლაზებს ეს არაფრად მოეწონათ, მაგრამ ამას კიდევ როგორც იქნებოდა აიტანდნენ. განსაკუთრებით კეისრის მიერ ამ ჯარის უფროსად დანიშნულ პეტრეს ემდურებოდნენ ყველანი: მეტად ბრყვი კაცი იყო და სხვისი შეურაცხყოფა არაფრად მიაჩნდაო⁶⁹⁶. პეტრეზე უარესი გამოდგა ის ჯარის უფროსი, რომელიც იუსტინიანე კეისარმა დასავლეთ საქართველოში პეტრეს მაგიერ გამოგზავნა. სახელად მას იოანეს, მეტსახელად კიდევ „ციცე“-ს ეძახდნენ. მისი თანამედროვე ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელი ამბობს, რომ იოანე ცივმა მხოლოდ გაიძვერობით მიიღო ეს თანამდებობა: საძაგელი კაცი იყო, ყოველგვარ უნესო საშუალების გამოძებნა და მოხერხება იცოდა, ოღონდ-კი თითონ გამორჩენასარგებლობა ჰქონოდაო⁶⁹⁷. მან კეისარს ურჩია, რომ შავი ზღვის ნაპირას მდებარე პატარა ციხე – დაბაქალაქად ექცია⁶⁹⁸. იუსტინიანე კეისარმა თავის ჯარის უფროსს დაუჯერა გარშემო კედლით შემოზღუდა, გაამაგრა და შიგნით გაამშვენიერა⁶⁹⁹. ამ ციხე-ქალაქს სახელად პეტრა დაარქვეს. ბიზანტიელების ჯარი და თვით სარდალი იოანე ცივიც იქ დაბინავდნენ.

ბიზანტიელების ბრყვი და თავხედი მხედართ-მთავარი იმდენად გათამამდა, რომ სამეფოს ყველა საქმეებში ერეოდა. მეფე გუბაზი ისე შეაწუხა რომ მას მარტოოდენ მეფის სახელი-ლა შერჩა, თორემ ნამდვილად საქმეების გამგეობას თითონ ჩემულობდა⁷⁰⁰. მაგრამ მთელი თავისი ძალმომრეობა და ანგაარება იოანე ცივმა შემდეგ სამარცხვინო საქციელში გამოიჩინა: დასავლეთისა და აღმოსავლეთ საქართველოს ალებ-მიცემობას ამ დროს ორი მთავარი სავაჭრო გზა ჰქონდა: ერთი იყო სამხრეთისა და სომხეთის ქალაქს დვინში მიდიოდა, – აქ თავს იყრიდნენ მრავალი ვაჭრები და თავიანთი საქონელი ინდოეთიდან, სპარსეთიდან, ქართლ-კახეთიდან და დასავლეთ საქართველოდან მოჰქონდათ ხოლმე გასასაყიდად⁷⁰¹, – მეორე, და მთელ საქართველოსათვის უმთავრესი, სავაჭრო გზა დასავლეთისა და შავი ზღვის ნაპირას მდებარე ნავთსადგურებისაკენ მიდიოდა და იქ მოჰქონდათ უცხოეთიდან, მეტადრე ბიზანტიიდან, სავაჭრო საქონელი და იქვე ყიდულობდნენ ბიზანტიელი ვაჭრები ადგილობრივ ნაწარმოებსა და საქონელს. იოანე ცივმა მთელი შავი ზღვის ნავთსადგურების ალებ-მიცემობა ძალმომრეობით ხელში ჩაიგდო: არც ბიზანტიელ ვაჭრებს, არც ადგილობრივ მკვიდრთ იგი ერთიერთმანეთისაგან საქონლის ყიდვა-გაყიდვის უფლებას არ აძლევდა და მხოლოდ თითონ ყიდულობდა ყველაფერს. შემდეგ კი, როგორც მისი ნება იყო, იმ ფასად ჰყიდდა. ამგვარად, იგი მთელი ალებ-მიცემობის სრულ ბატონად გადაიქცა, მთელი ქვეყანა ქონებრივ ეკონომიურად თავის კლანჭებში ჩაიგდო და მხოლოდ თავის ჯიბეებს ისკელებდა⁷⁰².

§ 27. ლაზიკის აჯანყება გუბაზ მეფის მეთაურობით ბიზანტიელების წინააღმდეგ

ასეთი უსვინდისო საეციელი და ხალხის ყვლეფა სწორედ უმაგალითო იყო. მეფე გუბაზი და მისი ქვეშევრდომები მოთმინებიდან გამოვიდნენ: სპარსეთის მეფეს ხოსროს მოსალაპარაკებლად საიდუმლოდ კაცები მიუგზავნეს. ხოსრო მეფემ ლაზების მოციქულები მიიღო და მათი სიტყვა მოისმინა. კოლხები და სპარსელები იმთავითვე მოკავშირენი იყვნენ და ერთიერთმანეთს ეხმარებოდნენ ხოლმეო, თქვეს ელჩებმა. ამას მოწმობენ მრავალი ნაწერი საბუთები, რომელიც ჩვენცა გვაქვს და თქვენ სასახლეშიც ინახებაო. მაგრამ შემდეგ ჩვენმა წინაპრებმა, – იმიტომ, რომ თქვენ ყურს არ უგდებდით, ან სხვა რაიმე მიზეზის გამო, ჩვენ ნამდვილად არაფრის თქმა არ შეგვიძლია, – რომაელებთან შეჰკრეს კავშირი. ეხლა ჩვენ და ლაზიკის მეფე ქვეყნითურთ ყმად-ნაფიცი გაგინდებითო. შემდეგ, მოციქულებმა აუწერეს სპარსეთის მეფეს, რანაირად შეავიწროვეს, შეანუხეს ლაზიკის მეფე და ხალხი ბიზანტიის კეისრის სარდლებმა, და არწმუნებდნენ, რომ რაკი ჩვენი ერი ბიზანტიელებზე ასე გულმოსულია, შეგიძლიათ მას ენდოთ და დარწმუნებული იყვნეთ, რომ ისინი თქვენი ერთგული ყმად-ნაფიცი იქნებიანო. თითონ თქვენც დიდ სარგებლობას ნახავთ, თუ ლაზების თხოვნას აასრულებთ, იმიტომ რომ ამგვარად სპარსეთს უუძველეს სამეფოს შეუერთებთ და ამით თქვენს უფლებას მეტი ფასი დაედება. ამასთანავე ჩვენი ქვეყნის საშუალებით თქვენ შეგეძლებათ რომაელების ზღვამდე მიაღწიოთ და თუ რომ ზღვაზე ხომალდებს ააგებთ, მაშინ თუ გინდ თვით ბიზანტიის კეისრის სასახლემდისაც მიხვალთო. მაშინ თქვენ ნებაზე იქნება დამოკიდებული და, როცა მოინდომებთ, იმიერკავკასიიდან ველურ ხალხებს ბიზანტიის სამფლობელოს მივუსევთო, – თქვეს მიგზავნილმა კაცებმაო⁷⁰³. რამდენად სწორად არის გადმოცემული ელჩების სიტყვა. ძნელი სათქმელია.

სპარსეთის მეფეს ეს რასაკვირველია, ძალიან მოეწონა და ჭკუაში მოუვიდა: დაჰპირდა მოციქულებს, მფარველობას გაგინევთო. დესპანებმა აღუთქვეს, გზების ფიქრი ნუ გაქვს, შენ ჯარს გზებს ჩვენ გავუკეთებთ და გავუკვლევთო. მეფემ ელჩებს სთხოვა, რომ სპარსელების დახმარების ამბავი ჯერ არ გამოემჟღავნებინათ. თითონაც რომ ლაშქრის შეგროვებას შეუდგა. განგებ ხმებს ავრცელებდა, იბერიაში მივდივარ, იქაური საქმეები უნდა განვაგოო⁷⁰⁴.

§ 28. ბიზანტიისა და სპარსეთის ბრძოლა ლაზიკის გამო და მეფე გუბაზი

542 წელს, როცა ხოსრო მეფე ომისათვის უკვე მზად იყო, დიდძალი ლაშქრით ჯერ იბერიაში შევიდა და მერმე იქიდან ლაზიკაში გადავიდა. ლაზების მოციქულები წინ მიუძღოდნენ. სპარსელები ჰკათავდნენ დიდრონ ხეებსა და ამგვარად გზას იკეთებდნენ. ქვეყნის შუაგულს რომ მიაღწია

ლაშქარმა, ხოსრო მეფეს მიეგება ლაზიკის მეფე გუბაზი, მიესალმა თავის მხრივ და მთელი თავისი სამეფოს მაგივრადაც ყმად-ნაფიცობა აღუთქვა⁷⁰⁵.

თუმცა ქალაქ პეტრას გარემოცვაზე ხოსრო მეფემ დიდი ზარალი ნახა და ბევრი მეომარი დაეხოცა, მაგრამ ქალაქი მაინც აიღო. მას შემდეგ, რაც ბიზანტიელების სარდალი იოანე ცივი ჭრილობისაგან გარდაიცვალა, ციხის მცველები სასონარკვეთილებას მიეცნენ, გათამამებულმა სპარსელებმა კი ციხეს ზღუდის ქვეშ თხრილი გაუკეთეს. მაშინ ბიზანტიელებმა შიშით ციხის დათმობაზე მოლაპარაკება ჩამოაგდეს და როცა სპარსეთის მეფე დაჰპირდა, თქვენ და თქვენ ქონებას ხელს არ ვახლებო, ქალაქი დაუყოვნებლივ ხოსროს გადასცეს. სპარსეთის მეფემ მართლაც მხოლოდ იოანე ცივის დიდძალი ქონება ჩაიგდო ხელში; სხვისას კი არც თითონ შეჰხებია რასმე, არც თავისი ლაშქრისათვის მიუცია ნება⁷⁰⁶.

ხოსრო მეფე გახარებული იყო, რომ ლაზიკა ხელში ჩაიგდო. იმ სარგებლობისა და უპირატესობის გარდა, რომელსაც მას ლაზების მოციქულები უქადდნენ. მას კარგად ესმოდა, რომ ამიერიდან იბერიას ამბოხების ატეხა გაუძნელდებოდა, დასავლეთისაკენაც ზურგი გამაგრებული აღარ ექნებოდა და ლაზიკა ქართველ მეამბოხეთ თავშესაფარად ველარ გამოადგებოდათ. ამ გარემოებას კი სპარსელებისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა იმიტომ, რომ ქართველები სპარსელების ბატონობის წინააღმდეგ უკმაყოფილებას არც კი მალავდნენ, და ცხადად ეტყობოდათ, რომ ოღონდ კი მარჯვე შემთხვევა ყოფილიყო და აჯანყებით მაშინვე აჯანყდებოდნენ⁷⁰⁷.

§ 29. სპარსეთის მეფის ვერაგული გეგმა, გუბაზ მეფის

განდგომა სპარსთა მოკავშირეობისაგან და მათი ლაზიკიდან განდევნა

მაგრამ მეფე ხოსრო არც დასავლეთ საქართველოს უყურებდა ნდობის თვალთ: ლაზების ერთგულებისა მას არა სწამდა-რა. მალე ლაზებმაც გული აიყარეს სპარსელებზე: მათ ეგონათ, რომ სპარსელების ბატონობა ლაზიკისათვის უკეთესი იქნებოდა. მაგრამ სპარსელების მიერ ქრისტიანობის დევნამ და ლაზიკის ბიზანტიაზე მოწყვეტამ, რომელთანაც იგი ეკონომიურად მჭიდროდ დაკავშირებული იყო, ხალხს თვალი აუხილა და დაანახვა, რომ პოლიტიკურმა ცვლილებამ მას ალებ-მიცემობის უმთავრესი წყარო დაუნყვიტა და სარგებლობის მაგიერ ზიანს უქადდა. ცოტა ხანს შემდგომ ლაზები დარწმუნდნენ, რომ პოლიტიკურადაც სპარსელების მთავრობა ბიზანტიის მთავრობაზე გაცილებით უფრო მკაცრი და მედგარი იყო. რაკი ხოსრო მეფე ლაზებს არ ენდობოდა, მან გადაწყვიტა დასავლეთ საქართველოს საქმეები ამთავითვე ისე მოეწყო, რომ ხალხს აჯანყება ვეღარც კი მოეხერხებინა: ამიტომ მან, პროკოპი კესარიელის სიტყვით, გადაწყვიტა ლაზიკის მეფე გუბაზი მოეკვლევინებინა, ლაზიკიდან ყველა მცხოვრებნი სპარსეთში გადაესახლებინა, ხოლო მათ მაგიერ ლაზიკაში სპარსელები და სხვა ტომის ხალხი დაებინავებინა⁷⁰⁸.

ჯერ, რასაკვირველია, მეფიდან უნდა დაეწყო. ამ ვერაგი განზრახვის

განხორციელება ხოსრომ ვილაც ფავრიზს⁷⁰⁹ მიანდო და თან 300 გულადი მეომარი გააყოლა. გუბაზი მას ისე უნდა მოეკლა, რომ მკვლელის ვინაობა არავის გაეგო⁷¹⁰.

როცა ფავრიზი ლაზიკაში მოვიდა, მოიხმო ვილაც ფარსანსი (ფარს-მანი?), რომელზედაც გუბაზი გაჯავრებული იყო და სასახლეში არ უშვებდა. მას ეგონა, ამ შეთქმულების აღსრულებაში ეს გუბაზის უმადური კაცი დაეხმარებოდა, და ამიტომ დაეკითხა, მონდობილი საქმის განხორციელება როგორ უფრო ემჯობინებაო. ამ კაცმა ურჩია, პეტრაში წადი და იქ მიიწვიე მეფე გუბაზი, ვითომდა საქმეებზე მოსალაპარაკებლადო. მაგრამ გუბაზსაც მაშინვე შეატყობინა, გაფრთხილდი, სპარსეთის მეფის მოგზავნილ კაცს შენი მოკვლა სწადიანო. აღშფოთებული მეფე გუბაზი ამიტომ არამც თუ პეტრაში არ მივიდა, პირიქით, გადასწყვიტა სპარსეთის ბატონობა უარეყო და ისევ ბიზანტიელებს მიჰმხრობოდა. ამისათვის მან იუსტინიანე კეისარს მოციქულები მიუგზავნა, ჩვენი დანაშაული დაივიწყე და ისევ თქვენ მხარეზე გადმოვალთ, ოღონდ სპარსების განდევნაში მოგვეხმარეთო. ეს რომ კეისარმა გაიგო, ძალიან იამა და მაშინვე დაგისტეს მეთაურობით 7000 ჯარისკაცი და 1000 ჭანი ლაზებს მეშველად გაუგზავნა. როცა ფავრიზმა დაინახა, რომ ვერც მონდობილი საქმე აასრულა და ქ. პეტრასაც უეჭველია ლაზები გარსშემოერტყმოდნენ, აიყარა თავისი 300 კაცით და სპარსეთში დაბრუნდა⁷¹¹.

მოუვიდათ თუ არა ლაზებს ბიზანტიელებისა და ჭანების მეშველი ჯარი, მაშინვე ქ. პეტრას გარსშემოერტყნენ. სპარსელი ციხისმცველები შეერთებულს მტრის ძალას გულადად დაუხვდნენ და, რაკი სურსათი ბლომადა ჰქონდათ კარგა ხანს მაგრად იყვნენ.

ხოსრო მეფე, დასავლეთ საქართველოს აჯანყების ამბავი რომ შეიტყო, ძალიან შეწუხდა და მერმეროეს მეთაურობით საჩქაროდ ძლიერი მხედრობა და ქვეითი ჯარი გაგზავნა⁷¹². გაიგო თუ არა მეფე გუბაზმა, რომ სპარსელების დიდი ლაშქარი მოდიოდა, ბიზანტიელების სარდალს დაგისტეს ურჩია: მდ. რიონის სამხრეთისაკენ საზღვარზე ვინროების დასაცავად და გზების შესაკრავად ჯარი გაგზავნე და პეტრასაც, სანამ არ აიღო, თავი არ დაანებო. თითონ კი მთელი თავისი ჯარითურთ ლაზიკის აღმოსავლეთ საზღვარზე წავიდა ვინროების დასაცავად და გზების შესაკრავად⁷¹³. ამასთანავე მან ალანები და სავირები თავისკენ მიიმხრო და იმათ 3 კენდინარად (ე. ი. 300 დინარად) არამცთუ ლაზიკის მტრისაგან დაცვა იკისრეს, არამედ დაჰპირდნენ, იბერიასაც ისე ავაოხრებთ, რომ სპარსელებს იქ აღარ შეესვლებოდეთო⁷¹⁴. გუბაზს ავიწყებოდა, რომ იბერიის აოხრებით თუ სპარსელებს ზიანი მოუვიდოდათ მთელი ეს უბედურება მაინც მის თანამოძმე ქართველებს დაატყდებოდა თავზე.

ბიზანტიელების ჯარის უფროსი დაგისტე უხეირო სარდალი გამოდგა: იმის მაგივრად რომ ვინროების სადარაჯოდ დიდი ჯარი გაეგზავნა, მარტო ასი კაცი გაგზავნა. ვერც ქ. პეტრას ალება მოახერხა, თუმცა კი კეისარს შეუთვალა, დღე-დღეზე ქალაქს ხელში ჩავიგდებთ და თქვენს წყალობას

ველიო⁷¹⁵. ამასობაში მერმეროემ სპარსეთის ლაშქრითურთ იბერიის საზღვარზე გამოიარა, მაგრამ იმ ადგილას კი არა, საცა მეფე გუბაზი იდგა, არამედ სამხრეთით, და სულ ლაზიკის სამხრეთის საზღვრის გასწვრივ მიდიოდა, ისე რომ მდ. რიონი მარჯვნივ რჩებოდა. აქეთკენ მოსახლეობა უფრო თხლად იყო და ჯარისათვის არავითარი საფრთხე არ არსებობდა⁷¹⁶.

სპარსელთა სარდალმა მთელი ლაზიკა ისე განვლო, რომ არსად მეტოქე არ უნახავს. მხოლოდ როცა ვიწროებთან მივიდა, სპარსელებს ბიზანტიელების რაზმი დაუხვდა და მტერს გზას მედგრად უკრავდა. მაგრამ არც იმათ დაუხვეიათ უკან. ბიზანტიელების მიერ ამოხოცილ მეომართა ერთ რაზმს მეორე მოსდევდა, მეორეს მესამე, სანამდის ვიწროების მცველი ბიზანტიელი 100 მეომარი არ მოიქანცა. მაშინ ისინი მახლობელი მთის წვერზე ავიდნენ და იქ შეეფარნენ⁷¹⁷. ეს ამბავი დაგისტემ რომ გაიგო, მაშინვე ქალ. პეტრას ალყა ახსნა, და საჩქაროდ რიონისაკენ გაემგზავრა. მას თავის ჯარისათვის არაფერი უბრძანებია და უპატრონო ჯარისკაცებმაც თავისი სარდლის მაგალითს მიჰბადეს და გაიქცნენ. მაშინ ქ. პეტრაში დამწყვდეული სპარსელები ციხიდან გამოვიდნენ და ბიზანტიელების ბანაკს ცარცვა დაუწყეს. მაგრამ ამ დროს მათ უცბათ ჭანები დაეცნენ. ეს ის ჭანები იყვნენ, რომელნიც ბიზანტიელებს გაქცევის დროს არ გაჰყვნენ. ჭანებმა მრავალი ამონყვიტეს და მთელ ბანაკს თითონ დაეპატრონენ. ამის შემდეგ ჭანებიც აიყარნენ და სამშობლოში დაბრუნდნენ⁷¹⁸. სწორედ ამის შემდგომ მოუსწრო მერმეროემაც სპარსეთის ჯარითურთ: ცხრა დღემ განვლო მას შემდეგ, რაც დაგისტე გაქცეულიყო, ქ. პეტრას ჯარი უკიდურეს გაჭირვებაში დახვდა, 150 მეომრის გარდა სუყველანი დახოცილიყვნენ. ციხის კედლებიც სრულებით დაზიანებული აღმოჩნდა. მხოლოდ დაგისტესავით მხდალ სარდალს შეეძლო ალყა აეხსნა ასეთი ციხიდან. როგორც იყო მერმეროემ ზღუდე დროებით გაამაგრებინა. ჩააყენა იქ 3000 გულადი მეომარი, სურსათიც ბლომად დაუტოვა, თითონ კი უკან დაბრუნდა. ეხლა სხვა გზით წავიდა, სადაც ბევრი დარა-სოფლები ეგულებოდა, რომ ჯარს ცარცვა-გლეჯით თავი ერჩინა⁷¹⁹. ამ დროს ერთმა დიდებულმა ლაზმა დაგისტე აიძულა და 2000 მეომრით სპარსელებს უკან დაედევნა და მტერს ჩაესაფრა. როცა ისინი ისვენებდნენ, უცბად თავს დაესხა და რამდენიმე კაცი დახოცა, ხოლო სპარსელების ყველა ცხენები წამოასხა. მერმეროე უკან არ მობრუნებულა და ისევ გზას გაუდგა⁷²⁰. თუმცა გუბაზმა შეიტყო, თუ როგორ შეირცხვინეს თავი ბიზანტიელებმა ქ. პეტრას წინააღმდეგ ბრძოლით, მაგრამ გული არ გაუტეხია, და ვიწროებს მხნედ იცავდა. ამ დროს იუსტინიანე კეისარმაც გუბაზს და ლაზებს ფული მოაშველა და ლაზების მოკავშირეებსაც სასყიდელი გამოუგზავნა, ჯარითაც დახმარებას დაჰპირდა. რაკი სპარსელთა სარდალმა ნახა, რომ ლაშქრისათვის საკმაო სურსათი არ იშოვებოდა, დასტოვა ლაზიკაში ფავრიზის მეთაურობით 5000 მეომარი, თითონ კი სომხეთში გადავიდა და ქ. დვინის მიდამოებში დაიბანაკა⁷²¹. ეს 5000 სპარსელი მეომარი აიყარა და რიონის პირას დადგა ბანაკად. აქედან პატარ-პატარა რაზმებად ახლო-მახლო სოფლებში დანავარდობდა და სცარცვავდა

ხოლმე. შეიტყო თუ არა მეფე გუბაზმა ეს ამბავი, ბიზანტიელ სარდალს დაგისტეს შეუთვალა, საჩქაროდ მოდი და მომეშველეო. დაგისტეც მთელი თავისი ჯარით აიყარა და რიონის სამხრეთის ნაპირ-ნაპირ გასწია დასავლეთისაკენ და იმ ადგილას მივიდა, სადაც რიონს გაღმა ლაზები დაბანაკებული იყვნენ. სწორედ აქ იყო კარგი ფონი, მაგრამ არც ბიზანტიელებმა, არც სპარსელებმა ეს არ იცოდნენ. ლაზები ერთბაშად ფონს გავიდნენ და ბიზანტიელებს შეუერთდნენ. სპარსელებს ფიქრადაც არ მოსვლიათ, რომ რიონზე ამ ადგილას ლაზები გადმოსვლას გაბედავდნენ, და არხეინად იყვნენ. ხოლო სიფრთხილის გულისათვის 1000 საუკეთესო მეომარი ბანაკის მცველად დასტოვეს. ორი ამ მცველთაგანი დასაზვერავად გამოსულ ბიზანტიელებს ხელში ჩაუვარდათ და მათგან მოკავშირეებმა სპარსელების მდგომარეობის ამბავი შეიტყეს. მაშინ გაემგზავრნენ საჩქაროდ ლაზები და ბიზანტიელები და 1000 სპარსელს მოულოდნელად თავს დაესხნენ. ვერც ერთმა ვერ დააღწია თავი და გაქცევა ვერ მოასწრო: უმეტესი ნაწილი დაიხოცა, დანარჩენი მოკავშირეებს ტყვედ ჩაუვარდათ. ამ ტყვეებისაგან მეფე გუბაზმა და დაგისტემ სპარსელთა დანარჩენი ლაშქრის ბინადრობისა და რაოდენობის ამბავი გაიგეს. ადგნენ ისევ და შეერთებულის 14000 ჯარითურთ მაშინვე გაემგზავრნენ, რომ შუალამეს უგრძნეულად დასცემოდნენ. სპარსელებმა არაფერი იცოდნენ და იმ დროს არხეინად ეძინათ. ჯერ კიდევ ბინდი იყო, როცა ბიზანტიელები და ლაზები სპარსელების ბანაკს თავზე დაადგნენ: უმეტეს ნაწილს ტკბილად ეძინა, ვისაც გაელვია ჯერ ჩაუცმელი იყო და უიარალოდ მტრის მოგერიება არ შეეძლო. ბევრი სპარსელი დახოცეს მაშინ ლაზებმა და ბიზანტიელებმა და, ვინც სიბნელეში გაქცევა ვერ მოასწრო, ისინი ტყვედ წაიყვანეს, დიდძალი სურსათი, რომელიც იბერიიდან იყო გამოტანილი, ფული და დროშები, სულ მოკავშირეებს დარჩათ. მეორე დღეს გაქცეულებს დაედევნენ და იბერიის საზღვრამდე სდიეს. აქ ლაზების ერთი რაზმი მონაპირედ დააყენეს, რომ საზღვარი დაეცვათ და სპარსელები ლაზიკაში არ გადმოეშვათ, თითონ კი ძლევამოსილი შინ დაბრუნდნენ. ასე განდევნეს სპარსელები ლაზიკიდან. ეს ამბავი 549 წელს მოხდა⁷².

როცა სპარსეთის მეფემ ეს ამბავი შეიტყო, ძალიან შეწუხდა, მაგრამ მაშინ რაღა გაეწყობოდა. 550 წელს მისმა საუკეთესო სარდალმა ხურიანემ დიდძალი სპარსეთის ჯარი შეიყვანა ლაზიკაში და მუხურისის ხეობაში, ცხენის წყალის ნაპირას, დაიბანაკა. მეფე გუბაზი და დაგისტე შეერთდნენ, რომ მტერს ერთად დაჰხედროდნენ.

წინა წლის გამარჯვებამ ლაზები ისე გაათამამა, რომ ბიზანტიელებს არაფრად აგდებდნენ: ჩვენი ქვეყნისათვის გული არ ეწვით და გულადად არა ომობენო. ამიტომ ლაზებმა გადასწყვიტეს თავიანთი ჯარი ცალკე გაემწკრივებინათ, ასეც მოიქცნენ და ამით კინალამ საქმე არ გააფუჭეს. როდესაც სპარსეთის ჯარი ლაზებს მოაწყდა, ისინი შედრკნენ და, ბიზანტიელებს რომ გასაოცარი მხნეობა არ გამოეჩინათ, ბრძოლა წაგებული იქნებოდა. საშინელი სისხლის ღვრის შემდგომ სპარსელები დამარცხდ-

ნენ და თავისი ბანაკისაკენ გაიქცნენ. მაგრამ მოკავშირეები დაენივნენ და თუმცა სპარსელებმა ხანგრძლივი და მედგარი წინააღმდეგობა გაუწიეს, მაინც მთელი მათი ბანაკი ხელში ჩაიგდეს. ვინც თავი დააღწია და გაქცევა მოასწრო, მხოლოდ ის გადარჩა⁷²³.

დამთავრდა თუ არა ეს ომი, მთავრობამ დაგისტინეპოლში დაიბარა და რაკი ლაზებმა დაასმინეს, – სპარსელების მოსყიდულიაო, – ციხეში ჩაადო, ხოლო მის მაგივრად ლაზიკაში ბესსა გამოგზავნა, რომელსაც სომხეთში მდგომი ჯარის უფროსობაც მიანდო.

§ 30. აფხაზებისა და აფშილების ამბოხება

ბესსა რომ ლაზიკაში მოვიდა, იქ უკვე სპარსეთის სარდალი ნაბედი დაჰხვდა. ბიზანტიელების მოხელეების ურცხვ ბატონობას, თურმე, ისე მოეებზრებინა აფხაზები, რომ ისევ აჯანყება ირჩიეს და თავიანთ მეფეებად აღმოსავლეთ აფხაზეთში ოფსიტე, დასავლეთ აფხაზეთში კი სკეპარნა აირჩიეს. ხოლო, რომ ბიზანტიელებისათვის წინააღმდეგობა გაენიათ, სპარსელებთან მოლაპარაკება დაიწყეს და დახმარება სთხოვეს. სპარსეთის მთავრობამ თავისი სარდალი ნაბედი გამოგზავნა, რომ აფხაზებისათვის მძევლები გამოერთმია. რასაკვირველია, ბიზანტიის კეისარმა, აფხაზების ამბოხების ამბავი შეიტყო თუ არა, თავის სარდალს ბესსას უბრძანა აფხაზები დაემორჩილებინა.

ამ დროს სკეპარნა ჯერ სპარსეთში იყო, ოფსიტემ კი მთელი ხალხი შეაიარაღა და ბიზანტიელებს დაუხვდა, მაგრამ დამარცხდა. გაქცეულ აფხაზებს ბიზანტიელები კვალდაკვალ მისდევდნენ კავკასიონის უღელტეხილის ქედზე აშენებულ ციხემდე. შეჰყვნენ გაქცეულებს ციხეშიაც, ცეცხლი მოსდეს და გადანვეს. ოფსიტემ მოასწრო და ჰუნებთან გაიქცა, იმისი და სკეპარნას სახლობა კი ბიზანტიელებს ჩაუვარდათ ხელში⁷²⁴.

ამავე დროს ლაზების ჯარის უფროსი ტერდეტე აუჯანყდა თავის ბატონს, აფშილებს, რომელნიც რიონის ჩრდილოეთით აფხაზების და ლაზების შორის ბინადრობდნენ და იმთავითვე ლაზებს ემორჩილებოდნენ, ერთი ძლიერი ციხე ნიბელდა ჰქონდათ. ტერდეტემ მეფე გუზაზს როგორღაც შესცოდა და რაკი სასჯელს მოელოდა, აიღო და ეს ციხეც საიდუმლოდ სპარსელებს გადასცა. თითონაც, რასაკვირველია, იმათ მხარეზე გადავიდა, მაგრამ მერმე ინანა. ბიზანტიელი ჯარი იოანე გუზის მეთაურობით აფშილეთში (აფსილია) შევიდა და მშვიდობიანი მოლაპარაკებით იგი ისევ გუზაზს დაუმორჩილა⁷²⁵.

§ 31. ბრძოლა ბიზანტიელებსა და სპარსელებს შორის ლაზიკაში

ამის შემდეგ 551 წელს ბესსა თავისი ჯარითურთ ქ. პეტრასკენ გაეშურა და გარს შემოერტყა. დიდი მხნეობა და გულადობა გამოიჩინა ქ. პეტრაში დაბინავებულმა სპარსელთა ჯარმა. როცა ციხის ბედ-ილბალი

გადანყვეტილი და მისი არსებობის დღენი მიწურული იყო, ბესსამ სპარსელებს შეუთვალა, თქვენი ნებით დამნებდითო. მაგრამ სპარსელთა მეომრებმა ცივი უარი შეუთვალეს, თუმცა კი იცოდნენ, რომ ბიზანტიელები ქალაქს გადანვას უპირებდნენ. ბესსამ აიღო თუ არა პეტრა, მაშინვე ციხის კედლები დაანგრევინა. უეჭველია, სიფრთხილე მოითხოვდა, რომ იგი თავისი ლაშქრითურთ ლაზიკის და იბერიის საზღვარზე დამდგარიყო, რომ იქ მდებარე ციხეები სკანდა და შორაპანი დაეჭირა და სპარსელებისათვის გზა შეეკრა. მაგრამ ბესსა იმდენად ხარბი ადამიანი იყო, რომ ლაშქარი თავის ხელქვეითი ჯარის უფროსების ამარა გაისტუმრა, თითონ კი პონტოსა და სომხეთში წავიდა, და იქ ხარკის აკრეფას და ხალხის ყვლეფას შეუდგა. ამ დროს კი ლაზიკისაკენ, სპარსეთის ჯარითურთ, მერმეროე მოეშურებოდა. მას ჯერ გაგებული არა ჰქონდა, რომ ბიზანტიელებმა ეს ქალაქი აიღეს და ზღუდეს კედლები მოუნგრის კიდევ. გზაზე მერმეროემ ეს ამბავი შეიტყო და რომაელების ბანაკისკენ გაემგზავრა⁷²⁶. ლაზიკის დედაქალაქს „ძველქალაქს“ (არხადოპოლისს) მიადგა და ალყის შემორტყმას შეუდგა. უცბად ციხიდან ბიზანტიელების ჯარი გამოიჭრა და სპარსეთის ლაშქარს თავს დაეცა. ისინი ასეთ გაბედულებას სრულებით არ მოელოდნენ და ქალაქის გარშემო უიარაღონი ხერგლის გაკეთებაზე მუშაობდნენ. ბიზანტიელები მეხივით თავს დაეცნენ სპარსელებს. მათ არავითარი წინააღმდეგობის განევა არ შეეძლოთ და, რომელმაც კი მოასწრო, გაქცევით სიკვდილს თავი დააღწია. დანარჩენი ან თვით ბერძნების მსხვერპლი გახდა, ან არეულობის დროს სპილოების ფეხებ ქვეშ გაისრისა. სპარსელებს ამ ბრძოლაში 4000 ჯარისკაცი და 3 სარდალი დაეხოცათ და 4 დროშა დაეკარგათ⁷²⁷.

მერმეროემ თავისი გადარჩენილი ჯარითურთ უკან დაიხია და ერთი დღის მანძილზე დაიბანაკა. ეს ადგილი მჭიდროდ დასახლებული და ნაყოფიერი მუხურისის სანახებში იყო და ქუთაისად იწოდებოდა⁷²⁸. აქ სპარსელმა სარდალმა ზამთრისათვის თავშესაფარი ააშენებინა. სპარსელები რომ აქ გამაგრდნენ, მერმეროემ ბიზანტიელების ხელში მყოფ ციხე უქიმერიონს გვერდით მიმავალი გზა, რომელიც მთელ ლაზიკას სკვმნიეთსა და სვანეთთან (სკვმნია, სუანია) აერთებდა, ჩაიგდო და შეკრა⁷²⁹.

ამავე დროს სპარსელები ბიზანტიელებს ვითომ დაეზავნენ, ფულიც ბლომად გამოსცინცლეს, მაგრამ მაინც თავიანთი პირობები არ აუსრულებიათ და ლაზიკაში ბრძოლა არ შეუწყვეტიათ. თუმცა მეფე გუზაზი კეისრის ერთგული იყო, მაგრამ, რაკი ბერძნების ჯარი მეტად ურცხვად სცარცავდა ქვეყანას, მისმა ქვეშევრდომებმა ბიზანტიელებზე გული აიყარეს და ჩუმად სპარსელებს ეხმარებოდნენ. მათი დახმარებით მერმეროემ ციხე უქიმერიონი და მისი მიმდგომი ქვეყანა ხელში ჩაიგდო. მერმე რიონის შესართავისაკენ გაემგზავრა და გზაზე შეიტყო, რომ ბიზანტიელები გაფანტულიყვნენ, გუზაზი კიდევ თავისი ცოლშვილითა და ერთგული ლაზებით მთებში გახიზნულიყო. მთელ ზამთარს მეფემ და გახიზნულებმა იქ დიდი სიცივე და გაჭირვება გამოიარეს, მაგრამ იმდენად სძულდა მას სპარსელები, რომ კეისრისათვის არ უღალატია და ხოსროს არ მიჰმხრობია⁷³⁰.

551 წელს, გაზაფხულდა თუ არა, მერმეროე, ხოსრო მეფის ბრძანების-
ამებრ, ჭუნების მეშველ ჯარითურთ ხელმეორედ რიონის შესართავისაკ-
ენ გაემართა, სადაც ბიზანტიელები და გუბაზი გამაგრებულიყვნენ. ბევრი
ეცადა და დიდი მხნეობა გამოიჩინა სპარსელმა სარდალმა, მაგრამ ამაოდ:
თავის მონინააღმდეგეებს ვერა დააკლო რა და ხელცარიელი აფხაზეთის
გზით უკან გამობრუნდა, მაგრამ აქაც გზები შეკრული დაჰხვდა. მაშინ
პირი „ძველქალაქისაკენ“ იბრუნა, მაგრამ აქაც ბედმა უმტყუნა და ვერა
გაანყო რა. ამის შემდეგ მან მუხურისისაკენ დაიხია, მაგრამ აქაც, როცა
ხეობაში შევიდა, უეცრად ბიზანტიელები დაეცნენ და ბევრი ჯარისკაცი,
მათ შორის ჭუნების ბელადიც, დაუხოცეს⁷³¹. როგორც იყო მერმეროე 551
წლის დამლევს მუხურისსა და ქუთაისში, მივიდა. აქედან გაემგზავრა ციხე
ტელეფისისაკენ, რომელიც ლაზიკის მისავალში იდო ფრიალო კლდეებს
შუა. გარშემო ადგილი ღრმა ტბებითა და ხშირი ტყეებით იყო მოფენილი
და ამის გამო მისავალი გზა მეტად ძნელი და სახიფათო ჰქონდა. ბიზანტი-
ელი სარდალი მარტინე, რომელსაც ამ მიუვალს ციხის მნიშვნელობა კარ-
გად ესმოდა, შევიდა შიგ თავისი რაზმითურთ და უფრო მეტად გამაგრებას
შეუდგა. როცა მერმეროემ შეატყო, რომ ძალით ვერას გააწყობდა, ისევ
ხერხი იხმარა: თავი მოიავადმყოფა და განგებ ხმა გაავრცელა, მერმეროე
უკანასკნელ დღეშია და კვდებაო. შემდეგ სიკვდილის ხმაც დაჟარეს. ბი-
ზანტიელებმა რომ ამ ამბებს ყური მოჰკრეს, გაუხარდათ, სიფრთხილით
თავი აღარ შეუნუხებიათ და აქეთ-იქით გაიფანტნენ. მაშინ კი დაიძრა თა-
ვისი ლაშქრითურთ და უჩუმრივ ტელეფისის ციხეს მიადგა. ბიზანტიელთა
ჯარი თავზარდაცემული გაიქცა და იმ კუნძულზე თავი შეაფარა, რომელიც
რიონის და დოკონის შემაერთებელ არხთან იყო წამომდგარი⁷³². მერმეროემ
ციხის გარდა ბიზანტიელების მთელი ბანაკი ჩაიგდო ხელში, მაგრამ მაინც
ველარ გაბედა და ჯარს არ დასდევნებია, არამედ რიონის გაღმა გავიდა
და ციხე ონოგურის მცველები გაამრავლა და გაამაგრა. მერმე ისევ მუხუ-
რისში დაბრუნდა. აქ ავად გახდა. თავისი ჯარი ლაზიკაში დასტოვა, რომ
დაპყრობილი ქვეყანა მტრისთვის არ დაენებებინათ, თითონ კი იბერიაში
გადავიდა. ქ. მცხეთაში რომ მიიყვანეს, მძიმედ ავადმყოფ მერმეროეს დიდ
ხანს აღარ უცოცხლია და 554 წ. გარდაიცვალა. მის მოადგილედ სპარსე-
თის მეფემ ნახორაგანი გამოგზავნა.

§ 32. გუბაზ მეფის ვერაგულად მოკვლა

სპარსელების გამარჯვებას მეფე გუბაზი სულ ბიზანტიელი
სარდლების მარტინეს, ბესასა და რუსტიკის უნიჭობასა და ანგარებას
აბრალებდა. საფუძველიც ჰქონდა: სამივესი უკმაყოფილო იყო, არც ერთს
არ ენდობოდა და კეისარს შესჩივლა, შენი მოხელეები საქმეს მიფუჭებე-
ნო. კეისარმა ბესა დასაჯა, დანარჩენებსაც უმადურობა გამოუცხადა. ეს
არაფრად მოეწონათ თავგასულ სარდლებს და გადასწყვიტეს გავლენიანი
მეფე გუბაზი თავიდან მოეშორებინათ და მოეკლათ. განზრახული ბოროტ-

მოქმედება რომ სასახელო საქმედ ეჩვენებინათ, კეისარს კაცი მიუგზავნეს და გუბაზი დაასმინეს, იდუმალ სპარსელებს ელაპარაკება და შენი ღალატი სწადიანო. იუსტინიანე კეისარმა ეჭვის თვალთ შეჰხედა ამ დასმენას და გუბაზთან პირადად მოლაპარაკება მოისურვა. „იმან რომ უარი განაცხადოს წამოსვლაზე, როგორ მოვიქცეო?“ – შეეკითხა ვერაგი მოხელე – „მამ ძალად წამოიყვანეთ, მაგრამ ისე კი ვითომც ამალა ახლდესო“, უპასუხა კეისარმა. – „წინააღმდეგობა რომ გაგვინიოს, მაშინ რალა ვქნათო?“ – „მაშინ შეგიძლიათ მას ისე მოეპყრათ, როგორც აჯანყებულსა“-ო, „შეგიძლია მოვკლათ კიდეც?“ შეეკითხა უკანასკნელად მოხელე. „შეგიძლიათ მხოლოდ მაშინ, თუ ცხადად აჯანყდა“-ო, უპასუხა იუსტინიანემ. ამგვარივე შინაარსის წერილი გამოართვა კეისარს ამ მოხელემ და გახარებული იყო: საქმე კანონიერად მოწყობილი მიაჩნდა. ლაზიკაში დაბრუნდა თუ არა, თავის ამხანაგებს წერილიც გადასცა და სიტყვიერადაც უამბო. სამივემ გადასწყვიტეს, რომ ამიერიდან გუბაზის სიკვდილ-სიცოცხლე მათ ხელში იყო. ეხლა, იმათი აზრით, საჭირო იყო მხოლოდ რამე მოემიზეზებინათ. ამისათვის გუბაზს შეუთვალეს, ციხე ონოგურის ალუბა გვინდა და ჯარით მოგვეშველეო. როცა მეფე მოვიდა, რუსტიკმა გაუმეორა, ონოგურის ციხის ალუბა გვწადიანო. ამაზე გუბაზმა მიუგო: „ეს ციხე თქვენ დაუთმეთ სპარსელებს; როგორც დაკარგეთ, ისე დაიბრუნეთ, მაგ საქმეში არ გავერევი“-ო. ეს პასუხი მოიმიზეზეს, გუბაზი კეისარს ჰალალობსო და იქვე ხანჯლით სწორედ იმ სარდალმა მოკლა, რომელიც იუსტინიანესთან იყო ამ საქმის თაობაზე. ეს სამარცხვინო მკვლელობა მოხდა 554 წელს⁷³³. ამის შემდგომ ბიზანტიელი სარდლები ჯარითურთ ონოგურის ასაღებად გაემგზავრნენ, მაგრამ საშინლად დამარცხდნენ.

მეფე გუბაზის ვერაგულმა მკვლელობამ მთელი ლაზიკა ააშფოთა. ხალხი განრისხებული იყო ბიზანტიელ სარდლებზე. დიდებულები შეიყარნენ ამ საქვეყნო საქმეზე მოსალაპარაკებლად. კრებაზე ორგვარი აზრი ტრიალებდა: ერთი, ბიზანტიელების მოძულე და სპარსელების მომხრე დასი, რომლის მეთაურადაც მთელ სამეფოში განთქმული კაცი აეტი იყო, მეფის მკვლელობის ბრალს იუსტინიანე კეისარსაც სდებდა: სულ იმისი საქმეა, ბერძნები საზოგადოდ ვერაგი ხალხია, ამიტომ ისევე სჯობია სპარსელებს მივემხროთო. მეორე, ბერძნების მომხრე დასი ამტკიცებდა, რომ უეჭველია კეისარი ამ სამარცხვინო მკვლელობის მონაწილე არ იქმნება და საკმაოა იუსტინიანეს საქმის ვითარება ავუსხნათ და ბოროტმოქმედთა დასჯა მოვსთხოვოთ, რომ ყველაფერი აგვისრულოსო. ამ დასის მეთაურად დიდებული კაცი ფარტაძე ითვლებოდა. ხანგრძლივი და ცხარე კამათის შემდეგ ამ უკანასკნელმა აზრმა გაიმარჯვა, მეტადრე იმიტომ, რომ ემინოდათ, სპარსელები ქრისტიანობის აღსარებას დაგვიშლიან და დევნას დაგვინყებენო. კრებამ საუკეთესო დიდებულები აირჩია და კონსტანტინეპოლში გაგზავნა, რომელთაც იუსტინიანე კეისრისათვის უნდა ეამბნათ, რანაირად იქცეოდნენ მისი მოხელეები ლაზიკაში და რა ვერაგულად მოატყუეს კეისარი მეფე გუბაზის ვითმოც-და ღალატის შესახებ.

მათ უნდა მოეთხოვათ, რომ დამნაშავენი სასტიკად და სამაგალითოდ დაესაჯა, ხოლო ლაზიკის მეფედ გუბაზის უმცროსი ძმა ნათე დაემტკიცებინა. ამ დროს ნათე თავისი სახლობითურთ სწორედ კონსტანტინეპოლში იყო. განსვენებულმა მეფემ თავისი მამობრივი სიყვარულითა და მზრუნველობით ისედაც პატივცემული სამეფო გვარეულობა უფრო მეტად შეაყვარა⁷³⁴.

§ 33. ნათეს გამეფება ლაზიკაში

ლაზების ამორჩეულმა კაცებმა საქმე სასურველად დაატრიალეს: კეისარმა ნათე ლაზიკის მეფედ დაამტკიცა და სამეფო ნიშნები მისცა. მიუდგომლობით განთქმული ანასტასი სენატორი ახალ მეფეს თან გაატანა და უბრძანა ბოროტმოქმედება სასტიკად გამოეძია და დამნაშავენი მკაცრად დაესაჯა. ნათე საჩქაროდ გამოემგზავრა ლაზიკაში, მას თან ახლდა ანასტასი. მობრძანებულ მეფეს ერი აღტაცებით მიეგება. ბიზანტიის მთელი მხედრობაც თავისი სარდლებითურთ სამეფო ტანისამოსში გამოწყობილ ნათეს დაჰხვდა და მიესალმა. ნავთსადგურიდან მოყოლებული სამეფო ქალაქამდე ეს ჯარი მეფეს წინ მიუძღოდა; მივიდა თუ არა ნათე სასახლეში, ანასტასი სენატორმა რუსტიკი დაატუსაღებინა და აფსართა ციხეში გაგზავნა. იოანე გაიქცა, მაგრამ დაედევნენ და დაჭერილი ციხეში მიიყვანეს⁷³⁵.

მაგრამ საქმის გარჩევა გადაიდო. ნახორაგანი სპარსელების დიდი ჯარითურთ მუხურისისაკენ გაემგზავრა და ბიზანტიელები ბრძოლისათვის უნდა მომზადებულიყვნენ. იმის მაგივრად, რომ ასეთ გარემოებაში ყველას გული მოეგოთ, კონსტანტინეპოლიდან გამოგზავნილმა სოტერიხმა, რომელსაც უტიგურებისა, ალანებისა და სხვა, ლაზიკის მეზობელი, ტომებისათვის ფული უნდა დაერიგებინა, რაკი ისინი სპარსელებს არ მიუდგნენ, თავისი მედიდური ქცევით მისიმიელთა ტომი ააჯანყა. მისიმიელნი აფშილეთის ჩრდილოეთით ბინადრობდნენ და ლაზიკის მეფის მოყმენი იყვნენ, მაგრამ საკუთარი ენა და ადათი ჰქონდათ. როცა სოტერიხი მოვიდა, მათ ეგონათ, რომ ბიზანტიელები იმათ ქვეყანაში ბინის გაჩენას აპირებენ. მივიდნენ და წინააღმდეგობა გამოუცხადეს. ეს იწყინა მოხელემ და მოგზავნილი კაცები დააჭერინა, აცემინა და ცოცხალ-მკვდარი შინ გაისტუმრა. ამ ამბავმა ხალხი იმდენად ააღელვა, რომ მაშინვე იგრიალეს და ღამე მძინარე სოტერიხს მიადგნენ და თავისი ოთხი შვილითურთ ამოხოცეს, მოკლულნი გაცარცვეს, გაიტაცეს მათი ბარგი და მოტანილი ფული. შინ რომ დაბრუნდნენ და დამშვიდდნენ, მაშინ კი შეფიქრიანდნენ და შეშინდნენ, კეისარი ხომ ამას არ შეგვარჩენს და ისევ სჯობია სპარსელებს მივემხროთ და დახმარება ვთხოვოთ⁷³⁶.

* თხრობის მიმდინარეობას ნაკლებად ესადაგება წყაროდან მოტანილი ის ფრაზა, რომელშიც ნათქვამია: „განსვენებულმა მეფემ თავისი მამობრივი სიყვარულითა და მზრუნველობით ისედაც პატივცემული სამეფო გვარეულობა უფრო მეტად შეაყვარა“. მხედველობაშია, როგორც ჩანს, კეისარ იუსტინიანესა და ლაზიკის მეფე გუბაზის ურთიერთობა და ისიც, რომ ლაზიკის ელჩების ბიზანტიაში ჩასვლის დროს გუბაზის უმცროსი ძმა „ნათე თავისი სახლობითურთ სწორედ კონსტანტინეპოლში იყო“.

§ 34. სპარსელების დამარცხება ლაზიკაში

ამ დროს ნახორაგანი სპარსელთა მრავალრიცხოვანი ლაშქრით რიონის კუნძულისაკენ (Nḫōc) მიეშურებოდა. სარდალს იქ ბიზანტიელების ჯარი ეგულებოდა და იმათი დამარცხება სწადდა, მაგრამ ძალიან შესცდა. ბიზანტიელებმა ორჯერ საშინლად დაამარცხეს სპარსელები. ერთხელ ძველქალაქის (არხადოპოლის) მახლობლად, მეორედ ქ. ფოთთან (ფაზისი). ამ ქალაქს ხის გალავანი ერტყა და აქა-იქ დანგრეული იყო, მაგრამ დიდი თხრილი გარშემოავლეს, ტბის წყლით გაავსეს და დიდი მეცადინეობით ყოველნაირად გაამაგრეს. გამწვავებული და თავგამოდებული ბრძოლის შემდგომ 554 წელს სპარსელები საშინლად დამარცხდნენ. სარდალიცა და ლაშქარიც ქუდმოგლეჯილი და თავზარდაცემული გარბოდნენ ბრძოლის ველიდან. ნახორაგანმა მთელი თავისი მხედრობა მუხურისში ჩააყენა, თითონ კი იბერიასი გადავიდა⁷³⁷.

§ 35. გუბაზ მეფის მკვლელებისა და მისიმიელთა დასჯა

სპარსელები დაამარცხეს თუ არა, ბიზანტიელები მაშინვე მეფე გუბაზის მკვლელობის საქმის გარჩევას შეუდგნენ. ანასტასი სენატორმა ძველქალაქში (არხადოპოლში) მაღალი საყდარი ააგებინა, მოაყვანილა რუსტიკი და იოანე და საჯაროდ გაასამართლა. დიდძალი ხალხი და ჯარი დაესწრო ამ საქმის გარჩევას. ბრალმდებლებად ლაზების მოწინავე კაცები იყვნენ. ორივე ბრალდებული ანასტასი სენატორმა დამნაშავედ იცნო და სიკვდილი გადაუწყვიტა⁷³⁸.

ამის შემდეგ ბიზანტიელებმა 555 წელს მისიმიელების დასასჯელად გაილაშქრეს. — მათი მხედრობა დაბანაკდა აფშილებისა და მისიმიელთა ქვეყნის საზღვარზე მდებარე ციხე წიბელდაში (წიბელიოს). აფშილებს უნდოდათ თავიანთი მეზობლები განადგურებისაგან გადაერჩინათ და ამიტომ მათ თავის მხრივ მოციქულები მიუგზავნეს, ბიზანტიელებთან შეგარიგებთო. მისიმიელნი კი იმდენად გამხეცდნენ, რომ ეს მოციქულებიც დახოცეს. ამაზე გულმოსულმა ბიზანტიელებმა მისიმიელთა ქვეყანა განადგურეს და გადაბუგეს, ხალხს პირუტყვსავით ხოცდნენ. ღონეზბილმა და შეშინებულმა მისიმიელებმა მაშინ კი იკადრეს და თითონ შეეხევნენ ბიზანტიელებს, გვაპატიეთ, კმარა რაც გადაგვხვდა, ქრისტიანები ვართ, ნუ გაგვწყვეტთო, იმათაც შეისმინეს, სოტერიხის მკვლელობისა და გატაცებული ფულის ასანაზღაურებელი გადაახდევინეს და ისევ ლაზიკაში დაბრუნდნენ.

ლაზიკაშიც ბიზანტიელებმა სპარსელებს ვარდციხე (როდოპოლის) წაართვეს⁷³⁹.

§ 36. ჭანების დამორჩილება ბიზანტიელებისაგან

556 წელს ლაზიკაში მყოფი ბიზანტიელების ჯარი ჭანეთში გაგზავნეს. ჭანების ერთი ნაწილი კეისარს ემორჩილებოდა, ერთი ნაწილი კიდეც, მთებში მობინადრე, კეისრისაგან ყოველწლივ საჩუქარს იღებდა, მაგრამ ცარცვა-გლეჯას არ იშლიდა. სწორედ ამათ დასასჯელად გაგზავნეს ჯარი. მედგარი და გამწვავებული ბრძოლის შემდგომ ჭანები დაამარცხეს და დამორჩილეს. ამის შემდეგ არამცთუ ყოველწლიური შესანევარი ოქრო მოუსპეს, პირიქით, მათ გადასახადიც დაადეს⁷⁴⁰.

§ 37. ზავი ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის

მეფე ხოსრო დარწმუნდა, რომ ლაზიკაში სპარსელების საქმე წაგებულ იყო და ისევ ზავის შეკვრა ირჩია. ორივე სახელმწიფოს ელჩებმა, ხანგრძლივი მოლაპარაკების შემდეგ, 563 წ. ხელშეკრულება დასდეს, სადაც სხვათა შორის ნათქვამი იყო, რომ ზავი 50 წლით უნდ ყოფილიყო შეკრული და სპარსელები ლაზიკას სრულებით თავს დაანებებდნენ, რომ არც ერთ მხარეს საზღვრებზე ციხე-სიმაგრეები არ უნდა აეგო, არც სპარსეთს შეუძლო პირიქითელ კავკასიელ ტომებისათვის კასპიის ზღვის გზა მიეცა და გადმოეშვა, ორივე მხრის ვაჭრებს ორსავე სახელმწიფოში ალბე მიცემობის უფლება თანასწორად ექნებოდა, სპარსელები თავიანთ სამფლობელოში ქრისტიანების დევნას დაიშლიდნენ, ამ სარწმუნოების აღსარებას აღარ აკრძალავდნენ და ქრისტიანებს უფლებას მისცემდნენ მიცვალებულნი მონაში დაესაფლავებინათ⁷⁴¹.

ზავის ჩამოგდების შემდეგ საცილობელ საგნად საქართველოში მხოლოდ სვანეთი-ლა იყო. სვანეთი ლაზიკის მეფის სამფლობელოს ეკუთვნოდა. თუმცა მას თავისი საკუთარი მთავარი ჰყავდა, მაგრამ თითოეულ ახალ მთავარს ლაზიკის მეფე პნიშნავდა და ამტკიცებდა ხოლმე. თეოდოსი კეისრისა და უარანეს დროიდან მოყოლებული სვანეთის ყველა მთავრები ლაზების მეფეების დანიშნულები იყვნენ. გადასახადის მაგიერ სვანები ყოველწლივ ხილეულობას, თაფლსა და ნადირის ტყავებს უგზავნიდნენ ხოლმე ლაზიკის ბატონს. ლაზები თავის მხრივ სვანებს სურსათს უგზავნიდნენ. გუბაზ მეფე რომ ბიზანტიელ სარდალს მარტინეს ნაეჩხუბა, ბიზანტიელების ჯიბრით სვანებს სურსათი აღარ მიაშველებინა. სვანებმა კიდეც ბიზანტიელებზე იყარეს ჯავრი და სპარსელებს მიემხრნენ. ბიზანტიელების პატარა რაზმს სპარსელებისა შეეშინდა და სვანეთი დასტოვა. როცა სპარსელებმა და ბიზანტიელებმა ზავი დასდეს, ბიზანტიელები გაიძახოდნენ, სვანეთიც, ვითარცა ლაზიკის ქვეშევრდომი ქვეყანა, ხელშეკრულების ძალით ლაზიკასავით ჩვენ უნდა დაგვრჩესო. სპარსელები კი ამტკიცებდნენ, სვანები სხვა ხალხია და ვითარცა ჩვენკენ ნებაყოფლობით გადმოსული, ჩვენვე უნდა დაგვრჩესო. ამ საცილობელი საგნის შესახებ მოსალაპარაკებლად კეისარმა საგანგებო დესპანი მიუგზავნა სპარსეთის ბატონს. მაგრამ შაჰნშაჰი დათმობას არ აპირებდა: ისევ სვანეთის მთავარს მივანდოთ ამ საქმის გადანყევეთა, ვისკენაც უნდა, იმას მიემხროსო⁷⁴².

ამასობაში სპარსეთის მეფეს ჰორმიზდს მისი სარდალი ბაჰრამ ჩუბინი აუჯანყდა და თითონ უნდოდა გამეფება, მაგრამ იმედი გაუცრუვდა. დიდებულებმა, რომელთაც მეფე სძულდათ, ისარგებლეს ამ შემთხვევით, დაიჭირეს ჰორმიზდი და, თუმცა თვალები დასთხარეს, მაგრამ მეფედ მაინც აჯანყებული სარდალი კი არ გამოაცხადეს, არამედ ჰორმიზდის შვილი ხოსრო II. ბაჰრამმა ხოსრო, რასაკვირველია, მეფედ არა სცნო, და მის წინააღმდეგ გაილაშქრა. ხოსრო II-მ ჯარის გარშემოყრა ვერ მოასწრო და, უმწეოდ დარჩენილი, ქ. ანტიოქიაში გაიქცა და ბიზანტიის კეისარს შეეფარა. მავრიკე კეისარმა შეინყნარა იგი და თავისი მხედრობა მეშველად მისცა, რომლის დახმარებითაც ხოსრო II-მ, სამეფო ტახტი დაიბრუნა. ამ დახმარების სამადლობლად ხოსრო II-მ, სომეხ ისტორიკოსის *სებოსის* სიტყვით, *იბერიის მომეტებული ნაწილი ქ. თბილისამდე მავრიკი კეისარს გადასცა*⁷⁴³. ეს უნდა მომხდარიყო, მაშასადამე, 591 წელს და ამ დათმობის წყალობით იბერია კვლავ ორად გაიყო, ამასთანავე იბერიის დასავლეთი ნაწილი ქ. თბილისამდე ბიზანტიის კეისრის ხელში გადასულა, ხოლო აღმოსავლეთი ნაწილი ისევ სპარსთა ბატონებს შეჰრჩენიათ.

მეფე ხოსრომ ამას გარდა თავის სამეფოში ქრისტიანობის თავისუფლება გამოაცხადა*. მხოლოდ მაზდეიანობის მიმდევართ ნება არ ჰქონდათ ქრისტიანობა მიეღოთ⁷⁴⁴.

§ 38. აღმოსავ. საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა მეშვიდე საუკუნის დამდეგს

ბიზანტიელების ხელში გადასული იბერიის ნაწილი, ვგონებ, მათ დიდხანს არ შეერჩენიათ. როცა კეისარს მავრიკის ფოკა აუჯანყდა და მავრიკი მოკლა, ხოსრო II-მ 604 წ., ვითომცდა თავისი მფარველის მავრიკის სისხლის შურის საძიებლად, ბერძნებს ომი აუტეხა.

სპარსთა მეფემ ბიზანტიელნი მრავალგზის დაამარცხა და 606-7 წ. კეისრის ჯარი კარინიდანაც კი განდევნა. *მარკვარტი* მართალი უნდა იყოს, როდესაც ამტკიცებს, რომ ამავე დროს ბიზანტიელებს ალბათ იბერიის დათმობილი ნაწილიც უნდა დაეკარგათო⁷⁴⁵.

მაშასადამე, VII საუკუნის დამდეგს აღმოსავლეთი საქართველო ისევ შეერთებულა და კვლავ სპარსთა ბატონობის ქვეშე ყოფილა. თბილისში სპარსეთის მეფის მარზპანი იჯდა, რომელსაც, ვითარცა შაჰის წარმომადგენელს, აღმოსავლეთ საქართველო ემორჩილებოდა. ხოლო შინაური საქმეების მართვა-გამგეობა დიდებულ აზნაურთა ხელთ იყო. მეშვიდე საუ-

* ივ. ჯავახიშვილი სახვებით მართებულად აღნიშნავს, რომ „მეფე ხოსრომ ამას გარდა თავის სამეფოში ქრისტიანობის თავისუფლება გამოაცხადა. მხოლოდ მაზდეიანობის მიმდევართ ნება არა ჰქონდათ ქრისტიანობა მიეღოთ“. ხოსრო I ანუშირვანის დროს გამოცემული კანონი მიზნად ისახავდა მაზდეიანობის დაცვას, ქრისტიანობის გაერყელების შეფერხებას. ამიტომ დანაჯეს სპარსელებმა მაზდეიანობიდან ახლადგადამდგარი ევსტატე მცხეთელი, ხოლო მცხეთის სხვა, სპარსული წარმოშობის ხელოსნებს, ხელი არ ახლეს. ევსტატე მცხეთელის „ცხოვრება“ შესწავლილი აქვს ივ. ჯავახიშვილს. მანვე გამოაქვეყნა მისი გერმანული თარგმანი.

კუნის დამდეგს იბერიის შინაურ საქმეებს განაგებდნენ და მართავდნენ, როგორც კირონ და აბრამ კათალიკოსთა მიწერ მოწერიდან ჩანს, მთავარი ადარნერსე, არშუშა, ვაჰანი, ბუზმიჰრი და სხვანი წარჩინებულნი.

§ 39. ჰერაკლე კეისრის ბრძოლა სპარსეთთან და მისი შედეგი საქართველოში

სპარსეთის შაჰის ხოსრო II-ის გათამამებულ ნაევარდობასა და ბიზანტიის ქვეყნების აოხრებას ბოლო კეისარმა ჰერაკლემ მოუღო. იგი არც სპარსთა მთავარი მხედრობის წინააღმდეგ გაემგზავრა და არც სურდა მას შეჰბმოდა, არამედ გადანყვიტა ჯერ სპარსთა ჩრდილოეთის სამფლობელოებისათვის ევნო და ჩამოეშორებინა და მერმე თვით სპარსელებსაც გამკლავებოდა. აიღო და სამეგრელოს გზით, როგორც მოსე კალანკატუელი მოგვითხრობს⁷⁴⁶, 614 წელს პირდაპირ სომხეთს შეესია⁷⁴⁷, აქედან იგი გადავიდა ადარბაგანში, სადაც იმყოფებოდა სპარსთა მეფე, და მრავალი სოფელი და ქალაქი აიღო და წარტყვევნა. რაკი ხოსრო მეფემ ჰერაკლეს პირი მთარიდა და ზამთარიც მოახლოებული იყო, კეისარმა თავისი მხედრობა საზამთროდ ალბანიაში შემოიყვანა⁷⁴⁸. ალბანიიდან ჰერაკლემ მოსაზღვრე ქვეყნების მთავრებს წერილები დაუგზავნა, წარმომიდევით ნებაყოფლობით, მიმიღეთ და ზამთარში მე და ჩემს მხედრობას მემსახურეთ, თორემ ურჩებს ისე მოვეპყრობი, როგორც წარმართებს: ავიღებ მათ ციხეებს და მათს ქვეყანას ჯარს ავაკლებინებო⁷⁴⁹. ზოგი მიემხრო კეისარს, ზოგმა კიდეც, როგორც მაგ. ალბანელებმა, ყურადღება არ მიაქციეს და წინააღმდეგობისათვის სამზადისში იყვნენ⁷⁵⁰.

ჰერაკლეს ლაზები, აფხაზები და იბერიის ერთი ნაწილი მიჰმხრობია, მეორე ნაწილი თბილისითურთ სპარსელების ერთგული ყოფილა. ამგვარად, კეისარს მოკავშირეებად სხვათა შორის ლაზთა, აფხაზთა და იბერთა ჯარებიცა ჰყავდა⁷⁵¹. ჰერაკლეს ერთი წლის შემდეგ უნდოდა თვით სპარსთა მეფის ლაშქარს ხოსროს შეჰბმოდა, მაგრამ ჯარმა მეტადრე კი ლაზებმა, აფხაზებმა და იბერმა მოკავშირეებმა არ მოინდომეს. ხოლო როდესაც ჰერაკლეს სპარსთა ლაშქარი მოენია, ლაზებმა და აფხაზებმა მოკავშირეობაზე კეისარს უარი უთხრეს და შინისაკენ გაემგზავრნენ⁷⁵². კეისარმა მეშველად ხაზარნი მოიწვია, რომელნიც გადმოვიდნენ ხაკანის მეთაურობით.

ამ ხაკანს ჩვენი მატიანე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ „ჯიბლუ“-ს ეძახის, ხოლო სომეხთა ისტორიკოსი მოსე კალანკატუელი „ჯეზუ“-ს⁷⁵³, ბიზანტიელი ისტორიკოსი კი „ძიებელ“-ს⁷⁵⁴, ჩინური წყაროებისდა მიხედვით დასავლეთელი თურქების ხაკანი „ტონგ ჯაბლუ ხაგან“-ი (619 — 130) ყოფილა⁷⁵⁵.

ჰერაკლე კეისარმა თავისი მოკავშირითურთ იბერიის დედაქალაქ თბილისის დასჯაც მოინადინა, ალბათ, ვითარცა ურჩისა და სპარსთა მომხრესი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მოგვითხრობს: ჩამოვლო ჰერაკლე მეფემან ბერძენთამან და უკმო ციხისთავმან კალამთ ტფილისისაჲთ მეფე-

სა პერაკლეს ვაცბოტობით... და მეფემან თქუა... „მე მიგაგო მისაგებელი შენი“ და დაუტევა ჯიბლო ერისთავი ბრძოლად და თვთ წარვიდა ბაბილოვნად ბრძოლად ხუასრო მეფისა. ხოლო ამან ჯიბლო მცირეთა დღეთა შემდგომად კალამ გამოიღო და ციხისთავი იგი შეიპყრა და პირი დრაჰკნით აღუვსო და მერმჴ მრთელსა ტყავი გაჯადა და მეფესა უკანა მისნია გარდაბანს⁷⁵⁶.

სომეხ ისტორიკოს მოსე კალანკატუელს ქ. თბილისის აღებად აწვრილებით აქვს აწერილი და მისი ცნობები ბევრად განსხვავდება ქართველი მემათიანის მოთხრობისაგან. სომეხ მემათიანის სიტყვით, პერაკლე მეფეს 626 წელს (ხოსრო მეორის მეფობის 37 წელს) მეშველად იმიერ-კავკასიიდან გადმოუყვანია ჯიბლუ ხაკანი მხედრითურთ⁷⁵⁷. თავისი 1000 მხედრით და შვილით⁷⁵⁸ შათითურთ 627 წ. გადმოვიდა თურმე ამიერკავკასიაში⁷⁵⁹. იმავე წელს პერაკლე კეისარი და ჯიბლუ ხაკანი შეერთებული მხედრობით აღმოსავლეთ საქართველოს დედაქალაქს თბილისს მიაღდა⁷⁶⁰. ხოსრო მეფემ რომ შეიტყო ბერძნები თბილისის გარემოცვას აპირებენო, გულადი მეომარი სარდალი შაჰრაპალი 1000 რჩეული მხედრითურთ თბილისის მკვიდრთ მიაშველა⁷⁶¹. მცხოვრებნი გამხნევდნენ, მტერს მამაცურად დაუხვდნენ და მედგარი წინააღმდეგობა გაუწიეს. ბერძნები და ხაზარნი ბევრს ეცადნენ ყოველგვარი საშუალებით, საბრძოლველი მანქანებითაც კი, მეომარნიც ბევრი დაეხოცათ, მაგრამ მაინც ქალაქი ვერ აიღეს⁷⁶². მაშინ კეისარმა და ჯიბლუ ხაკანმა გადასწყვიტეს თბილისისათვის დროებით თავი დაენებებინათ. და პერაკლეს სპარსეთში გაელაშქრა, ხოლო მერმე თავიანთი წადილი განეხორციელებინათ. თბილისელებმა რომ შეიტყეს ჩვენი მტრები იყრებიან და მიდიანო, გათამამდნენ და ბერძნებს და ხაზარებს დასცინოდნენ: დიდს კვახზე მასხრულად ვითომც ხაკანის სახე გამოხატეს და ზღუდიდან უჩენებდნენ: „აი თქვენი ჯიბლუ ხაკანი“-ო. კეისარსაც დასცინოდნენ, მასხრად იგდებდნენ და ჰგმობდნენ. ამაზე ორივენი ძალზე გაბრაზდნენ და გადასწყვიტეს შეურაცხყოფისათვის მცხოვრებნი სასტიკად დაესაჯათ ისე, რომ არც ერთი ცოცხალი არ გაეშვათ⁷⁶³.

„მცხეთის ჯვარი“ აღმოსავლეთის მხრივ.

ამ მუქარით წავიდნენ ორნივე მოკავშირენი. თბილისელებზე ჯავრი ჯიბლუს შვილმა შათმა ამოიყარა, რომელიც თბილისს კელავ გარშემო ერტყა და დაუნყო ბრძოლა, ორი თვის გარემოცვისა და ომის შემდგომ ქალაქი აიღო, ხოლო მცხოვრებნი დაუნდობლივ ამოწყვიტა⁷⁶⁴. იქვე შეიპყრეს ორი მთავარი, ერთი იყო სპარსთა მთავრობის წარმომადგენელი, ხოლო მეორე ადგილობრივი მკვიდრი ქართველი⁷⁶⁵, ალბათ დიდებულ აზნაურთა მმართველი წრის წევრთაგანი. ორივე ტყვე კეისარს მიჰგვარეს, რომელმაც ჯერ თვალები დაათხრევინა, ხოლო შემდეგ ჩამოაზრჩობინა, ტყავი გაადრობინა, ბალახით გაატენინა და ზღუდის კედელზე ჩამოაკიდებინა⁷⁶⁶. მერმე მთელი ქალაქი გაცარცვეს და უთვალავი განძეულობა ჩაიგდეს ხელში, ურიცხვი ოქროსი და ვერცხლის ქანქარი და მრავალი საეკლესიო სამკაული მოთვალულ-მომარგალიტული სინმიდის სამსახურებელი⁷⁶⁷.

ამგვარად, ქართულ და სომხურ ცნობათა უმთავრესი განსხვავება ის არის, რომ ქ. თბილისი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-თ ჯიბლუმ აიღო, მოსე კალანკატუელით კი მისმა შვილმა შათმა; შემდეგ ქართული წყარო მოგვითხრობს, რომ თბილისი „მცირეთა დღეთა შემდგომად“ აიღო, სომხური კი ამტკიცებს თბილისი ორჯერ იყო გარემოცული, ერთხელ ვერა დააკლეს რა, თუმცა 2 თვეს ებრძოდნენ, მეორედაც მხოლოდ ორი თვის მედგარი ბრძოლის შემდგომ ძლივსძლივობით აიღესო. ორსავე შემთხვევაში მოსე კალანკატუელის ცნობები უნდა იყოს სწორი.

რომ თბილისი პირადად ჯიბლუს ალებული არ უნდა იყოს, ამას ბიზანტიელი ისტორიკოსის თეოფანეს სიტყვებიც ადასტურებს, რომელიც აგრეთვე ამოწმებს, რომ თბილისის მახლობლად მდგომი ჯიბლუ თითონ შინ დაბრუნდა, ხოლო თავისი რჩეული ჯარი შვილითურთ ჰერაკლე კეისარს მოკავშირედ დაუტოვა⁷⁶⁸. დანარჩენში, როგორც მაგ. თბილისელთა კადნიერებისა და მკაცრი სასჯელის აღწერილობაში, ქართულ-სომხური ცნობები ერთიერთმანეთს კარგად უდგებიან.

თვალსაჩინო განსხვავებაა ბიზანტიელ ისტორიკოსის თეოფანეს აღწერილობაში. თუმცა ისიც მოგვითხრობს, რომ ჯიბლუ (ძიებელ) და კეისარი მხედრობითურთ ქ. თბილისთან, რომელიც მაშინ სპარსთა ხელში იყო, იდგნენ, მაგრამ იმის ალებაზე არაფერია ნათქვამი: მაგრამ იქნებ ამის მოხსენება დაავიწყდა.

ამის გარდა ერთადერთი ცნობა, რომელიც მოგვითხრობს ქართველი დიდებულის დატყვევებას, შეეხება ვარსამუსეს⁷⁶⁹, სპარსთა მიერ დაყენებულს იბერთა მთავარს, რომელიც ცოცხლივ ტყვედ იყო წაყვანილი ბიზანტიელთა მიერ⁷⁷⁰. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ეს მთავარი სწორედ ის ქართველი მკვიდრი მთავარი ყოფილიყო, რომელიც სომეხ ისტორიკოსის სიტყვით დატყვევებულ იქმნა ქ. თბილისის ალების დროს.

ჰერაკლე კეისრის გამარჯვების შემდეგ, აღმოსავლეთი საქართველო ისევ ბიზანტიის ხელში გადავიდა. მართლაც, ჯვარის ეკლესიის აღმაშენებელ ერისთავებს ბიზანტიური საკარისკაცო პატივი ჰქონიათ მინიჭებული, მაგ. ჯვარის მონასტრის VII ს. ეკლესიის აღმაშენებელნი იყვნენ „სტეფანოზ ქართლისა პატრიკიოსი“, დემეტრე „ჴპატოსი“, ადარნერსე „ჴპატოსი“ და სხვა.

ჰერაკლე მეფემ თავის ლაშქრობას სპარსთა წინააღმდეგ სარწმუნოებრივი ხასიათი მისცა: კეისარი წარმართთა წინააღმდეგ მეზრძოლ ქრისტიან მხედარხელმწიფედ გამოვიდა და ასეც შესცქეროდნენ მას ბევრგან სპარსთა ბატონობით შევიწროებული ქრისტიანენი.

საქართველოშიაც, ჩვენის მატიანის „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს სიტყვით, კეისარს იძულებითი ღონისძიება უხმარია, რომ საქართველოშიაც წარმართობა დათრგუნეილი, ხოლო ქრისტიანობა ძლევამოსილი ყოფილიყო.

„ჰერაკლმ ტფილისს და მცხეთას და უჟარმას განავლინნა ქადაგნი, რამთა ყოველნი ქრისტიანენი ქალაქთა შინა შემოკრბენ და ყოველნი მოგუნი და ცეცხლის მსახურნი ანუ მოინათლნენ ანუ მოისრნენ ; ხოლო მათ

ნათლისღებამ არა ინებეს, ზაკუთით თანა აღერივნეს ქრისტიანეთა ვიდრემდის ყოველთა ზედა წარჰმართა მახვლი და ეკლესიათა შინა მდინარენი სისხლისანი დიოდეს; ხოლო ჰერაკლე განწმიდა შჯული ქრისტიმისი და წარვიდა“-ო, — მოგვითხრობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“⁷⁷¹.

ბიზანტიის კეისარმა დიდხანს არ ისარგებლა თავისი გამარჯვებით: სამხრეთით უკვე მოდიოდა მუჰამედის მოძღვრებით აღფრთოვანებული არაბთა ლაშქარი, რომელიც აგრეთვე ძალითა და მახვილით ავრცელებდა ახალს სარწმუნოებას.

ამგვარად, ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის ხანგრძლივი ბრძოლა საქართველოს გამო მაინცდამაინც ბიზანტიის გამარჯვებით დამთავრდა: სპარსეთმა თუმცა ყოველი ღონისძიება იხმარა, მაგრამ ლაზიკა მაინც ხელში ვერ ჩაიგდო; ლაზიკა ისევ ბიზანტიელების მფარველობის ქვეშ დარჩა და საკუთარი მეფობა და შინაურ საქმეებში დამოუკიდებლობა შეინარჩუნა; ივერიაც სპარსთა ბატონობას ხელიდან გამოაცალეს ბიზანტიელებმა. ამის შემდგომ დიდხანს არც სპარსეთს-ღა უცოცხლია: VII საუკუნის მეორე მოცე ნლებში არაბებმა მთელი სპარსეთი დაიპყრეს და მეფობა გააუქმეს.

თავი მხუთე

საქართველოს კულტურა I—VII ს. ს. ძრ. შ.

§ 1. ბრძოლა ორ სახელმწიფოსა და კულტურას შორის საქართველოში და ქართველთა პოლიტიკა

საქართველოს ისტორიის მთელი ის ხანა, რომლის შესახებაც მეოთხე თავშია საუბარი, უმეტეს ნაწილად სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის გამწვავებულ ბრძოლასა და ქიშპობაში დაიღია. ეს ორი ძლიერი სახელმწიფო ერთიერთმანეთს საქართველოზე ეცილებოდნენ: თითოეულს ჰსურდა მის ერთადერთ ბატონად გამხდარიყო. ეს მედგარი მტრობა და სისხლის ღვრა მხოლოდ გარეშე შემოჭრილმა ძალამ, გამაჰმადიანებულმა არაბობამ, მოსპო.

ამ ხნის განმავლობაში საქართველო ორ სამეფოდ იყო გაყოფილი: ლაზიკად და იბერიად, რომელმაც 532 წელს თავისუფლება დაჰკარგა და 627 წლამდე თითქმის განუწყვეტლივ სპარსეთის ხელთ იყო. სასანელთა გვარის შაჰები სულ იმის საგონებელსა და ცდაში იყვნენ, რომ ლაზიკაც იმათ რგებოდათ და მთელ საქართველოსა და კავკასიის მბრძანებლად გამხდარიყვნენ.

ხანგრძლივი ბრძოლის შემდგომ, ლაზიკა მაინც ბიზანტიელებმა შეინარჩუნეს. ამგვარად დასავლეთი საქართველო განსაკუთრებით ბიზანტიის გავლენის ქვეშ იყო, აღმოსავლეთი საქართველო კიდეც სპარსეთის გავლენას ექვემდებარებოდა, მაგრამ ამასთანავე როგორც იბერიაში ბიზანტიელების კულტურა ძლიერი იყო, ისევე ლაზიკაში სპარსეთის კულტურასაც გზა გაკვლეული ჰქონდა.

თვით ქართველების ნატურისა და მისწრაფების ერთადერთ საგნად პოლიტიკური დამოუკიდებლობა და თავისუფლება იყო. არც ბიზანტიისა, არც სპარსეთის ბატონობის მოტრფიალე ლაზიკა და იბერია არასდროს არა ყოფილან: როდესაც ქვეყანა ბიზანტიის ხელში იყო და მისი მოხელეების ბოროტებისაგან სამეფო ილაჯგანყვეტილი იყო, ხალხი სასანელთა შაჰებს ემხრობოდა მხოლოდ იმიტომ, რომ ბერძნები განედევნათ და თავისუფლება მოეპოვათ; ამგვარადვე ბიზანტიელებს სთხოვდნენ ხოლმე შველას, როცა ქვეყანას სპარსეთი ანუხებდა. ორ წყალს შუა მყოფი ქართველობა ცდილობდა მოცილე სახელმწიფოების მეტოქეობით ესარგებლა და თავისი მდგომარეობა გაეუმჯობესებინა.

როგორც პეტრე ქართველის ცხოვრებიდან ჩანს, ქართველებს მაშინაც ჩინებულად ესმოდათ თავიანთი პოლიტიკური მდგომარეობა და მშვენიერად იცოდნენ, თუ რა ფასიც ჰქონდა მათი ძლიერი მეზობლების მფარველობას. *იბერია* ის ქვეყანა არისო, ნათქვამია ზემოაღნიშნულს ცხოვრებაში, რომელსაც *„ყოველთვის პრომაელებთან და სპარსელებთან ბრძოლა ჰქონდა იმიტომ, რომ თითოეული იმ ერთაგანი, მფარველობის აღმოჩენის დროს, სულ იმაზე ფიქრობდა, რომ მთელ ამ ქვეყანას როგორმე დაჰპატრონებოდაო“*. ეს სიტყვები საუცხოვოდ გვისურათებს ბიზანტიელ-სპარსთა სულისკვეთებას და ცხადად ამტკიცებს, რომ იმდროინდელი ქართველები თავიანთი მფარველ-მეზობლების იდუმალ წადილს მიხვედრილი იყვნენ და პოლიტიკური ვითარება კარგად ჰქონდა გათვალისწინებული⁷².

რაკი არც ბიზანტიის კეისრებს, არც შაჰებს არა სჯეროდათ, რომ ქართველები მათ გულწრფელ მეგობრობას და მოკავშირეობას გაუწევდნენ, „ფიცის სიმტკიცესა“ და ხელშეკრულებას გარდა ყოველთვის ცდილობდნენ, რომ „უმეტესისა სიმტკიცისათვის“ ქართველთა მეფისაგან მოეთხოვათ „მძევალიცა“. მძევლობა ბიზანტიელებისათვისაც და სპარსელებისათვისაც, „სიმტკიცეს“ გარდა, იმიტაც იყო ხელსაყრელი, რომ ქართველი უფლისწულები ამგვარად ითვისებდნენ ბერძნების, ან სპარსელების ენას, ზნე-ჩვეულებას, იქაურ ცხოვრებას ერვეოდნენ და მეგობრებს იჩენდნენ. შინ რომ დაბრუნდებოდნენ და მათი გამეფების ჯერიც დადგებოდა, ნამძევლარი აღზრდა-განათლებითაც ბერძნებთან და სპარსელებთან იყო ხოლმე დაკავშირებული. ამასთანავე ბიზანტიის კეისრები ცდილობდნენ, რომ მძევლად წაყვანილი ქართველი უფლისწულები ბერძნებთან მოყვრობითაც დაახლოვებული ყოფილიყვნენ. ამიტომ მათ, როგორც მაგ. ლაზების ბატონიშვილებს, ცოლებად პრომაელ დიდებულთა

ასულებს⁷³ პრთავდნენ ხოლმე. რასაკვირველია, თავის მხრივ სპარსთა შაჰებიც ეცდებოდნენ მოყვრობით ქართველ უფლისწულთა გული მოეხიბლათ, მეტადრე სანამ საქართველოში ქრისტიანობა სახელმწიფო სარწმუნოებად იქმნებოდა გამოცხადებული.

უეჭველია, ეს დიდი და ძლიერი ხერხი იყო, რომ მომავალი ქართველი მეფეები სულიერად და ხორციელად დაახლოვებული ჰყოლოდათ. მაგრამ არა ერთი და ორი ისტორიული შემთხვევა ცხადად ამტკიცებს, რომ ვერც ამ გზით შესძლეს კეისრებმა და შაჰებმა ქართველთა პოლიტიკური თვითშეშეცნების დახშვა და თავიანთ ყურმოჭრილ ყმებად გადაქცევა.

ისეც მომხდარა, რომ მძევლად ნამყოფი, რა გამეფდებოდა, სწორედ თავისი მფარველების წინააღმდეგ დაიწყებდა მოქმედებას, თუ რომ მათ მფარველობას ქვეყნისათვის ვნების მეტი არა მოჰქონდა რა და მფარველობა დაპყრობის წინამორბედად გამოჩნდებოდა ხოლმე.

თუმცა ბიზანტიას მეტად საზიზღარი და ანგაარი მოხელეები ჰყავდა, მაგრამ მაინცდამაინც თვით კეისრების მთავრობა სასანელთა გვარის მეფეებს სჯობდა და იმდენად სასტიკი და გულქვა არ იყო. ამიტომ ქართველობისათვის ბიზანტიელების მფარველობა იმდენად დამლუპველი არა ყოფილა, როგორაც სპარსელების მფარველობა. აკი აღმოსავლეთმა საქართველომ დაკარგა თავისუფლება და მეფობაც, ხოლო დასავლეთმა საქართველომ საკუთარი სამეფოს არსებობა შეინარჩუნა და კვლავინდებურად ბიზანტიელების მფარველობის ქვეშ იმყოფებოდა.

მეორე საუკუნეში ქ. ნ. სომეხთაგან დაპყრობილი იყო საქართველოს ზოგიერთი სამხრეთის თემები, რომელთა რაოდენობა, სახელები და საზღვრები „ქართველი ერის ისტორიის“ შესავალ წიგნშია გამორკვეული. ალბათ, ამ ნიადაგზე უნდა ყოფილიყო აღმოცენებული ქართველთა და სომეხთა შორის უსიამოვნობა და სიძულვილი, რომლის ამბავი რომელ ისტორიკოსსაც სცოდნია. I საუკუნის მეოთხე ათეულიდან მოყოლებული იბერიის მეფესა და მთავრობას უსარგებლია მარჯვე შემთხვევით და ფართო პოლიტიკური გეგმა დაუსახავს: სამაგიეროდ სომხეთის დაპყრობა მოუწოდებია. დროებითი გამარჯვებისდა მიუხედავად, ეს გეგმა ბოლოს და ბოლოს, როგორც თავის ალაგას აღნიშნული გეჟონდა⁷⁴, მიუღწეველი შეიქმნა.

მაგრამ მაინც საფიქრებელია, რომ ზოგიერთი სომხებისგან დასაკუთრებული თემთაგანი ქართველებს წორედ ამ დროს უნდა დაებრუნებინათ უკან. ამის შემდგომაც ბრძოლა დანარჩენ თემთა დასაბრუნებლად არ შეწყვეტილა და IV ს-ში სომხური წყაროების ცნობითაც საქართველომ ტაოს გარდა ყველა თემები კვლავ შემოიერთა. ამის წყალობით აღმ. საქართველომ თავისი მინა-წყალიც წინანდებურის მსგავსად გააფართოვა და სამხრეთის საზღვარიც ბუნებრივ დასაცავ ხაზამდე მიიყვანა. სამხედრო თავდაცვის თვალსაზრისით იბერიის მდგომარეობა ამით საგრძნობლად გამოსწორდა.

რაკი იბერიის სამეფო ქართლს, კახეთს, ჰერეთსა და მესხეთს შეიცავდა, ამიტომ ის საკმაოდ მნიშვნელოვან პოლიტიკურ ერთეულად გრძნობდა

თავის თავს და თვით მისი დიდი მეზობლები, რომაელ-ბიზანტიელნი და სპარსელებიც, იბერიის საუკეთესო მდებარეობის მნიშვნელობას მცირე აზიისა და მახლობელ აღმოსავლეთში ჰეგემონიის მოსაპოვებლად ძალიან აფასებდნენ. ამას გარდა, რაკი ჩრდილოეთის უმთავრესი გზა, საქართველოს ანუ დარიალანის კარი, იბერიის ხელში იყო, მის მოკავშირეობასა და მეგობრულ განწყობილებას ამ დიდი სახელმწიფოებისათვის მცირე მნიშვნელობა არ ჰქონდა. ამას მაშინ ქართველებიც კარგად გრძნობდნენ და თავიანთი სამშობლოს ფასის შეგნება ეტყობათ. ეს ზაქარია ქართველის სიტყვებსაც ემჩნევა. მისგან აღწერილი პეტრე ქართველის ასურულ ცხოვრებაში ქართლის სამეფო „განთქმულ იბერთა ქვეყნად“⁷⁷⁵ იწოდება.

უძველესი დროიდან მოყოლებული საქართველოს იმიერკავკასიაში მცხოვრებ ერებთან ჰქონდა დამოკიდებულება და ხშირად კავშირიც. არა ერთხელ იბერიის მეფეს თავიანთ მონინალმდებებთან საბრძოლველად ისინი გამოუყენებია და მათთვის მიუსევია. ასე მოიქცა მაგ. ფარსმანი⁷⁷⁶, რომელმაც ე. წ. „თეთრი ჰუნნები“ გადმოიყვანა და ბიზანტიელების სამფლობელოს მიუსია.

პეტრე ქართველის ცხოვრების აღმწერელის, ზაქარია ქართველის, სიტყვით ეს „თეთრი ჰუნნები“ იბერთა მეზობლები იყვნენ⁷⁷⁷, მაგრამ რომელი ტომი იგულისხმებოდა სახელდობრ, ძნელი სათქმელია, რადგან საეჭვოა, რომ აქ ჰეფთალელ ჰუნებზე იყოს საუბარი.

ამავე „ჰუნნების“ მეშველი ჯარის დახმარებაზე დაუმყარებია ვახტანგ გორგასალსაც თავისი იმედი, როდესაც სპარსეთის წინააღმდეგ ბრძოლა დაუწყო⁷⁷⁸.

მაგრამ მათზე დაყრდნობა სახიფათო იყო, რადგან მათი პოლიტიკური მომხრეობა მეტად ცვალებადი ყოფილა. ამას გარდა სხვათა ნაქეზებით, თუ სამხედრო ნავარდისა და ცარცვა-გლეჯის წყურვილის გამო, ამ დროს „ჰუნნების“ სახელით ცნობილი ჩრდილოეთ-კავკასიელი არა ერთხელ თვით საქართველოსათვისაც სახიფათო გამხდარან და ჩვენი ქვეყანაც მათი თარეშის სარბიელად ქცეულა. ამიტომ პოლიტიკურსა და სამხედრო წინდახედულობას იბერიის ჩრდილოეთის საზღვრის გამაგრება უნდა ეკარნახა.

უკვე სტრაბონის დროს საქართველოს კარი მართლაც გამაგრებული ყოფილა. მაგრამ, როგორც ეტყობა, ეს საკმარისი არ იყო და ჩრდილოეთიდან მოულოდნელი შემოსევისაგან უზრუნველსაყოფად საზღვრის დასაცავად საჭირო ხაზის უფრო წინ წანევა აუცილებელი გამხდარა.

ამ სამხედრო და პოლიტიკური გეგმის განხორციელების ღვაწლს ქართული საისტორიო მწერლობა ვახტანგ გორგასალს მიაწერს, რომლის მოქმედების აღწერილობა ჯუანშერს სრულებით ზღაპრული სურათებით აქვს შეფერადებული და დაჩრდილული, მაგრამ მოკლედ და მკაფიოდ, თუმცა მაინც ყივჩაყთ შეცდომით ჩართვით. ეს ამბავი ე. წ. „საეკლესიო მატია-ნეში“ არის მოთხრობილი. ამ ძეგლის უცნობ ავტორს ნათქვამი აქვს: ვახტანგმა „დაიმორჩილა ოვსნი და ყივჩაყნი და შექმნა კარნი ოვსეთისანი და

ალაშენა მასზედა გოდოლი და დააყენნა მას ზედა მცველნი მახლობელნი მის ადგილისანი და უწოდა მას კარად დარიალ[ან]-ისა[დ] და ან თვნიერ ბრძანებისა მეფისა ვერ ჯელენიფების გამოსლვად ოვსთა და ყივჩაყთა"-ო⁷⁹. რაკი ჯუანშერს ასეთი მოთხრობა არ მოეპოვება, საფიქრებელია, რომ ეს ცნობები სხვა ძველი და, როგორც ეტყობა, კარგი წყაროდან უნდა ჰქონდეს ამოღებული. ამგვარად, ჩრდილოეთის საზღვარიც წინანდელზე უკეთესად იქნა გამაგრებული.

§ 2. ლაზიკის სახელმწიფო წესწყობილება და კულტურული მდგომარეობა

ლაზიკის სათავეში იდგა მეფე. მას ლაზ-მეგრელებს გარდა აფხაზები, აფშილები, მისიმიელნი და სვანებიც ემორჩილებოდნენ, მაგრამ მათ თავიანთი საკუთარი მთავრები ჰყავდათ. ლაზიკის მეფე მხოლოდ ამტკიცებდა თითოეულს ახალ მთავარს. ყველა ამ ტომებს ლაზიკის მეფის სასარგებლოდ ყოველწლიური გადასახადი და ბეგარა ედოთ, მეფეც თავის მხრივ ეხმარებოდა ხოლმე. მეფის უფლება ლაზიკაში სამეფო საგვარეულოს ეკუთვნოდა და ამ უფლების მემკვიდრეობა, როგორც ჩანს, იმაზე გადადიოდა, ვინც განსვენებული მეფის მომდევნო და ნლოვანობით უფროსი იყო საგვარეულოში. მაგალითად, ლაზიკის მეფის ნათე I-ის შემდგომ, რომელიც იუსტინე კეისრის დროს ცხოვრობდა, ტახტზე ავიდა მისი შვილი გუბაზი კი არა, არამედ მისი ძმა ოფსითე. ოფსითეს მემკვიდრედ კიდეც სამეფო ტახტზე ნათეს პირველი შვილი გუბაზი იყო, ხოლო მისი მოკვლის შემდგომ გამეფდა ნათე პირველის მეორე შვილი და გუბაზის უმცროსი ძმა ნათე II. მაშასადამე, ლაზიკაშიც იგივე მემკვიდრეობის წესი სუფევდა, როგორიც იბერიაში იყო I ს. ქრ. შ., პირდაპირი მემკვიდრეობის უფლება კი არა, არამედ საგვარეულოში უფროსობისდა მიხედვით⁷⁸⁰.

ბიზანტიის კეისრისაგან დამოკიდებულება მხოლოდ იმით გამოიხატებოდა, რომ ახლად ტახტზე ამავეალს მეფეს კეისარი სამეფო ნიშნებს და სამკაულს უგზავნიდა ხოლმე. არავითარ ხარკს ხალხი და ლაზიკის ბატონი ბიზანტიის მთავრობას არ აძლევდნენ. 532 წლამდე ლაზიკაში ბიზანტიელებს მუდმივი ჯარიც კი არ ჰყოლიათ და მხოლოდ მას შემდეგ, რაც სპარსეთმა იბერიის სამეფო მოსპო და ლაზიკის დაპყრობას ცდილობდა, კეისარმა ლაზიკის ზოგიერთ ციხეებში, განსაკუთრებით აღმოსაღეთის საზღვარზე და ზღვის პირას, საგანგებო ჯარი ჩააყენა.

დასავლეთ საქართველოს დამოკიდებულების შესახებ ბიზანტიასთან ხომ უკვე გვქონდა თავ-თავის ალაგას საუბარი⁷⁸¹. იქვე აღნიშნული იყო აგრეთვე, რომ სტრაბონის-დროინდელ მდგომარეობასთან შედარებით, მეორე საუკუნეში ქ. შ. ამ ქვეყანას უკვე დიდი ცვლილება ემჩნევა: სახელმწიფოს წინანდელი მთლიანობის მაგიერ პატარ-პატარა სამეფოებად იყო იგი დაქუცმაცებული და ყველანი საერთოდ რომის კეისარს ემორჩილებოდნენ⁷⁸².

V-VI ს-ში კი დასავლეთი საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა კვლავ შეცვლილი არის. მთლიანობის აღდგენისადმი მიდრეკილება, ეტყობა, ისევ განახლებულია და ნაწილობრივ ეს სულისკვეთება გამარჯვებით დამთავრებულა კიდევ. ამ დროს მხოლოდ აფშილებსა და აფხაზებს-ღა ჰყოლიათ თავთავიანთი, ბიზანტიისაგან დამოკიდებული, მეფეები. რა უფლებრივი დამოკიდებულება ჰქონდათ მათ ლაზიკის მეფესთან, მკაფიოდ არა ჩანს. სვანეთი კი ლაზიკის მეფის სამფლობელოს ეკუთვნოდა. მაგრამ განსაკუთრებული, ლაზიკის მეფისგან დანიშნული, მთავარი ჰყოლია. ლაზიკის მეფეს სვანეთი ყოველწლიურ გადასახადს უგზავნიდა, მეფე კიდევ სვანეთს სურსათით ეხმარებოდა⁷⁸³. ცნობების უქონლობის გამო გამოურკვეველი რჩება, მშვიდობიანი გზით, თუ ბრძოლით იქმნა დასავ. საქართველოს პოლიტიკური მთლიანობის აზრი განხორციელებული.

ამ დროს ლაზიკაში წოდებრივი განსხვავება ყოფილა და მოწინავე წოდება, როგორც ეტყობა, სამეფოს საქმეებში მონაწილეობას იღებდა.

ლაზიკაში მწერლობა არსებობდა და სახელმწიფო მართვა-გამგეობა იმდენად დანიშნურებული ყოფილა, რომ სახელმწიფოსათვის მნიშვნელოვან საბუთებს ინახავდნენ თურმე. სხვათა შორის, ლაზების დესპანების სიტყვით, მათ შენახული ჰქონიათ ზავის წიგნები და ხელშეკრულებათა პირობის წერილები, რომლებითაც ლაზები ოდესმე სპარსელებს შეჰყვრიან.

თემისტეს (384 წ. ქ. შ.) სიტყვებიდან ჩანს, რომ ელლინური სწავლა-განათლებისათვის ნაყოფიერი ნიადაგი აღმოჩენილა კოლხეთში და, თუ მას დაუფჯერებთ, ქვეყანა ელლინური კულტურისა და „მუზათა სადგურად“ უქცევია. ისე რომ იმ დროს კოლხებს ელლინთა სადღესასწაულო ყრილობეზედაც კი უსახელებიათ თავი რიტორიკითა და მჭევრმეტყველებით⁷⁸⁴. ეს გარემოება საუცხოვო დამამტკიცებელი საბუთია, როგორც ელლინური კულტურის გავლენის სიძლიერისა დასავლეთ საქართველოში, ისე მის მაშინდელ მაღალხარისხოვან გონებრივ დანიშნურებისაც. ცხადია, ასეთ ნაყოფს ქვეყანა ერთი ბერძნის მოღვაწეობით, თუნდ ძალიანაც თავგამოდებული ყოფილიყო იგი, ვერასდროს ვერ გამოიღებდა, როგორც ჰგონია თვით თემისტეს, თუ რომ თვითონ კოლხეთის მკვიდრნი თავისთავადაც და წინათაც კულტურულად მაღლა არა მდგარიყვნენ.

ლაზიკა მჭიდროდ ყოფილა დასახლებული, მეტადრე მდ. რიონის ჩრდილოეთით მდებარე ნაწილი. სამხრეთით მოსახლეობა განუწყვეტილ-ვი ომიანობის გამო თხლად იყო. ციხე-ქალაქებიც ბლომად არსებობდა ლაზიკაში. სხვებზე უფრო თვალსაჩინოდ ძველი ქალაქი (არხადოპოლისი), ფაზისი (ფოთი), ვარდციხე, ონოგური, წიბელი, სკანდა და შორაპანი ითვლებოდნენ. მთელ ლაზიკაში სიმდიდრით მოხურისი იყო განთქმული. ამ მოხედრისის ანუ მუხირის (მუხურის?) სანახებში ბევრი და დიდი დაბები ყოფილა. ქვეყანა ხშირი მოსახლეობით იყო მოფენილი და ნიადაგიც საუკეთესოდ ითვლებოდა. ამისთანა ადგილი მთელს ლაზიკაში სხვა არ მოიძებნებოდა. იქ მშვენიერი ღვინო მოდიოდა და სხვა ყოველგვარი ხილეულობა და ნაყოფიც კარგის ღირსებისა იცოდა⁷⁸⁵.

ამავე სანახებში იყო ციხე ქუთაისი, რომელსაც ელინნი „კოტაიონ“-ს უძახდნენ, მაგრამ თვით ლაზები ეხლა „ქოტაის“-ს უწოდებნო, ამბობს პროკოპი კესარიელი⁷⁸⁶. მამასადამე. უკვე პროკოპი კესარიელის დროს ამ ციხის სახელი „ქოთაის“-ად გამოითქმოდა, ესე იგი იმნიშნადე, როგორც შემდეგ საუკუნეებში და ეხლაც.

ყურადღების ღირსია, რომ მაშინ ქუთაისი ჯერ დასავლეთ საქართველოს დედაქალაქად არ ითვლებოდა და იქ მარტო მაგარი ციხე ყოფილა, კოლხეთის, ანუ ლაზიკის პირველ და უდიდეს ქალაქად, მამასა-დამე დედაქალაქად, „ძველი ქალაქის“ („არხაიოპოლისი“, ნაქალაქევი?) იყო ცნობილი⁷⁸⁷. როგორც ჩანს, ქუთაისი დედაქალაქად შემდეგ საუკუნეებში უქცევიათ. ქუთაისის მახლობლად „ოქიმერიონ“-ის ძლიერი ციხე იყო, რომელიც სვანეთისა და სკვმნეთის (სკვმნია) გზას სდარაჯობდა⁷⁸⁸. სამი სავაჭრო გზა, ერთი იბერიისაკენ მიმავალი, მეორე სამხრეთისაკენ – ქ. დვინს, მესამე დასავლეთისაკენ, შავი ზღვის ნავთსადგურამდე, მეზობლებთან აღებმცემობასა და მიმოსვლას უადვილებდა. ქ. ტელეფისის მახლობლად ერთი ადგილი იყო, რომელიც თიხის სხვადასხვაგვარი ჭურ-ჭლეულობით იყო განთქმული⁷⁸⁹.

§ 3. იბერიის სახელმწიფო და სოციალური წესწყობილება და კულტურული განვითარება

იბერია, მთელი აღმ. საქართველოს შემცველი, 368 წ., მხოლოდ გარეშე ძალის წყალობით, როგორც დავრწმუნდით, ორ სამეფოდ გაიყო. მაგრამ მისი მთლიანობა კვლავ მალე იქმნა აღდგენილი. თავის ადგილას⁷⁹⁰. უკვე აღნიშნული გვექონდა, რომ IV ს. მესამე მეოთხედიდან მოყოლებული სპარსეთში ამტყდარი არეულობის წყალობით იბერიაში „ორმეფობა“ უნდა მოსპობილიყო და მთლიანობა კვლავ აღდგენილი ყოფილიყო.

პროფ. კორ. კეკელიძე კი ფიქრობს, რომ 368 წელს შექმნილი „ორმეფობა იბერიაში მეხუთე საუკუნის პირველს მეოთხედშია ცარ მოსპობილა“. ასეთი დასკვნა მას პეტრე ქართველის ასურული ცხორების ორ ცნობაზე აქვს დამყარებული, სადაც თითქოს უნდა იყოს „დაუინებითი ჩენება, რომ, როდესაც მეფედ ჯერ ბაკური იყო და მის შემდეგ მისი ძმა არჩილი, ამავე დროს მეფედ იყო აგრეთვე პეტრეს მამა ბოსმარიოსი“. კ. კეკელიძეს ჰგონია, რომ „ბაკური და არჩილი ყოფილან იბერიის ერთი ნაწილის (ალბათ სპარსულის) მეფეები, ბოსმარიოსი კი მეორესი (რომაულის)“. ამგვარად V ს. პირველ მეოთხედშია კი იბერიის ორ სამეფოდ გაყოფილობა და ე. წ. ორმეფობა უეჭველ გარემოებად მიაჩნია⁷⁹¹.

მაგრამ ეს აზრი მცდარია და პეტრე ქართველის ცხორების ტექსტი მკვლევარს ასეთი დასკვნის გამოყენის უფლებას არ აძლევს. აი რას ამბობს ნამდვილად ამ ძეგლის ავტორი: „ხოლო დიდ ბაკურიოსს... ძმა ჰყავდა, წმიდა არჩილი (არსილიოსი), რომელიც ბაკურიოსისა და ბუსმარიოსის მსგავსად იბერთა მთავრობის წესისაებრ ღრმა მოხუცებულობაში

გამეფდა“ რა, სათნოებით დაამთავრა მან თავისი სიცოცხლის დღენი⁷⁷². ამ ადგილის შინაარსის მსგავსი ცნობა მეორეგანაც მოიპოვება, სადაც ნათქვამია: „არსილიოსი (არჩილი) კი, მისი (ე. ი. ბაკურის) ღვიძლი (ნამდვილი) ძმა, რომელზედაც ზევით საუბარი გვქონდა, რომ მოხუცებულობაში ბუზმარიოსთან ერთად იბერთა სამეფოს განაგებდაო“ (ასურ. ტექ. ში-ჰ). აქ, ან იგივე უნდა იგულისხმებოდეს, რაც ზემომოყვანილ ნაწყვეტში, ან თუ მხოლოდ ორ უკანასკნელს ეხება, მაშინ უნდა იბერიაში არსებული წესი იგულისხმებოდეს, რომლის მიხედვითაც მეუფე მამასახლისის მომდევნო უხუცესი წვერი ჯარის უფროსი და უზენაესი მსაჯული იყო⁷⁷³.

პეტრე ქართველის ცხორების ავტორს რომ აქ ორის, ან სამთა მეფობაზე, ან ორმეფობაზე არ ჰქონია საუბარი, ეს მისივე შემდეგი სიტყვებითა მტკიცდება. მას აღნიშნული აქვს, რომ სპარსეთის მეფეც და ბიზანტიის კეისარიც იბერიის მთავრობისაგან მძევლების საშუალებით იბერიის თავისადმი ერთგულების უზრუნველყოფას ცდილობდნენ, მაგრამ ქართველებს არც ერთისათვის მძევის მიცემა არ ჰსურდათ. მაგრამ რაკი ბიზანტიის კეისარმა, ბ თეოდოსი მცირემ ამ მიზნით იბერიაში მრავალჯერ გამოგზავნა დესპანები, პეტრე უფლისწული „მისი მამის ბუზმარიოსის მიერ, რომელიც ამ დროს იბერთა ქვეყანაში მეფობდა, გაგზავნილ იქმნა“ ბიზანტიაში მძევლად⁷⁷⁴. აქ, მაშასადამე, ავტორს გარკვევით აქვს ნათქვამი, რომ ბუზმარს თავისი მეფობის დრო ჰქონია, როდესაც იბერიის მეფედ მხოლოდ ის იყო. ამგვარადვე მას აღნიშნული აქვს, რომ არჩილმა „როდესაც ის მეფობდა იბერთა ზედა“ პეტრე ქართველის სახელგანთქმულობის ამბავი [რომ] შეიტყო, სიხარულის წერილი მისწერა, რომელშიაც მისით თავი მოჰქონდაო⁷⁷⁵.

არასადან არ ჩანს, რომ ბაკური და არჩილი სპარსეთის ხელქვეშეთი იბერიის მეფე ყოფილიყვნენ, ხოლო ბუზმარი ბიზანტიის, რასაც კ. კეკელიძე ამტკიცებს. პეტრე ქართველის ცხორების ავტორს აღნიშნული აქვს, რომ სწორედ ეს, ვითომც სპარსთა ხელქვეშეთი იბერიის, მეფე არჩილი სწერდა პეტრე ქართველს შენით ვამაყობო. ყველა ზემომოყვანილიდან ამგვარად ცხადი ხდება, რომ ბაკურსაც, ბუზმარსაც და არჩილსაც ერთად კი არ უმეფიათ, არამედ თითოეულს თავისი მეფობის ხანა ანუ ზეობა ჰქონიათ და „ორმეფობა“ ამ დროს აღარ ყოფილა.

იბერიაშიც მოქმედებდა ძველი, უფროსობაზე დამყარებული, სამეფო ტახტის მემკვიდრეობის წეს-რიგი, სანამ სამეფო დამოუკიდებელი იყო. ნიზიბინის 298 წ. ზავის პირობის ძალით იბერიის მეფეს რომაელთაგან უნდა მიეღო თავისი მეფობის ნიშნები. მაშასადამე, პოლიტიკური დამოკიდებულება ამით გამოიხატებოდა და უეჭველია ასევე იქმნებოდა შემდეგშიც. მერმე კი, როცა სპარსელებმა იბერია ჩაიგდეს ხელში, სპარსელებს იბერიის სამეფო ტახტის მემკვიდრეობის წეს-რიგში შეეძლოთ ჩარეულიყვნენ. სამწუხაროდ, არავითარი ცნობები არ მოიპოვება იმის შესახებ, თუ რით გამოიხატებოდა იბერიის მეფის დამოკიდებულება სასანელთა გვარის შაჰებისაგან: საჭირო იყო ტახტზე ამავალი მეფისათვის მათი დამტკიცება,

თუ არა, ან თუ სამეფო ნიშნებსა და სამკაულს უგზავნიდა ხოლმე? არც ისა ჩანს, რა ხარკს აძლევდა იბერია მაშინ, როცა მეფობა ჯერ მოსპობილი არ იყო, სპარსეთის მთავრობას?

აღმოსავლეთ საქართველოს, იბერიის დედაქალაქად უძველეს დროს, როგორც ვიცით, მცხეთა იყო. სტრაბონისა და პტოლემეადოსის აღწერილობაში თბილისი მოხსენებული არცკია. შემდეგ კი სატახტო ქალაქად თბილისი გახდა. როდის უნდა მომხდარიყო ეს ცვლილება? ევსტათე მცხეთელის ცხორებიდან ჩანს, რომ იმ დროს, მეექვსე საუკუნის პირველ ნახევარში, აღმოსავლეთ საქართველოს დედაქალაქად უკვე თბილისი ითვლებოდა. ბერძნულ წყაროებში თბილისი პირველად *თეოფანე ბიზანტიელს* (VI ს.)⁷⁷⁷ აქვს მოხსენებული „ტიფილის“-ის სახელით. ამავე ფორმით იხსენიებს მას ჟამთააღმწერელი თეოფანე ჰერაკლე კეისრის ლაშქრობის აღწერილობაში⁷⁷⁸. ქართულ მატთანე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში პირდაპირი ცნობები სატახტო ქალაქის გადატანის შესახებ არ მოიპოვება, მაგრამ იქ მაინც ორიოდ საგულისხმო წინადადება არის შენახული თბილისისა და მცხეთის თავობაზე.

როგორც ეტყობა არც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შემდგენელი სთვლიდა თბილისს ძველ ქალაქად. ამ მხრივ საყურადღებოა, რომ იმ ციხე-ქალაქთა რიცხვში, რომელნიც ალექსანდრე მაკედონელს ვითომც დაჰხედრია ქართლში, თბილისი დასახელებული არ არის, ალბათ იმიტომ, რომ მემატთანის აზრით, ის მაშინ ჯერ ან დაარსებული არ იყო, ან არადა ციხე-ქალაქის მაგიერ უბრალო დაბად იქმნებოდა. პირველად თბილისი მოხსენებულია იქ, სადაც მოთხრობილია, თუ როგორ „მოვიდა ქრამ ზუარ ბორ ზარდ სპარსთა მეფისა პიტიახში ტფილისად ქალაქად-ციხედ და ქართლი მისსა ხარკსა შეუდგა და სომხითი და სივნიეთი და გუასპურაგანი“-ო⁷⁷⁹. დაახლოებით ეს უნდა მეხუთე საუკუნის პირველ ნახევარში მომხდარიყო. მაშინ, თუ მემატთანე არ სცდება, თბილისი უკვე ქალაქად ყოფილა. საყურადღებოა, რომ სპარსთა მეფის წარმომადგენელი ქართველ მეფეთა სატახტო ქალაქში კი არ დასახლებულა, სადაც ქართველთა მეფესა ჰქონდა ფეხი მოკიდებული და თითონ იგი იქ უზრუნველყოფილი არ იქმნებოდა, არამედ თბილისში, ახალს ქალაქში, სადაც იგი სრულებით თავისუფლად იგრძნობდა თავს და ამასთანავე კავკასიის სხვა დანარჩენ სპარსთა მეფის საყმოდ ქვეყნებზედაც, – სომხეთსა, სივნიეთსა და გუასპურაგანზე, – უფრო ახლო იქმნებოდა. ამ ახალს, სპარსთა ზღუდედ ქცეულს, ქალაქ თბილისში ჰქონდა ბინა სპარსთა მეფის მარზპანს მეექვსე საუკუნის პირველს ნახევარშიც, როგორც ეს ჩანს ევსტათე მცხეთელის ცხორებიდან. თუმცა ვახტანგ გორგასალის ისტორიკოსი, რომელიც XI ს. ცხოვრობდა, ამბობს „ვახტანგ აშენებდა ქალაქსა ტფილისსა და საფუძველი ოდენ დაედვა“-ო (ჯუანშერი, ცხ. ვახტანგ გორგასლ.* 393, გვ. 180), ხოლო მისმა მემკვიდრემ „განასრულნა ზღუდენი ტფილისისანი, და, ვითა ებრძანა ვახტანგს, იგი შექმნა სახლად სამეფუოდ“-ო (იქვე, 401, გვ. 186), მაგრამ ეს ცოტა არ იყოს ეწინააღმდეგება უძველეს ქართულ მატთანის „მოქცევაჲ

ქართლისაჲ“-ს ცნობას, რომლისდა მიხედვითაც, როგორც ზემოთ იყო მოყვანილი, თბილისი ვახტანგამდე უკვე ქალაქად ყოფილა. იქნებ ვახტანგ გორგასალის ისტორიკოსი იმ მხრივ იყოს მართალი, რომ მეფე ვახტანგს განზრახვა ჰქონოდა ქ. თბილისი „სამეუფო ქალაქად“ ანუ სატახტო ქალაქად ექცია და ეს მისი სურვილი მის მემკვიდრეს განეხორციელებინოს. მაგრამ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ამაზეც სდუმს, იგი მხოლოდ აღნიშნავს, რომ ვახტანგ მეფის მემკვიდრის მეფობის დროს „ტფილისს კაცნი დასხდებოდეს“⁸⁰⁰, ესე იგი რომ თანდათან მცხოვრებნი თბილისში სახლდებოდნენ. აქ მაინცაღამაინც მის სატახტო ქალაქად ქცევაზე არაფერია ნათქვამი; პირიქით, ისე გამოდის, თითქოს თბილისის ზრდა ბუნებრივად მოხდა. ეს აზრი მემატყინეს უფრო მკაფიოდაც აქვს გამოთქმული. თბილისის დანინაულება, ეტყობა, შეუჩერებლივ მიმდინარეობდა, მაგრამ განსაკუთრებით მაშინ გაზრდილა, როცა აღმოსავლეთს საქართველოში სპარსელებს მეფობა მოუსპიათ, როდესაც „დაესრულა მეფობაჲ ქართლისაჲ, მაშინ მცხეთამ ათხელდებოდა და ტფილისი ეშენებოდა, არმაზნი შემცირდებოდეს და კალამ განდიდნებოდა“-ო⁸⁰¹. მოკლედ, მაგრამ მკაფიოდ არის ნათქვამი. ან რა გასაკვირველია: როცა მეფობა გაუქმდა, უპირატესობა უეჭველია თბილისს მიენიჭებოდა იმიტომ, რომ იქ ცხოვრობდა მარზპანი, იქვე იყვნენ ის ქართველი მთავარნი, რომელთა ხელშიც იყო ქვეყნის შინაური მართვა-გამგეობა.

ხოლო რაკი ქვეყნის უზენაესი მართვა-გამგეობა თბილისში გადავიდა, მკვიდრნიც და მოქალაქენიც თანდათან მცხეთიდან თბილისში გადასახლებულან, „მცხეთა ათხელდებულა“ და დაცემულა, თბილისი კი გაზრდილა, აშენებულა და V ს. აღმოსავლეთ საქართველოს დედაქალაქად ქცეულა. მაგრამ ამ მიზეზებს გარდა შესაძლებელია სხვა გარემოებასაც ხელი შეეწყო დედაქალაქის გადატანისათვის. ამ მხრივ ყურადღების ღირსია, რომ დასავლეთ საქართველოშიაც ძველი დედაქალაქი გაუქმდა და იქაც აღმოსავლეთისაკენ იყო გადატანილი. იქნებ აქ ერთი რაიმე საზოგადო მიზეზი მოქმედებდა?..

სამეფოს განაგებდნენ უმაღლესი მოხელეები, რომლებიც „მთავრებად“ („მთავართაგანი“) იწოდებოდნენ. როგორც ბასილი კათალიკოზის მიერ შეკრებილი შიო მღვიმელის მეშვიდე სასწაულიდან ჩანს, ქართლისა ერისთავი განაგებდა ქვეყნის შინაური გადასახადებისა და ხარკის საქმეებსაც. ჯვარის მონასტრის ერთ-ერთმა აღმაშენებელთაგანმა სტიფანოზ ერისთავმა თურმე „დასწერა ჰროარტაგი და დაამტკიცა ჴელით თჳსით და წარსცა ყოველსა შინა ქუეყანასა ქართლისასა, რათა ყოველნი ეკლესიანი განათავისუფლნენ მძღავრებისაგან და ხარკის მიცემისა“⁸⁰².

ჰერეთის მმართველს სპარსული სამოხელეო სახელი „პიტიახში“ ერქვა. პიტიახში ქართლში ყოფილა: სომეხ ისტორიკოსის ლაზარე ფარპელის თხზულებაში იეზიდიგერდ II (439–457) დროს არშუშა, ქართველთა პიტიახში, არის მოხსენებული⁸⁰³. ვარსკენ პიტიახში, არშუშა პიტიახშის ძე, შუშანიკის ქმარია (შუშანიკის ცხ.), რომელიც ვახტანგ მეფემ 483 წელს მოაკვლევინა⁸⁰⁴.

და ევსტათე მცხეთელის ცხორებაში 541 წელს აღნიშნულია „არშუმა ქართლისა პიტიახში“⁸⁰⁵. რით განსხვავდებოდა და რა დამოკიდებულება ჰქონდა პიტიახშისა და მთავრის მოხელეობას, მასალებიდან არა ჩანს.* ამ ორი თანამდებობის გარდა არსებობდა აგრეთვე „მამასახლისობა“-ც. ევსტათე მცხეთელის ცხორებაში მოხსენებულია 541 წელს „გრიგოლ ქართლისა მამასახლისი“.

მამასახლისობა უძველესი დროიდან შერჩენილი სამოხელეო სახელწოდება არის, მაგრამ რა თანამდებობა ჰქონდა ქართლის მამასახლისის იმ დროს და რით განირჩეოდა მისი უფლება ქართლის ერისთავისა და ქართლის პიტიახშის უფლებებისაგან, ამის გამოკვლევა, ცნობების უქონლობის გამო, შეუძლებელია.

პიტიახში მოწინავე წოდებიდან ყოფილან და მათ დიდ პატივსაც სცემდნენ: პიტიახში რომ, მაგალითად, თავის ქვეყანაში მობრძანდა, „თანამიეგებნენ მას აზნაურნი და ძენი, და მსახურნი თჳსნი“. მას ჰყავდა ხელქვეითი მოხელეები „მსახურნი“. პიტიახშსა ჰქონდა აგრეთვე კვერთხი.

ზემოდასახელებულ მოხელეებს გარდა იბერიაში, უეჭველია, სხვა თანამდებობაც იქმნებოდა, მათ შორის, რასაკვირველია, მნიგნობართუხუცესის თანამდებობაც, მაგრამ საისტორიო საბუთებში მათ შესახებ, სამწუხაროდ, ჯერ არავითარი ცნობები არ აღმოჩენილა. მოხსენებულია მხოლოდ, ბასილი კათალიკოზის მიერ შეკრებილ შიო მღვიმელის სასწაულთა აღწერაში, საგულისხმო მე-7-ე სასწაულში, სტეფანოზ ქართლისა ერისთავის „მნიგნობარი“⁸⁰⁶.

იმ დროს საგამგეო ოლქებისა და ერთეულების სახელებიც აწინდლებისაგან თვალსაჩინოდ განირჩეოდა: რასაც ჩვენ ეხლა ქვეყანას ვეძახით, მაშინ „სოფელი“ ერქვა. მაგალითად, შუშანიკის ცხორებაში ნათქვამია: „აზნაურნი დიდ-დიდნი, სეფექალნი, დედანი, აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი“. ევსტათე მცხეთელის ცხორებაშიაც მარზპანი ჰკითხავს მარტივლს: „რომლის სოფლისა ხარ, ანუ რომლისა ქალაქისა... ხოლო წმიდამან ევსტათი ჰრქუა მას: მე სოფლისა სპარსეთისა ვიყავ, (ვევისა) არშაკეთისა, ქალაქისა განაძკისა“-ო.

იმას, რასაც ჩვენ ეხლა სოფელს ვეძახით, მაშინ „დაბა“ ერქვა. სიტყვა „ქვეყანა“ კი იმ დროს მარტოდენ დედამიწასა ნიშნავდა. VIII საუკუნემდე ყველა ზემომოყვანილ ტერმინებს ამ მნიშვნელობით ხმარობდნენ. ჩვეულებრივ, საგამგეო ერთეულად მაშინაც „ვევი“ იყო.

სპარსელებმა რომ აღმოსავლეთ საქართველოში მეფობა გააუქმეს,

* „რით განსხვავდებოდა და რა დამოკიდებულება ჰქონდა პიტიახშსა და მთავრის მოხელეობას, მასალებიდან არ ჩანს“. პიტიახშის ინსტიტუტზე ყურადღება გამახვილდა არმაზის ბილინგვის აღმოჩენის შემდეგ. პიტიახშის (და საზოგადოდ, პიტიახშობის) ინსტიტუტი შესწავლილი აქვთ გ. ნერეთელს, კ. გრიგოლიას, თ. გამსახურდიას. იხ. გ. ნერეთელი, არმაზის ბილინგვა. ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ისტორიის ინსტიტუტის მოამბე, ტ. XIII, თბ., 1943. იხ. გამსახურდია, პიტიახშის ინსტიტუტის საკითხისათვის, „მაცნე“. 1970, №16 6. გვ. 49 – 74. კ. გრიგოლია, V–VI საუკუნეთა ქართლის პიტიახშები, „მნათობი“, № 4, 1959. იხ. ასევე, მიხეილ ბახტაძე, ერისთავობის ინსტიტუტი საქართველოში, თბ. 2003.

ქვეყნის უზენაეს გამგედ და თავის წარმომადგენლად მარზპანი დანიშნეს. მარზპანი სპარსული სიტყვაა და „მარზ“-ის (საზღვარსა ნიშნავს) მცველს („პან“) აღნიშნავს და ქართულს საგამგეო თანამდებობას „მონაპირე“-ს უდრის. თუმცა სპარსელი მარზპანი იბერიაში სამეფოს არსებობის დროსაც ჰყავდათ, მაგ., 439 – 457 წლების განმავლობაში ქართველთა მარზპანად ვასაკ სივნიელი ყოფილა⁸⁰⁷. მაგრამ ეს მოხელე სასანელთა გვარის წარმომადგენლად ითვლებოდა ქართველთა მეფის წინაშე. მეფობის მოსპობის შემდგომ კი მას ქვეყნის უზენაესი მართვა-გამგეობაც ებარა. 540 – 1 წ. ქართლისა მარზპანად ყოფილა არვანდ გუშნასპ⁸⁰⁸. ხოლო მის მოადგილედ 544 – 5 წ. გამოუგზავნიათ ვეფან ბუზმილ⁸⁰⁹.

მარზპანის ხელში იყო ხარკი და სხვაგვარი გარდასახადი: მას ემორჩილებოდა ადგილობრივ ჩაყენებული სპარსელთა ჯარი და დაბალ წოდებათა უზენაესი გასამართლების, სიკვდილ-სიცოცხლის, უფლება ჰქონდა⁸¹⁰. მონიანე წოდების გასამართლება მას არ შეეძლო. მუდმივ ბინა მარზპანს ქ. თბილისსა ჰქონია.

მარზპანს ემორჩილებოდნენ სამეფოს სხვადასხვა ციხე-ქალაქების ციხისთავები, მაგ., მცხეთისა ციხისთავი⁸¹¹, რომელსაც სპარსელი მხედრები ჰყავდა ხელქვეით⁸¹². ციხისთავს სასამართლო საქმეების გამოძიების უფლებაც ჰქონდა და მსუბუქი დანაშაულობის შესახებ მსჯავრის დადებაც შეეძლო. ხოლო როცა ბოროტმოქმედება სიკვდილით უნდა დასჯილიყო, მაშინ ციხისთავს დამნაშავე გამოძიებული ცნობებითურთ მარზპანთან უნდა გაესტუმრებინა⁸¹³. სპარსეთის მოხელეები – მარზპანი და ციხისთავები, ქვეყნის ბატონებად იყვნენ, ქვეყნის პატრონებად, მისი შინაური საქმეების გამგედ აზნაურთ წოდება გახდა. ჩვენი ისტორიკოსი სუმბატ დავითის ძე ამბობს: „ვინათგან მოაკლდა მეფობა შვილთა გორგასლისათა, მით ჟამითგან ეპყრა უფლება ქართლისა აზნაურთა“-ო⁸¹⁴.

პირველი საუკუნის დამდეგს (ქრ. შ.), როგორც ზემოთ აღნიშნული იყო, იბერიაში წოდებრივი უსწორ-მასწორობა თითქმის არ არსებობდა: მონები, სამეფო გვარეულობას გარდა, სხვას არავის ჰყავდა. V საუკუნეში კი იბერიის მკვიდრნი რამდენსამე გარკვეულ წოდებრივ ჯგუფად იყვნენ დანაწილებულნი. შუშანიკის მარტვილობაში ჩამოთვლილია: „აზნაურნი დიდ-დიდნი... აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი“. მაშასადამე, იმის გარდა, რომ მცხოვრებნი იყოფებოდნენ ორ მთავარ ჯგუფად – აზნაურად და უაზნოდ, ანუ თავისუფლად და უთავისუფლოდ, – წოდებრივი განსხვავება და დანაწილება საკუთარ აზნაურთაც დასტყობიათ, მეტ-ნაკლებობასაც იქაც უჩენია თავი. ერთი წილი დიდ-დიდ აზნაურად, მეორე, ალბათ უმრავლესი, წილი კიდევ უბრალო აზნაურად ირიცხებოდა. სწორედ ამ დიდ-დიდ აზნაურთა ხელში უნდა ყოფილიყო ქვეყნის შინაური მართვა-გამგეობა უმეფობის დროს. დიდ-დიდ აზნაურთა გვარიშვილებს სახელად აგრეთვე *სეფე-წული* და *სეფე-ქალი* ეწოდებოდა.

უაზნოთა ანუ უთავისუფლოთა წოდებაშიაც მეტ-ნაკლებობა არსებობდა. ერთს ჯგუფს შეადგენდნენ „მსახურნი“, მეორეს „მონანი“ და

„მჭევალნი“, მონა-მჭევლების ყოლა, როგორც ჩანს, ჩვეულებრივი მოვლენა ყოფილა: არამცთუ დიდ აზნაურს, არამედ VI ს. უბრალო ხელოსანსაც მონა-მხევლები ჰყოლია.

რასაკვირველია, იბერიაში ვაჭრები და ხელოსნებიც იქნებოდნენ და იყვნენ კიდევ, მაგრამ მათ შესახებ ცნობები არ მოგვეპოვება. ვიცით მხოლოდ, რომ მცხეთაში სპარსელი და ასურელი ხელოსნების, მესამლეებისა და მეჯადაგეთა, ახალშენი არსებობდა. შუშანიკის ცხოვრებიდან ჩანს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში ტანისამოსისათვის ძვირფასი ქსოვილი, „პალეკარტად“ წოდებული, ანტიოქიით შემოჰქონდათ.

მაშინდელი სახლობა ორი მეუღლისა, ცოლ-ქმრისა, და შვილებისაგან შესდგებოდა. სახლობის ნევრს „სახლეული“ ერქვა. შუშანიკის ცხოვრებიდან ჩანს, რომ ამ დროს ცოლშვილიან ძმებს უკვე ერთ სახლად კი არა, არამედ ცალ-ცალკე უცხოვრიათ (მაგ., ვარსკენი და მისი ძმა). მაშინაც ჩვეულებად ჰქონიათ შვილების გაზარება გასაზრდელად. დედ-მამის გარდა არსებობდა „მამა-მძუძე“ და „დედა-მძუძე“-ც: იყვნენ „ძუძუს-მტენი“, ესე იგი ისინი, რომლებიც ძმები არ არიან, მაგრამ ერთი დედის ძუძუ უწოვიან⁸¹⁵. მახლობელთა სამნაირი ჯგუფი ჰყავდა თითოეულს: „სახლეულნი, ნათესავნი და თჳსნი“⁸¹⁶.

ცოლი ქმრის უკითხავად სხვაგან ვერ წავიდოდა. თუ ამ საქმეს ჩაიდენდა, ეს სახლის „დამხოზად“ ითვლებოდა (შუშანიკის ცხ., გვ. 514-17), სირცხვილი იყო, და ქმარს შეეძლო ეთქვა: „შენ ჩემი ხატი დაამხუ და საგებელსა ჩემსა ნაცარი გადაასხ, შენი ადგილი დაგიტევებიეს და სხუად წარსულხარ“-ო (იქვე⁸¹⁷).

ნესი იყო, რომ ქალს „თავი დაბურული“ უნდა ჰქონოდა⁸¹⁸. დიდებული მოხელის ცოლს, მაგალითად პიტიახშის მეუღლეს, თავზე „კუბასტი“ ჰხურებია, ამას გარდა მაღალი წოდების ქალს „თმა-გატევებული, ვითარცა“ ერთ „ვინმე შეურაცხთაგანს“ არ უნდა ეარნა. მაშასადამე, მხოლოდ მდაბიო დედაკაცებს უვლიათ თმა-დაუნწენელი. კაბად დიდებული მოხელის ცოლს „ანტიოქიისა პალეკარტი“ ემოსა⁸¹⁹ და სხვადასხვაგვარი სამკაული ეკიდა⁸²⁰. ფეხებზე ხამლები სცმიათ. შეძლების „უჯამური“ სიარული⁸²¹ დიდი მწუხარების ნიშანი იყო.

სანოლად ხმარობდნენ: „სასთუნალ“-სა⁸²², რომელზედაც თავს მისდებდნენ ხოლმე, და „ქუესაგებელ“-ს⁸²³. საბნად „სასთაული“ ჰქონდათ. დიდებულ აზნაურებს, როგორც მაგალითად, ვარსკენის მეუღლეს „სასთაული ხალენისა“ ჰქონია.

„უზმაზე“ ჭამის გარდა, „პურის ჭამა“-ც სცოდნიათ. „პურის ჭამა“ სადილის მაგიერი ყოფილა. მაგრამ საყურადღებო ის არის. რომ „უამი“ „პურისამ“ იმ დროს კი არ იცოდნენ, როდესაც ჩვეულებრივ არის მიღებული, შუადლისას, ან შუადლის შემდეგ, არამედ საღამოთი⁸²⁴. „რაჟამს შემწუხრდებოდა“. „პურის ჭამა“ სხვადასხვა „ჭამადისაგან“ შესდგებოდა, ხოლო სასმელად მოერთმეოდათ „ღვნომ ჭიქითა“.

აღსანიშნავია, რომ სტუმრებთან და წვეულობის დროს, თურმე, დედა-

კაცები და მამაკაცები ცალ-ცალკე სჭამდნენ პურსა, თუნდაც რომ სტუმრად მახლობელი ნათესავი ყოფილიყო. როცა, მაგალითად, ვარსკენს ძმა და რძალი ეწვივნენ და ვარსკენსა სურდა საერთოდ გაემართა სადილი, მისმა ცოლმა შუშანიკმა აღშფოთებით უპასუხა: „ოდეს ყოფილ არს აქამომდე, თუმცა მამათა და დედათა ერთად ეჭამა პური“-ო.

დიდ-დიდი აზნაურების სახლობას ჰქონდა „ეზო და პალატი“⁸²⁵. დიდებული აზნაური მოხელე კიდევ, როგორც მაგალითად პიტიახში, სასახლეში, „ტაძარში“ ცხოვრობდა ხოლმე⁸²⁶. ამ ტაძარს ერქვა აგრეთვე „სახლი სამეუფო“⁸²⁷. ტაძარში იყო „გაღიაკები“ და „სენაკები“ დიდი და მცირე⁸²⁸. დიდებული აზნაურ-მოხელის ცოლს, რომელსაც მაშინ ჩვეულებრივ „დედოფალი“ ეწოდებოდა⁸²⁹, ტაძარში საკუთარი „სენაკი“ ჰქონდა. ამ სენაკს განსაკუთრებული მოსამსახურე მიყენებული ჰყავდა და „სენაკაპანი“ ერქვა⁸³⁰.

უბრალო მკვიდრი კი „სახლებში“, „სახლაკებში“⁸³¹ და „ვან“-ში⁸³² იდგა.

§ 4. სარწმუნოება: ცეცხლთაყვანისმცემლობა

ამ ხანაში საქართველოში ორი სარწმუნოება იბრძოდა: ქრისტიანობა და მაზდეიანობა, ანუ ცეცხლთაყვანისმცემლობა. ცეცხლთაყვანისმცემლობა მზისა, დედა-მინისა, ცეცხლისა და წყლის გაღმერთებაზე იყო დამყარებული: ამ ოთხ სტიქიონს იგი წმინდად სთვლიდა. ამიტომ მათი შეხება არ შეიძლებოდა. ქვეყნიერების სფერო ორი უზენაესი ღვთაების სამფლობელოს შეადგენდა: ერთი იყო კეთილი ღვთაება, რომელსაც *აჰურამაზდა* (არმაზი) ერქვა. მეორეს, მის მეტოქეს, ბოროტების ღვთაებასა და დედა-ბუდეს, *აჰური-მაიანდუ* (აჰრიმანი). მთელი მსოფლიოც უზენაეს ღვთაებათავეით ბოროტ და კეთილ არსებათა და ბუნებისაგან შესდგებოდა. ადამიანის სული მაგ. წმინდა ძალად ითვლებოდა, ადამიანის სხეული კი ბოროტი ბუნების ნაშენობა იყო. ამიტომ ადამიანის თმა, ფრჩხილები, გვამი და სხვა უწმინდური ეგონათ და ის არც ერთ წმინდა სტიქიონს არ უნდა შეეხებოდა. ამის გამო ცეცხლთაყვანისმცემელნი მიცვალებულებს მინაში კი არ ასაფლავებდნენ, არამედ განსაკუთრებული ქვითკირის შენობები ჰქონდათ და იქ სდებდნენ ხოლმე გასახრწნელად.

რაკი ცეცხლი წმიდა სტიქიონად მიაჩნდათ, ამიტომ თითოეულ კეთილმორწმუნეს თავის სახლში დაუშრეტელი ცეცხლი უნდა ნთებოდა და მისი დავსება დიდ ცოდვად და ბოროტმოქმედებად ითვლებოდა. მაზდეიანებს მღვდელ-მსახურნიც ჰყავდათ, რომელთაც „*მოგვე*“-ს ეძახდნენ, ხოლო მოგვების მღვდელ-მთვარს „*მოგპეტი*“ ან „*მობედ*“-ი და „*მობედან-მობედ*“-ი ერქვა.

ცეცხლთაყვანისმცემლობა სპარსელების ეროვნულ სარწმუნოებად ითვლებოდა და უზენაესი პატივისცემა და სახელმწიფოში ძლიერი გავლენა სასანელთა გვარეულობის შაჰან-შაჰების დროს ჰქონდა. სპარსეთიდან ეს სარწმუნოება მეზობლობაშიც გავრცელდა, სხვათა შორის საქართველოშიაც. მას შემდეგ, რაც საქართველოში ხალხმა ქრისტიანობა მიიღო, სპარსეთის მთავრობა თავის მოვალეობად სთვლიდა, რომ ცეცხ-

ლთაყვანისმცემლობისათვის საქართველოში ყოველგვარი მფარველობა გაენია. ცეცხლლთაყვანისმცემლობა არამცთუ საქართველოს აღმოსავლეთ ნაწილში იყო გავრცელებული, არამედ დასავლეთშიაც, კოლხეთში. აპოლონ როდოსელი მოგვითხრობს, რომ კოლხები დიდ დანაშაულად სთვლიან, თუ ვინმემ მამაკაცის გვამი ან დაანეწევინა, ან მინაში დაასაფლავა, ან ზედ ყორღანი დააყრევინა. ასეთ გვამებს ისინი ხარის ტყავში ჩასდებენ და ქალაქის გარეთ ხეებზე ჩამოჰკიდებენ ხოლმეო. მაგრამ დედამიწასაც თავისას აძლევენ და დედაკაცებს მინაში ჰმარხავენო. უეჭველია, ეს ცნობა იმას ამტკიცებს, რომ კოლხები მაზდეიანობის მოძღვრების აღმსარებელნი ყოფილან, იმიტომ რომ მხოლოდ ამ სარწმუნოებაშია აკრძალული ადამიანის გვამის მინაში დასაფლავება. მხოლოდ იქ არის აკრძალული ადამიანის გვამის ცეცხლით დანვაც იმიტომ, რომ ცეცხლი წმინდა სტიქიონად ითვლებოდა და არარა უწმინდური მას არ უნდა შეჰხებოდა.

V საუკუნეში იბერიაში ისეთი გამწვავებული ბრძოლა იყო ქრისტიანობასა და ცეცხლლთაყვანისმცემლობას შორის, რომ ოჯახში განხეთქილება სუფევდა და ერთი წილი მაზდეიანობას ემხრობოდა, მეორე ქრისტიანობას იცავდა⁸⁸⁸.

რამდენად ძლიერი და ღრმა გავლენა უნდა ჰქონოდა მაზდეიანობას ქართველ ხალხზე, იქიდან ჩანს, რომ ჩვენ დრომდისაც კი მისი კვალი ჩვენი ერის რწმენასა და ზნე-ჩვეულებებს ნათლად ატყვია. მაგ. ხევსურეთში მომაკედავს „ნარევების“ მეტი არავინ არ ეკარება. იმათ მიჰქონდათ მიცვალებული სასაფლაოზე კი არა, არამედ ერთ ქვიტიკრის შენობაში, რომელიც სოფლის მოშორებით იყო. იქ დაასვენებდნენ, სანამ გვამი არ გაიხრწნებოდა. ამ „ნარევებს“ არავინ ეკარება, ვიდრე თავსარ განიწმენდნენ, იმიტომ რომ მიცვალებულიცა და ყველა, ვინც მას ხელს შეახებს, უწმინდურად ითვლება. მშობიარობისა და თვიური დედათა წესის დროს ჩვენი მთიელები დედაკაცს სოფელში არ აყენებდნენ. არამედ დანესებული ვადა სოფლის გარეთ, „ქოხში“ და „ბოსელში“ უნდა გაეტარებინათ. ამ დროს განმავლობაში მათ, ვითარცა უწმინდურებს, არავინ ეკარებოდა და ამ შენობებს გზას უქცევდნენ. ეს წესიც, რასაკვირველია, მაზდეიანობის ნაშთია. ამავე რწმენის ნაშთად უნდა ჩაითვალოს ის ჩვეულება, როდესაც ჩვენბური პურის მცხობელი პურის ჩაკვრის დროს პირს იკრავს: რაკი ადამიანის სუნთქვა უწმინდურად, ხოლო ცეცხლი წმიდა სტიქიონად ითვლებოდა, ამიტომ მაზდეიანობის მოძღვრება კეთილმორწმუნეებს აგონებდა, რომ პურიპირ-აკრულიეცხოთ. მრავალისხვაამგვარი ჩვეულებაა შერჩენილი ჩვენ ხალხში, რომელიც ცეცხლლთაყვანისმცემლობის ნაშთად უნდა ჩაითვალოს, მაგრამ ყველას ვერ გამოვეკიდებით. რასაკვირველია, რაკი ქართველების ეროვნულ სარწმუნოებად მნათობთა თაყვანისცემა იყო, საქართველოში შემდეგ შემოხიზნულ მაზდეიანობას, სპარსულ მაზდეიანობასთან შედარებით, თავისებური ელფერი ექნებოდა. ამის გარდა მაზდეიანობას იბერიაში უფრო მეტად ექნებოდა ფეხი მოკიდებული, ვიდრე ლაზიკაში.

§ 5. ბრძოლა ქრისტიანობასა და მაზდეიანობას შორის

თუ თავდაპირველად ბრძოლა ცეცხლთაყვანისმცემლობასა და ქრისტიანობას შორის თავისუფალ მეტოქეობას წარმოადგენდა, შემდეგში, იმ დროიდან მოყოლებული, როდესაც სპარსეთი იბერიას ჯერ მფარველისა და ძლიერი მოკავშირის სახელით, მერმე კი ვითარცა დამპყრობელი დაეპატრონა, მდგომარეობა არსებითად შეიცვალა. ცეცხლთაყვანისმცემლობის გავრცელებას მძლავრი და მწყალობელი მფარველი გაუჩნდა, ქრისტიანობის გავრცელებისათვის კი ასეთი ხელშემწყობი პირობები აღარა იყო. პირიქით, სპარსეთის მთავრობას არა ერთხელ ქრისტიანობის დევნულობის ბრძანება გაუცია და ქრისტიანეთა დევნა დაუწყია. მაინც უნდა აღინიშნოს, რომ *სპარსეთის მთავრობის განკარგულება დევნის შესახებ, რამდენადაც გრიგოლ-მანაჭიჰრისა, ევსტათე მცხეთელის, რაჟდენისა, იეზიდბოზიდისა და სხვა მოწამეთა აღწერილობიდან ჩანს, თითქმის განსაკუთრებით იმ ქრისტიანებს ეხებოდათ, რომელნიც წინათ ცეცხლთაყვანისმცემელნი იყვნენ და შემდეგ გაქრისტიანდნენ*. ერთი სიტყვით, სპარსული კანონებით მაზდეიანის გაქრისტიანება იყო მხოლოდ აკრძალული და, თუ ბრალდებული დაბადებიდანვე თავის ქრისტიანობას დაამტკიცებდა, ის პასუხისმგებლობისაგან განთავისუფლებული იყო ხოლმე. მაგრამ მაზდეიანური სარწმუნოების მცნებათა ასასრულებლად გამოცემული საერთო ხასიათის განკარგულებანი ქრისტიანებს მაინც აწუხებდნენ და ცუდ მდგომარეობაში აგდებდნენ.

სპარსეთის მთავრობა ქრისტიანობის დევნისა და მაზდეიანობის მფარველობის დროს უმთავრესად პოლიტიკური მოსაზრებით ხელმძღვანელობდა და პოლიტიკური მიზნების მისაღწევად იღვწოდა. ეს გარემოება უნდა უეჭველად მხედველობაში ჰქონდეს ადამიანს მაშინდელი ამბების შეუცდომელი შეფასებისათვის.

აღსანიშნავია, რომ, როგორც ირკვევა, სპარსეთის მთავრობისაგან დაწყებული ქრისტიანეთა დევნის პოლიტიკური მიზეზი ძველადაც კარგად ჰქონიათ განჭვრეტილი. *„აღდგეს სპარსნი ქრისტიანეთა ზედა... რამეთუ დიდი იყო მაშინ ბრძოლა და დაუცხრომელი მტერობა ქრისტიანეთა ზედა და უფრო სად ბერძენთა მიმართ. ხოლო ჩუენ ქართველთა მომართ ამისთჳს, რამეთუ ეძვნებოდა ჩუენი ბერძენთა მიმართ სიყუარული და ერთობა და ესე იყო ნება მათი, რათა ჩუენცა მათთანა მტერ ვექმნნეთ ბერძენთა“-ო⁸³⁴.*

თვით სპარსეთის მთავრობა პირველ ხანებში თურმე უმთავრესად ცეცხლთაყვანისმცემლობის მოქადაგეობისა და გავრცელების თავისუფლებას თხოულობდა. ამ მხრივ დამახასიათებელია *ჯუანშერის* ცნობა ბარდავის მმართველის ბარზაბუდის ქართლის მთავრობისათვის წარდგენილ მოთხოვნაზე, რომ ქართველთა მმართველი წრეები შემდეგ პირობაზე დათანხმებულიყვნენ: *„მივე ზავნნე ცეცხლის მსახურნი ქალაქსა თქუენსა და იყუნენ მუნ მათ ზედა ებისკოპოსნი სჯულისა ჩუენისანი და ვინცა ქართველი ნებითა თჳსითა აღირჩევდეს სჯულსა ჩუენსა, ნუ აყენებთ“-ო*.

ამაზე საგდუხტ დედოფალი იძულებული იყო დათანხმებულიყო და ბარზაბუდმა „ნარგ ზავნა ცეცხლის მსახურნი მცხეთას და მათ ზედა ეპისკოპოზად ბინქარან, დადასხდეს მოგუთას“-ო⁸³⁵.

ეს მოგვთა ეპისკოპოზი, ანუ მობედი „ასწავებდა ქართველთა სჯულსა თვსსა, არამედ არა[ვინ] ერჩა ნარჩინებულთაგანი, გარნა წერილისა ერისაგანი მოაქცია მრავალი ცეცხლის მსახურებასა“ და ამგვარად „შეერია ქართლსა შინა ერსა ზედა წერილსა ცეცხლის მსახურება“. ამ გარემოებით თუმცა დიდად შეწუხებული იყო საგდუხტ დედოფალი, მაგრამ მაინც სპარსთა „მძლავრებისაგან ვერა[რას] ვინ იკადრებდა“-ო (იქვე *303, გვ. 123).

ამის წყალობით თანდათან ცეცხლთაყვანისმცემლობა კვლავ ძლიერდებოდა და წარმართობამ ისევ-ისე წამოყო თავი. მცხეთის გარეთუბნის მოგვთაუბნის გარდა მათი სამლოცველოები სხვაგანაც გაჩნდა. მაგ. ჯუანშერის ცნობით ნიქოზში თურმე ყოფილა „საგზებელი ცეცხლისა“ (ცხ. ვახტანგისი *392, გვ. 179). იმავე ისტორიკოსის ჯუანშერის სიტყვით კახეთის ერთ კუთხეში, სახელდობრ „ჭევსა მას ლოპოტისასა“ ნოსორამდე „იყუნეს სოფლისა მის კაცნი წყლისა და ცეცხლისა მსახურნი“ (ცხ. ვახტანგისი *394, გვ. 181). ეს ცნობა ამ ავტორს ძველი წყაროდან უნდა ჰქონდეს ამოღებული, რადგან აქ „სოფელი“ ხევის მნიშვნელობით არის ნახმარი და გამონათქვამი „სოფლისა მის კაცნი“ ლოპოტის ხეობის მოსახლეობის აღმნიშვნელია. ამ სიტყვას კი ასეთი მნიშვნელობა მხოლოდ IX ს-მდე ჰქონდა⁸³⁷, მაშასადამე, V ს. ლოპოტის ხეობაში ცეცხლთაყვანისმცემლობა ყოფილა გაბატონებული, რომელიც მთლად პირვანდელი წარმართობის ნაშთი არ იქმნებოდა.

რასაკვირველია, იბერიის მთავრობასა და მის მეფეებს, ვითარცა საქრისტიანო ქვეყნის წარმომადგენლებს, მაზდიანობის გავრცელებისათვის გულხელდაკრეფილი ყურება არ შეეძლოთ. ისინიც წინააღმდეგობის განევას ცდილობდნენ და ცეცხლთაყვანისმცემლობის გავრცელებას ყოველნაირად ებრძოდნენ. ეს გარემოება მერმინდელ X – XI სს. ქართულ საისტორიო მწერლობაში წმინდა სარწმუნოებრივი თვისების ბრძოლად მიუჩნევიან, ამ ისტორიკოსებმა თითქმის ყოველი მოქმედება მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტიანული მომურნეობით ნაკარნახევ მოქმედებად წარმოიდგინეს.

ჯუანშერი, მაგ., ქართლის იმ მეფეს, რომელმაც ვარსქენ პიტიახში დასაჯა, ქრისტიანობისათვის შურისმგებელად ჰხდის და ამტკიცებს, ვითომც მას ვარსქენი იმიტომ დაესაჯოს, რომ შუშანიკი ქრისტიანობისათვის აწამაო. ჯუანშერს ამ მეფის სახელად ბაკური აქვს აღნიშნული, მაგრამ რადგან ნამდვილად ვარსქენი ვახტანგ მეფის განკარგულებით იქმნა მოკლული, ამიტომ ისე გამოდის, თითქოს მისი მოქმედებაც სწორედ შუშანიკის მონამებრივი სიკვდილისათვის დანიშნული სასჯელი ყოფილიყოს. ეს აზრი XIX – XX სს. ქართულმა საისტორიო მწერლობამაც შეითვისა, მაგ., დ. ბაქრაძეც, ლ. პარფელის მცდარად დამონმებით, ამბობს, ვითომც ვახტანგ მეფეს ვარსქენი ცოლის მოკვლისათვის დაესაჯოს⁸³⁸. ს. გორგაძეც ასევე ამტკიცებს, რომ ვახტანგმა სასჯელის

გასამართლებლად „მიზეზად ვარსქენის წინააღმდეგ მის მიერ შუშანიკის წამება გამოიყენა“⁸³⁹.

ლ. პარფელი ვარსქენის დასჯის მიზეზის შესახებ არაფერს ამბობს. ხოლო ვახტანგ გორგასალსაც რომ ვარსქენ პიტიახშისაგან შუშანიკის წამება არ შეეძლო მოემიზეზებინა, იქიდანაც ჩანს, რომ შუშანიკი 472 წ. გარდაიცვალა, ვახტანგ მეფემ კი ვარსქენი 483 – 4 წ. დასაჯა სიკვდილად. *12 წლის შემდგომ როგორ შეეძლო ვახტანგს შუშანიკის სიკვდილი წამოეყენებინა ქართლის პიტიახშის დასჯის მიზეზად?* უეჭველია, აქ მერმინდელი მემპტიანის წადილთანა გვაქვს საქმე, ქართლის მეფის მოქმედება მკითხველისათვის წმინდა სარწმუნოებრივი გულმოდგინეობითა და პოლიტიკით ნაკარნახევად წარმოედგინა. ნამდვილად საქმის ვითარება, უეჭველია, სხვანაირი უნდა ყოფილიყო და *ვახტანგს ამ შემთხვევაში, როგორც ეტყობა, სარწმუნოებრივი მოსაზრებით არ უხელმძღვანელია.*

§ 6. ვახტანგ გორგასლის სიკვდილის მონამებრივობის ცნობა

საერთოდ, მერმინდელ ქართველ ისტორიკოსებს ვახტანგ გორგასალის მთელი ცხოვრება-მოღვაწეობა უმთავრესად ასეთი სარწმუნოებისა და ქრისტიანობისათვის წარმოებულ ბრძოლად აქვთ დასურათებული. თვით ვახტანგ გორგასალის სიკვდილსაც კი ჯუანშერი ქრისტიანობისათვის წამებად სთვლიდა. მისი სიტყვით, ქართველი „მორწმუნე *ერი ჰნატრი-და მეფესა, რამეთუ ქრისტესთვის მოიკლა*“-ო (ცხ. ვახტანგსი *400, გვ. 185). ამავე ისტორიკოსის მოთხრობიდან კი ჩანს, რომ ის ბრძოლა, რომელმაც ვახტანგ მეფე იმსხვერპლა, სარწმუნოებრივზე კი არა, არამედ პოლიტიკურ ნიადაგზე ყოფილა აღმოცენებული.

მაგრამ თავდაპირველად ამ ომისა და ვახტანგის სიკვდილის თარიღი უნდა იყოს გამორკვეული, რომ ამისდა მიხედვით თვით ბრძოლის ამ თვისებაზე მსჯელობა შესაძლებელი იყოს. ვახტანგ გორგასლის გარდაცვალების თარიღი არც „მოქც. ქართლ“. მატიანესა აქვს აღნიშნული და არც *ჯუანშერს*. *ვახუშტს* თარიღად 499 წ. აქვს მიღებული⁸⁴⁰, აკად. *ბროსსეს* ამავე თარიღს ემყარება⁸⁴¹. სერ. *გორგაძე* 503 წელსა სდებს⁸⁴². *ჯუანშერის* სიტყვით, როგორც უკვე მოხსენებული გვქონდა, ვახტანგი სპარსელებთან ომის დროს ჭრილობისაგან გარდაიცვალა⁸⁴³.

ისტორიკოსს ჰურმიზდ სპარსთა მეფეთა მეფის (ცხ. ვახტანგსი 325, გვ. 136 – 137) შემდგომ დასახელებული ჰყავს სპარსთა მეფე ხუასრო. ერთგან „ხუასროთანგ“-ადაც ნოდებული (იქვე *329, გვ. 139, – *365, გვ. 162, – *370, გვ. 165). მერმე ნათქვამია: „მოკუდა ხუასრო და დაჯდა მის ნილ ძე მისი ხუასრო“-ო (იქვე *393, გვ. 180). *ჯუანშერის* სიტყვით, თითქოს სწორედ ამ ხუასრო სპარსთა მეფეს განუზრახოს ბერძენთა წინააღმდეგ გალაშქრება და ვახტანგ მეფე ამ ომში მოკავშირედ მიეწვიოს (იქვე).

უკვე აკად. *მ. ბროსსეს* აღნიშნული აქვს, რომ ჰორმიზდის შემდგომ სასანიანთა სპარსეთის სამეფო ტახტზე ორი ერთმანეთის მომდევნო ხოს-

როს სახელის მქონებული მეფე კი არ იჯდა, არამედ ჰორმიზდის შემდეგ პეროზი (458 – 484), პეროზის შემდეგ ვალარში (484 – 488) და მერმე კავად I (488 – 531) ავიდა სამეფო ტახტზე⁸⁴⁴. ამგვარად, ვახტანგ გორგასლის თანამედროვედ სპარსეთში არამცთუ ზედიზედ ხოსრო მეფე ორი არ ყოფილა, არამედ ერთიც არა ჩანს. მაგრამ უკვე აკად. მ. ბროსესევე აღნიშნული ჰქონდა, რომ რაკი სახელი ხოსრო სპარსეთის ყველა მეფეებისათვის საერთო იყო, ამიტომ მემათიანის ეს ცნობა მის სანინალმდევოდ არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს⁸⁴⁵. საფიქრებელია, რომ განსვენებულ მეცნიერს ამით სხვა რამის გამოთქმა ჰსურდა და მხოლოდ შემთხვევით უნდა იყოს აქ არა-სწორი გამონათქვამი გამოყენებული, რომელიც აზრს ბუნდოვანად და მცდარადაც ჰხდის.

„ხოსროუ“ სპარსულად ყველა სპარსელ მეფეთა საერთო სახელი კი არ ყოფილა, არამედ „ძლიერი მეფის“ აღმნიშვნელი წოდებულება იყო და არის იმგვარადვე, როგორც „ხოსრევანი“ „მეფური“-ს აღმნიშვნელია. ამიტომ საფიქრებელია, რომ *ჯუანშერის* თავდაპირველ დედაში, ან მის წყაროს ტექსტში „ხუასრო“ სახელად კი არ უნდა ყოფილიყო ნაგულისხმევი, არამედ „ხოსროუ“-დ, ე. ი. „ძლიერი მეფის“ აღმნიშვნელ წოდებულებად იქმნებოდა ნახმარი. ალბათ, თან მეფის საკუთარი სახელიც იქმნებოდა დართული, მაგრამ მერმინდელ გადამწერლებს, ან იქნებ თვით ისტორიკოსსაც, რომელთაც ეს სიტყვა საკუთარ სახელად მიუჩნევიათ, ამ მეფეთა ნამდვილი სახელი, ვითარცა ზედმეტი, გამოუტოვებიათ და ამნაირად სრულებით შემთხვევით სპარსეთში ზედიზედ ერთიმეორის მომდევნო მეფეებად ხოსროები გამხდარან.

მაშასადამე, გამოსარკვევია, თუ სპარსეთის რომელი მეფე უნდა იგულისხმებოდეს *ჯუანშერის* იმ მოთხრობაში, რომელიც ვახტანგ გორგასლის სიკვდილს ეხება.

ლ. პარფელის ისტორიდან ცხადი ხდება, რომ ვახტანგ გორგასლის თანამედროვე მეფეებად, ვარსკენ ქართლისა პიტიახშის 484 წ. სიკვდილად დასჯის შემდგომ⁸⁴⁶, ვალარში 488 წლამდე, მერმე კი კავად I (488 – 531) იყო. ხოლო *ჯუანშერს* და ყველა სხვა წყაროებსაც აღნიშნული აქვთ, რომ ვახტანგ გორგასალი გარდაიცვალა იმ ჭრილობისაგან, რომელიც სპარსელებთან ბრძოლის დროს შეჰმთხვევია. ეს ბრძოლა კი იმიტომ დაწყებულა, რომ იბერიის მეფეს ბიზანტიელების წინააღმდეგ სპარსეთის მეფისაგან ატეხილ ომში მონაწილეობის მიღებაზე, სპარსეთის მეფის წინადადებისდა მიუხედავად, უარი უთქვამს. 484 წლიდან მოყოლებული კი VI ს. დამდეგამდე სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის ომი, როგორც ეს სერ. გორგაძესაც აქვს აღნიშნული, არ ყოფილა. 502 წ. შემოდგომას კავად მეფემ ბიზანტიის წინააღმდეგ ომი დაიწყო და თეოდოსიუპოლისი (კარინი, არზრუმი) აიღო. 502 წ. დამდეგს მან შუამდინარის საზღვრის სანაპიროს მთავარი ქალაქი ამიდა-ც, სამი თვის ბრძოლის შემდგომ, შინათგამცემლობის წყალობით ხელში ჩაიგდო. ეს გამანადგურებელი და ორივე მხრის ძალზე მომქანცველი ომი 506 წელს ზავით დამთავრდა, რომლის პირობათა

მიხედვით ისევ წინანდელი მდგომარეობა აღდგენილ იქნა⁸⁴⁷.

ჯუანშერის აღწერილობიდან ჩანს, რომ ვახტანგ გორგასალის წინააღმდეგ სპარსთა გამოლაშქრება ბიზანტიელებთან ან ომის დაწყებამდე, ან დასაწყისშივე უნდა მომხდარიყო. ამიტომ *ვახტანგ მეფის სიკვდილის თარიღად 502 წ. შემოდგომა უნდა მივიჩნიოთ.*

§ 7. ვახტანგ გორგასალის სიკვდილის ნამდვილი გარემოება

ამ ომისა და ვახტანგ მეფის სიკვდილის თარიღის გამორკვევის შემდგომ რომ სპარსთა გამოლაშქრების მიზეზს დაეუბრუნდეთ, უნდა გაეხეხნოთ, რომ სპარსთა მეფეს ქართლის სამეფოს წინააღმდეგ ჯარი იმიტომ გამოუგზავნია, რომ ვახტანგმა სპარსეთის ომში ბიზანტიის წინააღმდეგ მონაწილეობის მიღება არ მოისურვა. ერანის მბრძანებელს, როგორც ეტყობა, ქართველებისათვის ხარკიც მოუთხოვია. ისტორიკოსის სიტყვით ვახტანგ მეფეს განუცხადებია კათალიკოსისათვის: „უნყოფე, *რამეთუ არა ხარკისა მიცემისათვის გუბრძვანან*“, არამედ რომ ქრისტიანობაზე ხელი აგვალეზინონო (იქვე *395, გვ. 191). როგორც ჩანს, სპარსეთის მეფის ამ მოთხოვნილებაზე ვახტანგ მეფეს უარი შეუთვლია. მხოლოდ *ჯუანშერის* სიტყვით ვახტანგ გორგასალს თითქოს ეს სპარსთა მეფისაგან მომიზეზებულ საბაბად მიუჩნევია და მის ნამდვილ ზრახვად კი ქართველთა ქრისტიანობისაგან ჩამოცლა. რამდენად მართალია ეს ცნობა და რამდენად იგი ვახტანგის ნათქვამს წარმოადგენს, ძნელი სათქმელია. მხოლოდ ქართველთა მეფისაგან ბიზანტიელების წინააღმდეგ მოკავშირეობაზე და ხარკის მიცემაზე უარის თქმა სპარსეთს თავისთავად საკმაო საბუთს მისცემდა, რომ აღმ. საქართველო ბიზანტიის პოლიტიკურ მოკავშირედ და თავის მტრად ჩაეთვალა.

უნდა ითქვას, რომ *ჯუანშერის* მოთხრობას ეტყობა, რომ ვახტანგის გარდაცვალების შესახებ ძველი და კარგი ცნობა უნდა ჰქონოდა. მას წინააღმდეგ აქვს მოთხრობილი, როგორ დაიწყო ბრძოლა, დასახელებულია გეოგრაფიული პუნქტები, სადაც კი ომი სწარმოებდა, სახელდობრ რომ სპარსეთის მეფე ჯარითურთ საქართველოს აღმოსავლეთიდან შემოსევია, რომ მან ჯერ „შემუსრნა ქალაქნი კამბიჩანისანი და ჭერმის ციხე და ველის ციხე“, ხოლო შემდეგ „მოიწიეს კახეთზედ, დაიბანაკეს იორსა ზედა“. ვახტანგ მეფე თავისი ჯარითურთ მდგარა „ველსა ზედა გარემოს ციხე-ქალაქსა, სადა ჰქვან დარფაკა“-ო. იორზე შებმულან და 3 დღის განმავლობაში სასტიკი და ორივე მოპირდაპირის მეტად დამზარალებელი ბრძოლა ყოფილა. მეოთხე დღეს „გაციცკრებულ ოდენ“ დაიწყო ბრძოლა, და ამ დღეს „სპარსმან ვინმე სცა ისარი მკერდსა ვახტანგისსა“, მაგრამ ამისდა მიუხედავად „იყო ბრძოლაჲ ვიდრე შუადღემდე, სძლო“ ვახტანგმა სპარსელების ჯარსაო.

მხოლოდ, ისტორიკოსის სიტყვით, „დამძიმდა წყლულება ვახტანგისი, რამეთუ *შენეულ იყო ისარი ფირტუად*“. ამიტომ მეფე უჯარმოში წასუ-

ლა. ვახტანგ გორგასალის მძიმედ დაჭრილობის ამბავი გავრცელებულა თუ არა, სპარსელები დასცემიან თბილისს, არმაზს და სხვა ადგილებს და მოუოხრებიათ, მაგრამ მცხეთის ალება მაინც ვერ მოუხერხებიათ. ბრძოლაში მიღებულ მძიმე ჭრილობას ვახტანგი უმსხვერპლია კიდევ. *ჯუანშერის* სიტყვით მისი უკანასკნელი ანდერძი და ვედრება ყოფილა: „გამცნებ თქუნ, რათა მტკიცედ სარწმუნოებასა ზედა სდგეთ“, ამას გარდა საგვარეულოსა და „სახლსა ჩემსა ნუ შეურაცხჰყოფთ და *სიყვარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტეობთ*“-ო (ცხ. ვახტანგისი *395 – 400, გვ. 181 – 184). მაშასადამე, ვახტანგ მეფის წადილი იყო, საქართველოს დამოუკიდებლობა შეენარჩუნებინა, ბიზანტიასთან პოლიტიკური კავშირი არ შეენწყვიტა და ქრისტიანობა მტკიცედ დაეცვა მაზდეიანობის წინააღმდეგ.

აღსანიშნავია, რომ ვახტანგ გორგასალის სიკვდილის გარემოების შესახებ ძველად *ჯუანშერის* მოთხრობისაგან თვალსაჩინოდ განსხვავებული გარდმოცემაც ყოფილა, რომელიც დაცულია ერთ ნაწარმოებში, *თ. ჟორდანიას* მიერ გამოქვეყნებულსა და რატომღაც „საეკლესიო მატიაზე“-დ ნოდებულში. ამ ძეგლში ვახტანგ გორგასალის სიკვდილის შესახებ ნათქვამია: „მოიკლა იგი სპარსთა ბრძოლასა შინა *მონა-ყოფილისაგან მისისა*, რამეთუ *იკოდა განახევი ჯაჭვისა ღლიასა ქუეშე*; და აღიპყრა რა ჳრმალი თჳსი (ვახტანგ მეფემ), რათა სცეს კაცსა სპარსთაგანს, *მონამან მან ბოროტმან ჰკრა ისარი ღლიასა ქუეშე და მით მოიკლა* და ქრისტესთჳს იწამა ქრისტეს-მოყვარე იგი მეფე“ და მისი მოკვლის მერმე, „შემდგომად მისა მოინივნეს სპარსთაგან ქართველთა ზედა დიდნი ჭირნი“-ო⁸⁴⁸.

ამგვარად, თუ *ჯუანშერის* მეფის დაჭრელის ვინაობა აღნიშნული არა აქვს და მისი მოთხრობის მიხედვით მტრის ერთ მოლაშქრეთაგანად არის საგულისხმებელი, „საეკლესიო მატიანის“ შემდგენელს იგი თვით მეფის მონაყოფილად ჰყავს აღნიშნული, ე. ი. აქ თითქოს შინაური ღალატი უნდა ყოფილიყო.

შემდეგ, თუ *ჯუანშერის* სიტყვით მეფეს ისარი მკერდში მოხვდა, „მატიანის“ ცნობით ისარი მკერდში კი არა, არამედ ილლიაში ჰქონია ნაკრავი ისიც იმიტომ, რადგან მონა-ყოფილ მოღალატეს სცოდნია, რომ ვახტანგ გორგასალს სწორედ ილლიაში განახევი ჰქონდა, რის გამო ნაკრავი შეიძლება საბედისწერო ყოფილიყო: დასასრულ, ამ ძეგლის სიტყვით მეფე ამ ვერაგულად ილლიაში ნაკრავით „მოიკლა“, თითქოს ჭრილობა ნამსვე მომაკვდინებელი გამომდგარა. *ჯუანშერის* ცნობით კი მას, მკერდში დაფილტვში დაჭრილს, რამდენსამე ხანს კიდევ უცოცხლია და მხოლოდ უჯარმის ციხეში გარდაცვლილა.

ვახტანგის დაჭრილობის გარემოებათ ზემომოყვანილი ორი ცნობიდან ირკვევა, რომ მეფე ბრძოლის დროს ყოფილა დაჭრილი. განსხვავება იმაშია, რომ *ჯუანშერის* წყაროს ცნობით ვახტანგი დაიღუპა მოწინააღმდეგე ჯარის მეგრძოლ ერთ-ერთი მეომრისაგან, „მატიანის“ სიტყვით კი მისივე მონაყოფილისაგან, ე. ი. შინაურისაგან. ეს იმას ნიშნავს, რომ *ვახტანგი შინათგამცემლობის და ღალატის მსხვერპლი შექმნილა. ეს ისეთი ცნობაა, რომ თავისი ნიშანდობლივობის გამო შეუძლებელია მერმინდელი მოგო-*

ნილი იყოს. პირიქით, *ჯუანშერის* ცნობა, რომ მეფე მტრისგან დაიჭრა, იმდენად ჩვეულებრივია, რომ შესაძლებელია ძველი უსიამოვნო ცნობის მერმინდელ შესწორებასაც კი წარმოადგენს.

როგორც აღნიშნული გვექონდა, ზემომოყვანილ ცნობებს შეუთანხმებლობა ემჩნევა თვით ჭრილობის თვისების შესახებაც. მაგრამ ამის განხილვას ბრძოლის ხასიათის საკითხთან კავშირი არა აქვს. ყველა ზემოთქმულიდანაც ცხადი ხდება, რომ *ბრძოლა, რომელშიაც ვახტანგ გორგასალი მოკლულ იქმნა, მართლაც პოლიტიკურ ნიადაგზე ყოფილა აღმოცენებული და თვით მეფეც იმდენად ბრძოლას არ შესწირვია მსხვერპლად, რამდენადაც ღალატს*. გამოურკვეველი რჩება მხოლოდ, ერთპიროვნული იყო ეს ბოროტმოქმედება, თუ შეთქმულების შედეგს წარმოადგენდა.

ამგვარად ირკვევა, რომ ჯერ კიდევ XI ს-ში ვახტანგ გორგასლის მეფობის შესახებ ძველი და კარგი საისტორიო წყაროები ყოფილა, მაგრამ ამ წყაროთა ცნობები ტენდენციურად შეუცვლიათ და დაუმახინჯებიათ, მისი მოქმედებაც მხოლოდ და მხოლოდ სარწმუნოებრივ ბრძოლად დაუსახავთ.

§ 8. ქრისტიანობისა და მაზდეიანობის ძალთა განწყობილება

ზემონათქვამიდან ცხადი ხდება, რომ მაზდეიანობასა და ქრისტიანობას შორის არსებული მაშინდელი დამოკიდებულების სურათიც, აღმ. საქართველოს მთავრობის პოლიტიკის შესახები ცნობებიც სარწმუნოებრივ სფეროში, მერმინდელ ავტორთა ტენდენციური შეფერადება-დამახინჯების წყალობით სისწორით არ არის დაცული. გასაოცარია, რომ რაჟდენის წამების შესახები ცნობის გარდა IX – XI ს. ს-ში გადამუშავებულ ქართულ საისტორიო მწერლობას თავის მონათხრობში ქრისტიანობის გამარჯვების არც ერთი იმ ამბავთაგანი არ შეუტანია, რომელთაგანაც ქრისტიანობისა და მაზდეიანობის ძალთა განწყობილების გათვალისწინება საქართველოში უფრო უკეთესად შეიძლება. სახელდობრ ასურულად, ქართულად და სომხურად შენახულ მარტვილობათაგან ნათლად ჩანს, რომ *თუ ქრისტიანთაგან არა ერთი გამაზდეიანებულა, მაზდეიანთაგანაც, პირიქით, გაქრისტიანებულან*, მაგ., გრიგორ – მანაჭიპრი ჩამომავლობით რაჟიკი, ე. ი. რედოგან, სპარსეთში განთქმული საგვარეულოს მიპრანის გვარიშვილი, რომელიც საქართველოში მდგომ სპარსთა სანაპირო ჯარში მსახურობდა. საქართველოში სამსახურის დროს მას მამაპაპეული სარწმუნოებისათვის, მაზდეიანობისათვის თავი დაუწევებია და გაქრისტიანებულა. სპარსეთის შაჰის განკარგულების თანახმად, არვანდ გუშნასპის ქართლის მარზპანობის დროს, 540 – 544 წ.წ., ის, ვითარცა მამაპაპეული სარწმუნოების უარისმყოფელი, შეპყრობილ იქმნა და გასამართლებული იყო. რაკი გრიგორ – მანაჭიპრს ქრისტიანობაზე უარი ვერას გზით ველარ ათქმევინეს, ამიტომ სიკვდილად ყოფილა დასჯილი⁸⁴⁹.

ამგვარივეა „რაჟიკი“ და მიპრანის განთქმულივე საგვარეულოს წევრი

ფირან-გუშნასპი, რომელიც სპარსეთის მეფისაგან ჩრდილოეთის საზღვრის გამგე უფროსად იყო დანიშნული და ქართველთა და რანთა ქვეყანაში სანაპირო საზღვრის დაცვა ჰქონდა ჩაბარებული. მის ხელქვეით იქ ბევრი ათასეული მხედარი იყო. როგორც ეტყობა, ის სპარსეთის ლაშქრის მხედართმთავარი ყოფილა. როდესაც სპარსელებსა და ბიზანტიელებს შორის ქართლში და რანში ომი ამტყდარა, ფირან-გუშნასპი თურმე სპარსთა მოქმედი ჯარის სარდალი ყოფილა. ამ ომში ის ბიზანტიელებს დაუტყვევებიათ და კეისრისათვის მიუგვრიათ. ტყვეობიდან დახსნილი ფირან-გუშნასპისათვის სპარსეთის მეფეს წინანდელი თანამდებობა ჩაუბარებია.

შემდეგ კვლავ ბიზანტიელებსა და სპარსელებს შორის ომი ატეხილა. ხოსრო მეფის მეცხრე ინდიქტიონს, ე. ი. 540 წ., სპარსეთის მბრძანებელმა ასურეთში გაილაშქრა, ანტიოქია დაანგრია და გადასწვა. სპარსელებსა და ბიზანტიელებს შორის საქართველოში მომხდარი ომი კი 540 წ. უწინარეს უნდა მომხდარიყო. ხოლო, რაკი 532 წ. „საუკუნო ზავის“ ბიზანტიელებთან დადების შემდგომ სპარსელებს ბერძნებთან 542 წლამდე ომი საქართველოს მიწა-წყალზე არ ჰქონიათ, ამიტომ საფიქრებელია, რომ ფირან-გუშნასპის ბიზანტიელებისაგან დამარცხება და დატყვევება, ან გურგენ მეფის 523 წ. აჯანყების დროისა, ან და ამის შემდგომ 532 წლამდე დატრიალებული ამბების ერთი შემთხვეულებათაგანი უნდა იყოს.

ასურული მარტვილობის სიტყვით ერთი წლის შემდგომ, ე. ი. 541 – 2 წ., სპარსეთის მეფე იძულებული ყოფილა „ჰეგართა“ ქვეყანაში გაელაშქრა. გამარჯვების შემდგომ შინ მიმავალმა ხოსრო მეფემ იმ „ჰეგართა“ ქვეყანაში სანაპიროს დასაცავად სწორედ ფირან-გუშნასპი დასტოვა.

ცნობილია, რომ სპარსეთის მეფე ხოსრო 542 წ. კოლხეთის მეფის გუბაზისა და მმართველი წრეების თხოვნით მართლაც იძულებული იყო ბიზანტიელების წინააღმდეგ გაელაშქრა და კოლხეთში ბიზანტიელთა ჯარს დასცემოდა⁸⁵⁰. რაკი „ჰეგართა“ ქვეყანაში გალაშქრებულ ხოსრო მეფეს იქ ქართლ-რანის სანაპირო ლაშქრის უფროსი ფირან-გუშნასპი დაუნიშნავს, საფიქრებელია, რომ „ეგართა“ ქვეყანა ქართლის მეზობლად უნდა ვიგულისხმოთ. ამიტომ ასურული მარტვილობის ავტორისაგან დასახელებული „ჰეგართა“ ქვეყანა უნდა ეგრეთა ქვეყანა, ეგრისი, კოლხეთი იყოს, ანუ, როგორც მას ამ დროს უწოდებდნენ, ლაზიკა.

მაშასადამე, ფირან-გუშნასპს დაახლოებით 523 წ-იდან მოყოლებული 542 წ-მდე საქართველოში უმსახურია და დიდი თანამდებობაც ჰქონია, ის განსაკუთრებული ნდობითაც ყოფილა აღჭურვილი. მაგრამ ასეთ პირსაც მაზდეიანობისათვის ზურგი შეუქცევია, საქართველოში გაქრისტიანებულა და გრიგორად მოუნათლავთ, ამიტომ თანამდებობიდანაც გადაუყენებიათ და, რაკი ქრისტიანობაზე უარი არ უთქვამს, სიკვდილად დაუსჯიათ კიდევ (იხ. გრიგოლ ფირან-გუშნასპის მარტვილობა)⁸⁵¹.

სპარსეთის ამ მაღალი წრისა და ყველაზე უფრო გავლენიანი საგვარეულოს გარდა, ქრისტიანობა ქალაქის მცხოვრებთა გაჭარბელობისათვის

წრეებშიაც ყოფილა შეჭრილი." გაქრისტიანებული მაზდეიანები იქაც არა ერთი იყო, რომელმაც თავისი ურყევი ერთგულება ამ ახალი სარწმუნოებისადმი სიკვდილით აღბეჭდა. ამათგან, მაგალითად, შეიძლება ევსტათე მცხეთელი იქმნეს დასახელებული: ჩრდილოეთ სპარსელი შთამომავლობით, არშაკეთის ხეობიდან ქ. განძაკის მცხოვრები, პატარაობიდანვე მოგვობაში აღზრდილი, რომელიც ფეხსაცმელების მკერავი იყო ხელობით და სპარსეთიდან ქ. მცხეთაში მოვიდა, იქ ქართველი ქალი შეირთო ცოლად და გაქრისტიანდა, რისთვისაც 544 – 5 წ. ნამებულ იქმნა⁸⁵².

ყველა ამ მაგალითებიდან ნათლად ჩანს, რომ, თუ მაშინ ქრისტიანთა წრეში გამაზდეიანება შესაძლებელი იყო, თვით ცეცხლთაყვანისმცემელ სპარსელთა რწმენაც შეურყეველ ზღუდეს არ წარმოადგენდა და სპარსეთის ყველა წრეებში ქრისტეს მოძღვრება გზას იკვლევდა. თვით საქართველოში სპარსეთის სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის განსახორციელებლად წარმოვლენილ ხელისუფალთა შორისაც სპარსულ მამაპაპეულ სარწმუნოების სიმტკიცე შერყეულა და ქრისტიანობას მიმდევარნი აღმოსჩენია. თუ ამასთანავე იმ გარემოებასაც გავიხსენებთ, რომელიც ასე საუცხოოდ აღნიშნა VIII ს. ნიჭიერმა ქართველმა ისტორიკოსმა *იოანე საბანისძემ*, რომ ასეთ შემთხვევებში ქრისტიანობა გაბატონებულ ერში ვრცელდებოდა, მათი ძლიერებისა, ხოლო ქართველთა პოლიტიკური დაკნინების ხანაში, როდესაც ცეცხლთაყვანისმცემლობას ასეთი მძლავრი მფარველი ჰყავდა, ქრისტიანობა კი მექომაგეობას მოკლებული იყო, მაშინ ჩვენთვის ცხადი გახდება ის დიდი ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი უპირატესობის შთაბეჭდილება და შეგნება, რომელიც სპარსელ მაზდეიანთა შორის ქრისტიანობის თითოეულ ასეთ გამარჯვებას ქართველ ქრისტიანთა წრეებში უნდა მოეხდინა. ყოველ ასეთ შემთხვევაში მათ ისეთი გრძნობა განემტკიცებოდათ, რომ სპარსთა ძალმომრეობისდა მიუხედავად მათი რწმენა, რომელსაც უკვე ეროვნული სარწმუნოების ადგილი ჰქონდა დაკავებული, მოძალადეთა სარწმუნოებას უთანასწორო პირობებშიაც ღირსეულ მეტოქეობას უწევდა.

§ 9. ქრისტიანული კულტურის სადაურობა და გავრცელების გზები საქართველოში

წინა თავში საქართველოს გაქრისტიანების საკითხის დაწვრილებით განხილვის შემდგომ, განსახილველი გვაქვს საქართველოში ამ ახალი სარწმუნოების წყალობით შემოსული ქრისტიანული კულტურის სადაურობა და მისი გავრცელების გზები.

* „სპარსეთის ამ მაღალი წრისა და ყველაზე უფრო გავლენიანი საგვარეულოს გარდა, ქრისტიანობა ქალაქის მცხოვრებთა ვაჭარ-ხელოსანთა წრეშიც ყოფილა შეჭრილი“. ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს პირველწყაროებით დადასტურებულ ფაქტებს. ეს დასტურდება უკანასკნელი ხანის გამოკვლევებითაც. სწორედ ახალი გამოკვლევების მიხედვით აუცილებლივ უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანობა უწინარეს ყოვლისა ირანის ქალაქების ვაჭარ-ხელოსნობაში იყო ფართოდ გავრცელებული. Н. Пигулевская, Византия и Иран на рубеже VI – VII веков, М -Л., 1946.

ძველი ქართული თეორიის მიხედვით ქრისტიანობა საქართველოში საბერძნეთიდან მომდინარეობდა და ბერძნული მწერლობის გავლენის წყალობით გაჩენილია ქრისტიანული ქართული მწერლობაც. როგორც გ. ხუცეს-მონაზონის თხზულებიდან ჩანს, გ. მთაწმიდელმა და მაშინდელმა ქართველმა მეცნიერებმა იცოდნენ, რომ ძველად ზოგიერთი საეკლესიო თხზულებები სომხურიდანაც იყო ნათარგმნი, მაგრამ მათ ეს მერმინდელ მოვლენად მიაჩნდათ, თავდაპირველად კი თითქოს ასე არ უნდა ყოფილიყო⁸⁵³.

პროფ. ნ. მარრმა ეს საუკუნეთა განმავლობაში მიღებული დებულება უარყო და როგორც სომხური, ისევე ქართული საეკლესიო ისტორიისა და მწერლობისათვის, ახალი დებულება წამოაყენა, სახელდობრ, რომ სომხეთში და აღმ. საქართველოში ქრისტიანობა საბერძნეთიდან კი არა, არამედ აღმოსავლეთიდან იყო შემოსული, სომხეთში უშუალოდ ასურეთიდან, აღმოს. საქართველოშიც იქიდანვე, მაგრამ უშუალოდ კი არა, არამედ სომხეთის გზითა (via armeniaca) და მეშვეობით. სასულიერო მწერლობაც სომხეთში ასურულიდან ნათარგმნი თხზულებებით დაიწყო, ასურული მწერლობის გავლენით გააოხიერებულ იქნა და იკვებებოდა, საქართველოში კი სომხურიდან თარგმანებით დაიწყო და სომხური მწერლობის გავლენით წამოიზარდაო. ბერძნულიდან თარგმნა და ბერძნული მწერლობის გავლენა სომხურსაცა და ქართულ მწერლობაშიც მხოლოდ შემდეგი, შედარებით გაცილებით უფრო გვიანი, ხანის მოვლენა იყო⁸⁵⁴.

თავისი დებულების დამამტკიცებელ საბუთად ნ. მარრს საღმრთო ნერილის ქართული და სომხური თარგმანები ჰქონდა გამოყენებული, რომელთაგან სომხური ასურულიდან არის გადმოთარგმნილი, ქართული კიდეც სომხურიდანაო. თუ ქართული აქამდის ბერძნულიდან ნათარგმნად იყო მიჩნეული, ეს გაუგებრობის შედეგიაო. ამას გარდა სომხური მწერლობის ქართულ მწერლობაზე უძველეს ხანაში გავლენის უცილობლად დამამტკიცებელ საბუთად ნ. მარრს წმ. გიორგის, სანდუხტისა, მესუკავეთა, არისტაკესისა და სხვათა, ნერსეს დიდისა, საჰაკ პართევისა, ატომის, ვარდანისა, იეზიდბოზიდისი, დავით და ტირიჭანისა და წმ. შუშანიკის მარტვილობათა ქართული თარგმანები მიაჩნდა, რომელნიც მისი აზრით ან VII ს. დამლევისა, ან VIII ს. დამდეგისა უნდა იყოს, რადგან ამაზე გვიან ხანას შეუძლებელია რომ სომხურიდან ქართულად ეთარგმნათო⁸⁵⁵.

პროფ. ნ. მარრს ეს თავისი დებულება იმდენად უცილობელ ჭეშმარიტებად ჰქონდა მიჩნეული, რომ ამის გავლენით სრულებით ცხადი და მკაფიო ცნობაც კი უარაყოფინა და იბერია, როგორც უკვე აღნიშნული გვექონდა⁸⁵⁶, სამეგრელოდ იცნო და იბერიის გაქრისტიანების ამბავი აღმოს. საქართველოს მაგიერ სამეგრელოს მოქცევის მოთხრობად აღიარა.

რამდენადაც პროფ. ნ. მარრმა სომხეთსა და საქართველოში ქრისტიანობისა და ქრისტიანული კულტურის გავრცელების ახალი გზის არსებობა აღნიშნა, იმდენად ამ ახალი პრობლემის წამოყენება მის ღვაწლად უნდა იქნეს მიჩნეული. მაგრამ ამასთანავე უნდა აღინიშნოს, რომ მისი დებულება იმდენად უკიდურეს ცალმხრივობით არის გამსჭვალული, რომ

სომხეთშიაც და აღმოს. საქართველოშიაც უძველეს ხანაში იგი ბერძნული გავლენის შესაძლებლობასაც კი უარჰყოფს. ყველაფერი, რაც კი ბერძნული გავლენის გამომჟღავნებელია, მერმინდელად ჰქონდა და აქვს ეხლაც გამოცხადებული, ასურული და სომხური გავლენის ყოველივე კვალი კი სწორედ პირვანდელი ხანის ნაშთად ერგვენებოდა.

ისტორიული სინამდვილე ასეთ ცალმხრივობას ძნელად თუ ამართლებს ხოლმე და, თუ სომხეთისა და აღმოს. საქართველოს მაშინდელ პოლიტიკურ-კულტურულ მდგომარეობასა და გარემოს გავითვალისწინებთ, მაშინ უეჭველია ცხადი გახდება, რომ *ნ.მარის* უძველეს ხანაში საბერძნეთის გავლენის უარისმყოფელი დებულება აპრიორულადაც ძნელი დასაჯერებელი არის.

პოლიტიკურად ეს ორი ქვეყანა ბიზანტიასთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული წარმართობის ხანაშიც, ხოლო გაქრისტიანების შემდგომ ორივე ქვეყნის, მეტადრე კი აღმოს. საქართველოს მთელი გულისყური და თანაგრძნობა დასავლეთის ქრისტიან სახელმწიფოსაკენ იყო მიჰყრობილი. ქართლის მოქცევის ამბავიც, რომელიც გელასი *კესარიელს* აქვს ჩანერილი, უცილობლად ამტკიცებს, რომ ქრისტიანობა აღმოს. საქართველოში სწორედ საბერძნეთიდან შემოვიდა. ასეთ პირობებში, როგორ შეიძლება, რომ ახალმოქცეულ ქვეყანაში ბერძნების ქრისტიანული კულტურის გავლენა არ ყოფილიყო?

შემდეგშიაც, როდესაც სპარსეთის პოლიტიკური გავლენა აღმ. საქართველოს წინანდელზე უფრო ძლიერად დაეტყო ისე, რომ სპარსეთსა და იბერიას შორის მჭიდრო კავშირი დამყარდა და იბერიის მეფეებს სპარსეთის შაჰები მძევლებსაც კი სთხოვდნენ, მაშინაც აღმ. საქართველოს ბიზანტიასთან პოლიტიკური და კულტურული კავშირი არამცთუ არ შეუწყვეტია, პირიქით, ბიზანტიასთან კავშირს იგი უფრო აფასებდა კიდევ და სპარსეთთან დამოკიდებულებას ბიზანტიასთან მეგობრობას ჰრჩეობდა. ეს გარემოება ხაზგასმით აქვს აღნიშნული პეტრე ქართველის ცხოვრების ავტორს, რომელიც ამ ქართველ უფლისწულივით სწორედ სამხრეთ-აღმოსავლეთში, პალესტინაში, ქ. მაღუმში, ასურელთა შორის მოღვაწეობდა და მათთვის თავისი თხზულება ასურულადაც კი ჰქონდა დანერგილი. მას, სახელდობრ, ნათქვამი აქვს, რომ როცა იბერიის მეფეს ბუზმარს სპარსეთის შაჰიც და ბიზანტიის კეისარიც მძევლის გამოგზავნას სთხოვდნენ, მან თავისი შვილი, პეტრე ქართველი, კეისარს თეოდოსის გაუგზავნა, „რადგან *ჰრომელთა მეგობრობას, ვითარცა ქრისტიანებისას, ის უღმრთო სპარსელების დახმარებაზე უფრო აფასებდა*“-ო⁵⁷.

ზემომოყვანილი ცნობებიდან, რომელთა მსგავსი სხვაც შეიძლება დასახელებულიყო, ცხადი ხდება, რომ იბერიასა და საბერძნეთს შორის მაშინ იმდენად მჭიდრო კავშირი იყო პოლიტიკურად და კულტურულადაც, მეტადრე კი სარწმუნოებრივად, რომ ასეთ პირობებში დაუფერებელიც და შეუძლებელიც არის, რომ ბერძნული ქრისტიანული კულტურისა და მწერლობის გავლენა საქართველოში უძველეს ხანაშივე არ ყოფილიყო. ყოვე-

ლი ერთი თავის ისტორიულ ცხოვრებაში ყველა მეზობლებისაგან ითვისებს ხოლმე. კულტურული გავლენის წინააღმდეგ არავითარი შემაფრეხებელი გარემოება არ არსებობს, პოლიტიკური და ფსიქოლოგიური დაბრკოლები-სა და შეზღუდულობის გარდა, ხოლო რაკი საქართველოში იმნაირი არც პოლიტიკური და არც ფსიქოლოგიური დაბრკოლება არ არსებობდა, ბერძნული კულტურისა და ქრისტიანული მწერლობის საქართველოში ძლიერი გავლენის უარყოფისათვის არავითარი არც ლოგიკური, არც ისტორიული საბუთი არ მოიძებნება.

ეს გარემოება, რასაკვირველია, იმას არ ჰნიშნავს, რომ, რაკი საქართველოში ბერძნული გავლენა იყო, თითქოს ამიტომ არავითარი სხვა გავლენა არ შეიძლება საქართველოში ყოფილიყო. როგორც კულტურული ერის ცხოვრება მრავალფეროვანია, ისევე მრავალფეროვანია ხოლმე მისი სულიერი კულტურის ავლადიდებაც, ისევე შეიძლება მრავალმხრივი იყოს მეზობელ, თუ შორეულ ერთა ზეგავლენაც. ქრისტიან ერებს არა ერთხელ, როგორც, მაგალითად, ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპაშიაც, სრულე-ბით უცხო გარემოს, მაგ., სასანური სპარსეთისა და მაჰმადიანური არაბთა სახალიფოს სახელმწიფოებრივი და გონებრივი კულტურის გავლენა დას-ტყობია და საუნჯე შეუთვისებია. როგორ შეიძლება, რომ საქართველოს, ამ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, აზიისა და ევროპის მიჯნაზე მდებარე სახელმწიფოს, დასავლეთის, საბერძნეთის კულტურის შეთვისებასთან ერთად სამხრეთ-აღმოსავლეთის, სპარსულ-ასურულ-სომხური საეკლესიო კულტურისა და მწერლობის შემოქმედების, ნაწილობრივ მაინც, თანა-მოაზრე არ ყოფილიყო.

ბერძნული პოლიტიკური სიმპათიები და საბერძნეთთან მჭიდრო საეკლესიო-კულტურული კავშირი მაშინ ქართველებს სპარსეთის ქრისტიანებთან კავშირს სრულებით არ უშლიდა. ამის ერთ-ერთი მაგალითი პეტრე ქართველის ცხოვრებაშიაც არის მოთხრობილი, რომლიდანაც ნათ-ლათ ჩანს, რომ იმავე ბუზმარ მეფეს, რომელიც ბერძნებს და ბიზანტიის კეისარს ასეთ უპირატესობას ანიჭებდა, სპარსეთის ქრისტიანებთანაც ჰქონდა კავშირი.

ზაქარია ქართველის სიტყვით „მათ ჟამთა *ინამნეს წმიდანი მონამენი სპარსეთს, ხოლო ქრისტიანეთა მათ, რომელნი იყუნეს მუნ, წარმოგზა-ენეს ნაწილნი იგი წმიდათანი წინაშე მეფისა*“ *იბერიისასა*⁸⁵⁸. ეს წმიდათა ნაწილები პეტრე ქართველისათვის ბიზანტიაში მძევლად წარგზავნისას თან გაუტანებიათ⁸⁵⁹. ეს პატარა ცნობა საგულისხმოა, ვითარცა მაშინდე-ლი საქართველოს მრავალმხრივი ურთიერთობის დამამტკიცებელი.

რასაკვირველია, მრავალმხრივ გავლენათაგან ერთი ან რამდენიმე მათგანი ყოველთვის სხვებზე უფრო ძლიერი არის ხოლმე, ისევე როგორც პოლიტიკურ, კულტურულ, საარწმუნოებრივ, თუ ეკონომიურ ფაქტორები-სდა მიხედვით ცვალებადია ამ გავლენის სადაურობაც და ინტენსივობაც; ოდესღაც ძლიერი ნაკადი შეიძლება შემდეგ შემცირდეს, სრულებით შეს-წყდეს კიდეც, მაგრამ მერმე კვლავ დიდი სიძლიერით განახლდეს. ყველა

ეს გარემოება ისტორიკოსს უნდა მხედველობაში ჰქონდეს და შემდეგში დავრწმუნდებით, რომ ასევე იყო ძველ საქართველოშიაც.

§ 10. ეკლესიის წყობილება საქართველოში

საეკლესიო თვალსაზრისით მოსახლეობა IV – VII ს. ს. საქართველოში ორ ნაწილად იყოფებოდა: ერთს, უმცირეს ნაწილს, „მღვდელთაგანი“ შეადგენდნენ, მეორეს, უმრავლესობას კი, „ერისკაცნი“. მღვდელთაგანი ანუ სამღვდელოება ეკლესიის მსახურნი იყვნენ და დიაკონისა, არქიდიაკონისა, სჯულის მეცნიერისა და ხუცესისაგან შესდგებოდნენ. V ს-ში ჩნდება საქართველოში მეუდაბნოებაც. ყველაზე უფროსი ეპისკოპოზები იყვნენ. ეკლესიას საერთო ხელმძღვანელი და უფროსი ჰყავდა. უძველეს ხანაში მას ეწოდებოდა „თავი ეპთისკოპოსთაჲ, ანუ „მთავარ-ეპისკოპოსი“, ვახტანგ გორგასლის მეფობაში კი ქართ. ეკლესიის უფროსად და საჭეთმყრობელად „კათალიკოსი“ შეიქმნა. ქრისტიანობის უძველესი წესისდა თანახმად, მამიადელ საქართველოში ეპისკოპოსები „ცოლოსანი“ იყვნენ და ჩვენს საისტორიო წყაროებშიც ამისი დამადასტურებელი ცნობებია შენახული. არსებობს ცოლოსანი კათალიკოსების მთელი სიაც, რომელიც ქართლის მოქცევის მატიანეშია შეტანილი. სამღვდელოების წრეებში ურთიერთშორისი დამოკიდებულება მარტივი და მამაშვილური ყოფილა: მალალსა და დაბალ მღვდელმსახურთა შორის, ეპისკოპოზსა და ხუცეს-დიაკონთა შორის განკერძოება V ს-ში ჯერ არა ჩანს. მაგრამ VI ს. ეტყობა რომ საერო ცხოვრების უთანასწორობის ტენდენცია ეკლესიაშიც ლამობდა გზის გაკაფვას. ამ მხრივ საყურადღებოა ცნობა, რომ კათალიკოსობა ორ მცხეთელ მკვიდრთა სახლს ჩაუგდია ხელში. როგორც ჩანს, კათალიკოსობის მემკვიდრეობით პატივად ქცევის მცდელობა ყოფილა, მაგრამ, ეტყობა, ასეთი მიდრეკილება მოუხსნიათ⁸⁰.

ქრისტიანობის სალოცავი ადგილების იერუსალიმში და საღვთისმეტყველო ცენტრების ბიზანტიასა და რომში ყოფნის წყალობით, ამ ადგილებში გამგზავრება და მოლოცვა წესად შემოვიდა. იაკობ ხუცესის თხზულებიდანაც ჩანს, რომ უკვე V ს. მეორე ნახევარში იერუსალიმში სალოცავად წასვლა მიღებული ყოფილა. სხვათა შორის, „განბორების საღმობისაგან“, კეთრისაგან თითქოს განკურნების საშუალებადაც კი მიუჩნევიათ⁸¹.

საქართველოდან იერუსალიმში სალოცავად გამგზავრება იმდენად ხშირი ყოფილა და მოგზაურნიც იმდენად მრავლად ყოფილან, რომ მათთვის განსაკუთრებული სასტუმროს აგებაც კი აუცილებელი გამხდარა. პეტრე ქართველის ბიოგრაფის სიტყვით, როცა „ნარკდეს ოცდახუთნი წელნი წმიდისა პეტრეს ცხოვრებისანი“, ხანგრძლივი ასკეტიკური მოღვაწეობის შემდგომ, „ალაშენეს სახლი სასტუმრო ქალაქსა შინა და განუსუენებდეს მომავალთა ძმათა ქართულთა და ბერძენთა, რამეთუ განმზადეს ფერკთა საბანელი და ტრაპეზი და სარეცელები და წარაგეს ზოგი (ე. ი. ნახევარი) განძისა მის, რომელი აქუნდა სამეფოთ, და მერმე წარვიდეს უდაბნოდ და შეკრიბნეს ძმანი

მრავლად და აღაშენეს მონასტერი თავისა თვისისათვის" -ო⁸⁶².

პეტრე ქართველის ცხოვრების ასურულ ტექსტში, რომელიც პირვანდელი სახით დაცული არ არის და გადაშუშავებულია, ამ ადგილას ქართულისაგან არ მოიპოვება ცნობა, რომ პეტრე ქართველის მიერ აგებული სასტუმრო და მონასტერი ქართველთა და ბერძენთათვის იყო განკუთვნილი, მაგრამ ამ ცნობის სიმართლე ასურული ცხოვრების სხვა ადგილებით მტკიცდება. იქ ნათქვამია, რომ რომაელებისაგან იერუსალიმის დანგრევის შემდგომ ქალაქში სახლები და მცხოვრებნიც ცოტა იყო და იერუსალემის მთავარეპისკოპოზმა ამ ქალაქის აღსადგენად და დაშენების მიზნით ყველას უსასყიდლოდ, სადაც კი მოისურვებდნენ, შენობების აგების უფლება მისცა. ამით ისარგებლა *პეტრე ქართველმა და სიონის ეკლესიის მახლობლად, ეგრეთნოდებულ დავითის კოშკზე ერთი მონასტერი ააგო, რომელსაც ეხლაც იბერთა, ე. ი. ქართველთა მონასტერი ეწოდება*⁸⁶³. ქართულ ტექსტში ამ ადგილას მოკლე ცნობაა და აქ ნათქვამია მხოლოდ, რომ პეტრე ქართველი და იოანე „კულად მოიქცეს იერუსალემადვე და კულად აღაშენეს ქალაქსა შინა სახლი სასტუმრო და იწყეს შენებად ეკლესიისა“, მაგრამ ასურულის მსგავსად აღმნიშვნელი არ არის, რომ ამ ეკლესიას ეხლაც იბერთა მონასტერი ეწოდება⁸⁶⁴. სამაგიეროდ ქართულში სწერია, რომ როდესაც ზენონ არქიმანდრიტის რჩევით მისი მოწაფეები „შევიდეს მონასტრად, რომელი მახლობელ იყო იერუსალემისა“ და სანამ ისინი ამ სავანეში იმყოფებოდნენ, „აღესრულა... იოანე საჭურისი (პეტრე ქართველის თანამგზავრი და თანამოღვაწე),... და დამარხეს დიდითა დიდებითა მონასტერსა მას ქართუელთასა, რომელი მათ წმიდათა აღაშენეს“-ო⁸⁶⁵.

ამგვარად, პეტრე ქართველის ცხოვრების როგორც ასურული, ისევე ქართული ტექსტიდან ცხადი ხდება, რომ სასტუმროს გარდა აშენებული ცნობილი იბერთა მონასტერი, რომლის განახლების შესახებაც იუსტინიანე კეისრისაგან *პროკოპი კესარიელს* მოეპოვება ცნობა⁸⁶⁶, ალბათ პეტრე ქართველის აგებული მონასტერი უნდა ყოფილიყო. რაკი ამ სავანის აგება ზაქარია ქართველს პეტრეს ეპისკოპოზად დადგენამდე აქვს მოთხრობილი, ამიტომ ეს ქართველთა მონასტერი *დაახლოვებით* 440 წლის შემდგომ და ახლო ხანებში უნდა ყოფილიყო აგებული.

იბერთა მონასტრის იერუსალიმში აგება იმის მომასწავებელია, რომ ქართველი ბერები პალესტინაში უკვე საკმაოდ უნდა ყოფილიყვნენ და ქრისტიანობას აღმ. საქართველოში დიდი ენერგია ჰქონია. ამას გარდა აღსანიშნავია, რომ ქართველთა მონასტრების საქართველოს გარეშე, ქრისტიანული კულტურის უცხოეთის მაშინდელ განთქმულ ცენტრებში, დაარსების ტენდენცია, რომელსაც ესოდენ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართველი ერის უცხოეთთან კულტურული კავშირისა და წარმატებისათვის, V ს. შუა წლებში ყოფილა წარმოშობილი და ამ საქმის თაოსნობა პეტრე ქართველის ღვაწლი ყოფილა. VI ს-ში დასავლეთ საქართველოსაც ჰქონია თავის მკვიდრთათვის პალესტინაში საკუთარი, ლაზთა მონასტრად წოდებული, სავანე⁸⁶⁷.

ქართული ეკლესიის თანდათან ზრდის პროცესი, რასაკვირველია, ყველაზე უფრო მკაფიოდ სამწყსოთა რიცხვის მატებით გამოიხატებოდა. რაკი, რამდენიც სამწყსო იყო, იმდენივე ეპისკოპოზი უნდა ყოფილიყო, ამიტომ ეპისკოპოზთა რიცხვის გადიდება იმავე დროს სამწყსოების გამრავლების მომასწავებელი იყო. სამწუხაროდ IV და V სს-ისათვის ამ საკითხის შესასწავლად მხოლოდ ერთადერთი, ისიც მერმინდელი და ნაკლულევანი ცნობა მოგვეპოვება. არც VI ს. შესახები ცნობაა მაინცდამაინც ზედმინ-ვენითი, მაგრამ ეს უკანასკნელი სინამდვილეს მაინც დიდის მიახლოებით უნდა გვისურათებდეს.

უძველესი ცნობა, ჯერჯერობით მაინც, ვახტანგ გორგასლის მეფობას ეხება. *ჯუანშერი* ქართლისა კათალიკოსის სამწყსოში ვახტანგ გორგასლის დროს სახელდობრ შემდეგ საეპისკოპოზოებს იხსენიებს: მცხეთის საეპისკოპოზოს, კლარჯეთში ახიზისას, არტაანში ერუშეთისას, ჯავახეთში – ნუნდისას, ქართლში ნიქოზისას, მანგლისისას, ბოლნისისას, კახეთ-ჰერეთში – რუსთავისას, ნინოწმინდისას, უჯარმოისას, კარისას, ჭერემისას, ჩელთისას, ხორნაბუჯისას, აგარაკისას, ანუ ხუნანისას (ცხ. ვახტანგისი *391, გვ. 179). ამგვარად სულ თექვსმეტი საეპისკოპოზო გამოდის. მაგრამ ეს სია, ცხადია, სრული არ არის, რადგან აქ არც სამეფო სახლის ეპისკოპოზი და არც ცურტაველი ეპისკოპოზი დასახელებულნი არ არიან, თუმცა თვით მასვეც სხვაგან ამავე ნაწარმოებში ეს მღვდელთმთავრები მოხსენებული ჰყავს და *იაკობ ხუცესის* თხზულებითაც მათი ამ დროს არსებობა უცილობლად დადასტურებულია.

ამას გარდა აღსანიშნავია, რომ *ჯუანშერი* ამ თავის ცნობაში საკუთრივ შიდა ქართლის საეპისკოპოზოებს ცოტას ასახელებს, – სახელდობრ, სულ სამს, – და მათგან ურბნისის საეპისკოპოზოც კი დაჰვინწყბია. *ჯუანშერის* სიტყვებიდან ისეთი დასკვნის გამოყვანა შეიძლება, თითქოს მას მხოლოდ იმათი დასახელება სდომებოდეს, რომელნიც ანტიოქიის პატრიარქმა აკურთხა მაგრამ მაშინ მარტო 12 – 13 ეპისკოპოზი უნდა ყოფილიყო ჩამოთვლილი, რადგან მისივე სიტყვით ანტიოქიის პატრიარქს ვითომც სწორედ 12 ეპისკოპოზი და 1 ქართლისა კათალიკოსი ეკურთხები-ნოს (იხ. ცხ. ვახტანგისი *390 – 391, გვ. 178). მაშასადამე, მარტო *ჯუანშერის* ამ ცნობაზე დამყარება შეუძლებელია. მაგრამ, თუ ცურტავის სამეფო სახლის, რუისის ან ურბნისისა, წილკნისა და სამთავისის საეპისკოპოზოებსაც მივათვლით, მაშინ 21 სამწყსო იქმნება და V ს. შუა წლებისა და მეორე ნახევრისათვის ეს რიცხვი დაახლოებით სწორი უნდა იყოს. უეჭველია V ს. დამლევისათვის მეტიც უნდა ყოფილიყო. 506 წ. ალბანელთა, სომეხთა და ქართველთა გაერთიანებულ საეკლესიო კრებას საქართველოდან კათალიკოსიანად სულ 24 ეპისკოპოზი დასწრებია: სწორედ ამდენი ქართველი მღვდელთმთავარი აწერდა თურმე ხელს ამ კრების ძეგლის წერას (ქ. მ. 182 – 183). რადგან შესაძლებელია ამ კრებას ყველა ვერ დაესწრო, ამიტომ უნდა დავასკვნათ, რომ VI ს. დამდეგს ქართული ეკლესია სულ ცოტა 24 საეპისკოპოზოს შეიცავდა. მართლაც, ცნობილი ასურელი მონოფიზიტი

მოლვანის *სიმეონ ბეთ-არშამელის* (VI ს. დამდეგს) სიტყვით, მის დროს ჰენოტიკონი შეიწყნარეს და მის აღსარებას მისდევდნენ *ქართლის ეკლესიის* 33 ეპისკოპოზი მეფითა და აზნაურებითურთ და სპარსეთის სომხეთის 32 ეპისკოპოზი და მარზპანი⁶⁶⁸. მაშასადამე, VI ს. დამდეგს აღმ. საქართველოში 33 ეპისკოპოზი ყოფილა.

ქართული ეკლესიის საზღვრები ვრცლად ყოფილა გადაჭიმული: დასავლეთ-სამხრეთით იგი კლარჯეთსაც შეიცავდა და საზღვრად აქ ტაოს საეპისკოპოზო ყოფილა, რომელიც ამ დროს სომხეთის ეკლესიას კუთვნებია. 506 წ. ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსის პირველსავე ეპისტოლეში სომხეთის საკათალიკოსოს ხელქვეშეთ მღვდელთმთავრად დასახელებულია ატატე ტაოს ეპისკოპოზი. ხოლო ჰოჰანნეს სომეხთა კათალიკოსის VI ს. შუა წლების ეპისტოლეში სტეფანოს ტაოს ეპისკოპოზი იხსენიება⁶⁶⁹. ქართველ მღვდელთმთავართა და სამწყსოს სახელები აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის ეპისტოლეშია მოყვანილი, იქ აღნიშნული განმარტების მიხედვით, ბერძნული საბუთის თანახმად, რომელშიაც სახელები დამახინჯებული ყოფილა, ისე რომ 607 წელსაც კი ზოგი სახელების გამორკვევა ვერ მოუხერხებიათ. დროთა განმავლობაში „ეპისტოლეთა წიგნშიც“ და უხტანესის თხზულებაშიც დაცული ამ საბუთის ტექსტიც გადამწერთაგან ძალზე დამახინჯებულია. ამიტომ ზოგი სახელის აღდგენა ეხლაც შეუძლებელი ხდება, ზოგის შესწორებაც სათუთა⁶⁷⁰.

506 წ. კრების მონაწილეთა სიიდან ჩანს, რომ კლარჯეთსა და ჯავახეთს გარდა, შიდა და ქვემო ქართლისა, კახეთ-ჰერეთის სამწყსოების ეპისკოპოზები დასწრებიან ამ გაერთიანებულ საეკლესიო კრებას. ირკვევა, რომ ყველა მღვდელთმთავრები ვერ წასულან საქართველოდან და ზოგს ამის გამო, ზოგს კიდევ სხვა მიზეზითაც არ მიუღია მონაწილეობა და ამ კრების ძეგლისწერაზე ხელი არ მოუწერია.

506 წლისათვის სომხეთის ეკლესიას 32 საეპისკოპოზო ჰყოლია, ხოლო ალბანეთის ეკლესიაში 506 წ. რამდენი საეპისკოპოზო იყო, არა ჩანს, მაგრამ ჰოჰანნეს სომეხთა კათალიკოსის VI ს. შუა წლების ეპისტოლეში ალბანეთში კათალიკოსიანად სულ 8 სამწყსო არის მოხსენებული⁶⁷¹ და 506 წელსაც, ალბათ, ამდენი საეპისკოპოზოვე იქმნებოდა.

ქართული ეკლესიის შედგენილობის შემდეგი ცნობა VII ს. დამდეგისაა, სახელდობრ, 607 წ. დანერილ თავის მეორე საპასუხო ეპისტოლეში კკრიონ ქართლისა კათალიკოსი აბრაამ სომეხთა კათალიკოსს სწერდა, ქართლის საკათალიკოსოში სულ 35 ეპისკოპოზი არისო⁶⁷². ერთი საუკუნის განმავლობაში ქართულ ეკლესიას მოჰმატებია 2 საეპისკოპოზო. ეს გარემოება ქრისტიანობის წარმატებული წინსვლით უნდა აიხსნებოდეს ისეთ ადგილებში, სადაც წინათ წარმართობა მთლად მოსპობილი არ იყო, ან და ამასთანავე ცეცხლთაყვანისმცემლობის შესუსტებით და მასზე ქრისტიანობის გამარჯვებით, ისევე როგორც მოსახლეობის ბუნებრივი ზრდითაც.

რაკი კკრიონ კათალიკოსის წერილში მის ხელქვეშეთ ეპისკოპოზთა სახელები ჩამოთვლილი არ არის, ამიტომ ამ ცნობის მიხედვით იმის

გამორკვევა, გაფართოვდა თუ არა ამასთანავე ქართლის კათალიკოსის საბრძანებლის საზღვრებიც, შეუძლებელია. მაგრამ ამ ფრიად მნიშვნელოვანი პრობლემის შესასწავლად მაინც ერთი მეტად საგულისხმო ცნობა მოიპოვება.

სომეხთა ისტორიკოსის *იოანე კათალიკოსის* ცნობით კვრიონი წინანდელი წესის თანახმად *ქართველთა, გუგარელთა და მეგრელთა* არქიეპისკოპოზად იქმნა ხელდასმული⁸⁷³. გუგარელთა შესახები ცნობა გასაკვირველი არ არის, რადგან დიდი ხანია, რაც გუგარეთი საქართველოს დაუბრუნდა და ქართლის კათალიკოსის სამწყსოს ეკუთვნოდა, მაგრამ მისი მეგრელთა კათალიკოსადაც აღნიშვნა პირველი ცნობაა. ეს ცნობა იმის მომასწავებელია, რომ ქართლის, ანუ მცხეთის კათალიკოსის სამწყსოს უკვე დასავლეთ საქართველოშიც ჰქონდა ასპარეზი მოპოვებული და საკათალიკოსოს საზღვარი ლიხთ-იმერეთშიც იყო გადაწეული. ცხადია, იოანე კათალიკოსს ეს ცნობა რომელიმე წერილობით წყაროდან ექმნება ამოღებული. მაგრამ, საიდან მომდინარეობს ეს ცნობა, ამჟამად ამის გამორკვევა შეუძლებელია. თუ მომავალში მისი უთუობა დამტკიცდა, მაშინ ცხადი გახდება, რომ იმიერ-ამიერ საქართველოს პოლიტიკურ გაერთიანებას წინ უსწრებდა და ნიადაგს გაცილებით უფრო ადრე მომზადარი საეკლესიო ერთობისა და მთლიანობის პროცესი უმზადებდა.

მაგრამ ეს საკითხი რთულია და მის გადაჭრის დროს უნდა ანგარიში ბერძნულ წყაროებსაც გაენიოს. სამწუხაროდ, ჯერ გამორკვეული არ არის, თუ როგორ იყო მოწყობილი ჰიერარქიულად დასავლეთი საქართველოს, კოლხეთის ანუ ლაზიკის ეკლესია, დამოუკიდებელი იყო, თუ კონსტანტინეპოლის პატრიარქისაგან დამოკიდებულად ითვლებოდა.

650 წ. ბერძნული ტაქტიკონიდან ჩანს მხოლოდ, რომ ამ დროს ფასისი ანუ ფოთი ლაზიკაში სამიტროპოლიტოდ ითვლებოდა და კონსტანტინეპოლის საპატრიარქო სამწყსოს ეკუთვნოდა, მასვე ჰკუთვნებია აფხაზეთის ავტოკეფალური ეკლესიაც⁸⁷⁴. არა ჩანს მუდამ ასე იყო, თუ ეს მხოლოდ მეშვიდე საუკუნის დამდეგს მოხდა, პერაკლე კეისრის აღმოსავლეთში ძლევამოსილი ლაშქრობის შემდგომ, ვგონებ აქ უფრო ძველი წესი უნდა იყოს აღწუსხვილი.

ამგვარად, ბერძნული ცნობებით ლაზიკისა და აფხაზეთის ეკლესიები VII ს. შუა წლებში ცალცალკე ყოფილან და ორივე კონსტანტინეპოლის პატრიარქისაგან ყოფილან დამოკიდებული. გამოსარკვევია, ეგრისის სამწყსოც ხომ ცალკე ერთეულს არ შეადგენდა და იმის შემოერთებას ხომ არ გულისხმობს იოანე კათალიკოსის ზემომოყვანილი საყურადღებო ცნობა? ერთი სიტყვით, ამ მნიშვნელოვან საკითხს ჯერ კიდევ გულდასმითი შესწავლა სჭირდება, რომ შეუცდომელი დასკვნის გამოყვანა შესაძლებელი იყოს.

§ 11. ქრისტიანობის წიაღში მომხდარი სარწმუნოებრივი ბრძოლის ანარეკლი საქართველოში: მანიქეველობა

როდესაც ქრისტიანობამ საქართველოში გაიმარჯვა, ამ მოძღვრებასა და ეკლესიას უკვე 3 საუკუნის ისტორია ჰქონდა განვლილი და არა ერთი მნიშვნელოვანი საცილობელი დოგმატური საკითხის გამო მწვავე ბრძოლა უნახავს. მეოთხე საუკუნისათვის ის უკვე მთლიანი ეკლესიის სახით იყო ჩამონაკეთილი და დოგმათა შემოქმედებისათვისაც მას გარკვეული ნიადაგი ჰქონდა შემზადებული. მაგრამ არა ერთი საცილობელი მთავარი დოგმატური საკითხი წარმოიშვა მსოფლიო ეკლესიაში მას შემდგომაც, როცა საქართველო უკვე გაქრისტიანებული იყო.

ამიტომ, ცხადია, ამ ბრძოლის გარეშე მაყურებელი ვერც საქართველო დარჩებოდა. რაც მაშინდელ ქრისტიანობას აღელვებდა, შეუძლებელია ქართველ ერსაც არ ეგრძნო და თავისი აზრი და დამოკიდებულება ასე თუ ისე არ გამოეხატა, ერთ-ერთი მებრძოლის თანამოაზრე მაინც არ გამხდარიყო. სამწუხაროდ, ეს საკითხი სრულებით შესწავლილი არ არის.

უნდა ითქვას, რომ ქართველი ერის სარწმუნოებრივი ისტორიის განვითარების შესახებ VIII ს -დან მოყოლებული, მეტადრე კი X – XI სს-ში რომ საბოლოო ჩამოყალიბებული მკაცრი ე. წ. მართლმადიდებლობა გაბატონდა, ამ ხანაში ამ საკითხის წარსულზეც გარკვეული, უცნობელები ჭეშმარიტებად მიჩნეული, მოძღვრება ჩამოინაკვთა და დაკანონდა. ამ დებულებით სხვაგან თუ ქრისტიანობა მრავალგზის შელახულა მწვალებლობისაგან და არაერთხელ და არა-ერთგან ესა თუ ის მწვალებლობა გაბატონებულა კიდევ, საქართველოში ხალხმა პირველიდან მიღებული ქადაგება და მოძღვრება ვითომც უცვლელად და შეუბღალავად დაიცვა, მწვალებლობა საქართველოში მას არას დროს არ შეუშვია და მართლმადიდებლობისათვის არ უღალატია.

ამ მოძღვრებისა და ისტორიული კონცეფციის ყველაზე უფრო მკაფიოდ გამომხატველი XI ს-ში გიორგი მთაწმიდელი იყო, რომელსაც ანტიოქიის პატრიარქთან მოწყობილი პაექრობის დროს შემდეგი დებულება წამოუყენებია: ჩვენ ქართველებს „ვინამთგან ერთი ღმერთი გვცნობიეს, არღარა უვარგჯყოფიეს და არცა ნვალეებისა მიმართ მიდრეკილ არს ნათესავი ჩუენი და ყოველთა უვარის-მყოფელთა და მწვალებელთა შევაჩუენებთ და დავსწყევთ. ამას საფუძველსა ზედა მართლმადიდებლობისა და მცნებათა და ქადაგებათა ზედა წმიდათა მოციქულთასა მტკიცე ვართ“-ო⁸⁷⁵. ბიზანტიის კეისართან დარბაზობის დროსაც ამავე ქართველ მეცნიერს განუცხადებია: „რაჟამს ერთგზის (ქრისტიანობა) გვცნობიეს არღარა მიდრეკილ ვართ მარცხულ, გინა მარჯულ და არცა მივდრკებით, თუ ღმერთსა უნდეს“-ო⁸⁷⁶.

ამისთანავე დებულებას იზიარებდა განთქმული ქართველი მეცნიერი ეფრემ მცირეც, რომლის სიტყვითაც „არს-მცა და ჰგიეს მარადის საფარველსა ზედა მართლმადიდებლობისა მისისა (ე. ი. ქრისტესი) ვიდრე მოაქამომდე უცვალებელად დაცეული ნათესავი ჩუენი“-ო⁸⁷⁷.

გ. მთანმედელისა და ეფრემ მცირის მიერ ჩამოყალიბებული ეს ისტორიული დებულება რუის-ურბნისის 1103 წ. საეკლესიო კრებამ დააკანონა და უცილობელ ჭეშმარიტებად აღიარა. მას შემდგომ ეს შეხედულება იყო გაბატონებული XX საუკუნემდე. მწვალელობის არ ყოფნა საქართველოში უეჭველ ჭეშმარიტებად არის მიჩნეული.

მაგრამ XI ს-შიც იმათთვისაც, რომელნიც ქართველთა სარწმუნოებრივი უცდომელობის დებულებას იცავდნენ, ცხადი იყო, რომ მწვალელობის არსებობის კვალი საქართველოშიაც იმდენად ნათლად ჩანდა, რომ მისი დამალვა არ შეიძლებოდა: წერილობითი ძეგლები იყო დაცული, რომლებშიაც მწვალელობის „გესლი“ საგრძნობელი იყო. მაგრამ მათ ასეთი უცილობელი გარემოებისათვისაც შესაფერისი განმარტება ჰქონდათ წამოყენებული: ასეთი მწვალელობის აზრებით დაგესლილი თხზულებები თუ ქართულად არსებობდა, ეს ქართველების კი არა, სხვების ბრალი იყო, ამის მიზეზი სხვები იყვნენ თურმე. თუმცა „პირველითგანვე გუაქუნდეს წერილიცა და სარწმუნოებამ ჭეშმარიტი და მართალი“, მაგრამ „ქუეყანამ ჩუენი შორს იყო ქუეყანისაგან საბერძნეთისა და ვითარცა ღვარძლიანი რამდემ, დათესულ იყუნეს, ქუეყანასა ჩუენსა ბოროტნი იგი თესლნი სომეხთანი“ და სწორედ „მათ მიერ ფრიად გუევენებოდა, რამეთუ ნათესავი ჩუენი წრფელი იყო და უმანკო, ხოლო იგინი, რეცა-მიზეზითა წესიერებისათა, ცთუნებად გუაზმნობდეს და რომელნიმე წიგნიცა გუაქუნდეს მათგან თარგმნილნი“⁸⁷⁸.

მაშასადამე, თუ მწვალელობის არსებობის რაიმე ნიშანწყალი ჩანდა საქართველოში, ეს სომეხთა ბრალი ყოფილა, მწვალელობის ღვარძლი, საქართველოში, თითქოს, ან საქართველოში გაფანტულ სომეხ-მწვალებელთაგან გავრცელებულიყოს, ან და ზოგიერთი სომხური ნათარგმნი თხზულებების წყალობით იყოს შემოპარული.

რასაკვირველია, ეს განმარტება მხოლოდ აპოლოგეტურ თავის მართლებას წარმოადგენს, მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, ვითარცა „მწვალელობისა“ და არა ქალკიდონიანი მოძღვრების ძველ საქართველოში არსებობის XI ს-შიაც კი კვალის დამადასტურებელი, მაინც ძვირფასია მეცნიერებისათვის.

თანამედროვე მკვლევარის თვალი, რასაკვირველია, თუ ამ პრობლემას გულდასმით ჩაუკვირდა, ამ საკითხის შესასწავლად არა ერთს საგულისხმო ცნობას შეამჩნევს, რომელთა ასახსნელად ზემომოყვანილის-ნაირი განმარტება ვერ გამოდგება.

ამ მხრივ ჯუანშერს ერთი მეტად საგულისხმო ცნობა მოეპოვება, რომლის მსგავსი ქართლის მოქცევის მატთანეს არაფერი აქვს. სახელდობრ, *ჯუანშერს* ნათქვამი აქვს, რომ არჩილ მეფემ „დასუა ებისკოპოსი, რომელსა ერქუა მობიდან, [რომელი] იყო ნათესავად სპარსი და აჩუენებდა იგი მართლმადიდებლობასა, ხოლო იყო ვინმე მოგვი უსჯულო და შემშლელი წესთა. და ვერ უგრძნეს არჩილ მეფემან და ძემან მისმან უსჯულოება მობიდანისი“-ო. თითქოს ის „ვერცა განაცხადებდა ქადაგებასა სჯულისა

მისისასა შიშისაგან მეფისა და ერისა" და ვითომც მობიდანნი „ფარულად წერდეს წიგნებსა ყოვლისა საცთურებისასა, რომლისა შემდგომად დაწუა ყოველი წერილი მისი ჭეშმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქაელ“-ო (ცხ. ვახტანგ გრგლსა *299, გვ. 120).

აღსანიშნავია, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მათიანე“ ამ მობიდანს არც-კი იხსენიებს⁸⁷⁹. მაგრამ ამასთანავე მან კარგად იცის, რომ არჩილ მეფის დროს რამდენიმე მთავარეპისკოპოზი გამოიცვალა. მისი ცნობით „არჩილისზედ ოთხნი მთავარეპისკოპოსნი გარდაიცვალნეს“, რომელთა სახელები მას მაინც აღნიშნული არა აქვს. უეჭველია შემთხვევითი მოვლენა არ უნდა იყოს ეს გულმავიწყობა, არამედ საფიქრებელია, რომ მემათიანე აქ იმ პირობით დასახელებას რაიმე მიზეზის გამო ერიდებოდა.

აკად. მ. ბროსეს სრულებით უდავოდ მიაჩნდა, რომ მობიდანნი უნდა ერთი იმ ნესტორიან ასურ ეპისკოპოზთაგანი ყოფილიყო, რომელნიც პეროზის მეფობაში კტეზიფონში დაემკვიდრნენ და იქ მაფრიანის საპატრიარქო დააარსეს⁸⁸⁰. ნესტორიანად ჰყავდა მობიდანნი პლ. იოსელიანსაც მიჩნეული. თ. ჟორდანიას აზრით ისტორიკოსის სიტყვებიდან მობიდანის შესახებ „ნესტორიანობა კი არ ჩანს მობიდანისი, არამედ უფრო მოგვგობა, ე. ი. ცეცხლთმსახურება“. მაგრამ „რადგან ამ დროს სპარსეთში გავრცელებული იყო მანიქეველთა მწვალებლობა, ამისთვის შესაძლებელია მობიდან ყოფილიყოს მანიქეველობის მოძღვარი და მოციქული“. ჟორდანიას აზრით, „როდესაც მოკვდა მობიდან, მაშინ ცხადად აღმოჩნდა მაცდურობა მისი“-ო⁸⁸¹.

დ. კარიჭაშვილი მობიდან ეპისკოპოზის შესახებ ცნობას გაუგებრობის ნაყოფად სთვლიდა, რადგან სახელი მობიდან უნდა სპარსული მუბედან – მუბედ–ისაგან იყოს წარმომდგარი, რაც სპარსულად მოგვების უფროსს, ე. ი. ცეცხლთაყვანისმცემლობის ეპისკოპოზს ჰნიშნავდაო. შემდეგ ეს სიტყვა საკუთარ სახელად იქმნა მიჩნეული და მოგვთა უფროსი ქრისტიანი ეპისკოპოსად აქციესო⁸⁸².

მობიდანის პიროვნების შესახებ ცნობები ჯუანშერს იმდენად ბუნდოვნად აქვს გამოთქმული, რომ ზედმიწევნით მის ვინაობაზე მსჯელობა ძნელია. ამიტომ ის აზრთა სხვადასხვაობა, რომელიც მობიდანის შესახებ სუფევს, არც გასაკვირველია. მართო „მობიდან“-ის სახელის სადაურობის განხილვით ამ საგულისხმო ცნობას, რასაკვირველია, გასაგებად ვერ ვაქცევთ. ამ საკითხის გამორკვევის დროს უნდა მხედველობაში გვქონდეს მობიდანის მოღვაწეობის ხანა, რომელიც არჩილის მეფობით განისაზღვრება, ე. ი. დაახლოებით 429 – 437 წ. (იხ. აქვე 236) ეს გარემოება მობიდანის ნესტორიანობას საეჭვოდ ჰხდის, რაკი თვით სპარსეთშიაც ნესტორიანობა ამაზე ცოტა უფრო გვიან გაბატონდა და სომხეთშიაც ნესტორიანობის სამწყსო მხოლოდ VI ს. შუა წლებში დაწესებულა⁸⁸³. მათი გაჩენა სომხეთში ამისდა მიხედვით V ს-ის შუა წლებზე ადრე საგულისხმებელი არ არის. ვითარცა სამხრეთიდან, სპარსეთიდან მომდინარე მოძღვრება, საეჭვოა რომ ნესტორიანობას საქართველოში სომხეთში გავრცელებაზე უწინარეს ეჩი-

ნოს თავი. ამასთანავე მოზიდანზე ისტორიკოსს ნათქვამი აქვს, რომ თუმცა იგი გარკვეულად ქრისტიანობას იჩემებდა, მაგრამ ნამდვილად „მოგვი ურჯულ“, ე. ი. მაზდეიანობის მიმდევარი იყო. თუ ეს ცნობა მოწინააღმდეგეთა უბრალო პოლემიკურს ფანდს არ წარმოადგენს და ოდნავად მაინც სინამდვილეს მიაგავდა, მაშინ მოზიდანის ნესტორიანად მიჩნევა, რასაკვირველია, არ შეიძლება.

სწორედ ეს უკანასკნელი ცნობა და მოზიდანის სარწმუნოებრივი მრწამსის ეს დამახასიათებელი თვისება (და არა ის, რომ ამ დროს, თ. ჟორდანის სიტყვით, სპარსეთში მანიქეველობა იყო გავრცელებული) გვაფიქრებინებს, რომ მოზიდანი უნდა მანიქეველი ყოფილიყო. როგორც ცნობილია, ქრისტიანობის მოძღვრებათა შორის მხოლოდ მანიქეველობას ჰქონდა მაზდეიანობის მოძღვრება შეთვისებული, მხოლოდ იქ იყო ქრისტიანული და „მოგვობის“ ელემენტები შეერთებული და ერთ მთლიან აღსარებად ქცეული. მოზიდანი, როგორც ეტყობა, მანიქეველთა იმ მიმართულების მიმდევარი უნდა ყოფილიყო, რომელშიაც ქრისტიანული ელემენტები უხვად იყო შესული და გარეგნულობაში ქრისტიანული სჭარბობდა.* ნაწილობრივ ამით შეიძლება გასაგები იყოს ჯუანშერის ცნობა, რომ არჩილ მეფემ და სხვებმა „ვერა უგრძნეს უსჯულოება მოზიდანის“, თუმცა აქ ალბათ ქართველი მერმინდელი ისტორიკოსის წადილიც უნდა ერიოს ასეთი მწვალებლობის საქართველოში არსებობის მოსაბოდიშებლად.

ჯუანშერს აღნიშნული აქვს, რომ მოზიდანი მთავარეპისკოპოსს იმ სარწმუნოებრივი მოძღვრების შესახებ, რომელსაც მისდევდა, თხზულებებიც ჰქონდა დაწერილი. ამავე ავტორის ცნობით, მოზიდანის „შემდგომად დანუა ყოველი წერილი მისი ჭეშმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქელ“ (ცხ. ვახტანგისი *299 გვ. 120). უეჭველია, ეს ცნობა მართალი უნდა იყოს და კარგი ძველი წყაროდან ამოღებული ჩანს. ხოლო თვით მთელი ეს გარემოება მჭერმეტყველურად მოწმობს, თუ რანაირი დაუნდობელი ბრძოლა ყოფილა საქართველოში ქრისტიანობის სხვადასხვა მიმართულების წარმომადგენელთა შორის.

ქართველთა სარწმუნოებრივი ყოფა-ცხოვრების აქამდე დაფარული საიდუმლოება მარტო ამით არ ამოიწურება. უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ უმიზეზო არ უნდა იყოს ის უცნაური დუმილი, რომელიც ქართლის მოქცევის მატთანის ავტორს დაუცავს ოთხი მთავარეპისკოპოზის პიროვნების შესახებ. ესლა ამ დუმილის ნამდვილი მიზეზის გამომჟღავნება შედარებით

* ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობდა, რომ „ქრისტიანობის მოძღვრებათა შორის მხოლოდ მანიქეველობას ჰქონდა მაზდეიანობა შეთვისებული“. მაგრამ მანიქეველობა არ წარმოადგენდა ქრისტიანობის ერთ-ერთ მოძღვრებას. მართებულია ის, რომ „მხოლოდ იქ იყო ქრისტიანული და „მოგვობის“ ელემენტები შეერთებული და ერთ მთლიან აღსარებად ქცეული“. ამავე დროს ივ. ჯავახიშვილი ვარაუდობდა მანიქეველთა ისეთი მიმართულების არსებობას, „რომელშიაც ქრისტიანული ელემენტები უხვად იყო შესული და გარეგნულობაში ქრისტიანული სჭარბობდა“. ივ. ჯავახიშვილს ეს საფუძველს აძლევდა ეთქვა, რომ ეპისკოპოზი მოზიდანი („ნათესავით სპარსი“) „უნდა მანიქეველი ყოფილიყო“ (იქვე, ხაზი ავტორისა). თ. ჟორდანისა აზრითაც „ამ დროს სპარსეთში გავრცელებული იყო მანიქეველთა მწვალებლობა“ (ქრონიკები, გვ. 47 - 48, გვ. 98). მაგრამ მანიქეველობა გავრცელებული იყო სპარსეთში არა V საუკუნეში, არჩილ მეფისა და მის მიერ ეპისკოპოსად დასმული მოზიდანის დროს, არამედ III საუკუნეში. ჯუანშერის საგულისხმო ცნობაში უეჭველია ლაპარაკი უნდა იყოს სპარსული ყიდის ქრისტიანობაზე.

უფრო ადვილია. ქართლის მოქცევის მატთანეს კათალიკოზობის დაწესების თარიღთან ერთად აღნიშნული აქვს, რომ ქართველთა მოქცევიდან მოყოლებული იმ დრომდე „მეფენი გარდაცვალებულ იყვნენ ათნი და მთავარეპისკოპოსნი ათცამეტნი“⁸⁸⁴. თვით მატთანეს ტექსტში კი დასახელებული არიან: ი ეპისკოპოსი⁸⁸⁵, იაკობ მთავარეპისკოპოსი, იობ⁸⁸⁶, ელია⁸⁸⁷, სვმეონ, იონა, *ოთხი მთავარეპისკოპოსი, რომელნიც სახელდებით აღნიშნული არ არიან*, გლონქორ თუ ბოლნოქორ, იოველ და მიქაელ. ამგვარად, 9 სახელდობრივ აღნიშნული და ოთხიც დაუსახელებელია, ე. ი. *სულ მართლაც 13 მთავარეპისკოპოზი* გამოდის.

ჯუანშერს კი ქართლის მოქცევის მატთანის ზემომოყვანილი ცნობა ასე აქვს გამოთქმული: „მირიან მეფისითგან ვიდრე ვახტანგისამდე გარდაცვალებულ იყო ნათესავი ათი, მეფენი რვანი... ხოლო *ეპისკოპოსნი წესსა ზედა ჭეშმარიტსა გარდაცვალებულნი რვანი*, ხოლო *სხუანი შემშლელნი წესისანი*“-ო (ცხ. ვხტნგსი *326 – 327, გვ. 137 – 138). მაშასადამე, *ჯუანშერი* პირდაპირ ამბობს და ქართლის მთავარეპისკოპოზებს *ორ ჯგუფად* ჰყოფს: *ერთს*, 8 კაცისაგან შემდგარ *ჯგუფს* ეკუთვნოდნენ „*წესსა ზედა ჭეშმარიტსა*“ *მყოფნი*, ხოლო *მეორე ჯგუფს* შეადგენდნენ „*შემშლელნი წესისანი*“.

ქართლის მოქცევის ავტორის მდუმარების ნამდვილი მიზეზის გამოსამჟღავნებლად და ისედაც თავისთავად, რასაკვირველია, ამ 4 დაუსახელებელი მთავარეპისკოპოზის ვინაობის გამორკვევას აქვს მნიშვნელობა. ეს შეიძლება *ჯუანშერის* დახმარებით მოხერხდეს.

ჯუანშერის სიტყვებით, მეფე „არჩილის-ზე გარდაიცვალნენ სამნი ეპისკოპოსნი: იონა, *გრიგოლ და ბასილი* და ბასილისსავე შემდგომად ამანვე არჩილ დასუა ეპისკოპოსი, რომელსა ერქუა *მოზიდან*“ (ცხ. ვხტნგსი *299, გვ. 120). მოზიდანის შემდგომ მთავარეპისკოპოზად მიქაელი დაუსვამთ (იქვე *303 – 304, გვ. 123). ამათგან იონას ქართლის მოქცევის მატთანეც იხსენიებს სწორედ იმ 4 ეპისკოპოზის წინ, რომელთა სახელები მას აღნიშნული არა აქვს. *ჯუანშერისაგან* ჩამოთვლილი *გრიგოლისა*, *ბასილისა* და *მოზიდან* მთავარეპისკოპოსების ხსენება კი იქ არ არის. სწორედ ეს გარემოება საშუალებას გვაძლევს *ქართლის მოქცევის დაუსახელებელი 4 მთავარეპისკოპოზისაგან სამის ვინაობა* მაინც ზედმიწევნით გამოვარკვიოთ: *გრიგოლი*, *ბასილი* და *მოზიდანი ყოფილან*. მეოთხის სახელი არც *ჯუანშერსა* აქვს აღნიშნული.

უკვე ის გარემოება, რომ ქართლის მოქცევის მატთანის ავტორისაგან იმ დაუსახელებელ 4 მთავარეპისკოპოსთა შორის ერთი მოზიდანი ყოფილა, მემატთანის მდუმარების საიდუმლოებას ამჟღავნებს. როგორც დავრწმუნდით, მოზიდანი მწვალებელი ყოფილა და ალბათ მანიქეველი, ე. ი. ქართლის ერთი იმ მთავარეპისკოპოსთაგანი, რომელნიც *ჯუანშერის* სიტყვით ცნობილნი იყვნენ ვითარცა „*შემშლელნი წესისანი*“. *სწორედ ამის გამო სდუმდა მემატთანე: რაკი მოზიდანი მწვალებელი იყო, ამიტომაც არ დაუსახელებია იგი მთავარეპისკოპოზთა შორის*. ეხლა ცხადია, რომ *დანარჩენი სამი მთავარეპისკოპოზიც ამავე მოსაზრებით, ე. ი. მათი მწვალებლობის გამო*

არ უნდა ჰყავდეს მემპტიანეს დასახელებული. ორი მათგანის ვინაობაც ჯუანშერის წყალობით ირკვევა: ერთს გრიგოლი ჰრქმევია, მეორეს კიდეც ბასილი. მეოთხე ვინ-ღა იყო, არა ჩანს, რადგან გრიგოლის წინამორბედად ჯუანშერისაგან დასახელებული იონა ქართლის მოქცევის მემპტიანესაც ჰყავს დასახელებული.

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ჩვენს საისტორიო წყაროებში ამ ხანის შესახები ცნობა განზრახ დამახინჯებული ჩანს და ისეა არეული, რომ სიმართლის გამორკვევა მეტისმეტად ძნელია. თვით *ჯუანშერსაც* კი, რომელსაც ამ ხანის ისტორიის ამოდენა საიდუმლოებად ქცეული ამბები აქვს დაცული, მოზიდანსა და მიქაელ მთავარეპისკოპოზთა შუა ქართლის მოქცევის მემპტიანისაგან დასახელებული გლონქორ (თუ ბოლნოქორ) და იოველ მოხსენებული არა ჰყავს, რასაკვირველია, თუ გლონქორ (ან ბოლნოქორ) *ჯუანშერის* ბინქარს არ უდრის, რომელიც მისი სიტყვით ქრისტიანი კი არა, არამედ მაზდეიანთა ეპისკოპოზი იყო (ცხ. ვსტნგსი გვ. 123). ამ შემთხვევაშიაც იოველის ხსენება მაინც არ ჩანს.

მეორე მხრით, *ჯუანშერის* ზემომოყვანილი ცნობის მიხედვით წესთა შემშლელი, ე. ი. მწვალებელი მთავარეპისკოპოზნი ოთხზე მეტი უნდა იგულისხმებოდნენ. თუ მთავარეპისკოპოზთა საერთო რიცხვი მართლაც 13 იყო და მათგან წესსა ზედა ჭეშმარიტსა, ანუ მართლმადიდებელი მხოლოდ რვაიანი ყოფილან, გამოდის, რომ 5 *მთავარეპისკოპოზი „შემშლელნი წესისანი“*, ანუ *მწვალებლები ყოფილან*. სამი მათგანის ვინაობა გამორკვეული გვაქვს, ორის ვინაობა ჯერ კიდევ გამოსარკვევია. ერთი მათგანი, როგორც ეტყობა, ქართლის მოქცევის მპტიანესაც კი ჰყავს დასახელებული, და იქნება იონა იყოს. ერთს, როგორც ჩანს, თავის მხრით *ჯუანშერი* არ ასახელებს და ეგების იოველი იყოს. მომავალი კვლევა-ძიება, იმედია, გამოარკვევს დანარჩენი 4-იც მოზიდანით მანიქეველი იყო, თუ სხვადასხვა მოძღვრების მიმდევარი იყვნენ.*

§ 12. ნესტორიანობა საქართველოში

ზემომოყვანილი საგულისხმო ცნობების გარდა, დაცულია რამდენიმე ცნობა საქართველოში ნესტორიანობის არსებობის შესახებაც. თუმცა ასეთი ცნობები ქართულ წყაროებში ჯერ არ ჩანს და უცხო ძეგლებიდან არის ამოღებული, მაგრამ ეს გარემოება მათ მნიშვნელობას, რასაკვირველია, ოდნავადაც არ ამცირებს. სახელდობრ, *ასსემანის* აღნიშნული აქვს, რომ 498 წლიდან მოყოლებული მაფრიანის, ანუ ასურელთა ნესტორიან კათალიკოსის ხელქვეშეთ მღვდელმთავართა შორის ქართველთა ეპისკოპოზიც იყო⁸⁸⁸.

აკად. მ. ბროსსეამ ცნობას, როგორც ეტყობა, ეჭვის თვალით უყურებ-

* ამგვარსავე დაზუსტებას მოითხოვს შემდეგი მოსაზრება: „მომავალი კვლევა-ძიება, იმედია, გამოარკვევს დანარჩენი 4-იც (მთავარეპისკოპოსებზეა ლაპარაკი, რედ.) მოზიდანით მანიქეველი იყო, თუ სხვადასხვა მოძღვრების მიმდევარი იყვნენ“.

და: ამას ჯერ კიდევ ბევრნაირი განმარტება სჭირდება, რადგან ქართველები ნესტორიანობის მიმდევარნი არ ყოფილანო. მაგრამ ამ ერთი ცნობის გარდა საქართველოში ნესტორიანთა არსებობაზე სხვა ცნობებიც მოგვეპოვება, რის გამოც ეხლა ასეთი სკეპტიკოსობა უკვე უსაფუძვლო იქმნებოდა. ამას გარდა, ნერსეს სომეხთა კათალიკოსის ეპისტოლიდან ამჟამად ვიცით, რომ საქართველოს მეზობლად მყოფ სომხეთშიც ნესტორიანებს VI ს. შუა წლებში ქ. დვინში თავიანთი საკუთარი ეკლესია და ცალკე სამწყსოც ჰყავდათ, რომელშიაც სპარსეთიდან მოსულ ასურელ და სპარსელ ქრისტიანთა გარდა ადგილობრივი მკვიდრნი, სომხებიც საკმაოდ ერივნენ, მეტადრე მდაბიო ხალხიდან⁸⁸⁹. მართალია, ნერსეს სომეხთა კათალიკოსმა 554 – 5 წელს ნესტორიანთა გრიგოლ – მანაჭიჰრის სახელობის ეკლესია დაანგრევინა და სამწყსოც გაფანტა და გაანადგურა (იქვე), მაგრამ ყოველთვის და ყველგან ხომ ასე არ ყოფილა.

ზემომოყვანილი ცნობის მიხედვით 498 წლიდან, მაშასადამე, ჯერ კიდევ ვახტანგ გორგასალის მეფობაში ნესტორიანები საკმაოდ უნდა ყოფილიყვნენ, თუ მათ ცალკე ეპისკოპოზი დასჭირდათ. ჩანს, ნესტორიანებს საქართველოში თავიანთი მრევლი და სამწყსო ჰყოლიათ.

შემდეგში ნესტორიანობა საქართველოში იმდენად გაძლიერებულა, რომ მოსე სომეხთა კათალიკოზს (573 – 602ჰპ წ.) თავისთვისაც სახიფათოდ მიუჩნევია და ამ გარემოებისათვის მას ქართველთა კათალიკოსის ყურადღება მიუქცევია. ქართული ეკლესიის მმართველ წრეებს ჯერ ნესტორიანთა მშვიდობიანი გზით მოქცევა უცდიათ, მაგრამ, როცა დარწმუნებულან, რომ ნესტორიანნი თვალთმაქცობდნენ და ატყუებდნენ, მაშინ ნესტორიანნი ეკლესიიდან განუკვეთიათ და შეუჩვენებიათ⁸⁹⁰.

ნესტორიანნი საქართველოში VII ს. დამდეგის ძეგლებშიაც იხსენიებიან. მოსე *ცურტაველი* კვრიონ კათალიკოსის მიერ მის მაგიერ ცურტავის ეპისკოპოზად დანიშნულს ნესტორიან ეპისკოპოზს უწოდებს, *გსაჟისსიყისს* *სსაითიყასკას*, რომელიც, როგორც ეტყობა, ან სპარსელი ან ასური უნდა ყოფილიყო, რადგან მოსე ცურტაველის მოწმობით მას თითქოს ჯეროვნად ქართული არ უნდა სცოდნოდეს⁸⁹¹. როგორც ჩანს, ეს ნესტორიანი ეპისკოპოზი შემდეგში თავის რწმენას გადასდგომია და ქალკედონიანობას მიჰმხრობია.

რომის პაპის გრიგოლ დიდის (590 – 604 წ.) კვრიონ ქართლისა კათალიკოსისადმი გამოგზავნილ საპასუხო ეპისტოლეში, რომელმაც ჩვენამდის მოაღწია, სხვათა შორის ნათქვამია: თქვენ წერილში გვეკითხებოდით, სავალდებულოა, თუ არა მონათვლა იმ ეკლესიის მსახურთა და ერისკაცთა, რომელნიც ნესტორიანობის მწვალებლობით შეცდენილნი იყვნენ და კათოლიკე ეკლესიას უბრუნდებიან, თუ ამ დედა-ეკლესიის წიაღში დასაბრუნებლად მართოდენ მათგან ჭეშმარიტი სარწმუნოების აღსარებაც საკმარისიაო⁸⁹². გრიგოლ დიდის, რომის პაპის, ამ საპასუხო ეპისტოლიდან, რომელიც VII ს. პირველ წელიწადს არის დაწერილი, ჩანს, რომ ნესტორიანობის ქალკედონური ქართული ეკლესიის წიაღში მიღების წესების შეს-

ახები საკითხი მაშინ საჭირობოროტო იყო. ალბათ, იმ დროს ნესტორიანთა წრიდან ქალკიდონიანთა მართლმადიდებელ ქართულ ეკლესიაში გადასვლა გახშირებული იყო და მართო ერისკაცი ნესტორიანნი კი არა, არამედ თვით სამღვდლო პირნიც კი სტოვებდნენ თავიანთ ეკლესიას. იყო თუ არა ეს საქართველოში ნესტორიანობის სამწყსოს საბოლოო რღვევის დასაწყისი, ძნელი სათქმელია.

ზემომოყვანილი მასალებიდან მაინც ჩანს, რომ V ს-ის დამლევებიდან VII ს. დამდეგამდე აღმ. საქართველოში ნესტორიანთა მრევლის არსებობა უცილობელი ფაქტია. გამოსარკვევია მხოლოდ ამ მრევლის მრავალრიცხოვანება და ნესტორიანობის გავრცელების ეროვნული და სოციალური ასპარეზი, სახელდობრ სჭარბობდნენ, თუ არა უცხოელნი, და რომელ წრეებში უფრო მოეპოვებოდა ამ მოძღვრებას მიმდევარნი?

§ 13. მონოფიზიტობა საქართველოში

ქართული წყაროების მიხედვით არც მონოფიზიტობისა ჩანს რაიმე კვალი საქართველოში. ისე გამოდის, რომ ქალკიდონის 451 წ. მსოფლიო კრების შემდგომ ქრისტიანობაში ატეხილი დიდი ბრძოლა ერთბუნებიაობისა და ორბუნებიაობის, ანუ დიოფიზიტობის, ე. წ. ქალკიდონიანობის მომხრეთა შორის, საქართველოს თითქოს სრულებით არც კი შეჰხებოდეს. მაგრამ ეს, რასაკვირველია, ძნელი დასაჯერებელი არის, თუ გავიხსენებთ, რომ მთელი აღმოსავლეთი, ეგვიპტე, პალესტინა, ასურეთი და სპარსეთის ქრისტიანობა მონოფიზიტობას მიემხრო და თვით ბიზანტიაშიაც, სამეფო კარზეც კი ამ მოძღვრებას მიმდევარნი ჰყავდა. ამიტომ ამ საკითხის შესახებ ქართული წყაროების დუმილი უეჭველია ხელოვნური უნდა იყოს.

უცხოეთის მწერლობიდან მართლაც დანამდვილებით მტკიცდება, რომ მონოფიზიტები ქართველთა შორისაც ყოფილან, მეტის თქმაც შეიძლება, — ზოგს მათგანს ამ მოძღვრების გაძლიერებასა და განმტკიცებაში მხურვალე მონაწილეობაც კი მიუღია. ცნობილია, რომ მონოფიზიტობის ერთ ბურჯთაგანად და სახელგანთქმულ მოღვაწედ სწორედ პეტრე იბერი იყო, ქართველი უფლისწული, რომელიც 412 წ. დაიბადა და 488 წ. გარდაიცვალა, ორმოცდაათიანი წლებიდან, ვითარცა პალესტინის სამაგალითო მოღვაწე, ქ. მაამის ეპისკოპოზად იქმნა დადგენილი. მისივე მონაფის ზაქარია ქართველისავე მიერ ასურულად დაწერილი მისი ცხოვრება კარგად გვისურათებს იმ დიდ ავტორიტეტსა და განუსაზღვრელ პატივისცემას, რომელიც მას თვით მოწინააღმდეგეთა წრეებშიაც კი მოხვეჭილი ჰქონია.

ასეთი სახელოვანი ქართველი საეკლესიო მოღვაწის შესახებ ძველ ქართულ მწერლობაში არავითარი კვალი არა ჩანს, ქართლის მოქცევის მატთან და ჯუანშერის თხზულებაშიც პეტრე ქართველის სახელიც კი არ იხსენიება. სრულებით დაუჯერებელია, რომ ქართულ მწერლობაში პეტრე ქართველის პიროვნების შესახებ თავიდანვე ასეთი დუმილი ყოფილიყოს გამეფებული. აღსანიშნავია, რომ როდესაც XIII ს-ში პეტრე ქართველის

ცხოვრება ასურულიდან ქართულად უთარგმნიათ, თარგმანიდან პეტრეს მონოფიზიტობის მაუწყებელი ყოველივე ცნობა ამოუშლიათ და გამოუტოვებიათ ისე, რომ ქართულ ცხოვრებაში ის ქალკიდონიან მოღვაწედ არის ქცეული და გამოყვანილი. ამაზე უნინარეს ხანში, როდესაც უძველესი ქართული ქრისტიანული საისტორიო მწერლობის „მწვალელობის ღვარძლისაგან“ განმენდა დაუწყიათ, როგორც ეტყობა, პეტრე ქართველის მოღვაწეობის მიმართულების გამო მთლად მისი ხსენების წარხორცვა უმჯობინებიათ და ამითვე უნდა აიხსნებოდეს, რომ პეტრე ქართველის სახელი უძველეს ქართულ ძეგლებში არსადა ჩანს.

საფიქრებელია, რომ რაკი პეტრე ქართველი მონოფიზიტობის ბურჯი იყო, მისგან დაარსებულ ქართველთა მონასტერშიაც მყოფი ბერ-მონაზვნებიც აგრეთვე მონოფიზიტები იქმნებოდნენ. მაშასადამე, უცხოეთში მაინც ერთი მონოფიზიტური ქართული მონასტერი უნდა ყოფილიყო. მას სამშობლოსთან კავშირი ჰქონდა და, სხვა გზაც რომ არ ყოფილიყო, ამ გზით მაინც შეიძლება საქართველოში მონოფიზიტობა გავრცელებულიყო.

მაგრამ მონოფიზიტობის თვით საქართველოშიაც არსებობის შესახებ წერილობითი ცნობაც არის დაცული. სახელდობრ, აბრაამ სომეხთა კათალიკოსისაგან კვრიონ ქართლისა კათალიკოსისადმი გაგზავნილ პირველ ეპისტოლეში აღნიშნულია, რომ თუმცა კავად მეფეთ-მეფის დროს გამოძიება იყო ჩვენსა და ჰრომაელთა შორის, რომელთა ქალკიდონის კრება და ლეონის ტომოსი სწამთ, მაგრამ ჩვენი და თქვენი ქვეყნის მოძღვრებმა და მთავრებმა მათთან საზიარო აღსარება ერთხმით წერილობით უარჰყვეს, რაც აქამომდე ჩვენთან დაცულიაო⁸⁹².

სომეხთა ამავე კათალიკოსის მესამე ეპისტოლიდან ირკვევა, რომ ეს ამბავი გაბრიელ ქართლისა კათალიკოსისა და ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსის დროს მომხდარა საეკლესიო კრებაზე, რომელსაც აღბანეთისა და სივნიეთის ეკლესიათა წარმომადგენლებიც დასწრებიან. აღმოს. საქართველოდან კათალიკოსიანად სულ 24 მღვდელმთავარს მოუწერია ხელი ქალკიდონიანობის უარისმყოფელი და მონოფიზიტობის მართლმადიდებელ აღსარებად მცნობელი ამ კრების ძეგლისწერისათვის⁸⁹⁴.

მკვლევართა შორის (კარაპეტ ეპისკოპოზი, ერვანდ ტერ-მინასიანცი, აკინიანი, ადონცი) უთანხმოებაა ბაბგენ და გაბრიელ კათალიკოსთა დროს დადებული სომეხთა, ქართველთა და აღბანელთა ეკლესიათა ამ გაერთიანებული კრების თარიღის შესახებ: სახელდობრ დადებული იყო თუ არა ეს პირობა იმავე დვინის საეკლესიო კრებაზე, რომელსაც ბაბგენ კათალიკოსის თავმჯდომარეობით სპარსეთის მონოფიზიტთა ნესტორიანთაგან დევნულობის საკითხს არჩევდა, თუ ამისთვის საგანგებო კრება იყო მონვეული.

სპარსეთის საეკლესიო საქმეებზე მსჯელობის მქონებული დვინის კრება ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსის თავმჯდომარეობით, როგორც ბაბგენის ეპისტოლიდან ჩანს, სომხეთის საეკლესიო კრება ყოფილა მხოლოდ და 506

ნელს მომხდარა⁸⁹⁵. უკვე ამ კრების შედეგად სპარსეთში მიწერილ ეპისტოლეში ბაბგენ კათალიკოსი სპარსელ მონოფიზიტებს ატყობინებდა, რომ ამავე აღსარების მიმდევარი ვართ ბერძნები, სომხები, ქართველები და ალბანელები⁸⁹⁶. აღსანიშნავია, რომ სპარსეთის ნესტორიანნიც თავიანთ მხრივ თურმე თავიანთ ქვეყანაში ხმას აერცელებდნენ, რომ ბერძნები, სომხები, ქართველები და ალბანელები სწორედ მათი თანამოაზრენი არიან⁸⁹⁷.

სპარსეთის მონოფიზიტებისადმი მიმართულ ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში სომეხთა კათალიკოსი სწერდა: ამ სარწმუნოებას მივდევთ, რაც წინათ მოგწერეთ კიდევ ქართველებთანა და ალბანელებთან ერთად თითოეულმა თავისი საკუთარი დამწერლობით⁸⁹⁸. ამ ცნობიდანა ჩანს, რომ 506 წ. სომეხთა, ქართველთა და ალბანელთა ეკლესიებს შორის ძირითად დოგმატურ საკითხში უკვე სრული, წერილობით აღბეჭდილი, თანხმობა არსებობდა.

ცხადია, რომ ეს თანამოაზრეობა იმ საეკლესიო კრებაზე უნდა ყოფილიყო მოპოვებული, რომელიც აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის სიტყვით, კავად სპარსთა მეფის დროს მომხდარა. კათალიკოსის მიერ სპარსეთის მონოფიზიტებისადმი მიმართულ ეპისტოლეში სომეხ-ქართველ-ალბანელთა სარწმუნოებრივი თანხმობის შესახებ უკვე ცნობები მოიპოვება. ხოლო მეორე წერილიდან ჩანს, რომ ბაბგენს, ქართველთა და ალბანელთა ეკლესიების წარმომადგენლებსაც სათითოოდ თავიანთი დედაენითა და დამწერლობით დაწერილი ამ თანხმობის დამამტკიცებელი ეპისტოლეები, თუ საბუთები გაუგზავნიათ.

ეს საბუთები რომ ბაბგენის პირველ ეპისტოლესთან ერთად ყოფილიყო გაგზავნილი, მაშინ საფიქრებელია, რომ ეს გარემოება პირველ ეპისტოლეშივე იქნებოდა აღნიშნული იქ, სადაც ბაბგენი სპარსეთის მონოფიზიტებს ქართველ-სომეხ-ალბანელთა სარწმუნოებრივი თანხმობის ამბავს ატყობინებდა. ეს გარემოება მით უმეტეს არის მოსალოდნელი, რომ ბაბგენის სიტყვით თვით ნესტორიანნიც სპარსეთში თავიანთი სიმართლის დასამტკიცებლად სომეხებს, ქართველებსა და ალბანელებს თავიანთ თანამოაზრეობად ასახელებდნენ თურმე. ამის გასაბათილებლად მაინც იტყოდა ბაბგენი, ჩვენთან ერთად ქართველები და ალბანელებიც გიგზავნიან თავიანთ ეპისტოლეებს სარწმუნოებრივი თანხმობის შესახებო. მაშასადამე, ისე გამოდის, რომ ქართველთა და ალბანელთა ეპისტოლეები მონოფიზიტობის შესახებ ბაბგენის პირველი ეპისტოლის შემდგომ უნდა ყოფილიყო სპარსეთში გაგზავნილი. მაგრამ რადგან ბაბგენ კათალიკოსი უკვე თავის პირველ სპარსეთის მონოფიზიტებისადმი მიმართულ ეპისტოლეში ბერძენთა, სომეხთა, ქართველთა და ალბანელთა სარწმუნოებრივ თანამოაზრეობაზე ლაპარაკობს, ამიტომ უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ ეს თანხმობა, ან იმავე 506 წ., ან ამის ახლო ხანში უნდა ყოფილიყო მოპოვებული: მაინცადამაინც ცხადია, რომ, ვითარცა სამი დამოუკიდებელი ერის ეკლესიის წარმომადგენელთა შეერთებული კრება, ეს საეკლესიო კრება არ შეიძლება იმავე დღინის 506 წ. კრებად მივიჩნიოთ, რომლის ძეგლისწერა ბაბ-

გენ კათალიკოსის სპარსეთის მონოფიზიტ ქრისტიანებისადმი მიმართულ პირველ ეპისტოლეში არის აღბეჭდილი, რადგან ეს დვინის კრება მარტო სომხეთის ადგილობრივი საეკლესიო კრება იყო. *გათრჯიანი და ნერს. აკინიანი*ც წყაროების ცნობების მიხედვით ამ გაერთიანებული კრების ადგილად დვინს კი არა, არამედ ვალარშაპატსა სთვლიან⁸⁹.

აღსანიშნავია, რომ კვრიონ კათალიკოსი ამ კრების შესახებ თავის მესამე საპასუხო ეპისტოლეში სდუმს. ის გარემოება, რომ ქართლისა კათალიკოსი ამ ცნობის სისწორეს არ უარჰყოფდა, იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ამ კრების ამბავი მასაც უნდა სცოდნოდა და უარყოფა არ შეეძლო. ამგვარად ირკვევა, რომ VI ს. დამდეგს აღმოს. საქართველო, სომხეთი, ალბანეთი და სივნიეთი გადაჭრით მონოფიზიტობის მომხრე ყოფილა. შესაძლებელია და საფიქრებელიც, რომ საქართველოში ამას ყველა არ იზიარებდა, მაგრამ 24 ეპისკოპოსის თანხმობა ცხად—ჰყოფს, რომ ქართული ეკლესიის უდიდესი უმრავლესობა მონოფიზიტობის მოზიარე ყოფილა.

ყველა ზემომოყვანილი უფლებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ *მონოფიზიტობა* არამცთუ საქართველოში გავრცელებული იყო, არამედ რომ ნესტორიანობასთან შედარებით ის გაცილებით უფრო მეტი მნიშვნელობის მქონებული ყოფილა. როგორც ეტყობა, ქართულ ეკლესიაში ერთ ხანს გაბატონებული ყოფილა, ვითარცა ქრისტიანობის ერთადერთი ჭეშმარიტი მოძღვრება. შემდეგში სხვა საკითხების განხილვის დროს ეს გარემოება უფრო ცხადი შეიქმნება და მაშინ მონოფიზიტობის მნიშვნელობის სიძლიერეც საქართველოს წარსულისათვის უკეთესად გამოირკვევა.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ არიოზობის გარდა, რომლის საქართველოში არსებობის შესახებ ჩვენ ცნობები ჯერჯერობით მაინც არ მოგვეპოვება, იმ მთავარი პრობლემების გამო ბრძოლა, რომელიც მსოფლიო ეკლესიას აღელვებდა, ქართული სარწმუნოებრივი აზროვნებისათვისაც უცხო არ ყოფილა. არიოზობის შესახებაც თუ ამჟამად არაფრის თქმა არ შეიძლება, მხოლოდ იმიტომ, რომ IV ს. საქართველოს მდგომარეობაზე ძალიან ცოტა ცნობებია დაცული და გაქრისტიანების შესახები ამბის გარდა ჯერ არა ვიცით რა.

§ 14. წყაროების ცნობები ქართული ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობისა და კათალიკოსობის დანესების შესახებ

თუ იმაზე უწინარეს არა, მას შემდგომ მაინც რაც ქრისტიანობა აღმ. საქართველოში სახელმწიფო სარწმუნოებად იქცა, მისი უფლებრივი დამოკიდებულება დედა-ეკლესიასთან უნდა ნესიერად მონყობილიყო. სამწუხაროდ, საკითხი ქართული ეკლესიის პირველადი უფლებრივი დამოკიდებულების შესახებ წყვედიადით არის მოცული. ამის გამორკვევას ჯერ კიდევ განთქმული ქართველი მეცნიერი *ეფრემ მცირე* ცდილობდა. *გელასი კესარიელის* ცნობიდან უცილობლად ცხადი ხდება, რომ პირველი

მღვდელმთავარი ქართულმა ეკლესიამ ბიზანტია-რომის დედაქალაქიდან მიიღო⁹⁰. როგორ მიმდინარეობდა საქმე შემდეგში, ცნობები არ მოგვეპოვება. ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით ქართული ეკლესიის უფლებრივი დამოკიდებულება და მდგომარეობა მხოლოდ ვახტანგ გორგასალის დროს იცვლება კათალიკოსობის დანესების წყალობით.

ქართლის მოქცევის მატიანეს ვახტანგის მეფობის ამ ხანამდე მხოლოდ ქართლის მთავარეპისკოპოზზე აქვს საუბარი. ამის შემდგომ კი ყოველთვის კათალიკოსი ჰყავს ხოლმე დასახელებული.

აღსანიშნავია, რომ ქართული წყაროების ცნობა კათალიკოსობის დანესების შესახებ IX ს. მეტად მოკლეა, შემდგომ კი, მაგ., XI ს-ში, ბუნდოვნია.

ყველა წყაროებში საქართველოში კათალიკოსობის შემოღების გარეშე ვახტანგ გორგასალის სპარსეთიდან დაბრუნების დროს მთავარეპისკოპოზ მიქაელის მიერ ჩადენილ უკადრისობასთან არის დაკავშირებული.

„მოქცევამ ქართლისამ“ მატიანეს ეს ამბავი ასე აქვს მოთხრობილი: მირდატ მეფის „შემდგომად მეფობდა დიდი ვახტანგ გორგასალი და მთავარეპისკოპოსი იყო იოველ. მაშინ წარიყვანეს ვახტანგ სპარსთა და შემდგომად რაოდენისამე ჟამისა მოიქცა: და მთავარეპისკოპოსი იყო მიქაელ, და მან მიამთხვა ფერკი პირსა მეფისასა ვახტანგს. ხოლო მეფემან წარაელინნა მოციქულნი საბერძნეთად და ითხოვა მეფისაგან და პატრიარქისაგან კათალიკოსი“-ო.

ამავე მატიანის ჭელიშურ ხელთნაწერში მიქაელ მთავარეპისკოპოზის საქციელი და მეფის მოქმედება უფრო დანვრილებით არის აღწერილი და იქ ნათქვამია: „ამან (ე. ი. მიქაელმა) მიამთხუია ფერკი გორგასალსა რომელისა[-მე] მიზეზისათჳს და განაძო ეკლესიისაგან. მაშინ მეფე აღივსო გულისწყრომითა მრავლითა და ექცა ფერი პირისა მისისა და განიზრახიდა მრავალთა ბოროტთა [და] დამკობად ქრისტიანობისა. არამედ ღმერთმან, რომელსა არავისი ჰნებაჲს წარწყმედად, მიუვლინა გულსა მისსა კეთილი განზრახვად, აღდგა და განიპყრნა ჴელნი თჳსნი ღმრთისა მიმართ და თქუა: „დიდებაჲ შენდა ქრისტე ღმერთო, რადმე არს საქმე ესე?“ და ვაებაჲ მისცა მტერსა და მსწრაფლ წარაელინნა მოციქულნი საბერძნეთად“ კათალიკოსის სათხოვნელად⁹¹.

ჯუანშერს ამ ამბის ვრცელი მოთხრობა მოეპოვება, რომელიც ვახტანგის სპარსთა მეფესთან თავისი ლაშქრითურთ გამგზავრებისა და ჯორჯანელთა (=გურგანელებს), ვითომც ინდოთა, სინდთა და არაბთა წინააღმდეგ ბრძოლის ამბავს მისდევს. ისტორიკოსის ცნობით ვახტანგ მეფეს სპარსეთსა და ამ ლაშქრობაში სრული შვიდი წელიწადი დაუყვია და მხოლოდ „წელსა მერვესა“ დაბრუნებულა საქართველოში (ცხ. ვახტანგის *387, გვ. 176). სპარსეთიდან წამოსვლის წინ „სპარსთა მეფე აძლევდა ვახტანგს ცოლად თჳსთაგან“, მაგრამ მას უთქვამს, „არა ჯერ არს ჩემგან ორთა ცოლთა პყრობა, რამეთუ მივის ცოლი ასული კეისრისა“-ო (იქვე).

საქართველოში დაბრუნებულს ვახტანგ გორგასალს კათალიკოსის ნახვა მოუწოდებია, მაგრამ აქ საქმე სრულებით მოულოდნელად დატრი-

აღებულია. ისტორიკოსის მოთხრობა ამ ადგილას დამახინჯებულია და აზრი ამის გამო ბუნდოვანია. თითქოს ისე გამოდის, რომ მიქაელ მთავარ-ეპისკოპოზს რალაც სწყენია, სახელდობრ ის გარემოება, რომ „ნარავლინა მეფემან მოყუანებად“ პეტრე და სამოელ ეპისკოპოზები, რომელთაგან პირველი, ეტყობა, საკათალიკოსოდ განკუთვნილი ყოფილა ვახტანგ გორგასლისაგან. *ჯუანშერის* ცნობით, უკვე უკადრისობის ჩამდენს მიქაელ მთავარეპისკოპოზს მეფემ უთხრა: შენი სივერაგე მაშინ გამოჩნდა, „რა ჟამს გესმა უმთავრესისა შენისა ქართლად მოყუანება და აღეგზენ შუ-რითაბოროტად, ვითარცა იუდა პეტრესითა“-ო (*389, გვ. 177).

აქერთგვარი ზმა და ენამახვილობაა: მიქაელს გაუგია მასზე „უმთავრე-სისა ქართლად მოყვანების“ გეგმა. აქ, ცხადია, კათალიკოსობის დანე-სების განზრახვა უნდა იგულისხმებოდეს. მიქაელს შეუტყვია, რომ ასეთ უმთავრეს მღვდელმთავრად პეტრე ყოფილა განზრახული და თითქოს ამ გარემოებას შური აღუძრავს და უმსგავსი საცქიელი ჩაუდენინებია. მიქაელის გრძნობას ისტორიკოსი პეტრე მოციქულის უწინარესობით გამოწვეულს პეტრესადმი იუდას შურს ადარებს. მისი სიტყვით, მიქაელმა, თავისი გაბოროტების ნამდვილი მიზეზების მაგიერ, სხვა რამე დაიხვია ხელზე და „*ინყო* ამბოხებად და *მიზეზობად*“. მიქაელ მთავარეპისკოპოზმა „მიუვლინა მეფესა“ თავისი მოციქული და ასე შეუთვალა: „*შენ დაგიტყვე-ბიეს ქრისტე და ცეცხლსა ესაგ*“, ქრისტიანობა უარაგყვია და გამაზღვან-ებულხარო. ვახტანგ გორგასალს ეს ბრალდება უარუყვია. მაგრამ მიქაელს ამისათვის ყურადღება არ მიუქცევია, რადგან მისთვის ისიც უკვე საკმა-რისი იყო, რომ მეფემ განაცხადა, მართალი მხოლოდ ისაა, რომ „ნარმიგ-ლენიეს კათალიკოზისა და ეპისკოპოზთა“ მოსაყვანად. როდესაც „ესმა ესე ეპისკოპოზსა“ მიქაელს, ამით „დაიდასტურა“ მასთან მიტანილი ამბის სისწორე და ამ გეგმის ჩასაშლელად „ჰგონებდა, რომელ შფოთითა დააცა-დოს საქმე იგი და მოსულა მათი“ და იქამდის გაკადნიერდა, რომ „კრულ-ყო მეფე და სპანი მისნი“-ო. ისტორიკოსის ცნობით ვახტანგ „მეფემან თქუა, დადაცათუ უბრალო ვართ, სიმდაბლე ჯერ არს ჩუენგან“-ო და გამ-წეავებული დამოკიდებულების გამოსასწორებლად პირადად თითონ „მი-ვიდა მეფე და გარდაჰდა საკედარსა, რათამცა შეემთხვა ფერჳთა ეპისკოპ-ოზისათა“, მაგრამ მიქაელმა *ჯუანშერის* გადმოცემით, „განძრა... ფერჳი და მიამთხვია პირსა მეფისასა და შემუსრა კბილი“-ო.

ვახტანგ გორგასალს, ისტორიკოსის მოთხრობით, თითქოს თავი შეუ-კავებია და გაკადნიერებული მღვდელმთავარი კონსტანტინეპოლის პა-ტრიარქისათვის გაუგზავნია გასასამართლებლად. თანაც პეტრე ეპისკოპ-ოზი და სამოელ მონაზონი და კიდევ 12 სხვა სამღვდელო პირი წარუვლენია კათალიკოსად და ეპისკოპოზებად საკურთხევლად (ცხ. ვხტანგი* 387–390, გვ. 176–178). კონსტანტინეპოლის პატრიარქს, *ჯუანშერის* სიტყვით, მიქა-ელისათვის უთქვამს: „ვინამთგან დაითხია შენ მიერ სისხლი ქუეყანასა ზედა, არღარა ხარ ღირს შენ ეპისკოპოზად და კადნიერებისათჳს მეფისა თანაგაც შენ სიკუდილი“. მაგრამ, ასეთი მკაცრი სასჯელის მაგიერ, „ექსო-

რია-ყუეს მიქაელ ეპისკოპოზი მონასტერსა მღვიძარეთასა“-ო (იქვე).

ჯუანშერის სიტყვით, მიქაელის ექსორია-ქმნის შემდგომ, „წარაგ-
ლინეს პეტრე მღუდელი და სამოელ მონაზონი ანტიოქიას და მიუწერეს
ანტიოქიის პატრიარქსა მეფემან და პატრიარქმან კონსტანტინეპოლელ-
მან“, რომელშიაც ნათქვამი იყო, რომ ქართლის მოქცევის დროს „დე-
დაკაცისა ჰრომელისა ნინოს მიერ“ პირველი ეპისკოპოზი აქედან იქმნა
წარვლენილი. ცხადია, მაშინ „მათ ვერ მოაწყეს საქმე ესე წესისაებრ სჯუ-
ლისა“, რადგან ჩვენც კარგად „უწყით, ვითარმედ აღმოსავლეთი და ჩრდი-
ლო მაგის (ე. ი. ანტიოქიის) წმიდისა საყდრისანი (იგულისხმება სამწყსონი)
არიან“, როგორც ეს „უწინარესობა“ თვით მოციქულებმა „განანესეს“-ო.
მაგრამ იმ დროს „შორის სპარსთა და ბერძენთა შფოთი იყო“ და ქართვე-
ლებსა და დედაქალაქელ ბერძნებს მაშინ ამ საქმის წესიერად მოგვარების
საშუალება არ ჰქონდათ. რაკი საქართველო, ვითარცა ჩრდილო ქვეყანა,
თქვენს ასპარეზს უნდა ეკუთვნოდეს, ამიტომ ქართველთაგან გამოგზა-
ვნილი საკურთხი პირები თქვენთან წარმოგვივლენია და „ორნი ესენი მათ-
ნი თხოილნი აკურთხენ“-ო (ცხ. ვხტნგსი *390, გვ. 178).

მართლაც, „ანტიოქელმან ყო ეგრე ვითარცა მიუმცნეს პატრიარქმან
და კეისარმან“ და ქართული ეკლესიის კათალიკოსად პეტრე აკურთხაო
(იქვე * 390 – 391, გვ. 178).

ჯუანშერის თხზულებაში შეტანილი ცნობით, მაშასადამე, კონსტან-
ტინეპოლის საპატრიარქოსთან უძველესი დროიდან არსებული დამოკიდე-
ბულება და იქიდან მიღებული ხელთდასხმა „არა-წესისაებრ სჯულისა“
მოქმედებად არის აღიარებული. საეკლესიო კანონების ასეთი დარღვე-
ვის ბოდიშის მომხდელ მიზეზებად იქ ბერძენთა და სპარსელთა შორის
მაშინდელი „შფოთი“, ანუ მტრული დამოკიდებულებაა დასახელებული,
რომელიც საქართველოდან საკათალიკოსოდ ხელთდასხმადის ანტიოქი-
აში გაგზავნას აძნელებდა. აქ, ალბათ, უნდა კონსტანტინე კეისრის მეფო-
ბის უკანასკნელი წლებიდან მოყოლებული დროგამოშვებით არსებული
მტრული დამოკიდებულება და ომიანობა იგულისხმებოდეს.

ქართული ერთი „საეკლესიო მატთანე“ კი (ასე უწოდებს ამ ძეგლს მისი
გამომქვეყნებელი) ამავე ამბავს ასე მოგვითხრობს: „მეფე იქმნა ვახტანგ გო-
რასალი. და ვიდრეღა ყრმა იყო იძულებით სპარსეთად წარვიდა და ქრისტეს
სარწმუნოებაჲ კეთილად დაიცვა და შემდგომად რამდენისამე უამისა მოიქცა.
და მაშინ ჟამსა მას (sic) იყო, მიქელ მთავარეპისკოპოსად და დააჯერეს, ვი-
თარმედ ვახტანგ ქრისტიანობა დაუტევაო. ხოლო მან ირწმუნა და მირა-ვიდა
ვახტანგ მოკითხვად მისა, ფერკი შეჰხარა და კბილნი შელენწა. ხოლო მეფემან
ვახტანგ სიმშვიდით ღმრთისათჳს და ითმინა იგი და არაარაჲ ბოროტი შეამთხვა,
გარნა გაგზავნა მოციქულნი საბერძნეთსა“ და სხვა ამგვარადვე⁹⁰².

§ 15. ქართული ეკლესიის უფლებრივი დამოკიდებულებისა და თვითმწყობის დაწესების შესახები თეორიები

XI-ს. შუა წლებსა და მეორე ნახევარში ქართული ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობის საკითხი ბერძნული წყაროების მიხედვით იქნა შესწავლილი. ეფრემ მცირე თავის ცნობილ გამოკვლევაში „უწყებად მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიქსენების“ სხვა საკითხთა შორის ამ პრობლემასაც შეეხო, „თუ ოდეს იწყეს თვთველთდასხმად და ვითარმედ არა თვნიერ წესისა და ბრძანებისა“. ცნობა ამ საკითხის შესახებ მას უპოვია „ხრონოლოგისა შინა ანტიოქიას აღწერილსა“, რომელშიაც შემდეგი ყოფილა მოთხრობილი: „დღეთა კონსტანტინე სკორის მოსახელისათა (ე. ი. კოპრონიმისა), ანტიოქიას პატრიარქობასა ნეტარისა თეოფილაქტესა მოვიდეს ქართლით მოციქულად მონაზონნი ორნი და მოუთხრეს ნეტარსა თეოფილაქტეს“, რომ „დიდსა ჭირსა შინა არიან ქრისტიანენი, მკვდრნი ქართველთა სოფლებისანი“ იმის გამო, რაკი „დღითგან ანასტასი მღვდელმონამისა ანტიოქელ პატრიარქისა არა კურთხეულ არს მათდა კათალიკოსი მთავარეპისკოპოსი სიძნელისათვს გზისა, რამეთუ აგარიანთაგან ვერვინ იკადრებდა სლვად“-ო⁹⁰³.

თეოფილაქტე პატრიარქს ეს გარემოება და საქმის ვითარება ადგილობრივ საეკლესიო კრებისათვის მოუხსენებია და „მან ბჭობითა კრებისადთა მთავარეპისკოპოსთა, მიტროპოლიტთა და ეპისკოპოსთა თვსთა თანა მისცა ქართველთა პროტრეპტიკონი, რომელ არს გაქსნითი, რათა თვთ მათისა საზღურისა ეპისკოპოსთაგან ჯელნი დაესხმოდის ჟამად-ჟამადსა კათალიკოზსა ქართლისასა, რომელიცა საღმრთო მან მადლმან უჩუენოს მათ და რომელი გამოირჩიონ მოყუასთან მის ეკლესიისათა თანადგომითა და წამებითა ეპისკოპოსთადათა წესთაებრ საეკლესიოთა“. ადგილობრივი კრების ეს დადგენილება წერილობით აღუბეჭდავთ და თვთ თეოფილაქტემ „შეუქმნა მათ აღწერით მოსაქსენებელი თავისა თვსისათვს და მუნ შემოკრებული-სა კრებისათვს“, ამასთანავე ალბათ საქართველოდან მონერილი თხოვნის თანახმად „ჯელდასხმულ-ყო ერთი ორთა მათ მისსა მოვლინებულთა მონაზონთაგანი სახელით იოანე (იე) მის ჟამისა კათალიკოსად მათდა“-ო. ამ თვითმწყობის მინიჭების სამაგიეროდ საქართველო ვალდებული იყო ყოველწლიურად ანტიოქიის პატრიარქისათვის 1000 დრაჰკანი ეძლიაო⁹⁰⁴.

ეფრემ მცირის სიტყვით, ამას გარდა „მეგრ დღითგან დაწესა. რათა მოქსენებად ოდენ სახელისა აქუნდეს ქართველთა შორის ანტიოქელსა პატრიარქსა“ და განსაკუთრებულ შემთხვევებში, „უკუეთუ ოდესმე გამოჩნდეს წვალებად, მაშინდა მიავლინებდეს მუნ ეგზარხოხსა განხილვად და განმართვად წვალებათა და ცდომათა სულიერთა“-ო⁹⁰⁵.

რაკი IV ს. ავტორის (გელასი კესარიელის) ცნობის მიხედვით თავდაპირველად 745–751 წ. იყო ანტიოქიის პატრიარქად, ამიტომ ზემოთხრობილი ამბავი უნდა 745–751 წ. მომხდარიყო. ხოლო ანტიოქიის ხრონოლოგში მოხსენებული ანასტასი პატრიარქის სახელით, ალბათ, ანასტასი II (602–610 წ.) იგულისხმება, რადგან იგი მართლაც წამებულ იქმნა.

მაშასადამე, ამ ცნობის მიხედვით, ასე გამოდის, რომ VII ს. დამდეგიდან მოყოლებული VIII ს. შუა წლებამდის ქართულ ეკლესიასა და ანტიოქიის ეკლესიას შორის კავშირი შეწყვეტილი ყოფილა. ამ განცხადების თანახმად საფიქრებელი ხდება, რომ მანამდე, VII ს. დამდეგამდე, ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელი ხელდასხმისათვის ანტიოქიაში მიდიოდა იქაურ პატრიარქთან.

რაკი IV ს. ავტორის (გელასი კესარიელის) ცნობის მიხედვით თავდაპირველად ქართულ ეკლესიას რომ-ბიზანტიის სახელმწიფოს დედაქალაქის პატრიარქისაგან მიუღია ხელთდასხმული მწყემსმთავარი, გაუგებარი იყო, თუ როგორ უნდა ყოფილიყო ეს ორი სხვადასხვა ცნობა შეთანხმებული.

მაგრამ საქმეს არის, რომ *ეფრემ მცირე* ამ საკითხის შესახებ სულ სხვა აზრისა იყო. მას, როგორც ეტყობა, არ სჯეროდა, რომ პირველი ეპისკოპოზი ალმ. საქართველოს ბიზანტია-რომის დედაქალაქიდან მოსვლოდეს. პირიქით, მისი სიტყვით, თვით ანტიოქიის პატრიარქმა „უკურთხა მათ (ე. ი. ქართველებს) კათალიკოსი-მთავარეპისკოპოსი“. ეს ცნობა ბერძნულსავე წყაროებში ამოუკითხავს. სახელოვანი ისტორიკოსი ფიქრობდა, რომ „ამიერ იცნობების... ვითარმედ ანტიოქიისა საყდრისა მიმდგომ იყუნეს და მიერ ჯელდასხმულ იქმნებოდეს ქართლისა კათალიკოზნი“ იმთავითვეო⁹⁶.

მაგრამ, ეტყობა, ყველა არ იზიარებდა ამ აზრს და ქართლის მოქცევის ამბავი ისეთ ცნობად მიაჩნდათ, რომ მისი შერყევა, თუნდაც ანტიოქიის ხრონოგრაფის ცნობითაც, ისეთი ადვილი საქმე არ იყო. ამიტომ ამ ორი წყაროს ცნობათა განმარტება მაინც აუცილებელი გამხდარა. როგორც ჩანს, ცნობათა ამ შეუთანხმებლობის გამორკვევა *ჯუანშერს* უდვია თავის თავზე და თავის თხზულებაში, როგორც დავრწმუნდით, განუმარტავს, თუ როგორ და რატომ მოხდა, რომ თავდაპირველად იბერიის ეკლესიას პირველი ეპისკოპოზი ანტიოქიის საპატრიარქოდან კი არ მოუვიდა, არამედ დედაქალაქიდან, და როდის და რა მიზეზით შემოვიდა წესად, რომ ქართლისა კათალიკოსად ხელთდასხმადი ანტიოქიის საპატრიარქოში უნდა ყოფილიყო წარვლენილი. მისი ზემომოყვანილი მოთხრობა სწორედ ამ ორი ცნობის შეთანხმების ცდას წარმოადგენს.

ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის საკითხს *გ. მთანშიდელიც* დასტორილებდა და თავისი დებულებაც კი წამოუყენებია, მაგრამ რაკი ის მხოლოდ ავტოკეფალიის კანონიერების დამტკიცებისათვის ილწვოდა, თვით დამოუკიდებლობის ისტორიას კი არ შეხებია და ფაქტების განხილვა არ დაუწყია, ამიტომ მის დებულებას ჩვენი საკითხისათვის მნიშვნელობა არა აქვს.

ვახუშტი და XIX ს. მეკლევარნიც ამ საკითხში *ჯუანშერის* ცნობას მისდევენ და მთავარი ყურადღება მათ მხოლოდ კათალიკოსობის დაწესების თარიღის გამორკვევაზე ჰქონდათ მიპყრობილი.

სრულებით ახალი და ორიგინალური დებულებები წამოაყენა 1907 წელს პროფ. ნ. მარრმა. ანტიოქიის პატრიარქისაგან ქართული ეკლესიის ჰიერარქიულად დამოკიდებულება და ქართული ეკლესიის უფროსის მისგანვე ხელდასხმულობის ყველა ცნობები მან საეჭვოდ მიიჩნია: ძველ ქარ-

თულ სამღვდელმსახურო ძეგლებში არაერთი ასეთი დამოკიდებულების გამომჟღავნებელი ნიშნები არ ჩანსო. ანტიოქიის პატრიარქთა მოხსენება არ ეტყობა რომ საქართველოში წესად ყოფილიყოს, სამაგიეროდ იერუსალემის პატრიარქთა მოხსენება კი სცოდნიათო. წმ. ნინოს ცხოვრების მიხედვითაც ქართველთა განმანათლებელი სწორედ იერუსალემთან არის დაკავშირებული. VI ს. დამლევსაც, როგორც ეს კვირიონ ქართლის კათალიკოსის ეპისტოლიდან ჩანს, უდიდეს ავტორიტეტად იერუსალემის პატრიარქი ითვლებოდა. ქრისტიანობაც მისივე სიტყვით საქართველოსა და სომხეთში იერუსალემიდან მოტანილად მიაჩნდა. იერუსალემის ეკლესიის მსგავსად ქართული ეკლესიაც შობას 6 იანვარს დღესასწაულობდაო, ანტიოქიის ეკლესიამ კი 376 წ. შემოიღო შობის რომაული ეკლესიის ჩვეულების თანახმად 25 დეკემბერს დღესასწაულობა. ამიტომ პროფ. ნ. მარრს ამტკიცებს, რომ აღმოს. საქართველოს ეკლესიას ძველად ანტიოქიის საპატრიარქოსთან კი არა, არამედ აღმოსავლეთის ეკლესიებთან და იერუსალემის საპატრიარქოსთან ჰქონდა ჰიერარქიული დამოკიდებულებაო⁹⁷. ცნობა ვახტანგ გორგასლისა და მიქაელ მთავარეპისკოპოზის უთანხმოებისა და უხეში შეურაცხყოფის შესახებ, თუ იგი რაიმე სიმართლეს შეიცავს, შესაძლებელია აღმოს. საქართველოს კი არა, არამედ ლიხთიმერეთს ეხებოდესო⁹⁸.

ქართული ეკლესია ბიზანტიის იმპერიის გავლენის გარეშე და მისგან დამოუკიდებელიც წარმოიშვა, აღმოსავლეთის ქრისტიანობის განვითარების პირობების მიხედვითო⁹⁹. ნ. მარრის აზრით ქართული ეკლესია, უძველეს დროს რომ-ბიზანტიის იმპერიის გარეშე მყოფი, იმ აღმოსავლეთის ერთ-ერთი ეკლესიის ნაწილს წარმოადგენდა, რომელსაც თავად ქ. დვინში მჯდომი კათალიკოსი ჰყავდაო. ამ დებულების დამამტკიცებელ საბუთად მას პტოლემეადოსის გეოგრაფიის ასურულ 552 – 555 წ. შედგენილ რედაქციაში ჩართული ცნობა მიაჩნია. იქ სახელდობრ ნათქვამია: „ჩრდილოეთ ქვეყანაში ხუთი მორწმუნე ხალხი არის. მათ 24 ეპისკოპოზი ჰყავთ. მათი კათალიკოსი დვინში იმყოფება, სპარსეთის სომხეთის დიდ ქალაქში. მათ კათალიკოსს გრიგოლი ჰქვია, იგი მართალი და განთქმული კაცი არის. შემდეგ ქართლი („გურზან“) – ქვეყანაა სომხეთში¹⁰⁰, რომელსაც ბერძნულის მსგავსი ენა აქვს. მათ ქრისტიანი მცირე მეფე ჰყავთ, რომელიც სპარსეთის მეფეს ემორჩილება. – შემდეგ რანი („არან“) – ამგვარადვე სომხეთის საზღვრებშია. საკუთარი ენა აქვს, მორწმუნე და მონათლული ხალხია, რომელსაც სპარსეთის მეფის მორჩილი მცირე მეფე ჰყავს. – შემდეგ სი-საკან (სივნიეთი), მორწმუნე ხალხია საკუთარი ენით, მაგრამ იქ ჯერ კიდევ წარმართნიც არიან. – ქვეყანა ბაზგუნ, საკუთარი ენით, ზღვას ეკვრის და ჰუნების ქვეყანაშია გადაჭიმული კასპიის კარამდე. კარების იმიერ ბულ-ლარნი ცხოვრობენ“-ო¹⁰¹.

პროფ. ნ. მარრს აღნიშნული აქვს, რომ ზემომოყვანილი ასურული ჩანართი ცნობა თვით მთავარ თხზულებაზე უძველესია და სპარსეთის მეფის კავად I-ზე უწინარესი, ე. ი. 488 – 531 წ. ადრინდელი უნდა იყოს (იქვე, გვ. 116). ამ ცნობის მიხედვით ნ. მარრს ქართველთა, სომეხთა, ალბანელთა

და სივნიელთა ეკლესია უძველეს ხანაში ერთ მთლიან ეკლესიად ეხატება, რომელსაც საერთო თავი ჰყავს, სახელდობრ, ქ. დვინში მჯდომი კათალიკოსი, რომლისგანაც შემდეგშიაც ქართული ეკლესია უნდა დამოკიდებული ყოფილიყო.

სომხურ საისტორიო მწერლობაში ქართული ეკლესიის უფლებრივი დამოკიდებულებისა და თვითმწყობის შემოღების შესახებ სულ სხვა საბუთებით, მაგრამ ამის მსგავსივე შეხედულებაა გაბატონებული. თავის ადგილას უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ *აგათანგელოსის* არაბული ვერსიით ქართველთა ეკლესიის პირველი მწყემსმთავარი ვითომც გრიგოლ განმანათლებლის ხელდასხმული და წარმოვლენილი უნდა ყოფილიყო. ხოლო *ფაუსტოს ბიზანტიელის* სიტყვითაც ერთანესის უფროსი შვილი გრიგორისი ალბანეთის, ე. ი. მასქუთთა საზღვრებისა და ქართველთა ეპისკოპოზად თუ კათალიკოსად იქმნა დადგენილი⁹¹².

იოანე კათალიკოსის ცნობით, ქართული ეკლესიის ასეთი უფლებრივი დამოკიდებულება სომეხთა კათალიკოსისაგან თითქოს შემდეგშიაც უნდა გაგრძელებულიყოს და თვით კვრიონიც ვითომც მოსე სომეხთა კათალიკოსს ხელთდაესხას ქართველთა არქიეპისკოპოსად⁹¹³. ასევე ეხატება ეს საკითხი X ს. სომეხთა ისტორიკოსს *უხტანესსაც*, რომელსაც თავის თხზულებაში მოყვანილი აქვს ორი მოთხრობა ვითომც კვრიონისაგან გამონეული განხეთქილებისა და სომეხთა ეკლესიისაგან ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის დაწესების გარემოებათა ასახსნელად.

უხტანესის სიტყვით, კვრიონ ქართლისა კათალიკოსის მოქმედება მაშინდელი სომხური ზეპირი გარდმოცემით, სახელდობრ, თითქოს ორი შემთხვევებით ყოფილიყოს გამონეული. მოხუცებულთა გარდმოცემით, აბრაამის სომეხთა კათალიკოსად არჩევის უმაღლ მასთან იმ დროს გრიგოლ განმანათლებლის საყდრის, ე. ი. სომეხეთის ეკლესიის მწყემსმთავრის არქიეპისკოპოზებად მყოფი ქართველთა და ალბანელთა კათალიკოსები მივიდნენ პირველ მამათა განჩინებისა და ჩვეულების თანახმად აბრაამის პატრიარქობის პირველსავე წელს სიყვარულისა და მორჩილების მოსახსენებლად. აბრაამმა ისინი დიდი პატივისცემითა და სიყვარულით მიიღო, დასხა თითოეულისათვის განკუთვნილ ადგილას. მასპინძლობის დროს რომ ღვინო მოიტანეს, აბრაამმა ღვინით სავსე სასმისი დალოცა და პირველად ალბანთა კათალიკოსს მიაწოდა, შემდეგ კვრიონსაც შესთავაზა, მაგრამ მან სასმისის აღება არ მოისურვა. აბრაამი რომ მიზეზის შესახებ შეეკითხა, კვრიონმა უთხრა, შენ მე დამამცირეო, მე ხომ იმაზე (ე. ი. ალბანეთის კათალიკოსზე) უფროსიკა ვარ და სამწყსოს მიხედვითაც ხელქვეშეთ ეპისკოპოზთა სიმრავლით იმაზე მაღლა ვდგევარო. აბრაამმა მოიბოდიშა: ყველა ეს არ ვიცოდი და ალბანეთის ეპისკოპოზს მოხუცებულობის გამო ვეცი პატივიო. ამით აბრაამს კვრიონის დამშვიდება უნდოდა, მაგრამ ვერაფერმა იმოქმედა: ქართლის კათალიკოსი წამოდგა და წავიდა და ვერას გზით ველარ დააბრუნესო. სომეხ-ქართველთა ეკლესიის განყოფის გამომწვევ მიზეზად *უხტანესს* ეს მიაჩნია. მისი სიტყვით, თუმცა

ეს მოთხრობა წერილობითი ძეგლებიდან არ არის ამოღებული, მაგრამ სრულებით სანდო მოხუცებულთაგან ჰქონია გაგონილი და სწორედ ამიტომაც თავის თხზულებაში მისი შეტანა საჭიროდ უცნია⁹⁴.

ამის გარდა *უხტანესის* განყოფის მეორე მიზეზიც აქვს დასახელებული. მისი სიტყვით ეს ცნობა რომელიღაც საისტორიო წიგნებიდან უნდა ჰქონდეს ამოღებული. ამ ცნობების მიხედვით სომხეთში ცხრა-ხარისხოვანი საეკლესიო წყობილების დამყარება სდომებიათ და ამ მიზნით აბრაამი პატრიარქად დაუდგენიათ, ალბანეთის ეკლესიის უფროსი კი არქიებისკოპოზად, ხოლო ქართული ეკლესიის უფროსი მიტროპოლიტად. ამაზე კვრიონი არ დათანხმებულა და სწორედ ამ უფროს-უმცროსობის გამო ატეხილი კამათისა და ჭეშმარიტი სარწმუნოების გამოძიების დროს ქართველები ქალკიდონიანებად იქცნენ⁹⁵.

ალსანიშნავია, რომ აკად. მ. ბროსეს ეს ცნობა განხეთქილების სრულებით ნამდვილი მიზეზის გამომჟღავნებელად მიაჩნდა⁹⁶, თუმცა ამავე დროს ქართული ეკლესიის სომხური ეკლესიისაგან დამოკიდებულების უფრო ადრინდელი ცნობა არ სჯეროდა.

სახელდობრ აკად. მ. ბროსეს სომეხთა ისტორიკოსის *ფაუსტოსის* ზემომოყვანილი ცნობა, რომ გრიგორისი ალბანთა და ქართველთა მწყემსთმთავრად დაინიშნა და *მოსე კალანკატუელისავე* ამგვარივე ცნობა ისე აქვს განმარტებული, რომ აქ მთელი საქართველო კი არ უნდა იგულისხმებოდეს, არამედ მხოლოდ მისი ის სამხრეთ აღმოსავლეთის თემი, რომელსაც „სომხითი“ და ნაწილობრივ კახეთი ეწოდებოდა და რომლის ბედი ცვალებადი იყო⁹⁷.

სტ. ასოლიკი და დანარჩენი მერმინდელი სომეხთა ისტორიკოსები უმთავრესად *იოანე კათალიკოსისა და უხტანესის* ცნობებს ემყარებოდნენ. ინჭინჭიანცი თავის თხზულებაში Հսպիւսաւոյիւն Հայաստանի „სომხეთის არქეოლოგიაში“ ამტკიცებს, რომ ქართველთა და ალბანთა კათალიკოსები სომეხთა კათალიკოსს ექვემდებარებოდნენ. ამავე დებულების უფრო შერბილებულისა და შეცვლილის სახეობის მიმდევარია *გათრჯიანიც*⁹⁸.

ნერს. აკინიანს სომხურ წყაროთა ცნობებიდან მნიშვნელოვნად *ფაუსტოს ბიზანტიელის* ცნობა მიაჩნია. ის არ ეთანხმება აკად. მ. ბროსეს განმარტებას, ვითომც ეს ცნობა მხოლოდ „სომხითს“ ეხებოდეს, არამედ მისი აზრით იქ მთელი საქართველო იგულისხმებოდა⁹⁹. მაგრამ რაკი ამის შემდეგ კვრიონამდე *ფაუსტოსის* ცნობის მსგავსი აღარსად აღარაფერი მოიპოვება, ამიტომ *აკინიანს* ეს ცნობა V საუკუნემდე არსებული მდგომარეობის გამომხატველად მიაჩნია¹⁰⁰.

შემდეგ-დროინდელი უფლებრივი დამოკიდებულების გამოსარკვევად სომეხთა მეცნიერი *უხტანესის* იმ ცნობას ემყარება, რომლის მიხედვითაც ქართლის კათალიკოსის გარდაცვალების შემდგომ საქართველოს წარმომადგენლებს მოსე სომეხთა კათალიკოსისათვის ქართული ეკლესიის მწყემსთმთავარის დადგენა უთხოვიათ და მას კვრიონი უკუერთხებია. *აკინიანს* აღნიშნული აქვს, რომ *უხტანესის* ცნობაში ნათქვამი არ არის,

ჩვეულებისა და თანახმად მოხდა ეს, თუ რაიმე უფლებრივი საფუძვლის ძალით²¹. თავის მხრით ის ფიქრობს, რომ გაბრიელ ქართლისა კათალიკოსის სიკვდილის შემდგომ, რაკი ანტიოქია სპარსელებმა აიღეს და დააქციეს, ქართველებს კათალიკოსად ახლად არჩეული პირი ხელდასხმისათვის ან ალბანელებთან, ან და სომხებთან უნდა გაეგზავნათო. ქართველებმა ასეთ პირობებში ძველი ჩვეულება მოიგონეს და არჩეული პირი ხელდასხმისათვის ისევ სომეხთა კათალიკოსთან წარავლინესო. *აკინიანის* აზრით ასეთი დამოკიდებულება კვრიონ კათალიკოსის დროს მომხდარ განხეთქილებამდე გაგრძელებულა²².

ამგვარად, სომხურს ძველსა და თანამედროვე საისტორიო მწერლობაში გამტკიცებული იყო და არის რწმენა, რომ ქართული ეკლესია უძველეს დროს უფლებრივად სომხური ეკლესიისაგან იყო დამოკიდებული, რომ ქართული ეკლესიის მწყემსთმთავარი სომხეთის პატრიარქის ხელქვეშეთ არქიეპისკოპოზად, ან მიტროპოლიტად ითვლებოდა. ავტორთა შორის განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ ძველი და ზოგი ახალი ავტორების აზრით ქართული ეკლესია სომეხთა კათალიკოსისაგან უფლებრივად ასე იყო დამოკიდებული VI ს-ის დამლევამდის, როდესაც კვრიონი იქმნა ხელდასხმული, აკინიანი კი ფიქრობს, რომ ძველი დამოკიდებულება შემდეგ შეწყდა და მხოლოდ VI ს-ში კვლავ განახლდა და ასეთი მდგომარეობა ამ საუკუნის დამლევამდე სუფევდა.

დასასრულ, პროფ. კ. კეკელიძე თავის „ქართული ლიტერატურის ისტორიაში“ საბუთების აღუნიშვნელად ამტკიცებს, რომ „იერარქიულად ეს (ე. ი. ძველი ქართული) ეკლესია თავდაპირველად შეკავშირებული იყო სომხურ ეკლესიასთან, ის წარმოადგენდა ერთ მის შემადგენელ ნაწილთაგანს, რომელშიაც ერთი და იგივე საეკლესიო წესები, ზნე-ჩვეულება და ტრადიციები იყო გამეფებული“-ო. მხოლოდ „მეექვსე საუკუნის ნახევრიდან, სხვადასხვა კულტურულ-ისტორიულ პირობათა ზეგავლენით, სომხეთსა და ქართლში იწყება პროცესი ეკლესიური ცხოვრების ნაციონალიზაციისა, რომელიც მეშვიდე საუკუნის დამდეგს (607 წ.) მთავრდება ამ ორი ეკლესიის ფორმალურად ერთიმეორისაგან დაშორებით“. მაგრამ „ამ ეკლესიათა ფორმალური, იერარქიული დაშორებით არ წყდება ფაქტიური ერთობა“-ო²³.

მაშასადამე, კ. კეკელიძის აზრითაც ქართული ეკლესია პიერარქიულად უძველესი დროიდან 607 წლამდე სომხური ეკლესიისაგან ყოფილა დამოკიდებული.

§ 16. კათალიკოსობის დაარსების თეორიების კრიტიკული განხილვა

პროფ. ნ. მარრის უარყოფითი დამოკიდებულება და ის ეჭვი, რომლითაც იგი ანტიოქიის ხრონოგრაფის ცნობას ეპყრობა, სამართლიანია იმისდა მიუხედავად, რომ *ეფრემ მცირეს* ეს ცნობა მართლაც ბერძნული

საისტორიო ძეგლიდან აქვს ამოღებული და ასეთი ხრონოგრაფი მართლაც ყოფილა. ამ ძეგლის ცნობის წყალობით ბევრი დამაფიქრებელი საკითხი იბადება, რომელსაც ამ ჟამად საფუძვლიანი განმარტება არ უჩანს. უნდა ითქვას, რომ ანტიოქიის ხრონოგრაფის ცნობა VII ს. დამდეგიდან გარკვეულ ფაქტებს შეიცავს, ამაზე უწინარეს მდგომარეობაზე კი იქ არაფერია ნათქვამი და მკითხველის ნებასა და ოცნებაზეა დამოკიდებული, თუ რას იგულისხმებს. ამგვარად, რაკი ანტიოქიის ხრონოგრაფი ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო ხანის, V – VI სს., შესახებ არავითარ ცნობებს არ შეიცავს, მისი ცნობის არსებითად განხილვა აქ არც არის საჭირო.

პროფ. ნ. მარრი უეჭველია მართალია აგრეთვე, როდესაც ამტკიცებს, რომ ქართული ეკლესიის ანტიოქიის პატრიარქისაგან უფლებრივი დამოკიდებულების შესახებ არავითარი ძველი სანდო ცნობები არ მოიპოვება. მაგრამ ამის თქმა გადაჭრით მხოლოდ IX – XI სს-ის შესახებ შეიძლება, უძველეს ხანისათვის კი ჯერ მეტად მცირე წყაროებია მკვლევარის ხელთ, რომ ამ საკითხის ასე თუ ისე გადაჭრის უფლება ჰქონდეს.

ამასთანავე ნ. მარრისაგან წამოყენებული დებულებისათვისაც, რომ ქართული ეკლესია უფლებრივად იერუსალემის საპატრიარქოსაგან უნდა ყოფილიყო დამოკიდებული, VII ს. დამდეგის კვრიონ კათალიკოსის ეპისტოლის გარდა, რომელშიაც მხოლოდ იერუსალემის მამათმთავრის ავტორიტეტია გამოყენებული დოგმატური უთანხმოების გადასაწყვეტად და თანაც აღნიშნულია, რომ გრიგოლ განმანათლებელმა იერუსალემის აღსაარება მოიტანა, სხვა არავითარი მტკიცე საბუთი არ არსებობს. ნმ. ნინოს შატბერდული ცხორების ცნობა, როგორც ცნობილია, მერმინდელსა და ტენდენციურ ჩანართსა და ნატყუარ შენათხზსაც წარმოადგენს. ამიტომ მისი დამოწმება არ შეიძლება. ამნაირად, არც იერუსალემის პატრიარქისაგან დამოკიდებულების დამადასტურებელი, უეჭველი დასაყრდნობი ცნობა მოიპოვება.

მაშასადამე, გვრჩება მხოლოდ დებულება ქართული ეკლესიის უძველეს ხანაში დვინის კათალიკოსისაგან დამოკიდებულების შესახებ, რომელიც ასურული VI ს. ძეგლის ცნობაზეა დამყარებული. ვითარცა ძველი ცნობა, იგი განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია.

პტოლემადოსის გეოგრაფიის ასურულ რედაქციაში ჩართული ცნობა, რომელზედაც პროფესორი ნ. მარრი თავის ამ დებულებას ამყარებს, შეიძლება გაცილებით უფრო ზედმიწევნით იქმნეს დათარიღებული, ვიდრე თვით მარრსა აქვს. მას მხოლოდ ნათქვამი აქვს, რომ კავად I-ის მეფობაზე, ე. ი. 488 – 531 უწინარესი უნდა იყოს, რადგან ამ დროს საქართველოში უკვე საკუთარი კათალიკოსი ჰყავდათო. მაგრამ, რამდენად ძველია ეს ჩანართი ცნობა და რამდენად უწინარესად უნდა ვიგულისხმოთ იგი, ამაზე ნ. მარრი არაფერს ამბობს. საფიქრებელია მხოლოდ, რომ იგი უძველესი მდგომარეობის გამომხატველად მიაჩნია. ამ ცნობის ქრონოლოგიურად არა-უწინარესობითაცა და არა-უგვიანესობითაც შეიძლება განსაზღვრა, თუ ყურადღებას იმ პოლიტიკურ მდგომარეობას მივაქცევთ, რომელსაც

ამ ჩანართი ცნობის ავტორი ამიერკავკასიის ქრისტიანი ხალხების შესახებ თავის მკითხველს მოუთხრობდა. ამ მხრივ აღსანიშნავია, რომ ქართველებსა და არანს, ანუ ალბანელებს თავ-თავიანთი მეფეები ჰყოლიათ, რომელნიც სპარსეთის მეფეთ-მეფეებს ემორჩილებოდნენ. ეს გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ ეს ცნობა გურგენ მეფის აჯანყებამდე შედგენილი, ე. ი. 523 წ. უწინარესია, რადგან ამ დროიდან მოყოლებული სპარსეთის მეფემ იბერიის დამოუკიდებლობა და მეფობა მოსპო.

მეორე მხრით, ფრიად დამახასიათებელია, რომ სომხეთის მეფეზე ამ ცნობაში არაფერია ნათქვამი. ცხადია, ეს გარემოება იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ, როცა ეს ცნობა იწერებოდა, სომხეთში უკვე მეფობა აღარ იყო და დამოუკიდებლობა მას დაკარგული ჰქონდა. ეს გარემოება საშუალებასა და უფლებასაც გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ეს ჩანართი ცნობა შეუძლებელია 428 წ. უწინარესიც იყოს. ამგვარად, იგი დაახლოვებით V საუკუნის მესამე ათეულის და VI ს. პირველ მეოთხედის შუა უნდა იყოს შედგენილი. მაშასადამე, არასგ ზით ამ ცნობის კავკასიის ქრისტიან ერთა პირვანდელი მდგომარეობის გამომხატველად მიჩნევა არ შეიძლება.

ამ ასურული ჩანართი ცნობის შინაარსის არსებითადაც განხილვის დროს შემდეგ მნიშვნელოვან გარემოებას უნდა მიეპყროს ყურადღება. იმ სახით, როგორც იგი დაცულია, ისე გამოდის, რომ კავკასიის ხუთსავე ქრისტიან ქვეყანასა და ხალხს სულ 24 საეპისკოპოზო და ამდენივე მღვდელმთავარი ჰყოლია, ე. ი. თითო ეკლესიასა და ქვეყანაზე 5 საეპისკოპოზოც არ მოდის. მარტო სომხეთის 450 წ. აშტარაკის საეკლესიო კრებას კი 18 ეპისკოპოზი დასწრებია 18-ივე სამწყსოს წარმომადგენელი. ხოლო 506 წლის გაერთიანებულ საეკლესიო კრებას ქართული ეკლესიის 24 მღვდელმთავარი დასწრებია კათალიკოსიანად, სულ კი ამ დროს, როგორც დაერწმუნდით, 33 ეპისკოპოზი იყო აღმ. საქართველოში. უკიდურეს შემთხვევაში ამისი ნახევარიც რომ ვივარაუდოთ აღმ. საქართველოს ეპისკოპოზთა რიცხვად V ს-ის შუა წლებისათვის, მაშინაც მარტო სომხეთისა და აღმ. საქართველოს საეპისკოპოზოთა რაოდენობა 30-ს გადააჭარბებს. ნამდვილად კი, რასაკვირველია, ამაზე გაცილებით მეტი იქმნებოდა. ეხლა რანის ანუ ალბანეთის, სისაკანის ანუ სივნიეთის და ბაზგუნის ეკლესიებში ხომ უნდა ყოფილიყო სამწყსოები და ეპისკოპოზები. ორთაშუა რიცხვით რომ ამ სამსავე ეკლესიაში 10 – 12 საეპისკოპოზო მაინც ვივარაუდოთ, ხუთივე ეკლესიის სამწყსოთა საერთო რიცხვი სულ ცოტა 40 – 42 გამოვა, ე. ი. თითქმის ერთიორად იმაზე მეტი, რაც ასურულ ჩანართ ცნობაშია დასახელებული. ცხადია, რომ სრულებით დაუჯერებელია, რომ კავკასიის ხუთსავე ქრისტიან ერს V ს. შუა წლებში და დამლევს, რა დროსაც დაახლოვებით როგორც დაერწმუნდით, ეს ჩანართი ასურული ცნობა უნდა ეკუთვნოდეს, მხოლოდ 24 საეპისკოპოზო ჰქონოდეს. ამიტომ უნდა დავასკვნათ, რომ ან ეს ცნობა ხუთივე ერის საეპისკოპოზოების საერთო რიცხვს კი არა, არამედ მხოლოდ ერთი მათგანის საეპისკოპოზოების რაოდენობას უნდა შეიცავდეს, ან არა და იგი მცდარი და დამახინჯებული უნდა იყოს.

ხოლო, თუ ამ ასურული ჩანართი ცნობის ტექსტის აგებულებას ჩავეუკვირდებით, შევამჩნევთ, რომ კავკასიის ხუთივე ერის დახასიათება ქვეყნებისა და მიხედვით არის დალაგებული და ერთიმეორეს მისდევს ისე კი, რომ ყოველი ქვეყნის შესახებ ცნობის წინ ამ ქვეყნის სახელი და გეოგრაფიული მდებარეობა არის ხოლმე აღნიშნული. თხრობის ეს წესი მხოლოდ თავშია დარღვეული ისე, რომ სომხეთი რატომღაც არც დასახელებულია და არც მისი გეოგრაფიული მდებარეობაა მოკლედ მანძი განსაზღვრული. ამის წყალობით ამ ცნობის შინაარსი თავში მოქცეულ განცხადებას არ ამართლებს, რადგან ხუთი ქრისტიანი ერის მაგიერ, ნამდვილად მხოლოდ ოთხია დასახელებული. ასე გამოდის, თუ ცნობას 24 ეპისკოპოზისა და დეინში მჯდომი კათალიკოსის შესახებ საერთო, ყველა ამ ქრისტიან ერთა შესახებ ცნობად მივიჩნივთ, როგორც ეს ადგილი პროფ. ნ. მარრსა და სხვებს ესმით.

მაგრამ უმაღლეს ამ ადგილის შინაარსის ზემოაღნიშნული შეუსაბამობაც გაქრება და მოთხრობის აგებულების ერთგვარობაც აღდგება, თუ წარმოვიდგენთ, რომ ამ ჩანართ ნაწყვეტს პირველი წინადადების შემდეგ ერთი წინადადება უნდა აკლდეს, რომელშიაც აღნიშნული იქმნებოდა ამ ხუთთაგანის პირველი ქრისტიანი ქვეყნისა და ხალხის სახელი, მისი გეოგრაფიული მდებარეობა, აგრეთვე პოლიტიკური მდგომარეობისა და ენის დახასიათება. დაახლოვებით იქ ამნაირად უნდა ყოფილიყო აღნიშნული: სომხეთი ქვეყანაა ამა და ამ ადგილას მდებარე, ენა აქვს ასეთიო. შემდეგ კი არსებული ცნობა იქმნებოდა 24 ეპისკოპოზისა და კათალიკოსის შესახებ. ერთი სიტყვით, ამ ჩანართი ნაწყვეტის ტექსტის აგებულების მიხედვით საფიქრებელი ხდება, რომ *ცნობა 24 ეპისკოპოზისა და დეინში მყოფი კათალიკოსის შესახებ მარტო სომხეთს ეხება*.

ხოლო პროფ. ნ. ადონცს გამორკვეული აქვს, რომ ამტარაჰის 450 წ. საეკლესიო კრების მონაწილეთა რიცხვის მიხედვით სომხეთის საკათალიკოსო სამწყსოში 18 ეპისკოპოზი ყოფილა, 506 წ. დეინის საეკლესიო კრების ძეგლისწერის თანახმად სომხეთის ეკლესიას კათალიკოსიანად უკვე 24 ეპისკოპოზი ჰყოლია 924. ნამდვილად კი 32 ეპისკოპოზი ჰყავდა. ეს გარემოება ცხად—ჰყოფს, რომ *ასურული ჩანართი ცნობის ქრონოლოგიური საზღვრები უნდა უფრო მჭიდროდ შემოიზღუდოს: იგი არ შეიძლება 450 წ. უწინარესი იყოს, არამედ V ს-ის. მე-2 ნახევრისაა*.

მაშასადამე, *ასურული ჩანართი ნაწყვეტი სრულებით სომხურ-ქართულ-ალბანური ეკლესიების უძველეს ხანას არ ეკუთვნის და იქ არავითარი ცნობა არ მოიპოვება კავკასიის ხუთი ქრისტიანი ერისათვის საერთო კათალიკოსის შესახებ. ამ ცნობით არც ქართული ეკლესიის დეინის კათალიკოსისაგან დამოკიდებულების დებულება მართლდება*.

ქართული ეკლესიის სომეხთა კათალიკოსისაგან უფლებრივი დამოკიდებულების დამტკიცებს საბუთად, როგორც გამოირკვეა, მხოლოდ ორი ცნობა მოეპოვებათ: უძველესი ხანისათვის აგათანგელოს-ფაუსტოსისა და VI ს. დამლევისათვის იოანე კათალიკოსისა და უზტანესისა. ფაუსტოსის ცნობა დამოუკიდებელ მონშობას არ წარმოადგენს, არამედ იმავე

აგათანგელოსის თხზულებაზეა დამყარებული და გრიგოლ განმანათლებლის ცხორების არაბულის მსგავსი რედაქცია უნდა ჰქონდეს მას საფუძვლად, რომელშიაც გრიგოლი სომხების გარდა ქართველთა, ალბანელთა, აფხაზთა, თვით ღურძუკთა და მასქუტთა გამაქრისტიანებლადაც არის გამოყვანილი. სწორედ ამ ორსავე ცნობაში მოხსენებული „მასქუტნი“ საუკეთესოდ ამჟღავნებენ ფაუსტოსის მოწმობის ამ წყაროსა და სად-აურობას. აგათანგელოსის სახელით ცნობილი ნაწარმოები კი, როგორც აღნიშნული გვექონდა, სახელნატყუარ VI ს-ის ტენდენციურ თხზულებას წარმოადგენს, რომელშიაც ისტორიული სინამდვილის ნიშანწყალიც კი არ არის. ამ ცნობას ისეთივე ღირებულება აქვს, რა ღირებულებისაცაა ამავე აგათანგელოსის ცნობა გრიგოლის მთელი კავკასიის განმანათლებლობის შესახებ. ცხადია, ასეთ მოწმობაზე დამყარება არ შეიძლება.

ეხლა განსახილველია იოანე კათალიკოსისა და უხტანესის ცნობები კვრიონის შესახებ. ცნობა მისი მოსე სომეხთა კათალიკოსისაგან ხელდასმის შესახებ ამ ისტორიკოსებს არც ერთი წერილობითი წყაროთი დამოწმებული არა აქვთ და მხოლოდ ზეპირ გარდმოცემაზე დამყარებული ჩანს. ამ ცნობების მიხედვით კვრიონი კათალიკოსი არც კია, იგი სომეხთა ეკლესიის საჭეთმპყრობელის ხელქვეით არქიეპისკოპოზად, ან მიტროპოლიტად იწოდება. ამავე დროს, VI ს-ის დამლევისა და VII ს-ის დამდგეს ქართლისა და ალბანეთის ეკლესიის მღვდელმთავრები ვითომც ვალდებულნი იყვნენ სომეხთა ეკლესიის უფროსს, რომელიც პატრიარქად იწოდება, ჰხლებოდნენ და სიყვარულისა და მორჩილების გრძნობა მოეხსენებინათ. ამ ჰიერარქიული პატივმოყვარების წყალობით უნდა ყოფილიყოს თითქოს კვრიონისაგან ის უთანხმოებაც ატეხილი, რომელიც განხეთქილებით დამთავრდა.

საბედნიეროდ, თანამედროვე მკვლევარს სრული საშუალება აქვს იოანე კათალიკოსისა და უხტანესის ამ ცნობათა სისწორე შეამოწმოს იმ მიწერ-მოწერის წყალობით, რომელიც „ეპისტოლეთა ნიგნშია“ დატული. სწორედ ამ წერილებიდან ჩანს, რომ სომეხთა ეკლესიის მესაჭე პატრიარქის წოდებულობის მქონებული არ ყოფილა: არც ერთ თავის ეპისტოლეში აბრაამი თავის თავს პატრიარქს არ უწოდებს. არც ცურტაველი ეპისკოპოზი, არც სომეხთა მთავრები, არც კვრიონ კათალიკოსი არსად აბრაამს პატრიარქად არც იხსენიებენ და არც მიჰმართავენ, არამედ თითონაც თავის თავსა და ყველა სხვებიც მას მხოლოდ კათალიკოსად იხსენიებენ ხოლმე⁷²⁵. სხვანაირად არც შეიძლება ყოფილიყო, რადგან თვით მსოფლიო ეკლესიის პატრიარქებიც კი VII ს-მდე თავიანთ თავს იშვიათად თუ უწოდებდნენ პატრიარქს, არამედ მხოლოდ VIII – IX სს. ხდება ეს სახელი ჩვეულებრივ წოდებულებად⁷²⁶.

ამგვარადვე ირკვევა, რომ არც ქართული ეკლესიის მწყემსმთავარს ჰქონია მიტროპოლიტის წოდებულება და არც ალბანეთის ეკლესიის უფროსს არქიეპისკოპოზი ჰრქმევია, არამედ ორივენი კათალიკოსები ყოფილან. კათალიკოსად იხსენიებს კვრიონი თავის თავს მარტო თვითონ კი არა, არამედ ცურტაველი ეპისკოპოზიც, სომეხთა მთავრებიც, დასას-

რულ, თვით აბრაამ კათალიკოსიც, ყველანი თავიანთ ეპისტოლე-წერილებში კვრიონს ყოველთვის ქართველთა კათალიკოსის ნოდებულებით მიჰმართავდნენ ხოლმე²⁷. მიწერ-მოწერიდან ნათლად ჩანს, რომ სომეხთა კათალიკოსი და ქართველთა კათალიკოსი ერთმანეთს თანასწორად სთვლიდნენ და იქ არავითარი ნიშანი ან კვალი არ ემჩნევა, რომ ქართველთა მწყემსმთავარი ოდნავად მაინც სომეხთა ეკლესიის საჭეთმკურთბელისაგან ჰიერარქიულად დამოკიდებული ყოფილიყო. ამიტომ უხტანესისაგან მოთხრობილი ზემომოყვანილი ამბები მაშინდელი დამოკიდებულების ვითარებას სრულებით არ შეეფერება.

კვრიონ კათალიკოსი რომ მართლაც სომეხთა კათალიკოსისაგან ყოფილიყო ხელდასხმული და ნაკურთხი, როგორც იოანე კათალიკოსი და უხტანესი ამბობენ, წარმოდგენელია, რომ ეს გარემოება მაინც სომეხთა ეკლესიის მმართველი წრეების წარმომადგენლებს, ან მხოლოდ თვით აბრაამს გამწვავებული კამათისა და მიწერ-მოწერის დროს მაინც არ წამოეყვდრებინოს, ჩვენი ნაკურთხი ხარ და ასეთი უმადურობა კი გამოიჩინო. ამასთანავე კვრიონი რომ სომეხთა კათალიკოსისაგან ჰიერარქიულ-უფლებრივად დამოკიდებული ყოფილიყო, აბრაამ კათალიკოსის მოქმედებაც ქართველთა კათალიკოსის წინააღმდეგ სხვანაირი იქმნებოდა: აბრაამს შეეძლო კვრიონი გადაყენებულად გამოეცხადებინა. არაფერი ამის მსგავსი კი აბრაამის უკანასკნელ მრგვლივმოსავლელ ეპისტოლეში არ არის და ეს გარემოებაც ქართველთა კათალიკოსის უფლებრივად დამოკიდებულების დებულებას მეტად სათუოდა ჰხდის.

არც უხტანესის ის მოთხრობა მართლდება, ვითომც განხეთქილებისა და ქართული ეკლესიის სარწმუნოებრივად და ჰიერარქიულ-უფლებრივად სომხური ეკლესიისაგან ჩამოშორება იმ დარბაზობის დროს მომხდარიყოს, როდესაც მაშინ ვითომც მიტროპოლიტად და არქიეპისკოპოზად მყოფი ქართველთა და ალბანელთა მწყემსმთავრები სომეხთა პარტიარქთან სიყვარულისა და ერთგულების გრძნობის მოსახსენებლად ყოფილან მისულნი. რაკი ქართლისა და ალბანეთის, იმგვარადვე როგორც სომეხთა კათალიკოსების, მაშინდელი ნამდვილი უფლებრივი მდგომარეობისა და ნოდებულების საკითხი უკვე განხილული გვექონდა, გამოსარკვევი-ლა გვაქს, ხომ კვრიონის თავმოყვარეობისა და ღირსების შემლახველი რაიმე უსიამოვნება მართლაც არ მოხდა და ამან მაინც არ გამოიწვია უთანხმოება?

აბრაამისა და კვრიონის მიწერ-მოწერიდან უტილობლად ირკვევა, რომ პირადადაც კვრიონს დარბაზობის დროს აბრაამისაგან არავითარი უსიამოვნება არ შეიძლება შეჰმთხვეოდა, რადგან კვრიონსა და აბრაამს, მას შემდგომ რაც ის სომეხთა კათალიკოსად იქმნა არჩეული, ერთიერთმანეთი არც კი უნახავთ.

აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის პირველი ეპისტოლის საპასუხოდ კვრიონ კათალიკოსისაგან დაწერილი პირველი ეპისტოლიდან ჩანს, რომ კვრიონს აბრაამის ნახვა მართლაც სდომებია. თავისი ეპისტოლის ბოლოს მას ნათქვამი აქვს: ჯერ იყო, რომ მოვსულიყავი და თქვენ წმიდა საყდარში

მელოცა და თქვენი ლოცვა-კურთხევა მიმელო, ან და ჩემი მოწაფეები წარმომევილინა, რომ თქვენი სინმიდის სალამი ჩვენთან მოეტანათ, მაგრამ ჟამთა სიავემა და ქვეყნის საზრუნავმა შეგვაფერხაო⁹²⁸. მაშასადამე, კკრიონ კათალიკოსს ტახტზე ახლად ასული აბრაამი პირველის ეპისტოლის გაგზავნამდე არ უნახავს.

ეს დარბაზობა უბრალო ზრდილობის წესზე დამყარებული დარბაზობა ყოფილა და საკათალიკოსო ტახტზე ახლად-ასელის მილოცვის სურვილითა და ჩვეულებით იყო გამოწვეული. ეს რომ არავითარს აუცილებლად საჭირო და მხოლოდ ქართლისა კათალიკოსისათვის სავალდებულო დარბაზობას არ წარმოადგენდა და მხოლოდ ზნე-ჩვეულების წესების დაცვის სურვილით იყო ნაკარნახევი, იმითაც მტკიცდება, რომ აბრაამი თანახმა იყო კკრიონი თუნდაც საქართველოში ენახა. მასაც ქართლისა კათალიკოსის ნახვა და მასთან მოლაპარაკება უნდოდა და მისთვის სულერთი იყო, სომხეთში შეხვედებოდნენ ისინი ერთმანეთს, თუ საქართველოში, კკრიონი მოვიდოდა მასთან, თუ, პირიქით, პირადად მას მოუხდებოდა კკრიონთან მოსვლა. თავის მეორე ეპისტოლეში აბრაამი კკრიონს სახელდობრ სწერდა: „მომწერე და *მაცნობე ადგილი თქვენსა თუ ჩვენ საზღვრებში, სადაც წმიდა ზატიკის (ე.ი. აღდგომის) შემდგომ ერთმანეთი გვენახა*“-ო⁹²⁹. ამგვარად, პირველი ეპისტოლის შემდგომაც კკრიონს აბრაამი არ უნახავს.

კკრიონის პასუხიდან ჩანს, რომ ამის მერმეც განზრახვა განუხორციელებელი დაჰრჩენია და ქართლისა კათალიკოსი პასუხად სომეხთა კათალიკოსს თავის მეორე წერილში ატყობინებდა: „ხოლო, თქვენ მონაწერს რაც შეეხება, ჩვენი ერთ ადგილას შეხვედრის შესახებ (უნდა მოგახსენოთ), რომ მეც თქვენი ნახვა ძალიან მჭირდება, მაგრამ (ეხლანდელი) დროების გამო მოუცლელი ვართ“-ო⁹³⁰.

თავის მესამე ეპისტოლეში აბრაამი კვლავ სთხოვდა კკრიონს დრო და ადგილი დაენიშნა, რომ მათ ერთმანეთი ენახათ, მაგრამ ამავე დროს ის უკვე გრძნობდა, რომ მათი შეხვედრა მხოლოდ იმ შემთხვევაში-ლა იყო შესაძლებელი, თუ რომ ატეხილი უთანხმოება დაცხრებოდა⁹³¹. მაგრამ მოპირდაპირებს ერთმანეთისათვის დათმობა არ ჰსურდათ და მდგომარეობა გაუმჯობესების მაგიერ უფრო გამწვავდა ისე, რომ კკრიონს თავის მესამე საპასუხო ეპისტოლეში შეხვედრასა და ნახვაზე უკვე აღარაფერი აქვს ნათქვამი. ამას უმაღლესი სარული განხეთქილება მოჰყვა და, ამგვარად, კკრიონსა და აბრაამს ერთმანეთი არც კი უნახავთ. აქედან ცხადი ხდება, რომ *უხტანესისაგან აღბეჭდილი ძველი ზეპირი გარდმოცემაც ქართული ეკლესიის დამოკიდებულებისა და ჩამოშორების მიზეზის შესახებ უსაფუძვლო ყოფილა*.

ამგვარად, როგორც უძველესი ხანის, ისევე VI ს-ის. დამლევისა და VII ს-ის დამდეგის ქართული ეკლესიის სომხური ეკლესიისაგან უფლებრივი, ჰიერარქიული დამოკიდებულების შესახები ცნობები არც უეჭველ წყაროზე არის დამყარებული და ნამდვილი საბუთების ჩვენებითაც სრულებით არ მართლდება. ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ არც ერთ სომხურ საისტორიო ძეგლში, არც ფაუსტოს ბიზანტიელს (*ზემომოყვანილი აგათანგელოზიდან ამოღებული ორი*

ადგილის გარდა), არც ლ. პარფელს, არც ელიშეს, არც კორჯნს და არც სეხეოსს არც ერთი მცირეოდენი ცნობაც კი არ მოეპოვება, რომელიც კი ალბანეთისა და ქართული ეკლესიების უფლებრივი დამოკიდებულების არამცთუ დამამტკიცებელი, არამედ გინდა მხოლოდ მაუწყებელი იყოს. რაკი ამ დამოკიდებულების თეორიის ავტორებსა და მომხრეებს VIII – X სს-შიაც ზემოაღნიშნულის მსგავს არასანდო ცნობებს გარდა თავიანთი დებულების სიმართლის დასამტკიცებლად სხვა არავითარი საბუთები არ ჰქონიათ, ეს გარემოება უუჭველია იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ქართული ეკლესიის სომხური ეკლესიისაგან უფლებრივი დამოკიდებულებისა და საქართველოსაგან თვითმწყობის მოპოვების ეს თეორიაც სინამდვილეს არ შეეფერება⁷².

§ 17. ვახტანგ გორგასლისაგან კათალიკოსობის დანესების ნამდვილი გარემოება

ამგვარად ირკვევა, რომ ბოლოს და ბოლოს ქართული ეკლესიის თვითმწყობის საკითხის შესასწავლად ვახტანგ გორგასლისაგან კათალიკოსობის დანესების გარემოებათა გამორკვევის გარეშე სხვა არავითარი საშუალება ამჟამად არ არსებობს. ამიტომ, რაც უნდა საეჭვოდ არ გვეჩვენებოდეს იგი, მაინც არ უნდა ამ ამბავის შესახები ყველა არსებული ცნობები გულდასმით კრიტიკულად განვიხილოთ, ან არადა ამ საკითხის გამორკვევას თავი უნდა დავანებოთ.

კათალიკოსობის დანესების შესახები არსებული სამიწყაროს მოთხრობა უკვე მოყვანილი გვექონდა. მათი ერთმანეთთან შედარება ცხად-ჰყოფს, რომ ამ სამი ავტორის ზემომოყვანილი მოთხრობა ერთიმეორისაგან საკმაოდ განსხვავდება, თუმცა სამივე ერთხმად ამ ამბავს მეფის სპარსეთიდან დაბრუნების უმაღლ მომხდარად სთვლიან. მათიანის სიტყვით, ვახტანგი გამეფების შემდგომ სპარსელებს თავიანთთან წაუყვანიათ, მაგრამ რამდენ ხანს მოჰგვიანებია იქ, განსაზღვრული არ არის. ნათქვამია მხოლოდ „შემდგომად რაოდენისამე ჟამისა“ დაბრუნდაო. ჯუანშერთაც ვახტანგი უკვე კარგა ხანს მეფობის შემდგომ მიდის სპარსეთში სპარსელ ლაშქართან ერთად ჯორჯანელ-ჰინდ-სინდ-აბაშთა წინააღმდეგ. მაგრამ ვახტანგ მეფის საქართველოში არყოფნისა და სამშობლოში უკან დაბრუნების დრო მას ზედმიწევნით აქვს განსაზღვრული: 7 წლის განმავლობაში დრო ლაშქრობაში გაუტარებია და მერვე წელს დაბრუნებულაო.

აკად. მ. ბროსეს აღნიშნული აქვს, რომ ქართველი ისტორიკოსის მოთხრობაში აღწერილი სპარსთა და ვახტანგის ლაშქრობის ამბავი უნდა კასპიის ზღვის აღმოსავლეთით მყოფ გურგანელთა და ჰეფთალელი ჰუნების წინააღმდეგ ხანგრძლივ ომსა და სამგზის მოწყობილ ლაშქრობას ჰგულისხმობდეს⁷³. ეს ბრძოლა პირველად 466 წელს დაიწყო და მესამე 484 წ. პეროზ მეფის ჯარის განადგურებით, თვით მისი და მთელი მისი ვაჟიშვილების სიკვდილით დამთავრდა. რაკი 484 წ. ვახტანგ გორგასალი სპარსეთის წინააღმდეგ აჯანყებული იყო და დამარცხების შემდგომ დასავლეთ

საქართველოში იყო შეზღუდული, ამიტომ *ჯუანშერის* მოთხოვნა ამ მესამე ლაშქრობას არ უნდა ეხებოდეს, არამედ ან პირველს, 466 წ. მოწყობილ ლაშქრობას, ან მეორეს.

ვახუშტის ცნობით ეს 472 წ. დამდეგს, ან უწინარეს უნდა მომხდარიყო³⁴. რაკი *ჯუანშერის* სიტყვით ვახტანგი სპარსეთის მეფესთან 7 წლის განმავლობაში ყოფილა, ისე გამოდის, რომ ვახტანგ მეფე 465 წ. უნდა გამგზავრებულიყო საქართველოდან.

„საეკლესიო მატიანის“ ავტორი კი ამბობს, რომ ვახტანგი „ვიდრელა ყრმა იყო იძულებით სპარსეთად წარვიდა“-ო, ე. ი. ჯერ კიდევ იმ დროს, როდესაც იგი ყრმა იყო, იძულებული გახდა სპარსეთში წასულიყო. თუ რომ ვახტანგის სპარსეთში 465 წელს გამგზავრება მცდარი არ არის, მაშინ ის მართლაც მხოლოდ 13 წლის ყმაწვილი იქნებოდა.

ყველა ქართულ წყაროებს ვახტანგ მეფის ამ ხანის შესახებ ცხადად ეტყობათ, რომ მათ გაცილებით იმაზე მეტი იციან, ვიდრე თავიანთ ნაწერებში მოყვანილი აქვთ. ეტყობა, რომ ისინი ამ საკითხთან დაკავშირებულ ზოგიერთ გარემოებაზე საუბარს დუმილსა ჰრჩეობენ. მაგრამ მდუმარების დაცვა მაინც ვერ მოუხერხებიათ და თითოეულს, თუ ზოგიერთ მათგანს ისეთი ცნობა წამოსცდენია, რომელზეც დანარჩენთ კრინტი არ დაუძრავთ. ქართლის მოქცევის მატიანე, მაგ. ბუნდოვნად ლაპარაკობს, მიქაელმა თავისი საქციელი რაღაც მიზეზისათვის, „რომელისა-მე მიზეზისათვის“ ჩაიდინაო. მაგრამ სამაგიეროდ ჭელიშურ ხელნაწერში მეტად საყურადღებო და საგულისხმო ცნობაა დაცული მიქაელის უკადრისობით გამოწვეული ვახტანგ მეფის მოქმედების შესახებ.

ამგვარადვე *ჯუანშერი* მიქაელის მოქმედების ნამდვილ მიზეზად ვახტანგ მეფის საქართველოში კათალიკოსობის დასაწესებლად განზრახულ გეგმასა სთვლის, მიქაელისაგან ვახტანგ გორგასალისადმი წამოყენებული გამაზღვრებების შესახები ბრალდება კი ტყუილ-უბრალოდ მომიზეზებად მიაჩნია. დანარჩენ ორ წყაროს ამის მსგავსი არაფერი არ მოეპოვება.

ამასთანავე *ჯუანშერს* ვახტანგი აუღელვებელ და ძვირუხსენებელ ადამიანად ჰყავს წარმოდგენილი, რაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატიანის ცნობას სრულებით ეწინააღმდეგება, მაგრამ „საეკლესიო მატიანის“ ავტორის დახასიათებას კარგად უდგება, რადგან იგიც ვახტანგის სიმშვიდესა და მოთმინებაზე ლაპარაკობს.

წყაროების ასეთი შეუთანხმებლობისა და წინააღმდეგობისდა მიუხედავად, ან ზოგჯერ სწორედ ამ გარემოების წყალობით სიმართლის, ნაწილობრივ მაინც, გამოჩვენება შეიძლება.

ჯუანშერის გარდა, რომელიც ბუნდოვნად ლაპარაკობს, ყველა წყაროებში კათალიკოსობის დაწესება საქართველოში შემთხვევით მოვლენასთან, მიქაელ მთავარეპისკოპოზის უკადრის საქციელთან, არის დაკავშირებული. ამგვარად, თვით ქართული ეკლესიის თვითმწყობა-კათალიკოსობის შემოღება სრულებით შემთხვევით. მოვლენად ხდება და ასევეა ძეგლებშიც წარმოდგენილი.

სპარსეთში ხანგრძლივ ყოფნის გამო ვახტანგის სამშობლოში დაბრუნებამდე, როგორც ჩანს, ხმა გავრცელებულა და საქართველოში ამბავიც მოუტანიათ, რომ ვახტანგმა „ქრისტიანობა დაუტევა“ და მაზ-დეიანობას მიემხრო.

ამ ხმების საფუძვლიანობა და სიმართლე თვით ქართული ეკლესიის უფროსს, მიქაელსაც, „დააჯერეს“ იმდენად, რომ, *ჯუანშერის* სიტყვით, ამ უკანასკნელს ვახტანგისათვის შეუთვლია, „შენ დაგიტყვებიეს ქრისტი და ცეცხლსა ესავ“-ო. ქართლის მოქცევის მათიანის ავტორსაც, იმის-და მიუხედავად, რომ მას ვახტანგისათვის მიყენებული შეურაცხყოფის მიზეზი დასახელებული არა აქვს, მაინც ვახტანგის სულიერი და სარ-ნმუნოებრივი გრძნობის შერყევის შესახებ *ჯუანშერის* მსგავსი ცნობა უნდა ჰქონოდა: ამას, როგორც შემდეგში დავრწმუნდებით, ამავე ძეგლის ჭელიშურ ხელთნანერში დაცული ის მონათხრობიც ამტკიცებს, რომელიც შეურაცხყოფილ ვახტანგ გორგასალს გვისურათებს.

როგორც აღნიშნული გვექონდა, ვახტანგ გორგასალს ბრალდება ცი-ლისნამებად აღუარებია და იმისდა მიუხედავად, რომ მიქაელს მეფე შეუჩვენებია, მაინც მრისხანე მთავარეპისკოპოსთან მისულა, ალბათ, ბრალდების უარსაყოფელად. იმ დროს, როდესაც ვახტანგს ლოცვა-კურთხევის მისაღებად, როგორც ჩანს, საქართველოში არსებული მა-შინდელი წესის თანახმად, ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელისათვის ფეხზე მთხვევა სდომებია, მიქაელს იმდენი სიბრძნევე გამოუჩენია, რომ მე-ფისათვის ფეხი პირში მოუხვედრებია.

ასეთ საცქიელსა და უკადრისობას, რასაკვირველია, თავისი შედეგი უნდა გამოენვია. მაგრამ მერმინდელს, გარდანაკეთებ ქართულ წყაროე-ბში ამ შემთხვეულობის აღწერილობა ტენდენციურად არის დამახინჯე-ბული და, როგორც აღნიშნული გვექონდა, მხოლოდ ქართლის მოქცევის მათიანის ჭელიშურ ხელთნანერშია მიქაელისაგან ჩადენილი საცქიელით გამოწვეული შედეგის აღწერილობა სისწორით დაცული. თუ *ჯუანშერსა* და „საეკლესიო მათიანეს“ ვახტანგ გორგასალი განურისხებელ და ძვირუხ-სენებელ წმინდანად ჰყავთ წარმოდგენილი და ამიტომ მათი სურათი ცხოვრების უტყუარი ანარეკლის შთაბეჭდილებას არ ახდენს, აქ, პირიქით, ვახტანგ მეფე ადამიანური თვისებებით გვეხატება და მაშინ მომხდარი ამ-ბავიც უფრო რეალური სინამდვილით გადმოცემული ჩანს.

ვახტანგ გორგასალს თურმე „*ექცა ფერი პირისა მისისა*“, ე. ი. ამ სი-ბრძნევისა და კადნიერების გამო გადაფითრდა და „*აღივსო გულისწყრომი-თა მრავლითა*“ და არამცთუ იმ დროს იგი ქრისტიანული მოთმინებით გამსჭვალული არ ყოფილა, არამედ, პირიქით, უაღრესად განრისხებული თურმე „*განიზრახვიდა მრავალთა ბოროტთა*“. ვახტანგ მეფე მიქაელ მთა-ვარეპისკოპოზის ამ უკადრისობით იმდენად აღმფრთხილდა, რომ მემა-ტიანის სიტყვით „*განიზრახვიდა... დამჯობად ქრისტიანობისა*“-ო. მისი გულისწყრომა თვით ამ სარწმუნოების მოსპობის აზრსაც კი თურმე დას-ტრიალებდა, რომლის უზენაესმა მსახურმა ასეთი თავხედობა იკადრა.

მაგრამ შემდეგ მეფეს ვნებათაღელვა დაუმორჩილებია და გულისათვის გონიერებას უჯობნია. საქმის ამ უკანასკნელი საფეხურის შესახებაც წყაროებს თანხმობა არ ემჩნევათ: თუ ჯუანშერთი ვახტანგ გორგასალმა მიქაელი გასასამართლებლად კოსტანტინეპოლის პატრიარქთან გაისტუმრა და ამ უკანასკნელმა ის სიკვდილით დასჯის ღირსად სცნო, მაგრამ ამის მაგიერ მონასტერში ექსორია-ჰყო, მემატიანეს აღნიშნული აქვს, რომ მეფემ „ვაებად მისცა მტერსა“ და ისევ თავისი წინანდელი გეგმის განხორციელებას შეუდგა: კათალიკოსობის დასაწესებლად და ახალი ეპისკოპოსის საკურთხეblად არჩეული პირები ბიზანტიაში გაისტუმრაო. „მტერი“ მაშინდელ ქრისტიანთა ერთ ორგვარი მნიშვნელობით იხმარებოდა და ნამდვილ მტერსაც ეწოდებოდა და ეშმაკიც იგულისხმებოდა. ეს გარემოებაც ამ წინადადების აზრის გაგებას აძნელებს, მაგრამ, საფიქრებელია, ტექსტში მაინც ამ ცნობის ავტორს მიქაელის ვაება უნდა ჰქონოდა ნაგულისხმევი: ალბათ, ის სასტიკად იქნებოდა ვახტანგ მეფისაგან დასჯილი.

ისტორიკოსთა ცნობით ვახტანგ მეფემ მომხდარი ამბის შემდგომ პეტრე და სამუელი საბერძნეთში გაგზავნა საკურთხევლად და პეტრე იქიდან კათალიკოსად, სამუელი კი ეპისკოპოზად ნაკურთხი დაბრუნდა. *ჯუანშერის* სიტყვით ამ ორთა ერთად კიდევ 12 სამღვდელო პირი გაუსტუმრებია და პეტრესთან და სამუელთან ერთად ისინიც ეპისკოპოზებად ხელდასხმული დაბრუნებულან სამშობლოში. ქართული წყაროების ცნობით პეტრე ქართული ეკლესიის პირველი კათალიკოსი ყოფილა. როგორც აღნიშნული გვქონდა, *ჯუანშერს* ამ ამბავთან დაკავშირებით ქართული ეკლესიის წინანდელი და ახლად დამყარებული უფლებრივი დამოკიდებულების საკითხიც აქვს გაშუქებული.

დამახასიათებელია, რომ ქართლის მოქცევის მატიანე არ ამბობს, თუ საიდან ჩამოვიდა ახლად ხელდასხმული პეტრე კათალიკოსი და სამუელ ეპისკოპოზი, სდუმს სრულებით აგრეთვე დანარჩენ 12 ეპისკოპოზის შესახებ⁹³⁵.

ჯუანშერს კი ხაზგასმით აქვს აღნიშნული, რომ თუმცა პეტრე, სამუელი და სხვები კონსტანტინეპოლის პატრიარქთან იყვნენ წარვლენილნი, მაგრამ მას ისინი ანტიოქიის პატრიარქთან გაუსტუმრებია, რადგან საქართველო საეკლესიო კანონების ძალით სწორედ ამ უკანასკნელის სფეროს ეკუთვნოდაო.

საფიქრებელია, რომ *ჯუანშერის* ეს ცნობა, რომ ხელდასხმულნი ამ დროს საქართველოს ანტიოქიიდან მოუვიდნენ, ძველი წყაროს გარდმოცემაზე უნდა იყოს დამყარებული და სინამდვილეს უნდა წარმოადგენდეს. მაგრამ საეჭვოა, რომ ისინი ჯერ კოსტანტინეპოლის პატრიარქთან მისულიყვნენ და ამ უკანასკნელს მათი ხელდასხმის უფლება ანტიოქიის მამათმთავრისათვის დაეთმოს. საქმე ისაა, რომ სწორედ ამ დროს კონსტანტინეპოლის პატრიარქის უფლებები გაფართოებულ იქმნა: რომის პაპის მსგავსად ის აღმოსავლეთის მამათმთავრად იქმნა ცნობილი ისევე, როგორც რომის პაპი დასავლეთისა იყო. თანაც დადგენილ იქმნა, რომ მას თრაქიის, პონტოს და აზიის სამწყსოებში მიტროპოლიტების ხელდასხმის უფლებაც ჰქონოდა.

ასეთ პირობებში ძნელი დასაჯერებელია, რომ კონსტანტინეპოლის პატრიარქს ის, რაც მას მთელი საუკუნის განმავლობაში ეკუთვნოდა, ნებაყოფლობით ხელიდან გაეშვა. საფიქრებელია, რომ ცნობა სამღვდელთა პირების ჯერ კონსტანტინეპოლში წარვლენისა და იქიდან მათი ანტიოქიის პატრიარქთან გამოგზავნის შესახებ, უნდა ძველი გზისა და დამოკიდებულების შეცვლისთვის კანონიერების მისანიჭებლად იყოს შეთხზული, ან თვით ჯუანშერისაგან, ან და იქნებ უკვე მისივე წყაროს მიერ.

ასე შეიძლება არსებული წყაროების ანალიზის წყალობით კათალიკოსობის საქართველოში დაწესების გარემოება წარმოვიდგინოთ. მაგრამ ბევრი რამ ამ საკითხთან დაკავშირებული მაინც ბუნდოვანი რჩება და თვით ნიადაგიც, რომელზედაც უნდა ეს პრობლემა და მასთან დაკავშირებული უკადრისობა აღმოცენებულიყო, გამოურკვეველია. ამგვარად, ძირითადი საკითხი ჯერ კიდევ გამოსარკვევია.

§ 18. აღმ. საქართველოს საეკლესიო ცხოვრებაში მომხდარი უთანხმოებისა და ცვლილების მიზეზი

როგორც დავრწმუნდით, ჯუანშერის სიტყვით მიქაელ მთავარეპისკოპოსისაგან ვახტანგ მეფის წინააღმდეგ წამოყენებული გამაზღვრეანების ბრალდება თითქოს მხოლოდ მოჩვენებითი და განზრახ მომიზეზებული იყო, ნამდვილად კი იგი საქართველოში კათალიკოსობის დაარსების გეგმით იყო უკმაყოფილო და განრისხებული. მიქაელს ეს საიდუმლო ამბავი წინდანინვე გაუგია.

ჯუანშერს აღნიშნული აქვს, რომ ვახტანგ გორგასალი ჯერ საქართველოში მოსული არც კი იყო, რომ გზიდანვე კათალიკოსად განზრახულ პეტრესთვის და მომავალ ეპისკოპოზ სამოელისათვისაც მოციქული გამოუგზავნია, საფიქრებელია, გადაწყვეტილ საქმეზე მოსალაპარაკებლად (ცხ. ვხტნგსი *387 – 388, გვ. 176). უსიამოვნების ჩამოვარდნის შემდგომ თვით ვახტანგიც ამ გარემოებას თურმე არ უარჰყოფდა და ჯუანშერის სიტყვით, ვითომც სწორედ ამ მისთვის მოთხრობილი ცნობის სისწორის დადასტურებას გამოენვიოს კიდევ მიქაელის უხეში საქციელი.

ჯუანშერის ამ ცნობიდან მაინც *ცხადი ხდება, რომ ვახტანგ გორგასალს საქართველოში კათალიკოსობის დაწესების გეგმა შემთხვევით კი არ გასჩენია* და მთავარეპისკოპოზის ბრწყინვალე საქციელს კი არ გამოუწვევია იგი, არამედ უკვე *სპარსეთიდან წამოსვლისთანავე და მიქაელის უკადრისობამდე* ვახტანგ მეფეს *ამნაირი განზრახვა ჰქონია*. იმისდა მიუხედავად, რომ დანარჩენი წყაროები არაფერს ამის მსგავს არ ამბობენ, – ჯუანშერის ეს ცნობა მაინც სწორი და ძველი ძეგლის გარდმოცემაზე უნდა იყოს დამყარებული, რადგან საქმეთა ლოგიკურ მიმდინარეობასაც ეს უფრო შეეფერება. მაშასადამე, თუნდაც რომ მიქაელ მთავარეპისკოპოზს თავისი უკადრისობა არც კი ჩაედინა, ვახტანგ გორგასალი თავის გეგმას მაინც იმავე სახითა და იმავე პირთა საშუალებით განახორციელებდა.

მაგრამ უნდა ითქვას, რომ *კათალიკოსობის დაწესების მთელი მოთხრობა მაინც უცნაურია*, სახელდობრ *არაჩვეულებრივ შთაბეჭდილებას ახდენს საეპისკოპოზოდ ხელთდასხმადი 14 პირის წარვლენის ამბავიც*: იგი, კაცმა რომ თქვას, *კათალიკოსობის დაწესების ამბავს არ მიაგავს, არც შეეფერება*. გაუგებარია აგრეთვე ქართლის მოქცევის მატიანის ცნობაც, თუ რატომ გაიგზავნა პეტრესთან ერთად სამუელიც, რაკი კათალიკოსად სწორედ პეტრე უნდა ყოფილიყო ხელდასხმული? ყველა ეს გარემოება უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ზემოდასახელებულ ძეგლში საქმის ნამდვილი ვითარება სისწორით არ უნდა იყოს წარმოდგენილი.

14 ეპისკოპოზის ერთად დადგენა და კურთხევა *არაჩვეულებრივი ამბავია და ყველანი, რასაკვირველია, ახალდაარსებულ სამრევლოსთვის არ იქნებოდნენ, რადგან ერთად 13 ახალი საეპისკოპოზოს დაარსება დაუჯერებელი რამეა*. სამუელის შესახებ, რომელიც ვახტანგმა ჯუანშერის სიტყვით „ეპისკოპოზად მცხეთასვე საეპისკოპოსოსა დასუა“ (ცხ. *ვახტანგის* 391, გვ. 179), ხომ შეიძლება უცილობლად ითქვას, რომ იგი ძველ სამწყსოში იქნა დადგენილი. ამგვარადვე კათალიკოსობის დაწესება რომ ნორმალური გზით და ბუნებრივ პირობებში მომხდარიყო, უფრო მოსალოდნელი იყო, რომ ვინც ქართული ეკლესიის ეპისკოპოზთა თავი იყო, მიქაელი, სწორედ ის გამხდარიყო კათალიკოსად. მაგრამ ვახტანგს ეს, ცხადია რაიმე მიზეზის გამო, უარუყვია და საკათალიკოსოდ სხვა პირი განუზრახავს. ხოლო, როგორც მიქაელ მთავარეპისკოპოსს უნდა თავისი ადგილი უნებლიეთ საკათალიკოსოდ განზრახული პეტრესთვის დაეთმო, თითონ კი, მაშასადამე, გადაყენებული ყოფილიყო, საფიქრებელია, რომ დანარჩენ ახლად ხელდასხმულ ეპისკოპოზებსაც (ზოგს მაინც) წინანდელ ეპისკოპოზთა საყდრის დაკავება მოუხდებოდათ. ამას ამოდენა ეპისკოპოზების ერთბაშად კურთხევის არაჩვეულებრივობა გვაფიქრებინებს.

ეს გარემოება უეჭველია *რაიმე საერთო მიზეზით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული*. თუ ეს აზრი მცდარი არ არის, მაშინ ცხადი ხდება, რომ *ვახტანგ გორგასალს სპარსეთიდან გამომგზავრებისას საქართველოში მართო კათალიკოსობის დაწესების გეგმა კი არ ჰქონია, არამედ ამასთანავე რაღაც ფართო ცვლილების მოხდენაც ჰსურდა და იქ მყოფ მღვდელთმოდღვართა მთელი რიგის მაგიერ ახლების დადგენა განუზრახავს*.

როგორც კათალიკოსობის საქართველოში დაწესების განზრახვის დროს მიქაელ მთავარეპისკოპოზისათვის ზურგის შექცევა და მის მაგიერ პეტრე ეპისკოპოზის არჩევა ვახტანგ მეფისაგან მიქაელის მიმართ უნდობლობისა და უკმაყოფილების გამომჟღავნებელი იყო, ამგვარადვე 13 დანარჩენ ეპისკოპოზთაგან ზოგიერთის მაინც ძველების მაგიერ დანიშნა, ძველი ეპისკოპოსებით უკმაყოფილებით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული. ვახტანგ მეფის *გეგმის მასიურობის გამო ამ უკმაყოფილებასაც პირადული კი არა, არამედ ზოგადი საფუძველი უნდა ჰქონოდა*.

მეორე მხრით, *ჯუანშერი*სა და დანარჩენი ქართული წყაროების მტკიცებლად მიუხედავად, *მეფე-მთავარეპისკოპოზს შორის მომხდარ განხეთქილება-*

საც პირადული ხასიათის უთანხმოებად ვერ მივიჩნევთ. ვახტანგ გორგასალის წინააღმდეგ წამოყენებულ ბრალდებას რომ მიქაელი მართლაც მძიმე დანაშაულებად სთვლიდა და მეფე-მთავარეპისკოპოზს შორის მომხდარი განხეთქილება მხოლოდ ეპისკოპოზთა უბრალო მოწვევის გამო ატეხილ უთანხმოებად არ ყოფილა, თვით ეს განხეთქილებაც მარტო პირადად ვახტანგს კი არ ეხებოდა, არამედ სამეფოს გავლენიან სფეროებსაც, ამას მიქაელ მთავარეპისკოპოზისაგან დადებული სასჯელის სიმკაცრეც და მოქმედების ასპარეზიც ცხად-ჰყოფს.

ქართლის მოქცევის მატიანის ჭელიშურ ხელთნაწერში დაცული ცნობის მიხედვით, ქართული ეკლესიის მწყემსმთავარმა ვახტანგ გორგასალი *„განაძო ეკლესიისაგან“*⁹⁶. მემატიანის ცნობით მიქაელს ეს სასჯელი თითქოს უკადრისობის ჩადენის შემდგომ უნდა დაედოს. *„ჯუანშერს“* კი საქმის ვითარება ქრონოლოგიურად ცოტა სხვანაირად აქვს წარმოდგენილი: მისი სიტყვით მიქაელს სასჯელი *ვახტანგის ნახვამდე დაუდგია*, მისგან საკათალიკოსოდ და საეპისკოპოზოდ განკუთვნილ პირთა წარვლენის განზრახულობის გამორკვევისთანავე მიქაელმა თურმე *„კრულყო-მეფე და სპანი“-*ო (ცხ. ვხტნგსი *338, გვ. 177). ის გარემოება, რომ *დაკრულვა* და ეკლესიიდან გაძევება, ანუ ალბათ განკვეთა, მეფის გარდა *სპასაც ენია*, უეჭველია იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ *უთანხმოება მაშინ მარტო მეფის მოქმედების გამო კი არ უნდა ყოფილიყო ჩამოვარდნილი, არამედ სპას, ე. ი. მაღალ სამხედრო წრეს და რაინდობასაც ედებოდა ბრალი*. მაშასადამე, ვახტანგ გორგასალის გეგმა და მოქმედება მარტო მისი პირადი განზრახვა არ უნდა ყოფილიყო, არამედ, როგორც ეტყობა, ამ მოწინავე სამხედრო წრისაც.

ამგვარად ირკვევა, რომ კათალიკოსობის დანესებასა და ახლა ეპისკოპოზთა დანიშვნასთან დაკავშირებულ უთანხმოებაში *ორ მოპირდაპირე ბანაკთან* უნდა გვექონდეს საქმე. ერთი მხრით ყოფილა ვახტანგი, „სპა“ და პეტრე და სამუელ ეპისკოპოზები დანარჩენი 12 საეპისკოპოზო პირითურთ, მეორე მხრით მიქაელ მთავარეპისკოპოზი თავისი თანამოაზრეებითურთ.

მოწინააღმდეგენი უეჭველია ურთიერთს ბრალდებას წამოუყენებდნენ, რომლის გამოც მათ შორის უთანხმოება იყო ჩამოვარდნილი და ბრძოლა გაჩაღდა. რა ბრალსა სდებდა მიქაელი ვახტანგ გორგასალსა და მის თანამოაზრეებს, უკვე აღნიშნული გვექონდა. მაგრამ ვახტანგ გორგასალს რომ მაზდეიანობა სპარსეთში მიღებული არ ჰქონია და ქრისტიანობაზეც უარი არ უთქვამს, ამას მთელი მისი მერმინდელი მოღვაწეობა ცხად-ჰყოფს. *ლ. პარფელის* თხზულებიდანაც ჩანს, რომ *ის სპარსელებისა და მაზდეიანობის მებრძოლი მოწინააღმდეგე იყო და არა მომხრე*. მაშასადამე, ვახტანგ მეფეზე გავრცელებული ხმები მოჭორილი ყოფილა. ამ ბრალდების მძულვარე, ჭორისებური ხასიათი იმ გამწვავებული ვენებათაღელვის გამომჟღავნებელი უნდა იყოს, რომლითაც მოწინააღმდეგეთ ერთმანეთის წინააღმდეგ ეს ბრძოლა უწარმოებიათ. ბრალდება ვახტანგის გამაზდეიანების შესახებ იმ ნიადაგზე უნდა ყოფილიყო აღმოცენებული, რომ იგი სპარსეთში იყო ხანგრძლივ, საქართველოში იქიდან ბრუნდებოდა და თან

მონინალმდეგისათვის უსიამოვნო გეგმა მოჰქონდა განსახორციელებლად. ასეთ პირობებში ბრძოლის დროს დაუნდობლობა და განზრახ, თუ შეუგნებლივ დამახინჯებული ხმების გავრცელება ხშირია ხოლმე.

მაინც საგანგებოდ აღსანიშნავია ის არაჩვეულებრივი ცნობა, რომელიც ქართლის მოქცევის მატთანის ჭელიშურ ხელთნანერს აქვს მხოლოდ დაცული. ამ ძეგლის სიტყვით მიქაელის უკადრისი საქციელით ვახტანგ მეფე, როგორც დავრწმუნდით, თურმე ისე ყოფილა აღშფოთებული, რომ „განზრახვიდა მრავალფერთა ბოროტთა და დამჯობად ქრისტიანობისა“¹. თუნდაც გაბოროტებულ გულზე, მაგრამ მაინც ასეთი განზრახვის ნამოჭრის შესაძლებლობაც კი, უეჭველია, სპარსეთიდან ახლად დაბრუნებული მეფის სარწმუნოებრივი გრძნობისა და შეგნების მოდუნების გამომჟღავნებელია; როგორც ჩანს, ქრისტიანობისადმი რწმენის სიმტკიცე ვახტანგის სულიერ სამფლობელოში თითქოს შერყეული ყოფილა. შესაძლებელია ეს გარემოებაც შეიქმნა ვახტანგის წინააღმდეგ ნამოყენებული ბრალდების და ჭორების წარმოშობის საფუძველად.

მემატიანის სიტყვიდანაც მაინც ჩანს, რომ ქრისტიანობის დამხობის აზრი მხოლოდ უალრესი აღშფოთების დროებითი შედეგი ყოფილა. ვახტანგ გორგასლის მთელი მოღვაწეობა, როგორც აღვნიშნეთ, ქრისტიანობისადმი მის ერთგულებას ამტკიცებს. *ბრძოლა კი მონინალმდეგეთა შორის, ცხადად ჩანს, სარწმუნოებრივ ნიადაგზე სწარმოებდა*. რაკი ვახტანგისა და „სპის“ წინააღმდეგ მიქაელის ამხედრებულობისა და დაკრულვის ნამდვილი მიზეზის შესახებ ძეგლებში ცნობები არ მოიპოვება, *ატეხილი ბრძოლის ნიადაგის გამორკვევა* სხვა გზით და საშუალებით უნდა მოხერხდეს.

ვახტანგ გორგასალის ფართო გეგმას, 14 ახალი მღვდელმთავრის კურთხევისა და კათალიკოსობის დანესების შესახებ, ქართულ ეკლესიაში დიდი შთაბეჭდილება უნდა მოეხდინა. ერთი მხრით, ის გარემოება, რომ ეს გეგმა ასეთი მასიური იყო, მეორე მხრით, ის მტრული სულიერი განწყობილება, რომლითაც ამ გეგმას ქართული ეკლესიის მაშინდელი საჭეთმყრობელი შეჰხვედრია, მისი მოთავე და მომხრენი დაუკრულავს და ეკლესიიდან განუქვეთავს კიდევ, ეჭვსა ჰბადებს, რომ *ვახტანგის გეგმას რაღაც ღრმა ცვლილება უნდა შეეტანა სწორედ სარწმუნოებრივ ცხოვრებაში*.

§ 19. მიქაელ მთავარეპისკოპოზის ვინაობა და

სარწმუნოებრივი მრწამსი

ვახტანგ გორგასალისაგან განზრახული ცვლილების სარწმუნოებრივი საფუძვლის გამოსარკვევად კი შესაძლებელია გამოყენებული იყოს მიქაელ მთავარეპისკოპოზის სარწმუნოებრივი მრწამსის შესახები ცნობები. თუ გვეცოდინება, ვინ და რა მრწამსის მიმდევარი იყო მიქაელი, მაშინ იმის გამორკვევაც გაგვიადვილდება, თუ რა ნიადაგზე შეიძლება უთანხმოება აღმოცენებულიყო.

ამ მხრივ დამახასიათებელია, რომ ქართლის მოქცევის მატთანე

მიქაელ მთავარეპისკოპოზის საეპისკოპოსოს საეპისკოპოსოს მხოლოდ მოკლე აღწერილობით კმაყოფილდება და მის დასაგმობად ერთი სიტყვაც არ წამოსცდენია. თუმცა *ჯუანშერს* მიქაელის საეპისკოპოსოს დახასიათება მოეპოვება, მაგრამ ისიც ამისთვის თვით ვახტანგ გორგასალის სიტყვებისა და პატრიარქის მსჯავრის გადმოცემით კმაყოფილდება. თითონ ისტორიკოსს კი მიქაელის საეპისკოპოსოს პირადი პატივმოყვარეობისა და თავმოყვარეობის შელახულობით ნაკარნახევად აქვს წარმოდგენილი. ამ ამბის მესამე მომთხრობელ ძეგლს კი მიქაელის დამცველობაც კი ემჩნევა: ცხადად მისი საეპისკოპოსოს მობოდიშებას ცდილობს, ვახტანგ მეფისაგან ქრისტიანობის უარყოფა „დააჯერეს“ და „მან ირწმუნა“-ო. ამგვარად, მთელ ამბავს სამწუხარო გაუგებრობის შედეგად სთვლის.

მიქაელ მთავარ ეპისკოპოზისადმი ასეთი ლმობიერი და გამოსარჩლე-ბითი დამოკიდებულების მიზეზი ადვილი გასაგები იქმნება ჩვენთვის, თუ გვეცოდინება, რომ ის ძველ ქართულ მწერლობაში გარკვეული მიმართულების კარგად ცნობილ, სახელგანთქმულ და შარავანდით მოსილ საეპისკოპოსო მოღვაწე პიროვნებად იყო მიჩნეული. ის, როგორც დავრწმუნდით, *მოშურნე მართლმადიდებელი, ე. ი. ქალკიდონიანი მღვდელთმთავარი ყოფილა, რომელიც ყოველგვარ მწვალებლობას თავგამოდებით ებრძოდა* და რომელმაც მანიქეველ მობიდან მთავარეპისკოპოზის ყველა ნაწარები შეუბრალებლივ გაანადგურა და დასწვა. ის ერთ-ერთ მოქმედ პირთაგანად გვევლინება აგრეთვე საპოლემიკო ნაწარმოებში „უწყებაჲ სუბულის ძისა სარგისის-თვს“, იხსენიება ამას გარდა ღრტილის საპაექრო კრების აღწერილობაში, რომელსაც ეწოდება „სიტყვსებაჲ ეფთჳმე გრძელისაჲ სოსთენის მიმართ სომეხთა მოძღურისა“.

პირველ ზემოდასახელებულ ძეგლში ნათქვამია სახელდობრ, ვითომც პეტროს მკანწვალის, რომელიც წინათ „აღვიდოდა საყდრისაჲ ზედა ანტიოქელთასა“, შემდეგ შეჩვენებულ – „განკვეთილი“, „საყდრისაგან თვისისა განიდევნა“ და იქიდან „მოიწია სომხითად და აღმოსაყდა“. სომხეთიდან ის საქართველოშიც მოვიდა მონოფიზიტობის გასაავრცელებლად, დაბინავდა „კანგარს და მოუწოდა მან *ნეტარსა მიქელს კათალიკოზსა ქართლისასა*, რათა ანუ სჯულსა მისსა ეზიაროს“ და მონოფიზიტობა აღიაროს, „ანუ თუ ურჩ-ექმნეს, საყდრისაგან განიყვანოს“, ე. ი. მთავარეპისკოპოზისაგან ჩამოგდებულ იქმნესო.

მიქაელმა მცხეთიდან სამღვდლოებისა და ერისკაცთა თანხლებით მონოფიზიტი ნაპატრიარქალი ნახა და წესისაებრ „თაყვანისცა წინაჲ საყდრისა მის პეტროზ მკანწვალისა“ მაგრამ, როდესაც ამ უკანასკნელმა „შთაუგდო საკელო შესამოსლისა მის, რათა ემთხვოს იგიცა“, მაშინ მიქაელმა მთხვევის მაგიერ „უპყრა საკელსა მისსა და შთამოზიდნა ძლიერად და შთამოითრია და ქუეყანად დააკუეთა და სცა ქვითა“ და ამგვარად „განტვნა უღმრთო იგი“. მიქაელმა მხოლოდ „დასდგა წყლულებად სასიკუდინე“, ხოლო მისმა თანამხლებლებმაც „დაჰკრიბეს მას ზედა ქვა და დაზვნეს ქვითა და ესრეთ მოკლეს“-ო³⁷.

ეს მოთხრობავე დაუმონმებია ბერს ეფთვმე გრძელს სომეხთა მოძღვართან, სოსთენთან, მონოფიზიტობისა და დიოფიზიტობის, ანუ ქალკედონიანობაზე პაექრობის დროს ღრტილაში. ეფთვმე გრძელს სხვათა შორის თურმე უთქვამს: თქვენი მოძღვარი პეტროზ მკანრვალსი საპატრიარქო საყდრიდან „სამართლად უკუე და ჯეროვნად განიდევნა და შეურაცხ-იქმნა და დაემხუა უკეთური იგი პატივისაგან მღუდელთ-მოძღურობისა მსახურთაგან ეკლესიისათა საკურთხეველით“, ხოლო იქიდან გამოძევებული „მერმე მოვიდა ქუეყანად თქუენდა (ე. ი. სომხეთში), აღავსო ბოროტითა წვალებითა და შეატუნა ერი იგი უსწავლელი. ვინაცა შეჭურა ღმერთმან *მიქაელ ქართლისა კათალიკოზი და ქვითა განტვნა იგი და ვერვინ იკადრა რგებად ვერცა განძრევად ჭელისა მართლმადიდებელთა ზედა*“ და ეს მკვლელობა მიქაელს „შეურაცხა სიმართლედ“, როგორც ძველი ალექსის მწერლობის მიხედვით ფინეზს სამოელსა და ელიასაო. „ეგრეთვე *ნეტარმან მიქაელ და კრებულმან მისმან საღმრთომან უკეთური იგი დაქოლეს*“-ო⁹³⁸.

დოც. ლ. მელიქსეთ-ბეგს გამორკვეული აქვს, რომ ზემომოყვანილ ცნობაში ბევრი შეცდომაა და პეტრე ფულონის, ანუ მკანრვალისა და პეტრე სომეხთა ეპისკოპოზის პიროვნება ერთ პირად არის ქცეული, ამასთანავე იქ არაერთი ქრონოლოგიური და ფაქტიური შეცდომაა, ანაქრონიზმი და შეუსაბამობა. მაგრამ ამავე მკვლევარის სიტყვით, ამ მოთხრობის ასეთი თვისებებისდა მიუხედავად, მას ზოგიერთი ნამდვილი ამბების ანარეკლიც ემჩნევა და, ალბათ, ორი სხვადასხვა პიროვნების, მაგრამ ერთი და იმავე პეტრეს სახელის მქონეების შესახებ ცნობათა აღრევის ნიადაგზე უნდა იყოს წარმომდგარი⁹³⁹.

საგულისხმოა, რომ სომეხთა ისტორიკოსს *უხტანესს* თავის ნაშრომში „ისტორია განყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“ აღნიშნული აქვს, რომ საქართველოს მცხოვრებნი მამა-პაპათაგან გადმოცემით დაცული თქმულების მიხედვით კვებულობდნენ, თქვენი პეტროს მგელი ჩვენმა მთავრებმა კანგარის მთაზე მოკლესო⁹⁴⁰. *უხტანესის* ამ მოწმობით მტკიცდება, რომ ზემომოყვანილი თქმულების მსგავსი გადმოცემა საქართველოში უკვე X ს-ში ყოფილა, რომ იგი ზეპირი გადმოცემის სახით ყოფილა მაშინ დაცული, რითაც უნდა აიხსნებოდეს მისი ანაქრონიზმები და შეუსაბამობა, რომელიც სომეხთა ისტორიკოსსაც არ გამოჰპარვია. *უხტანესს* სახელდობრ ამ გადმოცემის სიმართლე რამდენიმე მოსაზრებით აქვს უარყოფილი და აღუნიშნავს, რომ ბერძნები მეტ სახელს „მგელს“ პეტრე ანტიოქიელს უწოდებდნენ, რომელიც ქალკიდონის კრებას გამოექცაო. აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის მოციქულად საქართველოში წარვლენილი პეტროს ეპისკოპოსი კი, რომელსაც ქართველთა მთავრები მოკვლას დაემუქრნენ, თუ რომ მონოფიზიტობის გასაავრცელებლად საქართველოში სიარულს არ მოიშლიდა, სულ სხვა პირი იყოო. ზოგნი ამტკიცებენ, რომ ისინი ერთი და იგივე პირები იყვნენ, მაგრამ მათ არც ერთისა არა გაეგებათ რაო, რადგან ის პეტროსი (იგულისხმება მკანრვალსი) ანტიოქიელი მარკიანოს კეისრის დროს (ე. ი. 450 – 457 წ.) მოღვაწეობდა, ეს სომეხთა

ეპისკოპოზი პეტროსი კი მავრიკიოს კეისრის (582– 602 წ.) დროს იყო. მათ უაზროდ ეს ორი პეტრე ერთ პიროვნებად მიაჩნიათ იმ დროს, როდესაც მარკიანოსსა და მავრიკიანოს კეისრებს შუა 150 წლის მანძილიაო (იქვე), სამართლიანად აღნიშნული აქვს სომეხთა ისტორიკოსს.

ზემომოყვანილი ქართული ზეპირი გადმოცემის მცდარობა, რომელიც უკვე *უხტანესის* მიერ ასე კარგად არის გამორკვეული, რასაკვირველია, სრულებით უეჭველია. აღსანიშნავია, რომ ამ გადმოცემით პეტროსი მიქაელის მიერ კი არაა, არამედ მთავართაგან უნდა იყოს მოკლული. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ თქმულება სხვადასხვა სახით ყოფილა გავრცელებული. ქართულ გადმოცემას იმ სახითაც, როგორც ის ალბეჭდილია, მცდარობისდა მიუხედავად, იმ მხრივ აქვს მნიშვნელობა, რომ მასაც *მიქაელ მთავარეპისკოპოზი ქალკიდონიანობის მოშურნე დამცველად და მონოფიზიტობის მოწინააღმდეგე შეურიგებელ მებრძოლად ჰყავს მიჩნეული*. საქართველოში მონოფიზიტობის გავრცელების პირველ თავგამოდებულ მოწინააღმდეგედ გადმოცემა სწორედ მას სთვლიდა. ის თავშეუკავებელი საქციელიც, რომლის ჩამდენადაც თქმულება მიქაელს ასახელებს, მის ხასიათს საუცხოვოდ უდგება, როგორადაც მისი ამნაირივე თვისება ვახტანგ გორგასლის მიმართაც გამომჟღავნდა. ამიტომ თუმცა პეტრე მკანრვალის მკვლელობის შესახები ცნობა მართალი არ არის, მაგრამ შესაძლებელია საფუძვლად მას მონოფიზიტების გამავრცელებელი რომელიმე პეტრე მღვდელმთავრის წინააღმდეგ მიქაელისაგან ჩადენილი რაიმე ძალმომრეობა ჰქონდეს.

ასეა თუ ისე, *ქართული მამაპაპეული გადმოცემა მიქაელ მთავარეპისკოპოზს ქალკიდონიანობის, ანუ ე. წ. მართლმადიდებლობის ბურჯად სთვლიდა და მას ნეტარსაც კი უწოდებდა*. ამ გარემოების გათვალისწინება ადვილად გაგვაგებინებს იმ ლმობიერების მიზეზსაც, რომლითაც ქართველი ისტორიკოსები მიქაელის თავაშეგებულ მოქმედებას ეპყრობოდნენ. ეს გარემოებავე ცხად-ჰყოფს, რომ ასეთს მართლმადიდებლობის თავგამოდებულ დამცველსა და წინამებრძოლს უფრო რომ თავისი სარწმუნოებრივი მოწინააღმდეგის დაკრულვა და ეკლესიისაგან განკვეთა შეეძლო.

ამასთანავე ირკვევა, რომ ვახტანგ გორგასალი თურმე უბრალო ეპისკოპოზს მიქაელს კი არ ებრძოდა, არამედ ისეთ პირს, რომელიც ქალკიდონიანი მართლმადიდებლობის ბურჯი ყოფილა საქართველოში. ცხადია, ამავე მოძღვრების მიმდევარნი იქნებოდნენ მიქაელის თანამოაზრე ეპისკოპოზები, რომელთა მაგივრადაც ახლები უნდა ყოფილიყვნენ ხელდასხმულნი.

§ 20. მეფე-მთავარეპისკოპოზს შორის მომხდარი განხეთქილების ნიადაგი და კათალიკოსობის დაწესების საფუძველი

რაკი მიქაელის სარწმუნოებრივი მრწამსი გამორკვეული და გათვალისწინებული გვაქვს, ეხლა შედარებით უფრო ადვილია თვით ვახტანგ გორგასლისა და მისი „სპის“ სარწმუნოებრივი მიმართულებისა და იმ

ნიადაგის გამორკვევაც, რომელზედაც აღმ. საქართველოში მომხდარი ეს განხეთქილება და საეკლესიო ცხოვრების ცვლილება უნდა ყოფილიყო აღმოცენებული.

მას შემდეგ, რაც დავრწმუნდით, რომ ვახტანგ მეფის წინააღმდეგ წამოყენებული გამაზდევინების ბრალდება მართალი არ იყო, რაკი ქალკიდონიანი მართლმადიდებლობის ბურჯ მიქაელსა და მის თანამოაზრეთა და ვახტანგ გორგასალსა და მის „სპას“ შორის უთანხმოება სარწმუნოებრივ ნიადაგზე ყოფილა მომხდარი, საფიქრებელი ხდება, რომ ვახტანგი თავისი თანამოაზრეებითურთ ქრისტიანობისან, უკეთ რომ ვთქვათ, ქალკიდონიანობის ერთ-ერთი მოწინააღმდეგე მოძღვრების მიმდევრებად უნდა ვიგულისხმოთ.

პირდაპირი ცნობების უქონლობის გამო იმ საკითხის გადანყვეტა, თუ სახელდობრ რომელი მოძღვრების მიმდევარი უნდა ყოფილიყო ვახტანგ გორგასალი, რასაკვირველია, ჯერჯერობით მხოლოდ ჰიპოთეზურად შეიძლება. როგორც დავრწმუნდით, V ს-ში აღმოს. საქართველოში ნესტორიანობა და მონოფიზიტობა ყოფილა გავრცელებული. თუ ნესტორიანობის ინტენსივობის დამადასტურებელი ცნობები მაინც და მაინც არ მოიპოვება, მონოფიზიტობა, როგორც გამოირკვა, ერთხანს ფართოდ ყოფილა გავრცელებული⁶.

თუ ამ საკითხის გადანყვეტის დროს იმასაც მხედველობაში მივიღებთ რომ 412 წ. დაბადებული და 488 წ. გარდაცვლილი ქართველი უფლისწული და ვახტანგ გორგასლის თანამოგვარე და ნათესავი, V ს. ორმოცდაათიან წლებიდან მოყოლებული, განთქმული საეკლესიო მოღვაწე და მამულის ეპისკოპოზი პეტრე იბერი ანუ ქართველი, მონოფიზიტობის მომხრე და ერთი საუკეთესო ბურჯთაგანი იყო, რომ 506 წ. ქართულმა ეკლესიამ გაბრიელ კათალიკოსის მეთაურობით ალბანურ და სომხურ ეკლესიებთან ერთად გაერთიანებულ საეკლესიო კრებაზე მონოფიზიტობა ერთადერთ მართლმადიდებელ აღსარებად გამოაცხადა, მაშინ ჩვენთვის თითქმის უეჭველი შეიქმნება, რომ ბრძოლა, ალბათ, მონოფიზიტობისა და ქალკიდონიანობის გამო ყოფილიყო გაჩაღებული.

რაკი მიქაელი და მისი თანამოაზრენი ქალკიდონიანნი ყოფილან, უნდა დავასკვნათ, რომ ვახტანგ გორგასალი და მისი „სპა“ მონოფიზიტობის მიმდევარნი უნდა ყოფილიყვნენ. ეს დასკვნა აღმოსავლეთში მაშინდელ მდგომარეობასაც კარგად ეგუება, რადგან, როგორც ცნობილია, თავდაპირველად აღმოსავლეთი უფრო მონოფიზიტობას მიემხრო. ამასთანავე ეს საშუალებასაც გვაძლევს გავითვალისწინოთ, თუ როგორ მოხდა, რომ 506 წ. ქართული ეკლესიის 24 მღვდელმთავარმა მონოფიზიტობა ერთადერთ მართლმადიდებელ სარწმუნოებად აღიარა, ქალკიდონიანობა კი უარჰყო.

⁶ ივ. ჯავახიშვილი, ჩანს, V ს-ის აღმოსავლეთ საქართველოში ფართოდ გავრცელებულად თვლიდა არა მანიქელობას, არამედ ნესტორიანობას და მონოფიზიტობას. „როგორც დავრწმუნდით, -V ს-ში აღმ. საქართველოში ნესტორიანობა და მონოფიზიტობა ყოფილა გავრცელებული“ (ხაზი ავტორისაა). ამას ივ. ჯავახიშვილი დასძენდა: „თუ ნესტორიანობის ინტენსივობის დამადასტურებელი ცნობები მაინც და მაინც არ მოიპოვება, მონოფიზიტობა, როგორც გამოირკვა, ერთხანს ფართოდ ყოფილა გავრცელებული“ (ხაზი ავტორისაა). ნესტორიანობისა და მონოფიზიტობის დახასიათებას დათმობილი აქვს V თ. § 12 და § 13.

ეს მიქაელ მთავარეპისკოპოზისაგან ვახტანგ გორგასალის წინააღმდეგ წამოყენებული გამაზდეიანების ბრალდების საფუძვლის გაგებასაც იმ მხრივ გვიადვილებს, რომ სპარსეთის მთავრობა მონოფიზიტობას მფარველობას უწევდა, ქალკიდონიანობისა კი წინააღმდეგი იყო^{*}. საკმარისია გავიხსენოთ თუ რანაირი ბრძოლა იყო ამ დროს ქრისტიანობაში ნესტორიანთა, მონოფიზიტებისა და ქალკიდონიანთა შორის, როგორი დაუნდობლობით ცდილობდნენ თავიანთ მონინააღმდეგეთა საეპისკოპოზებიდან გაძევებას და მათ მაგიერ თანამორწმუნეთა გაეპისკოპოზებას, რომ სარწმუნოებრივი აღსარება ბიზანტიაშიაც და მეტადრე კი სპარსეთში სახელმწიფოს თავისი პოლიტიკური მიზნებისათვის იარაღად ჰქონდა გამოყენებული, რომ ვახტანგ გორგასალისაგან განზრახული და განხორციელებული 14 მღვდელმთავრის ერთბაშად დადგენაც თავის თანამორწმუნეთა გასაბატონებლად გადადგმულ ნაბიჯად მიჩნევა აღარ გვეუტცხოვოს.

ვახტანგ გორგასალის მონოფიზიტად და საქართველოში მონოფიზიტობის განმტკიცებისათვის მებრძოლად მიჩნევა მართალია სრულებით მოულოდნელი დასკვნაა, მაგრამ ამ დასკვნის შემდგომ ადვილი გასაგები ხდება, თუ რატომ სწერდნენ ქართული წყაროები ამ განხეთქილებისა და კათალიკოსობის დაწესების შესახებ ასე ბუნდოვანად, რატომ იჩენდნენ ისინი ასეთ სიტყვაძვირობასა და ბევრი რამის დამალვას ცდილობდნენ, იმ დროს როდესაც ზღაპრული ამბებისა და გოლიათობის აღსაწერად ენაწყლიანობა სრულებით არ ენანებოდათ. შეიძლება ითქვას კიდევ, ვახტანგ გორგასალს რომ თავისი სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობითა და სამხედრო სიქველთ ხალხში ასეთი სახელი არ ჰქონოდა მოხვეჭილი, ქართული საისტორიო და საეკლესიო წყაროების მერმინდელი ქალკედონიანი მართლმადიდებელი „განმმენდლების“ გამანადგურებელ მუშაობას მისი ხსენება ვერ გადაურჩებოდა და მისი სახელი საქართველოს ისტორიიდან, ვითარცა მწვალებლობისა და მონოფიზიტობის განმამტკიცებელი, ამოშლილი იქმნებოდა. მაგრამ რადგან მეფის სახელის პოპულარობის გამო ვახტანგის ხსენების ამოშლა არ შეიძლებოდა, ამიტომ მის შესახებ ყველა წყაროები შეგნებულად დაუმახინჯებიათ და გადაუკეთებიათ.

რაკი გამოირკვა, რომ აღმ. საქართველოში კათალიკოსობის დაწესება 14 მღვდელმთავრის ახლად დანიშვნასა და ქალკიდონიანობა-მონოფიზიტობის გამო ატეხილ ბრძოლასთან ყოფილა დაკავშირებული, ესლა უფრო ადვილი გასაგები ხდება თუ რატომ და როგორ მოხდა, რომ კათალიკოსი და დანარჩენი ეპისკოპოზები სწორედ ანტიოქიის საპატრიარქოში იქმნენ ხელდასხმულნი. საქმე ის არის, რომ ამ დროს ანტიოქიის საპატრიარქო საყდარი უფრო მონოფიზიტობას ემხრობოდა. საკმარისია გავიხსენოთ,

* ფაქტობრივი მასალების ყოველმხრივი ანალიზის საფუძველზე აღწერილდახსიათებული ის ბრძოლა, რომელიც ქართლში მონოფიზიტობისა და ქალკიდონიანობის გამო იყო გაჩაღებული. ყოველივე ეს დაკავშირებულია ირანული და ბიზანტიური ორიენტაციის საკითხთან, ირანულ და ბიზანტიურ რელიგიურ პოლიტიკასთან. „სპარსეთის მთავრობა მონოფიზიტობას მფარველობას უწევდა, ქალკიდონიანობისა კი წინააღმდეგი იყო“. ამიტომ დაასკვნის ივ. ჯავახიშვილი „სარწმუნოებრივი აღსარება ბიზანტიაშიც და მეტადრე კი სპარსეთში სახელმწიფოს თავისი პოლიტიკური მიზნებისათვის იარაღად ჰქონდა გამოყენებული“.

რომ 471, 475–478 და 485 – 488 წწ-ში იქ პატრიარქად ისეთი თავგამოდებული მღვდელმთავარი იჯდა, როგორც ცნობილი პეტრე ფულონი იყო, შემდეგში ასურელ მონოფიზიტების მეთაურად გამხდარი, რომელსაც ქართულად პეტრე მკანრვალი ეწოდებოდა. მონოფიზიტ ეპისკოპოზების კურთხევა ანტიოქიაში, სადაც იგივე მოძღვრება იყო გაბატონებული, ბუნებრივი იყო. თანაც მონინალმდეგეთა მეტოქეობის გამო ანტიოქიის პატრიარქი საქართველოში მონოფიზიტობის განმტკიცების გულისათვის ვახტანგ გორგასალის გეგმის განხორციელებაზე, ქართული ეკლესიისათვის კათალიკოსობის სახით დამოუკიდებლობის მინიჭებაზე, უფრო ადვილად დათანხმდებოდა. საფიქრებელია, რომ საკურთხეო პირები პირდაპირ ანტიოქიაში იქმნენ ვახტანგ მეფისაგან შეგნებულად წარვლენილნი განზრახული მიზნის მისაღწევად. შემდეგში, როდესაც ქალკიდონიანობამ ბიზანტიაშიც და საქართველოშიც საბოლოოდ გაიმარჯვა და მონოფიზიტობის წინააღმდეგობის კვალი ყველა წყაროებიდან გულმოდგინედ იშლებოდა, მოსპობილი იქმნებოდა ამ ამბის შესახები ნამდვილი ცნობა და შეთხზული იქმნებოდა კოსტანტინეპოლის საპატრიარქოსთან კავშირის შეწყვეტის კანონიერების დასამტკიცებლად ის ამბავი, რომელიც ჯუანშერს აქვს მოთხრობილი, ვითომც თვით კოსტანტინეპოლის პატრიარქმა წინანდელი დამოკიდებულება უკანონოდ სცნო და ხელდასხმის უფლება მაშინ ანტიოქიის პატრიარქს დაუთმო.

§ 21. კათალიკოსობის დანესების მნიშვნელობა და თარიღი

კათალიკოსობის დანესების რეალურ-უფლებრივი მნიშვნელობა წყაროებში მეტად არეულია. თითქოს ისე გამოდის, ვითომც ქართული ეკლესიის უფროსს, რომელსაც წინათ მთავარეპისკოპოზის წოდებულება ჰქონდა, ამიერიდან „კათალიკოსი“-ს სახელი უნდა ჰქონოდა, მაგრამ ხელდასხმისათვის ისევ პატრიარქთან უნდა გაეგზავნათ. ამგვარად, კოსტანტინეპოლის პატრიარქის მაგიერ ეხლა ანტიოქიის პატრიარქი შეიქმნა ქართული ეკლესიის უზენაესი მაკურთხეველი მამამთავარი.

აღსანიშნავია, რომ მოქცევაა ქართლისაჲს მატიანის ცნობა, მცხეთელ მკვიდრთა ორი სახლისაგან კათალიკოსობის ხელში ჩაგდების შესახებ, ჯუანშერს ასე აქვს გადმოცემული: „*აქეთგან აღარა მოიყვანებდეს კათალიკოზსა საბერძნეთით, არამედ ქართველნი დასხდებოდეს წარჩინებულთა ნათესავნი*“-ო (ცხ. ვხტნგსი *403, გვ. 177). *ჯუანშერის* აზრით, მაშასადამე, კათალიკოსობის დანესების შემდგომაც VI ს. მეორე ნახევრამდე, რადროისადაც ეს ცნობაა ნაგულისხმევი, კათალიკოსები ისევ საბერძნეთიდან მოჰყავდათ. ასეთსავე მდგომარეობას გვისურათებს ანტიოქიის ხრონოგრაფის თეოფილაქტე პატრიარქის დროის ცნობა, რომლის ავტორს მაინც VII ს. დამდეგზე უწინარესი ხანის შესახებ გარკვევით არაფერი ჰქონია სათქმელი.

ამგვარად, ქართულ ეკლესიას რეალურად თითქოს მხოლოდ კათალიკოსის წოდებულება მიუღია, ნამდვილად კი ეს კათალიკოსი მარტო ყვე-

ლა ქართველ ეპისკოპოზთა თავი ყოფილა. მაგრამ ერთი ასეთი უფროსი ეპისკოპოზი ქართულ ეკლესიას, ვითარცა დამოუკიდებელ სახელმწიფოს დაწესებულებას, მისი მონყოფის დროიდანვე, უეჭველია, უნდა ჰყოლოდა და მოქცევამ ქართლისამა მატიანეში თითო-თითო ასეთი, ცხადია უფროსი, ეპისკოპოზი ყოველთვის დასახელებულიც არის.

საფიქრებელია, რომ წყაროებში კათალიკოსობის დაწესების უფლებრივი მნიშვნელობა სისწორით არ უნდა იყოს გადმოცემული. ცნობილია, რომ აღმოსავლეთის ქრისტიანთა შორის „კათალიკოსი“ დამოუკიდებელი ეკლესიის მთავარი ეპისკოპოზისა და საჭეტმპყრობელის აღმნიშვნელი წოდებულება იყო. ასე ესმოდათ და ასეთი მნიშვნელობით ხმარობდნენ მაგ., ასურთა ეკლესიაში⁹⁴¹. ასეთივე მნიშვნელობა ჰქონდა ამ ტერმინს სომხურშიაც და ქართულშიაც. *მაშასადამე, ვახტანგ გორგასალისაგან საქართველოში კათალიკოსობის დაწესება ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის დაწესებად უნდა ვიგულისხმოთ*, რის დამადასტურებელს ორიოდვე საბუთს ქვევით, ამ წ-ისავე ბოლოშიაც შევხვდებით.

გამოსარკვევია ეხლა მხოლოდ-ღა თარიღი. კათალიკოსობის დაწესება ქრონოლოგიურად ქართლის მოქცევის მატიანეში დაახლოვებით განსაზღვრულია, იქ ნათქვამია: „ესე იყო ქართლის მოქცევითგან ას სამეოცდა მეთათესა (რო) წელსა“ და სწორედ „აქათგან იწყეს კათალიკოზთა მამათ-მთავრობაო. ხოლო პირველი კათალიკოზი იყო პეტრე ვახტანგ მეფისზე“—ო⁹⁴².

ჯუანშერს არც ეს თარიღი მოეპოვება და არც ანტიოქიის იმ პატრიარქის სახელი აქვს აღნიშნული, რომლის დროსაც ქართული ეკლესიის პირველი კათალიკოსი ხელდასხმულ იქმნა.

ვახუშტს თარიღად 473 წ. აქვს აღნიშნული⁹⁴³. საიდან არის ამოღებული ეს ცნობა, არ ჩანს. ამიტომ შეიძლება გვეფიქრა, რომ ეგების იგიც ქართლის მოქცევის თარიღზე იყოს დამყარებული, მაგრამ ასეთი დასკვნა მცდარი იქნებოდა, რადგან *ვახუშტს* ქართლის მოქცევის თარიღად 318 წ. აქვს მიღებული⁹⁴⁴ და ამაზე რომ ჰქონოდა დამყარებული, მაშინ კათალიკოსობის დაწესების თარიღად 487 წ. ექმნებოდა დასახელებული.

აკად. მ. ბროსსემ თარიღის გამოსაანგარიშებლად *ვალსამონის* ცნობა გამოიყენა, რომელშიაც ნათქვამია: „ამბობენ, რომ ანტიოქიის უწმიდესი პატრიარქის, მეუფე პეტრეს დროს კრებამ დაადგინა იბერიის ეკლესია თავისუფალი და ავტოკეფალური იყოს, მაგრამ ანტიოქიის პატრიარქის ქვეშ“. ამის მიხედვით განსვენებული მეცნიერი ფიქრობდა, რომ ქართული ეკლესიის თავისუფლების და თვითმწყსობის ეს მომნიჭებელი პეტრე ანტიოქიელი პატრიარქი უნდა პეტრე ფულონი ყოფილიყო და, მაშასადამე, ეს ამბავი შეიძლება მხოლოდ 475–488 წ. მომხდარიყო⁹⁴⁵. მაგრამ *კალ. ცინცაძე*⁹⁴⁶ და *სერ. გორგაძე*⁹⁴⁷ სამართლიანად ფიქრობენ, რომ *ვალსამონის* ეს ცნობა ანტიოქიელ პატრიარქს (III 1053 – 1057 წ.) გულისხმობს.

თვით. ს. გორგაძეს აზრით კათალიკოსობის დაარსების თარიღი მოქცევამ ქართლისამა მატიანეში სწორად არის განსაზღვრული და 493 – 496 წ. (323 ან 326 + 170) უნდა ყოფილიყო შემოღებული⁹⁴⁸. მაგრამ ასეთი

თარიღი მხოლოდ ქართლის მოქცევის თარიღზეა დამოკიდებული და ზემოთხსენებულზე გაცილებით უფრო მეტი გამოდის, თვით მოქც. ქ-მს მატიანის თარიღს რომ დავემყაროთ. ცნობილია, რომ ნმ. ნინოს შატბერდულ ცხ-ში ქართლის მოქცევის თარიღად 344 წ. გამოდის (33 + 311). ეს რიცხვი უნდა იქმნეს მიღებული კათალიკოსობის დაწესების წელიწადის გამოანგარიშების დროს და ამგვარად თარიღად 513 – 514 წ. (344 + 169) გვექმნებოდა. ამ დროს კი ვახტანგ გორგასალი უეჭველია ცოცხალი აღარ იყო.

მაგრამ თუ წარმოვიდგენთ, რომ ქართ. მოქცევის მატიანეს 311 წ. ამალეებიდან კი არა, არამედ ქრისტესით აქვს ნამდვილად ნავარაუდევო, მაშინ კათალიკოსობის დაწესების თარიღად 470 – 1 წ. გამოდის, რომელიც ვახუშტისაგან დასახელებულ თარიღს უახლოვდება.

როგორც ირკვევა ქართლის მოქცევის თარიღზე დამყარება და ამისდა მიხედვით გამოანგარიშება, უცილობელსა და სანდო ცნობას ვერ გვანდის. *ჯუანშერის* მოთხრობის თანახმად, შეიძლებოდა ადამიანი ვახტანგის ლაშქრობის შემდგომ სპარსეთიდან დაბრუნების წელიწადს დამყარებოდა. უკვე აღნიშნული გვექონდა, რომ *ჯუანშერის* ცნობაში ჰუნების წინააღმდეგ პეროზ მეფის მეორე გალაშქრება უნდა იგულისხმებოდეს, რომლიდანაც სპარსეთის მეფე ასე თუ ისე გამარჯვებული დაბრუნდა. ეს მეორე ლაშქრობა კი 466 წ. იყო⁹⁴⁹. ამისდა მიხედვით კათალიკოსობის დაწესების თარიღად 466 – 7 წ., უნდა მიგვეღო. მაგრამ საქმე ის არის, რომ 472 წელს *იაკობ ხუცესსაც* „თავი იგი ეპისკოპოსთამ სამოველი“ ჰყავს მოხსენებული⁹⁵⁰, და ეს გარემოება ცხადჰყოფს, რომ ამ დროს 472 წ. *ჯერ კათალიკოსობა არ ყოფილა, არამედ წინანდებურად ისევ მთავარეპისკოპოზი იყო*, რომლის შესატყვისი წოდებულებასაც უეჭველია „თავი ეპისკოპოზთამ“ უნდა წარმოადგენდეს.

ხოლო „ეპისტოლეთა ნიგნში“ დაცული აღბანეთისა, საქართველოს და სომხეთის ეკლესიათა სამღვდელოების გაერთიანებულ 506 წ. საეკლესიო კრების შესახები საბუთებიდან ჩანს, რომ ზემოდასახელებული სამივე ეკლესიის საჭეთმპყრობელებს „კათალიკოსი“ ჰრქმევია. *პროკოპი კესარიელსაც* ეს გარემოება თავის საისტორიო თხზულებაში აღნიშნული აქვს⁹⁵¹. ამ ცნობიდან ირკვევა, რომ VI ს-ის დამდეგსვე ქართული ეკლესიის მთავარეპისკოპოსი უკვე კათალიკოსის წოდებულების მქონებული ყოფილა, ე. ი. დამოუკიდებელი ეკლესიის საჭეთმპყრობელად ითვლებოდა. რაკი ქართული წყაროებითაც კათალიკოსობის დაწესება საქართველოში ვახტანგ გორგასალის მეფობაში, ე. ი. V ს-ის მეორე ნახევარში მომხდარა და, როგორც დაერწმუნდით, 472 წ. შემდგომ, ამიტომ კათალიკოსობა და ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობა შეიძლება მხოლოდ 472 – 502 წწ. შუა, უფრო კი ვახტანგის სპარსთა ყმად-ნაფიცობის წინააღმდეგ აჯანყებამდე, ე. ი. 472–484 წ-ში დაწესებულიყო.

§ 22. სარწმუნოებრივი ბრძოლის მიმდინარეობა VI ს-ში

სარწმუნოებრივი ბრძოლა საქართველოში, რასაკვირველია, არც შემდეგში შეწყვეტილა. უკვე ის გარემოება, რომ VI ს-ის პირველსავე ათეულში სომეხ-ქართველ და ალბანელთა ეკლესიების წარმომადგენელთა საეკლესიო კრება მოწვეულ იქმნა, ამის ცხადი მაჩვენებელია.

ნმინდა სარწმუნოებრივის გარდა 506 წ. გაერთიანებული საეკლესიო კრების დადგენილებას მონოფიზიტობის მართლმადიდებელ სარწმუნოებად აღიარების შესახებ, რასაკვირველია, პოლიტიკური მნიშვნელობაც ჰქონდა. ქალკიდონიანობა უარყოფილი იყო, მონოფიზიტობა განმტკიცებული. რა თვალთ შეჰხედავდა ამას სპარსეთის მთავრობა, რომელიც ქრისტიანობაში ჩამოვარდნილი ამ უთანხმოებით სარგებლობდა და ცდილობდა იგი თავისი პოლიტიკური მიზნებისათვის გამოეყენებინა: ბიზანტიაში დევნილ ქრისტიანებს მფარველობას უწევდა, მათ შორის უფრო მონოფიზიტებსა და მეტადრე კი ნესტორიანებს. 484 წ-დე სპარსეთის ქრისტიანთა შორის უპირატესობა მონოფიზიტებსა ჰქონდათ მოპოვებული. ედესის საღვთისმეტყველო სკოლა ანტიოქიისა და სპარსეთის ქრისტიანთა შორის ბუნებრივად შუამავლობას ეწეოდა⁵². მაგრამ 484 წ. სპარსეთის მთავრობის დახმარებით სპარსეთის ქრისტიანთა ეკლესიაში უპირატესობა უკვე ნესტორიანებმა ჩაიგდეს ხელში, მონოფიზიტები კი ბიზანტიის მომხრეებად იქმნენ მიჩნეულნი და სპარსეთის მთავრობა მათ აღმაცერად უყურებდა, სდევნიდა კიდევ⁵³. რამდენადაც ქართული, სომხური და ალბანური ეკლესიები ნესტორიანობის კი არა, არამედ მონოფიზიტობის აღმსაარებელნი შეიქმნენ, ეს სპარსეთის პოლიტიკის საწინააღმდეგო და მათი სპარსეთისაგან განკეპროების სულისკვეთების გამომხატველი მოვლენა იყო.

მაგრამ, რასაკვირველია, არც ვახტანგ გორგასალის დროს და არც 506 წ. მონოფიზიტობის საქართველოში გამარჯვებით ქალკიდონიანი არ მოსპობილან. როგორც დაერწმუნდით, 9 ეპისკოპოზი ამ კრებას არ დასწრებია, ოქმებზე ხელი არ მოუწერიათ. მათი მოქმედება და ბრძოლა უეჭველია შემდეგშიც არ შეწყდებოდა. VII ს-ის დამლ. უსახელო თხზულებაში, რომელსაც ეწოდება *Narratio de rebus Armeniae*, აღნიშნულია, რომ 574 წელს ბიზანტიიდან სომხეთში დაბრუნებულმა მონოფიზიტმა სომხებმა ქართველებსა და ალბანელებს სთხოვეს მათთან ერთად ქალკიდონიანობას წინააღდგომოდნენ, მაგრამ ალბანელებსაც და ქართველებსაც უარი უთქვამთ⁵⁴. უკვე ეს გარემოება საქართველოში მომხდარი ცვლილების მაუწყებელია.

მონოფიზიტობასა და ქალკიდონიანობას შორის გამწვავებული ბრძოლის დაღი თვით მათიანეებსაც ეტყობა. ამ მხრივ მეტად საგულისხმო სუ-

⁵² ვახტანგ გორგასალის მონოფიზიტობა და მისი საქართველოში მონოფიზიტობის განმტკიცების მებრძოლად მიჩნევა ივ. ჯავახიშვილის სრულებით მოულოდნელ დასკვნად მიაჩნდა, მაგრამ სარწმუნოებრივი მიმდინარეობის გულდასმით შესწავლამ მას ამის მიზეზის გამორკვევის შესაძლებლობა მისცა. სწორედ ამის გამო ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავდა: „მაგრამ 484 წ. სპარსეთის მთავრობის დახმარებით სპარსეთის ქრისტიანთა ეკლესიაში უპირატესობა უკვე ნესტორიანებმა ჩაიგდეს ხელში, მონოფიზიტები კი ბიზანტიის მომხრეებად იქმნენ მიჩნეულნი და სპარსეთის მთავრობა მათ აღმაცერად უყურებდა, სდევნიდა კიდევ“.

რათი გვეშლება ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელთა, კათალიკოსების შესახებ ცნობებში.

ქართლის კათალიკოსთა ორი სიაა დაცული: ერთი ქართლის მოქცევის მატიანის ძირითად ტექსტშია შეტანილი, მეორე კიდეც სულ ბოლოშია დართული. მათ განხილვასა და შეფასებამდე ორივე სია უნდა თვალწინ გვქონდეს. ამიტომ აქვე მოგვყავს.

I. კათალიკოსნი ქართლის მოქცევის მატიანით.

1. პეტრე, პირველი კათალიკოსი, ვახტანგ გორგასალის დროს (ე. თაყაიშვილი, *Опис.*, II, 722).
 2. სამოველ – დაჩი უფარმელის დროს (იქვე).
 3. პეტრე – დაჩი უფარმელის (იქვე).
 4. სამოველ – ბაკურ დაჩის ძის დროს (იქვე, II, 723).
 5. თავფაჩაგ – ფარსმანის მეფობაში (იქვე).
 6. ჩიმაგა – ფარსმანის მეფობაში (იქვე).
 7. დასაბია, ან საბია – ფარსმანის მეფობაში (იქვე).
 8. ევლალე – ფარსმანის მეფობაში (იქვე).
 9. მაკარი – ბაკურის მეფობაში (იქვე).
 10. სამოველ – ბაკურის მეფობაში (იქვე).
 11. სიმონ-პეტრე – ბაკურის მეფობაში (იქვე).
 12. სამოველ – გვარამის ერისთაობაში (იქვე, II, 724).
 13. სამოველ სხუად – გვარამის ერისთაობაში (იქვე, II, 724).
 14. ბართლომე – გვარამის ერისთაობაში (იქვე, II, 724).
 15. ბართლომე მეორედ (sic) – სტეფანოზის ერისთაობაში (იქვე, II, 726).
 16. იოვანე – ადარნესეს ერისთაობაში (იქვე).
 17. ბაბილა – ადარნესეს ერისთაობაში (იქვე).
 18. თაბორ – ადარნესეს ერისთაობაში (იქვე).
 19. სამოველ – სტეფანოზის ერისთაობაში (იქვე).
 20. ევნონ – სტეფანოზის ერისთაობაში (იქვე).
- ეს სია თითქმის აგარიანთა, ანუ არაბთა გამოჩენამდეა მოყვანილი.

II. ამავე მატიანის ბოლოში მოქცეული სიით. „კათალიკოზნი, რომელ ევნონისითგან მომართ იყვნეს“⁹⁵⁵.

1. თავფაჩაგ = მე-5-ს პირველი სიისას.
2. ევლალე = მე-8
3. იოველ
4. სამოველ = მე-10, ან 12, 13 პირველი სიისას.
5. გიორგი
6. კვრიონ
7. იზიდბოზიდ
8. თ' ზ (თევდორედ?)
9. პეტრე

„ესე ცხრანი ცოლოსანი იყვნეს“-ო (ე. თაყაიშვილი, Опис., II, 727).

პროფ. ნ. მარრს სამართლიანად აქვს აღნიშნული, რომ კათალიკოსთა სამი⁹⁵⁶ არსებული სია არც სწორი უნდა იყოს და არც სრული. მას კარგად აქვს შენიშნული, რომ ქართლის მოქცევის მატიანის ტექსტში შეტანილ სიას ისეთი კათალიკოსების სახელები არა აქვს, როგორიც 506 და 607 წ. საბუთებით კარგად ცნობილი გაბრიელ და კვრიონ კათალიკოსები იყვნენ⁹⁵⁷. მაგრამ ამაზე გაცილებით მეტის თქმაც და უფრო მნიშვნელოვანი გარემოების აღნიშვნაც შეიძლება, სახელდობრ, პირველი და მეორე სიის შედარებიდან ჩანს, რომ მეორე სია ევნონიდან კი არ იწყება, არამედ იმ თავფაჩაგით, რომელსაც მატიანე ფარსმანის მეფობაში ასახელებს და რომელიც აქ მე-5 კათალიკოსად იხსენიება. ამიტომ მეორე სიის შესავალი წინადადება, როგორც ეს ჭელიშური ხელთნაწერიდან ჩანს, თავის ალაგს არ არის და შინაარს-შეცვლილი უნდა იყოს. აღსანიშნავია, რომ *მეორე სიაში ევნონი სათვალავში მიღებული არ არის და არც შეიძლება ყოფილიყო*, რადგან მაშინ 10 ცოლოსანი კათალიკოსი გამოვიდოდა 9-ის მაგიერ. არსებითად კი, რადგან მეორე სიის პირველი სახელი პირველი სიის მეხუთე სახელს უდრის, ევნონის სახელი თითქოს იმის წინ უნდა ჰყლებოდა.

ამ ორივე სიის შედარებით ცხადი ხდება, რომ მეორე სიაში თავფაჩაგსა და ევლალეს შუა ორი კათალიკოსის სახელია გამოტოვებული, სახელდობრ ჩიმაგისა და დასაბიასი, ან საბიასი, თუ საბასი⁹⁵⁸. ამნაირადვე მეორე სიაში ევლალესა და სამოველს შუა გამოტოვებულია პირველ სიაში მოხსენებული „მაკარი“, რომლის მაგიერ მეორე სიაში „იოველი“-ა, შემდეგ ამ ორ სიას საერთო აღარაფერი აქვს.

აღსანიშნავია, რომ ცოლოსან კათალიკოსთა სიაში კვრიონი დასახელებულია. იაკობ ხუცესის თხზულებიდან ჩანს, რომ V ს-ნეში საქართველოში მართლაც ცოლოსანი ეპისკოპოზები ყოფილან. ხოლო რაკი ეპისკოპოზთა ცოლოსნობა მხოლოდ 692 წ. იქმნა ტრულის კრებაზე ამოკვეთილი, ამიტომ კვრიონ კათალიკოსი მართლაც ცოლოსანი უნდა ყოფილიყო. ვინაიდან კვრიონი საქართველოში ქალკიდონიანობის თავგამოდებული მებრძოლი მღვდელმთავარი იყო, ამიტომ მისი სახელის ამ სიაში ყოფნა იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ ცოლოსან კათალიკოსთა სია ქალკიდონიან კათალიკოსთა სიაა. ამ გარემოებითვე უნდა აიხსნებოდეს, რომ ამ სიაში 506 წ. ალბანელ-სომეხ-ქართველთა გაერთიანებული საეკლესიო კრების მონაწილე გაბრიელ ქართლისა კათალიკოსის სახელი შეტანილი არ არის: ის მონოფიზიტი იყო და მონოფიზიტობის განმტკიცებისათვის ხელის შემწყობი. ასეთ პირს ქალკიდონიანთა სიაში, რასაკვირველია, არ შეიტანდნენ. შესაძლებელია, ცოლოსან კათალიკოსთა სიაში ზემოაღნიშნულ კათალიკოსთა სახელების გამოტოვებაც ამავე მიზეზით აიხსნებოდეს.

პირიქით, ქართლის მოქცევის მატიანის სიაში კვრიონ კათალიკოსის მოუხსენებლობა შესაძლებელია იმის მომასწავებლად მიგვეჩნიო, რომ ის ქალკიდონიან კათალიკოსთა სიას კი არ წარმოადგენს, არამედ რომ იგი მათ მონიწიანდმდეგეთა სიაზეა დამყარებული. ეს სია შესაძლებელი იყო

მონოფიზიტ კათალიკოსთა სიად მიგვეჩნია, იქ რომ მონოფიზიტობის საქართველოში განმტკიცების ისეთი მომხრის სახელი, როგორიც გაბრიელ კათალიკოსი იყო, გამოტოვებული არ იყოს. ეს გარემოება ამ პირველი სიის შედგენის პრინციპის გამოცნობას აძნელებს. მაგრამ გაბრიელის სახელი შესაძლებელია შემდეგში იყოს ტექსტიდან ამოშლილი. ეს სიები რომ გარკვეული ტენდენციის მიხედვით უნდა იყოს შედგენილი, ეს გარემოება მაინც, ვგონებ, ცხადი უნდა იყოს. რასაკვირველია, ქართლის მოქცევის მატიანის წყარო, მონოფიზიტ კათალიკოსთა სია, პირვანდელი სახით არ არის დაცული, არამედ შეჭვებულია ცოტად თუ ბევრად მერმინდელი ქალკედონიანი მართლმადიდებელი რედაქტორის ხელით შეცვლილი იქმნება.

§ 23. მწერლობა ასურ. მამათა საქართველოში მოღვაწეობაზე

საქართველოს სარწმ.-კულტ. ცხოვრებაში დიდი ადგილი ასურელ მამათა მოღვაწეობას აქვს დათმობილი. კარგა ხანია საკითხი მათი ვინაობისა, მოღვაწეობის დროისა და თვისების შესახებ საცილობელი შეიქმნა. IX ს-იდან მოყოლებული, როგორც ეტყობა, მათი ვინაობის შესახებ დანვრილებითი ცნობების უქონლობას უჩიოდნენ. ამ დროისათვის არეული ყოფილა მათი მოღვაწეობის ქრონოლოგიაც იმ მხრივ, რომ ასურელ მამათა მოღვაწეობის ხანად ფარსმან მეფის ზეობა ყოფილა უკვე მიჩნეული. მაგ., მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანის სიტყვით, ვითომც ფარსმან მეფის დროს „მოვიდა ნეტარი იოვანე ზედა-ზადენელი შუა მდინარით ასურეთისაჲთ და თორმეტნი მოწაფენი მის თანა მოვიდეს“⁹⁵⁹. ჭელიშური ხელთნაწერი თარილსაც უმატებს „ქართლისა მოქცევეთგან მეორასესა წელსა-ო“⁹⁶⁰. ეს თარიღი VI ს-ის ორმოციან წლებს უდრის, როდესაც აღმ. საქართველოში მეფობა უკვე მოსპობილი იყო და სპარსელები ბატონობდნენ მარზპანის საშუალებით. ამნაირადვე ფარსმან მეფის ზეობა აქვს ასურელ მამათა მოღვაწეობისათვის მიღებული *ჯუანშერსაც* (ცხ. ვხტნგსი *403, გვ. 187). ფარსმანის ზეობით დათარიღება თვით ასურელ მამათა გადაკეთებული ცხოვრების ერთ-ერთი ავტორის შეტანილი უნდა იყოს. დანარჩენთ მისი ეს ცნობა ჭეშმარიტად მიუჩნევიათ და თავიანთ თხზულებებში ჩაურთავეთ. ასურელ მამათა საქართველოში მოსვლის მიზნის შესახებაც IX – XII სს. ძეგლებში არსებითად სრული გაურკვეველობა სუფევდა, რომელიც ამ მოღვაწეთა პირვანდელი ცხოვრებიდან ამოღებული ცნობების შეცვლა-შესწორების ოდენობაზე იყო დამოკიდებული. საერთოდ ამ ხანაში ასე ყოფილა მიღებული, რომ ასურელი მამები საქართველოში სამონასტრო მოღვაწეობის მიზნითა და ახლად მოქცეულ ქვეყანაში ქრისტიანობის განსამტკიცებლად იყვნენ მოსულნი. მაგრამ ზოგიერთ გადაკეთებულ ცხოვრებაში პირვანდელი წყაროებიდან მათი მოსვლის ნამდვილი მიზნის სულ სხვანაირი ცნობაც არის შერჩენილი.

ვახუშტს ამ საკითხზე ახალი არაფერი აქვს და მოკლე ცნობა მოეპოვება მხოლოდ⁹⁶¹.

ასურელ მამათა ცხოვრებანი კრიტიკულად პირველად აკად. მ. ბროს-

სემ განიხილა. მას აღნიშნული აქვს, რომ იოანე ზედაზნელის ცხოვრება განახლებულია არსენი კათალიკოსის მიერ X ს-ში. *ბროსეს* მხოლოდ ის აბრკოლებდა, რომ ამ დროს არსენი კათალიკოსი ცნობილი არ იყო⁹⁶². შიო მღვიმელის ცხოვრებას *ბროსე* მარტვრი, ანუ იოანე კოსტანტინეპოლის დანერილად სთვლიდა, მაგრამ თვით ძეგლის დანერილობის ხანას არ არკვევს⁹⁶³. აღნიშნული აქვს, რომ აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრება ქართლის კათალიკოსის არსენი დიდის მიერ არის დანერილი⁹⁶⁴, რომ დავით გარეჯელის ცხოვრების ავტორი არა ჩანს, მაგრამ IX ს-ზე მერმინდელი უნდა იყოს, რადგან იქ წმ. ილარიონი იხსენიება⁹⁶⁵.

ბროსეს აღნიშნული აქვს ძველ ავტორთა შეუთანხმებლობა ასურელ მამათა რიცხვის შესახებაც, რომ ზოგი 40-საც კი, ზოგი კი მხოლოდ 12-ს ასახელებს, ჩვეულებრივ კი ათცამეტ მამებად იწოდებოდნენ⁹⁶⁶.

იგი ასურელ მამათა საქართველოში მოსვლის თარიღის გამორკვევასაც შეეცადა. მას აღნიშნული აქვს, რომ დავით გარეჯელის იერუსალემში მოსალოცავად გამგზავრების დროს იერუსალემში პატრიარქად ელია ყოფილა. ის კი 494 – 513 წ. იყო პატრიარქად, ამიტომ აქ რაღაც შეცდომა უნდა იყოსო⁹⁶⁷.

ბროსე ეკამათებოდა პლ. იოსელიანს, რომელსაც ასურელი მამები V ს-ის შუა წლებში და მეორე ნახევარში, 445 წ. – 480 წ. მიაჩნდა საქართველოში მოსულად⁹⁶⁸. მისი სიტყვით კი ისინი VI ს-ის მოღვაწეები იყვნენ, რადგან ფარსმანი 542–557 წ. ნ-ში მეფობდა და სვმეონ მესეცეტე, რომელთანაც ასურელ მამებს კავშირი ჰქონდათ, მცირე სვმეონ მესეცეტე, 521 წ. დაიბადა ანტიოქიაში, იქვე მახლობლად მოღვაწეობდა და 596 წ. გარდაიცვალაო, თუმცა ასურელ მამათა მოსვლაც ქართლის მოქცევის 200 წლის შემდგომ არის აღნიშნული, ამ ქვეყნის ქრისტიანობის ახალწერგობაც აღნიშნულია ცხოვრებებშიო. *ბროსეს* ისინი VI ს-ის მეორე ნახევრის მოღვაწეებად მიაჩნდა⁹⁶⁹.

იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების მოსვლის თარიღად *ბროსეს* 540 წ. აქვს მიღებული⁹⁷⁰. ეს თარიღი სვიმეონ მესეცეტის ზეობის 521 – 596 წლებზე აქვს დამყარებული და ფარსმანის მეფობაზე⁹⁷¹.

ანტონი მარტყოფელის ცხოვრებაში მოხსენებული ზოსრო სპარსთა მეფისაგან ქ. ედესის აღების შესახებ ცნობაზე *ბროსეს* შენიშნული აქვს, რომ ამის მცდელობა 539 – 540 წ. მოხდა⁹⁷².

აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების იმ ცნობის მიხედვით, რომ აბიბოსმა ბერძენთაგან სპარსელების ქართლიდან განდევნა იწინასწარმეტყველა, *ბროსეს* ეს ამბავი ზედმინევნით გუარამ კურაპალატის (ე. ი. ქართ. ცხოვრების ანგარიშით 565– 600 წ.) დროინდელად მიიჩნია⁹⁷³.

დასასრულ, აკად. *ბროსეს* ისიც აქვს აღნიშნული, რომ, ასურელ მამების ცხოვრებათა საერთოდ ლეგენდარული ხასიათისდა მიუხედავად, იქ მაინც საკმაოდ ბევრი საისტორიო ცნობები მოიპოვება⁹⁷⁴.

დ. ბაქრაძის აზრით ასურელ მამათა „მომეტებულს ნაწილს... ეტყობა უეჭველი კვალი იმ დროისა, რომელსაც ეკუთვნია“. „ქრისტიანთა შორის მაშინდელი წესით წმ. მოღვაწეთა ცხოვრებანი იმათ უახლოეს დროსვე იწერებოდ-

ნენ ეკლესიაში საკითხავად და ამის გამო თითქმის უცვლელად შთებოდნენ“-ო. ამის ნიშნებს *დ. ბაქრაძე* ასურელ მამათა ცხოვრებებში ჰხედავდა⁷⁷⁵.

ასურელ მამათა ეროვნების შესახებ *დ. ბაქრაძეს* ნათქვამი აქვს: „ახლა ჩვენს მწერლობაში ვრცელდება ის აზრი, ვითომც ათ-ცამეტნი მამანი ყოფილიყვნენ ქართველნი ნათესაობით. ეს აზრი ჩვენი წარმოდგენითაც უსაფუძვლო არ არის“, ამის საბუთად მას ერთი მხრით ის მოსაზრება მოჰყავს, რომ „სულ ძველად ქართველნი მოღვაწენი და მთარგმნელნი ანტიოქიაში და იმის გარშემო შრომობდნენ თავიანთ მამულის (ე. ი. სამშობლოს) სასარგებლოდ“, – მეორე მხრით ისიც, რომ ასურელი მამები „შემოდინ თუ არა საქართველოში, ქართულად საუბრობენ, ქართულადვე ასრულებენ წირვა-ლოცვასა და ჰმოძღვრობენ თვით ქართველ ერსა. ქართულმა ეკლესიამ ძველადვე შეჰრაცხა იგინი წმიდათა შორის, როგორც „განმანათლებელნი და აღმამენებელნი ეკლესია-მონასტერთა ქართლისათანი“⁷⁷⁶. ასურელ მამათა ქართველობის აზრს *ბაქრაძე* იმდენად ცხად სიმართლედ სთვლიდა, რომ ამბობდა: „ამ საგანზე ჩვენ არ ვხედავთ საჭიროდ სიტყვა გავევრცელოთ“-ო⁷⁷⁷.

1903 წ. გამოცემულ საეკლ. მუზეუმის ხელთნაწერთა აღწერილობაში *თ. ჟორდანიამ* აღნიშნა, რომ XII ს. ხელთნაწერში № 199 დაცულია იოანე ზედაზნელისა, შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის ცხორებათა უძველესი და განსხვავებული რედაქციები⁷⁷⁸, რომ 1699 წელს გადანერილ № 160 ხელთნაწერში იოანე ზედაზნელისა, შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის ცხორებათა *საბინინისაგან* გამოცემულზე უფრო სრული და სწორი ტექსტი მოიპოვება⁷⁷⁹.

თ. ჟორდანიას აზრით „იოანე ზედაზნელის მონაფითურთ წარმოსვლა და დამკვიდრება საქართველოში მოხდა 541–557 წლებში, როდესაც საქართველოში მძვინვარებდნენ სომხების მონოფიზიტები, ეკლესია ქართველთა საშინ მდგომარეობაში იყო და ამ გარემოებამ, ჩემის ფიქრით, გამოიწვია ასურელ მამათა თავგანწირვა და წამოსვლა დასაცველად ჩვენის სჯულისა მწვალებელთაგან. ჰერეთში არც ერთი ასურელთაგანი არ დაემკვდრა; ამ გარემოებაში ჩვენ საფუძველს ვპოულობთ დავასკენათ, რომ მოსვლა წმიდათა მამათა მოხდა 550–557 წლებს შუა, შემდეგ ჰერეთის კათალიკოზის (აბაზის?) განდგომისა და პირველის დვინის კრებისა 549 წ.-ო“⁷⁸⁰.

მ. ჯანაშვილის სიტყვით საეკლ. მუზეუმის № 832 XIII–XIV ს. ხელთნაწერში დაცულია აბიბოს ნეკრესელის განსხვავებული და ყველაზე უძველესი რედაქცია, რომელიც 1908 წ. გამოცემულ ხელთნაწერთა აღწერილობაში მთლიანად დაბეჭდილი აქვს კიდევ⁷⁸¹.

პროფ. ნ. მარრი ასურელ მამათა მოღვაწეობას მხოლოდ გაკვრით ეხება და მათი ცხოვრებანი სათანადო ხანის საეკლესიო მდგომარეობის გამოხატულებად მიაჩნია, რამდენადაც იგი ამ ძველთა მერმინდელ გარდანაკეთშია შერჩენილი⁷⁸². *ნ. მარრი* ფიქრობდა, შესაძლებელია ასურელი მამები თითონაც ნესტორიანები იყვნენ და საქართველოშიაც ნესტორიანობა მათი შემოტანილი იყოსო⁷⁸³.

ს. კაკაბაძე თავის წერილში „როდის არის დაწერილი ტრაქტატი -გან-

ყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“ შეეხო აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების ავტორის ვინაობასა და დროსაც⁹⁸⁴. ამ ნაშრომში ავტორი უარყოფს აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების გამომცემლის მ. საბინინის აზრს, რომ ამ ძეგლის დამწერი, არსენი დიდი კათალიკოსი, არსენი იყალთოელად უნდა ვიგულისხმოთ, ორი მოსაზრებით: ჯერ ერთი იმიტომ რომ ეს უკანასკნელი კათალიკოსი არ ყოფილა, მერმე იმიტომაც, რომ ამ ძეგლში ქვეყნის მნიშვნელობით „სოფელი“ იხმარება და „შიდა ქართლი აქ ყველგან იხსენიება ზენასოფლად, გამოთქმა, რომელიც ძალიან ძველ დროს მიეკუთვნება“. ამ ძეგლის ბოლოში დართული ცნობის მიხედვით ბერძენთაგან სპარსელების ქართლიდან განდევნისა და გაერთიანებული იბერიის ერისთავთაგან განგების შესახებ *ს. კაკაბაძე* ფიქრობს, რომ ცხოვრება უნდა VII ს. დამლევს, ან VIII ს. დამდეგს არსენი კათალიკოსის მიერ იყოს დანერილი, რომელიც მისი აზრით ამ დროს უნდა ყოფილიყო.

1926 წ. პროფ. *კორ. კეკელიძე* გამოაქვეყნა მონოგრაფია ასურელ მამათა შესახებ, რომელსაც ეწოდება „საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ“⁹⁸⁵. ამ გამოკვლევაში ჯერ განხილულია წყაროები და აღნიშნულია, რომ ყველაზე ადრინდელია აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრება, რომელიც არსენ დიდ კათალიკოსს დაუწერია IX ს-ში, შემდეგ მისდევს დავით გარეჯელის ცხოვრება, რომელიც X ს-შია უცნობი ავტორისაგან დანერილი, – მერმე იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ცხოვრება X ს. მეორე ნახევარში შედგენილი. XII საუკუნიდან ამ თხზულებების გადამეტაფრასტება დაუწყიათ⁹⁸⁶. ეს ძეგლები იმყარებოდნენ „ძველს კიშენისებურ არქეტიპებს“, რომელთაც „მეტაფრასტული რედაქციები ხშირად უჩვენებენ“⁹⁸⁷. აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებას „ყველაზე ნაკლებად განუცდია მეტაფრასტის ხელი, რომლის რედაქციული მუშაობა უმთავრესად ამოიწურება პროლოგით, ცეცხლთაყვანისმცემლობისადმი პოლემიკური დიალოგის ჩართვით შუაში და ეპილოგის დამატებით სიტყვებიდან „და სხუანიცა მრავალნი“-ო⁹⁸⁸.

დავით გარეჯელის ცხოვრება კი კ. კეკელიძის სიტყვით მეტაფრასტული ძეგლია, ეკუთვნის უცნობ მწერალს, რომელიც გამოსულია პეტრინო-ნული სალიტერატურო შკოლიდან⁹⁸⁹ და რომელსაც თავისი ნაწარმოები შეუდგენია „იძულებითა სულთა მწყემსისა ონოფრესითა“⁹⁹⁰.

კ. კეკელიძის გარკვევით ნათქვამი არა აქვს, თუ რა დროის ძეგლებად მიაჩნდა დაახლოებით ასურელ მამათა თავდაპირველი ცხოვრება. მას მათი მხოლოდ ასეთი ზოგადი დახასიათება მოეპოვება: „ბოლოს და ბოლოს, როგორც ძველი, ისე მეტაფრასტული რედაქციები დამყარებულია ტრადიციულ ცნობებსა და სამონასტრო გარდმოცემა-თქმულებებზე“. ხოლო მისი სიტყვით, „ამგვარი მასალა ფაქტიურ სინამდვილეს საზოგადოდ არსად და არასდროს არ შეიცავდა“, იმიტომ „განსაკუთრებით არ შეესაბამებოდა საქმის ნამდვილ ვითარებას თქმულებანი ასურელ მამათა შესახებ, ვინაიდან ეს თქმულებანი პროდუქტი იყო იმ ტენდენციური ეპოქისა (VII – IX ს.), როდესაც ჩვენში ხდებოდა გადაფასება რელიგიურ-კულ-

ტურული წარსულისა. რაკი ასეთს მასალაზეა აშენებული როგორც ძველი, ისე მეტაფრასტული ცხოვრებანი, ისინი არც იდეურად, არც ფაქტიურად სინამდვილეს მთლიანად არ გადმოგვცემენ“-ო⁹⁹¹.

კ. კეკელიძე ამტკიცებს, რომ ასურელი მამანი ყველანი იოანე ზედაზნელის მოწაფენი არ უნდა ყოფილიყვნენ, არც ერთი ადგილიდან ყოფილან და არც ერთსა და იმავე დროს არიან საქართველოში შემოსულნი: თუ ერთი ჯგუფი ანტიოქიელები არიან, ანტონი მარტყოფელი ედესია ქალაქელია⁹⁹².

მისი სიტყვით ასურელი მამების „ქართლში მოსულა არა ერთი პარტია მოღვაწეების, არამედ რამდენიმე“⁹⁹³. ამ „პარტიებად“ დაყოფილთაგან „პირველი პარტია სირიელი მამებისა მოსულა ქართლში 520 წლის ახლო ხანებში“⁹⁹⁴. თარიღი ელია იერუსალიმელის 494 – 516 წ. პატრიარქობის ცნობაზეა დამყარებული და 518 წ. მონოფიზიტთა დევნულების თარიღითაა შემაგრებული⁹⁹⁵. ამ ჯგუფში ყოფილა დავით გარეჯელი და შესაძლებელია ლუკიანე და დოდოც⁹⁹⁶.

„მეორე პარტია“ იოანე ზედაზნელის მეთაურობით არის მოსული და ამ ჯგუფში შიო მღვიმელი, ისე ნილკნელი, ეზდერიოს სამთავნელი, იოსებ ალავერდელი, ზენონ იყალთოელი და თათა ყოფილან, რომელნიც 543 წელს მოსულან საქართველოში⁹⁹⁷. ეს თარიღიც დამყარებულია ცხოვრების იმ ცნობებზე, რომ იმ დროს სვიმონ მესვეტე „თორენესა შინ მჯდომიარე იყო“, რაც 541 – 551 წლებში ყოფილა. მაშასადამე, ამაზე ადრე ვერ მოვიდოდნენ, ხოლო ვერც 544 წლის შემდგომ, რადგან ანტონ მარტყოფელს ამ წელს მათი წამოსვლის ამბავი გაუგიაო⁹⁹⁸.

მესამე „პარტია“ მხოლოდ ანტონ მარტყოფელისაგან ჩანს შემდგარი: იგი 545 წ. მოსულა ედესიდან⁹⁹⁹. ეს თარიღი მეფე ხოსროსაგან 544 წ. ედესის გარემოცვაზეა დამყარებული, რადგან ამ გარემოცვისა და აღების ამბავი ცხოვრებაში მოთხრობილია¹⁰⁰⁰.

მეოთხე და უკანასკნელი „პარტია“-ც მარტო ერთადერთ აბიბოს ნეკრესელის შემცველი გამოდის, რომელიც ქართლში 571 წლის შემდეგ ყოფილა მოსული¹⁰⁰¹. ეს თარიღი კ. კეკელიძეს, ერთი მხრით, ბერძენთაგან სპარსელების ქართლიდან განდევნის ამბავზე აქვს დაფუძნებული, რაც 591 წ. მოხდა, მეორე მხრით, 571 წ. ასურეთში ამტყდარი მონოფიზიტების დევნულებაზე¹⁰⁰².

კ. კეკელიძის სიტყვით „ასურელი მამები არ ყოფილან სვიმეონის მოწაფენი და არც მის მიერ გამოგზავნილნი ჩვენში“. ამაზე მეტსაც ამბობს იგი: „ჩვენ გვგონია, რომ ისინი ნამდვილად „ასურელნიც“ არ ყოფილან, არამედ პირწავარდნილი ქართველნი“-ო¹⁰⁰³. ამას ის გარემოება აფიქრებინებს, რომ ისინი შორეულ ასურეთიდან საქართველოში მოვიდნენ და ქართველებს ასე სწრაფად დაუახლოვდნენ და იოანეს ცხოვრებით მოსვლისთანავე მან ქართულად დაიწყო ლაპარაკიო¹⁰⁰⁴, ხოლო შიოს ცხოვრებით მას ასურული და ბერძნული შესწავლილი ჰქონდაო. რად დასჭირდებოდა ასურს დედაენის შესწავლა, რომ მართლაც ასური ყოფილიყო? ¹⁰⁰⁵.

კ. კეკელიძის აზრით „ასურელი“ მამების სახელით ცნობილი ქართვე-

ლი ბერები მონოფიზიტები იყვნენ და ამ დროს მძვინვარე მონოფიზიტთა დევნულების გამო საქართველოში შეაფარეს თავი, რადგან მაშინ აღმ. საქართველოში მონოფიზიტობა იყო გაბატონებული¹⁰⁰⁶. მათი მონოფიზიტობის დამამტკიცებელ საბუთად *კ. კეკელიძის* მათი მკაცრი ასკეტიკური ცხოვრების წესი მიაჩნდა. კერძოდ, დავით გარეჯელის ცხოვრებაში აღნიშნულია, რომ იერუსალემში სალოცავად წასული დავითი თვით ქალაქში არ შესულა, რადგან თავისი თავი უღირსად ჩასთვალა, და უკანვე გამობრუნდა. კეკელიძის აზრით „დავითის ქალაქში შეუსვლელობა გამონეწული იყო იმით, რომ ის მონოფიზიტი იყო, იერუსალემში კი ამ დროს დიოფიზიტ პატრიარქების ხელში იყო და მონოფიზიტობა იქაც სასტიკად იდევნებოდა“-ო¹⁰⁰⁷.

ასურელ მამათა მოღვაწეობას ეხება, დასასრულ, 1927 წ. გერმანიაში გამოსული *გ. ფერადის* მონოგრაფია „Die Anfänge des Mönchtums in Georgien“ „მონაზონობის დასაწყისი საქართველოში“(Gotha). ამ საკითხის შესახები წყაროების განხილვის დროს *გ. ფერადე* უძველესად მათგან დავით გარეჯელის ცხოვრებასა სთვლის და 1084 წ. არაუადრესად და XII სს. პირველ მეოთხედზე არაუგვიანესად მიაჩნია¹⁰⁰⁸. ანტონი მარტყოფელის ცხოვრებას იგი დავით გარეჯელის ცხოვრების უმაღლ და იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაზე უწინარეს შედგენილად სთვლის¹⁰⁰⁹. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების შედგენილობის თარიღის შესახებ *გ. ფერადე* პროფ. *კ. კეკელიძის* აზრს არ იზიარებს, რომ პირველად იგი არსენი II-ის მიერ შედგენილი იყო, ხოლო XII ს. გადაკეთებულ იქმნა, არამედ ამტკიცებს, რომ ეს ძეგლი დავით გარეჯელის ცხოვრების ცოტა ხნის შემდეგ და შიო მღვიმელის ცხოვრებაზე უწინარეს არის შედგენილი, რადგან მისი აღმწერელი შიო მღვიმელის ცხოვრებას არ იცნობსო¹⁰¹⁰.

შიო მღვიმელის ცხოვრება *ფერადის* აზრით, ალბათ, დავით აღმაშენებლისაგან შიო მღვიმეში ახალი ეკლესიის აგებით უნდა ყოფილიყო გამონეწული და ამ მეფის მოძღვრის არსენი ბერის მიერ იქმნებოდა დანერგილი, მაგრამ შემდეგში იგი შეცდომით არსენ კათალიკოსად მიუჩნევათო¹⁰¹¹.

მცდარად სთვლის *ფერადე* აზრს აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების უძველეს დროში დანერგილობის შესახებაც. მას, პირიქით, ეს ძეგლი XII ს. დამლევისად მიაჩნია. *ფერადის* სიტყვით აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებაში ისეთი შეუწყნარებელი შეცდომებია და მაზდეიანობის ისეთი უცოდინარობა ჩანს, რომ სრულებით შეუძლებელია ასეთი შეცდომები არსენი I-ს, ასეთ განათლებულ მწერალს მოსვლოდესო. მაზდეიანობის უცოდინარობის დამამტკიცებლად *ფერადე* ცხოვრებაში სპარსელების წინააღმდეგ მოყვანილი კერპთმსახურების ბრალდებას სთვლის. არსენის არ შეიძლება არ სცოდნოდა, რომ მაზდეიანნი კერპთთაყვანისმცემელნი არ იყვნენო¹⁰¹².

ასურელ მამათა საქართველოში მოსვლის თარიღის გამოსარკვევად *ფერადის* აზრით შეიძლება მხოლოდ ანტონ მარტყოფელისა, შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის ცხოვრებათა ცნობები იყოს გამოყენებული. სახელდობრ, ანტონის ცხოვრებაში გამოსადეგი იქმნებოდა იესო ქრისტეს ხელთუქმნელი ხატის მოტანის შესახები ამბავი, რადგან ქ. ედესის

გარემოცვის 544 წ. აღწერილობაზე უწინარეს ამ ხატის არსებობის კვალი, როგორც Dobschütz-ს გამორკვეული აქვს¹⁰¹³, არა ჩანს. მაგრამ *ფერადის* სიტყვით, ედესის გარემოცვის ამბავი ცხორების ავტორს მხოლოდ იმ მიზნით აქვს ჩართული, რომ ხელთუქმნელი ხატის შეუმჩნევლად საქართველოში მოტანა დამაჯერებელი გახადოს. ამიტომ ასეთ ცნობაზე დამყარება არ შეიძლება¹⁰¹⁴.

შიო მღვიმელისა და სხვათა ცხორებაში მოხსენებული სვიმეონ მესვეტის თორნეში ჯდომაზე არ შეიძლება გამოყენებულ იქმნეს, რადგან თორნეში ჩაჯდომა მესვეტობას ეწინააღმდეგება და ამიტომ საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად ცხორებაში ეწერებოდა „თორნი“, თორნში ჩაჯდომაზე იქმნებოდა საუბარი. „თორნი“ კი ს. *ორბელიანის* განმარტებით¹⁰¹⁵, რკინის ჯაჭვს ჰნიშნავდაო. რაკი რკინის ჯაჭვებს ბევრი ბერები ატარებდნენ ხოლმე, ამიტომ ასეთი ცნობა დასაჯერებელიაო¹⁰¹⁶. იქნებ შიოსა და სხვათა ცხორებაში მოხსენებული სვიმეონ მესვეტე უმცროსი კი არა (გარდ. 596 წ.), არამედ უფროსი (412 – 422 წ.) იგულისხმება. მაგრამ თარიღის გამოსარკვევად არც ერთი ამ ორთაგანი მეფის შესახები ცნობის გამოყენება არ შეიძლება, რადგან ცხორების ავტორი ხან ერთისა და ხან მეორის შესახებ ლაპარაკობს. ამიტომ ეს ცნობები სანდო არ არისო¹⁰¹⁷.

ერთადერთ სანდო ქრონოლოგიურ ცნობად *ფერადეს* დავით გარეჯელის ცხორების ცნობა მიაჩნია იერუსალემის პატრიარქის ელიას შესახებ, რომელიც ნამდვილი ისტორიული პირი იყო და 496–517 წლ. პატრიარქობდაო. ხოლო რაკი ცხორების თანახმად დავით გარეჯელი იერუსალემში სალოცავად საქართველოში კარგა ხნის ყოფნის შემდგომ წასულა, ამიტომ მისი იერუსალემში გამგზავრების თარიღად რომ დაახლოვებით 500 წ. ვივარაუდოთ და საქართველოში უკვე 30–40 წლის განმავლობაში ნამყოფად ვიგულისხმოთ, მაშინ ის საქართველოში V ს-ის შუა წლებში უნდა იყოს მოსული¹⁰¹⁸. ამგვარად, გ. *ფერადის* რწმენით ასურელი მამები ანტიოქიიდან საქართველოში მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში არიან მოსული¹⁰¹⁹.

ფერადეს კ. კეკელიძის დებულება ასურელ მამათა მონოფიზიტობაზე მცდარად მიაჩნია და არც ერთ მის საბუთთაგანს დამაჯერებლად არ სთვლის. მკაცრი ასკეტიკური მიმართულება ყველგან იყო და მონოფიზიტობისათვის ეს სრულებით არაფერს დამახასიათებელს არ წარმოადგენს¹⁰²⁰. ის უარჰყოფს კ. *კეკელიძის* ჰიპოთეზს, რომ დავით გარეჯელი 519 – 520 წ. მონოფიზიტთა დევნილობის გამო გაიქცა იერუსალემში, იქ ან არ შეუშვეს იმიტომ, რომ მონოფიზიტი იყო, ან თითონ ვერ გაბედა დიოფიზიტების შიშით შესვლა. 520 წელს იერუსალემი სწორედ მონოფიზიტების ხელში იყო, რომელთა ჩამოგდებული იყო 516 წ. თვით პატრიარქი ელიაცაო¹⁰²¹.

ფერადეს ასურელი მამები ქალკიდონიანებად მიაჩნია, რომელთაც საქართველოში მოსვლის დროს მიზნად სამონასტრო მოღვაწეობა და ქართველ წარმართთა მოქცევა უნდა ჰქონოდათ¹⁰²².

უარჰყოფს *ფერადე* ასურელ მამათა ქართველობის დებულებასაც. თუ *კეკელიძეს* შიოს შესახები ცნობა, რომ მას ასურული და ბერძნული შეს-

წავლილი ჰქონდა, გამოყენებული აქვს შიოს არა-ასურობისა და, პირიქით, ქართველობის დამამტკიცებელ საბუთად, ამის საწინააღმდეგოდ *ფერაძე* კითხულობს, რატომ-ღა არის ცხორებაში ნათქვამი, რომ შიომ ქართულის შესწავლას 4 წელიწადი მოანდომა? თუ შიო ქართველი იყო, ქართულის შესწავლა რისთვის მოუხდებოდაო?¹⁰²

ზემომოყვანილი მიმოხილვა, ეგონებ, უნდა ნათელ ჰყოფდეს იმ აზრთა სხვადასხვაობას, რომელიც ასურელ მამათა ვინაობისა, დროისა და მოღვაწეობის შესახებ მკვლევართა შორის სუფევს. სამწუხაროდ, მერმინდელნი წინანდელ მკვლევართა მონაპოვარს სათანადოდ ანგარიშს არ უწევდნენ, ხშირად თითქოს არც კი იციან, რაც სხვათაგან უკვე გამორკვეული იყო, და თავიანთი აზრები სრულებით ახალ დებულებად მიაჩნიათ.

მთავარი უბედურება და აზრთა სხვადასხვაობის მიზეზი წყაროთა კრიტიკულად შეუსწავლელობაა. მართალია, უკვე თ. ჟორდანიამ გამოარკვია რომ საბინინისაგან გამოცემული ასურელი მამების ცხორების ტექსტებზე უძველესი, ზოგჯერ თვალსაჩინოდ და არსებითადაც განსხვავებული რედაქციები არსებობს, აღნიშნა კიდევც, სად არის ასეთი უძველესი ტექსტები დაცული. პროფ. კ. კეკელიძესაც ეს საკითხი ნაწილობრივ უფრო მეტადაც შესწავლილი და ზოგიერთი გარემოებაც გამორკვეული აქვს, მაგრამ ყველა ასეთ მსჯელობას სათანადო დამაჯერებელი ძალა არ ახლავს, რადგან არც ხელთნანერთა და რედაქციების საფუძვლიანი კრიტიკული ანალიზის შემცველი მონოგრაფიული გამოკვლევა მოიპოვება, არც თუნდაც საბინინის მსგავსად სხვადასხვა, ან გინდა მხოლოდ უძველეს რედაქციებად მიჩნეულ ცხორებათა ტექსტთა დაბეჭდილი. ასეთ პირობებში ისტორიკოსს არავითარი საშუალება არ აბადია, გამოარკვიოს, თუ რამდენად საფუძვლიანია მსჯელობა ამა თუ იმ რედაქციის უძველესობის შესახებ, ან რაზეა ასეთი დასკვნა დამყარებული. ზოგჯერ ისეთი შთაბეჭდილება რჩება ადამიანს, თითქოს უძველესობის საკითხი რედაქციის მხოლოდ სიმოკლისა და სიმარტივისადა მიხედვით იყოს გადანყვეტილი. აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ მკვლევართ ერთსა და იმავე რედაქციაში ჩანართებისა, დანამატისა და ტექსტის შეცვლილობის საკითხი და შესაძლებლობა თითქმის სრულებით გათვალისწინებული არა აქვთ.

ასეთ პირობებში გასაკვირველიც არაფერია, თუ საცილობლად არის ისეთი საკითხიც კი, თუ ასურელ მამათა ცხორებათაგან რომელი უნდა იყოს უძველესი.

§ 24. ასურელი მამების ცხორებათა დაწერილობის თარიღისათვის

ასურელი მამების ცხორებათაგან უეჭველია უძველესი სახით დაცულად აბიბოს ნეკრესელის ცხორება უნდა ჩაითვალოს. ამ მხრივ გ. *ფერაძე* სრულებით შემცდარია, როდესაც ამ ძეგლს XII ს-ისად სთვლის. ს. *კაკაბაძის* მსჯელობა ამ თხზულების სიძველის შესახებ მხოლოდ იმდენად სწორ

საფუძველზეა დამყარებული, რამდენადაც იგი ამ ცხოვრებაში ნახმარი ტერმინის მიხედვით ცდილობს მისი დაწერილობის თარიღის გამორკვევას, სახელდობრ, რაკი იქ ქვეყნის აღსანიშნავად „სოფელი“ არის ნახმარი.

როგორც ამ ძეგლის სათაურიდან ჩანს, აბიბოს ნეკრესელის ცხ. არსენი დიდი კათალიკოსის მიერ არის დაწერილი. მაგრამ ავტორს თავის ნაშრომში მოხსენებული აქვს, რომ მას თავისი თხზულებისათვის უძველესი ცხოვრებით უსარგებლია. მაშასადამე, *არსენი კათალიკოსი აბიბოსის ცხოვრების გადამკეთებელია*. ეს გარემოება *კ.კეკელიძეს* თუმცა გათვალისწინებული აქვს, მაგრამ სათანადოდ არ გამოუყენებია, *ს. კაკაბაძეს* და *გ. ფერაძეს* კი ვერც კი შეუმჩნევიათ.

არსენ კათალიკოსს ხაზგასმით აღნიშნული აქვს, რომ აბიბოს ნეკრესელის მარტილობის პირვანდელ ტექსტში გაცილებით მეტი ცნობები ჰქონია, ვიდრე მას მოუყვანია თავის განახლებულ ცხოვრებაში: „ამას რა გითხრობ თქუენ ნეტარისა ეპისკოპოზისა აბიბოსისა, არა თუ ყოველთა საქმეთა და შრომათა და ღუანლთა მისთა გაუწყებ თქუენ, ანუ ვითარ იგი დაღუნა კერპნი და უღმრთოთა მათ არწმუნა ქრისტე და ნათელსცა..., ანუ ვითარ დედაკაცსა მას უნინასწარმეტყველა შემდეგ მისსა მოსლვა ბერძენთა და დაპყრობა ქუეყანისა ამის ჩუენისა, რომელიცა იგი იქმნა მსწრაფლ მისვე დედაკაცსა ზედა, მოვიდეს ბერძენნი და განასხნეს უსჯულონი იგი სპარსნი და დაიპყრეს ქუეყანა ესე ჩუენი და იყო ყოველი ივერია ერთ სამეფოდვე¹⁰²⁴ და დაიპყრეს ქუეყანა ესე ჩვენი მიერიტგან მეფეთა ჩუენთა და იქმნეს მპყრობელ სრულიად საქართველოსა და დაიპყრეს მათ მტკიცედ და სხუანიცა მრავალნი, ვითარცა წერილ არს წიგნსა მას ნამებისა მისისასა“-ო¹⁰²⁵.

ამგვარად, არსენი კათალიკოსს ხელთ ჰქონია „წიგნი ნამებისა აბიბოს ნეკრესელისა“, რომელშიაც აღწერილი ყოფილა აბიბოსის „საქმენი, შრომანი და ღუანლნი“, სხვათა შორის იქ ქართველ წარმართთა შორის მისი მქადაგებლობითი მოღვაწეობა და მათი გაქრისტიანების ამბავი და პოლიტიკური თვისების წინასწარმეტყველებაც ყოფილა, რომელიც ასრულებულა.

თუ გავითვალისწინებთ ცხოვრებათა გადამკეთებლების მუშაობის მაშინდელ წესებს, ცხადი იქნება ჩვენთვის, რომ არსენის ნაწარმოებში მისი წინამორბედის ნაშრომის კვალი მკაფიოდ უნდა მოჩანდეს, იქ მისი თხზულება უნდა იყოს გამოყენებული. ამიტომ არსენი კათალიკოსის აღწერილ ცხოვრებაში მარტო პირადად მისი მოთხრობა და სტილისტიკა კი არ უნდა იყოს, არამედ მისი წყაროს ნაწყვეტებიც, ზოგჯერ, ალბათ, სიტყვა-სიტყვითი მოთხრობაც და სტილისტიკაც უნდა გვეგულებოდეს. მართლაც, ტერმინოლოგიის მხრივ ერთგვარობა იქ დაცული არ არის. ერთი მხრით, აბიბოს ნეკრესელის გადამკეთებულ ცხოვრებაში სწერია: „დაეპყრა ქართლი მეფესა და იგინი ჯელმნიფე იყუნეს ამას სოფელსა და ბილნსა მას კერპთმსახურებისა ცეცხლისა მის თაყვანისცემასა და მსახურებასა აღასრულებდეს მარადის“-ო¹⁰²⁶. შემდეგ აღნიშნულია, რომ „ნეტარი აბიბოს ნეკრესელ ქალაქისა ეპისკოპოსი ჯევსა კახეთისასა“ ვერ ითმენდა სპარსელთა მიერ გაბატონებულ ცეცხლთაყვანისმცემლობას და მათ სალოცავს, საგზებელს

„დაასხა მცირედ წყალი ხენეში და დაშრიტა იგი“. ასეთი საქციელისათვის სპარსელებმა ჯერ მაშინვე ძალზე სცემეს, ხოლო შემდეგ *„მისწერეს მსწრაფლ ზენა სოფლად მარზპანსა საქმე ესე“*, რომელმაც მისი შეპყრობა და თავისთან მიყვანა ბრძანა. ამის თანახმად აბიბოსი ნეკრესიდან რომ მარზპანთან ქართლში მიჰყავდათ, გზად შიომღვიმეს შეუხვევია და აქ საუბრის დროს შიოსთვის უთქვამს: „უსჯულონი *ესე სპარსნი* განძვინდეს ჩუენ ზედა ამპარტავენებითა თვსითა, რამეთუ *დაიპყრეს სოფელი ესე ჩუენი*“ და ცეცხლთაყვანისმცემლობის გავრცელებას ცდილობენო¹⁰²⁷. ბოლოს „მოიყვანეს იგი *მარზპანისა მის ზენა-სოფლად ქალაქსა*“¹⁰²⁸, რომელსა *ჰრქვან რეხი*, და შეკრბა მუნ სიმრავლე ეპისკოპოზთა და მღვდელთა და ერისმთავართა და თეატრონი დიდი იქმნა წინაშე მარზპანისაო“¹⁰²⁹.

მეორე მხრით, ბოლოში ნათქვამია *„დაპყრობა ქუეყანისა ამის ჩუენისა“*, „დაიპყრეს *ქუეყანა ესე ჩუენი*“-ო.

ს. კაკაბაძე ამტკიცებს, რომ სწორედ ასეთი შერეული ტერმინოლოგია უნდა ყოფილიყო VII – VIII ს-ნეში, როდესაც ამ ძეგლის შემდგენელს არსენ კათალიკოსს ვითომც უნდა ეცხოვრა. მაგრამ მარტო ის *გარემოებაც, რომ მთელ ცხოვრებაში „სოფელი“-ა ნახმარი ქუეყნის მნიშვნელობით, ბოლოში კი, სწორედ იქ, სადაც თვით ამ ძეგლის გადამკეთებელი არსენი ლაპარაკობს, იხმარება „ქუეყანა“ და „საქართველო“*, ცხად-ჰყოფს, რომ შერეული ტერმინოლოგია მხოლოდ იმის წყალობით არის გაჩენილი, რომ IX ს. (თუ უფრო მერმინდელს?) მწერალს თავის ნაშრომში თავისი *უძველესი წყაროს მოთხრობა*, როგორც ჩანს, თითქმის ისევე, რანაირადაც იგი თავდაპირველ ავტორს დაუწერია, ნაწყვეტ-ნაწყვეტად მოუყვანია, ბოლო ნაწილში კი არსენ კათალიკოსს თავისი წყაროს მხოლოდ შინაარსილა გადმოუცია შემოკლებითა და თავისივე სიტყვებით. ამგვარად, *„სოფელი“ ქვეყნის მნიშვნელობით არსენი კათალიკოსის ტერმინოლოგიისათვის კი არ არის დამახასიათებელი, არამედ მისი წყაროს ენისათვის*. აღსანიშნავია, რომ აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების მერმინდელ გარდანაკეთებში, რომელსაც მ. ჯანაშვილი შეცდომით ყველაზე უძველესად სთვლის, თითქმის ყველგან ტერმინი „სოფელი“ „ქვეყანად“ არის შეცვლილი.

ხოლო უკვე ამ 23 წლის წინათ* აღნიშნული მქონდა, რომ ქვეყნის მნიშვნელობა „სოფელ“-ს უძველეს დროიდან VIII ს. დამლევამდე ჰქონდა, შემდეგ კი ამ სიტყვის მაგიერ „ქუეყანა“ იხმარებოდა¹⁰³⁰. მაშასადამე, ამისდა მიხედვით მარტო იმის თქმა შეიძლება, რომ არსენი კათალიკოსის წყარო IX ს-ზე უწინარეს უნდა ყოფილიყო დაწერილი. მისი უფრო ზედმიწევნითი დათარიღებისათვის სხვა გარემოებათა გათვალისწინება საჭირო, სახელდობრ მისი შინაარსის დამახასიათებელი თვისებებისაც.

ამ მხრივ კი გ. ფერაძე მას დიდ წუნსა სდებს და მაზღვიანობის უვიცობასაც კი აბრალებს: ცეცხლთაყვანისმცემლობა კერპთაყვანისმცემლობად წარმოუდგენიაო. საქმე ის არის, რომ ცეცხლის, ვითარცა ნივთიერი ბუნების განსახიერების, თაყვანისცემა ქრისტიანებს მაინც კერპთაყვანისმცემლობად მიაჩნდათ, მაინცდამაინც პოლემიკური მიზნით ასე ნათ-

ლავდნენ ხოლმე – ჯერ ეს ერთი, ხოლო ის გარემოებაც გათვალისწინებული უნდა გვქონდეს, რომ ასეთი ადგილები თვით არსენი კათალიკოსის ჩანართებსაც შეიძლება, და ვგონებ უნდა, წარმოადგენდეს.

IX ს-ში კი, რასაკვირველია, მაზდეიანობა უბრალო კერპთაყვანისმცემლობად იყო მიჩნეული, რადგან მაშინ ცეცხლთაყვანისმცემლობის შესახებ უკვე რეალური წარმოდგენა აღარავის ჰქონდა. ასეა თუ ისე, ამ ძეგლში წყაროდ გამოყენებული წამების პირვანდელი წიგნის უძველესობის დასამტკიცებლად, გ. ფერაძის მტკიცებისდა მიუხედავად, ეს სერიოზულ დამაბრკოლებელ გარემოებად ვერ ჩაითვლება.

სამაგიეროდ აბიბოს ნეკრესელის პირვანდელი წამების წიგნის ქრონოლოგიური განსაზღვრისათვის უნდა გამოყენებულ იქმნეს აღმ. საქართველოს მაშინდელი პოლიტიკური მდგომარეობის სურათი, რადგან მერმინდელ მწერლებს ყველაზე ადვილად ეს ავიწყდებოდათ და სწორედ ასეთ შემთხვევებში მოსდიოდათ ხოლმე შეცდომები.

ზემომოყვანილი ამონაწერებიდანაც¹⁰³¹ ჩანს, რომ ავტორის სიტყვით იმ დროს ქართლი სპარსელებს ეპყრათ და ქვეყანას მათი მეფეთა-მეფის მარზპანი განაგებდა. მერმინდელი ისტორიკოსის ჯუანშერის სიტყვით კი ასურელ მამათა მოღვაწეობის დროს აღმ. საქართველოში ვითომც ფარსმანი იყო მეფედ. აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების ზემომოყვანილი ცნობა უეჭველია პირვანდელი წყაროდან ამოღებული უნდა იყოს და მაშინდელი ცხოვრების უტყუარ სურათს წარმოადგენდეს. *ამ მხრივ ეს ძეგლი ევსტათე მცხეთელის მარტვილობას ენათესავება იმგვარადვე, როგორც ტერმინოლოგიითაც.* თუ ამასთანავე გავითვალისწინებთ, რაც უკვე აკად. ბროსესა და პროფ. კ. კეკელიძესაც ჰქონდათ აღნიშნული, რომ აბიბოს ნეკრესელის წინასწარმეტყველება და მისი ახდომა VI ს. დამლევის აღმ. საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის სრულებით კონკრეტულ შემთხვეულობას ჰგულისხმობს, რომ ამ მცირე ეპიზოდის ცოდნა მხოლოდ თანამედროვეს შეიძლება ჩარჩომოდა მეხსიერებაში, მაშინ გასაკვირველი არ იქნება, თუ დავასკვნით, რომ აბიბოს ნეკრესელის წამების თავდაპირველი წიგნი უნდა ან VI ს. დამლევის, ანდა VII ს. დამდეგის, თუ პირველი ნახევრის ძეგლად ვიგულისხმოთ.

მაგრამ გასაოცარია, რომ არც ერთ მკვლევარს არ მიუქცევია ყურადღება იმ გარემოებისათვის, რომ აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრება დანარჩენ ასურელ მამათა აღმწერელი ძეგლებისაგან სრულებით განსხვავდება, რომ იგი არსებითად ცხოვრება კი არ არის, არამედ მარტვილობაა. მართალია, არსენი კათალიკოსის სიტყვით მის წყაროს, აბიბოს ნეკრესელის მოღვაწეობის აღმწერელ პირვანდელ ძეგლსაც ჰრქმევია „წიგნი წამებისა აბიბოს ნეკრესელისაჲ“ ისე, რომ მისი ღვაწლი იმთავითვე მარტვილობის სახით ყოფილა მოთხრობილი. მაგრამ ამ პირვანდელ ძეგლში მოწამებრივი ღვაწლის აღმწერსველი ამბის გარდა, აბიბოს ის „საქმენი და შრომანი“-ც ყოფილა მოთხრობილი, მათ შორის მისი მქადაგებლობითი მოღვაწეობა და ამხდარი პოლიტიკური წინასწარმეტყველებაც. ამ უკანასკნელის შესახებ არსენ კათალიკოსის თავის

ნაშრომში თავის წყაროდან მოკლე ცნობა მაინც შეუტანია, „საქმენი და შრომანი“ კი, მათ შორის ისეთი საყურადღებო და მნიშვნელოვანი ამბავიც, როგორიც მქადაგებლობითი მოღვაწეობისა და წარმართთა მოქცევის აღწერილობაა, *სრულებით გამოუტოვებია*. მაშასადამე, *არსენ კათალიკოსს თავისი წყაროს შინაარსი შეგნებულად შეუვიწროვებია და თავისი ნაშრომისათვის ის წმინდა მარტივობის თვისება მიუნიჭებია, რომელიც აბიბოს ნეკრესელის მოღვაწეობის აღმწერელ ძეგლს უფრო გარეგნულად და სათაურში ჰქონია, ვიდრე არსებითად და შინაარსით*. აქედან ცხადი ხდება, თუ რამდენად მცდარია და თვით არსენი კათალიკოსის მკაფიო ცნობასაც ეწინააღმდეგება კ. კეკელიძის დებულება, თითქოს არსენი კათალიკოსის მთელი მუშაობა აბიბოს ნეკრესელის ძველი მარტივობისათვის მხოლოდ თავისი პროლოგისა და ეპილოგისა, შესავალისა და ბოლოსიტყვაობის დართვით და აპოლოგეტური ჩანართით ამოიწურებოდეს.

იოანე ზედაზნელისა, შიომღვიმელისა, დავით გარეჯელისა და სხვების ცხოვრებათა უძველეს რედაქციებზედ მიჩნეული ტექსტების გამოუცემლობის გამო, არაფრის თქმა არ შეიძლება, თუ რამდენად სწორია თ. ჟორდანიასი და კ. კეკელიძის აზრი მათი უძველესობის შესახებ, ან რით გამოიხატება მათი ასეთი თვისება, ან რამდენად უკეთესად არის იქ ამ მამათა პირვანდელ ცხოვრებათაგან ამოღებული ცნობები დაცული. ამის გამო ანალიზი და მსჯელობა უნებლიეთ ჯერჯერობით საბინინისაგან გამოცემულ რედაქციებზე უნდა იყოს დამყარებული.

რამდენად სიფრთხილე ჰმართებს მკვლევარს ასეთი ძეგლების დათარიღების დროს, დავით გარეჯელის მეტაფრასტული ცხოვრებითაც შეიძლება ცხადყოფილ იქმნეს. კ. კეკელიძის აზრით იგი პეტრიწონული სალიტერატურო სკოლის უცნობი მწერლის შეთხზული უნდა იყოს, ე. ი. XI – XII სს. ძეგლია. გ. ფერაძესაც, რომელიც ამ ცხოვრებას დანარჩენებში უძველესად სთვლის, XII ს. ნაწარმოებად მიაჩნია. მისი უცნობი შემდგენელი იმ პირს, რომლის დავალებითაც თხზულების წერას შესდგომია, მაინც ასახელებს და მისი ვინაობის გამორკვევა თვით ამ ძეგლის დათარიღებას გაგვიადვილებდა.

დავით გარეჯელის ცხოვრების გადამკაზმველს თავისი ნაშრომის შესავალში ნათქვამი აქვს: „მინდობილმან ლოცუათა *სულთა მწყემსისა ონოფრესათა, რომლისა იძულებითა ხელ-გჰყავ აღწერად* წინამდებარისა ამის *მოთხრობისა*“ –ო¹⁰³². რაკი ამ ძეგლის ავტორი, რომელიც თავის ნაწარმოებს უცნაურად „ცხოვრების“ მაგიერ „მოთხრობა“-ს უწოდებს, დავით გარეჯელის ცხოვრების აღწერის მაიძულებლად ონოფრეს ასახელებს და ასეთი იძულება კი დავით გარეჯის უდაბნოს ერთ-ერთი მოძღვრისაგან არის, ჩვეულებისაებრ, უფრო მოსალოდნელი და ეს ონოფრე გარეჯელად არის საგულისხმებელი, ამიტომ თავისდათავად იბადება საკითხი, ეს ონოფრე სწორედ ის ონოფრე მაჭუტაძე, ამ უდაბნოს განმბახლებელი წინამძღვარი ხომ არ არის, რომლის 1712 წ. გუჯარმატ ჩვენამდის მოაღწია. ამის გადასაწყვეტად, რასაკვირველია, დავით გარეჯელის ცხოვრებათა რედაქციების, – რომელთაგან ზოგი თ. ჟორდანიას სიტყვით უფრო ძველია

და XII – XIII ს. ხელთნანერშია დაცული¹⁰³³, ზოგი უფრო მერმინდელია, – შედარებითი შესწავლაა საჭირო.

მაგრამ თვითონოფრე მაჭუტაძის 1712 წ. დაწერილი გუჯრიდანაც ჩანს, რომ მას გარეჯის უდაბნოს განახლების დროს ამ სავანის ხელთნანერებით უზრუნველყოფისათვისაც მიუქცევია ყურადღება. მისგან შეძენილ წიგნთა შორის ამ საბუთში მას მოხსენებული აქვს „სვეტის ცხოვლის, ცხოვრება წმიდის ნინოსი, იოვანე ზედაზადენელისა, *წმიდის დავითისა* და წმიდის შიოსი ყველა თავიანთ საგალობელ-სახარება-სამოციქულოთი“-ო. ამ ძეგლის გამომცემელს *თ. ჟორდანიას* აღნიშნული აქვს, რომ ეს ხელთნანერი ამჟამად არის „დაცული საეკლესიო მუზეუმში“¹⁰³⁴. როგორც ეტყობა, ასეთ ხელთნანერად მას უნდა ტ. ს. უ. (წინათ საეკლესიო მუზეუმის) ხელთნანერები №№ 199 და 707 ჰქონდეს ნაგულისხმევი¹⁰³⁵, მაგრამ თუ რამდენად სწორია ეს აზრი, ძნელი სათქმელია. ამ ხელთნანერის გარდა, ონოფრეს დასახელებული აქვს კიდევ „წიგნი სწავლისა, თავს *წმიდის დავითის ცხოვრება და საგალობელი უწერია*“-ო¹⁰³⁶. უფრო მნიშვნელოვანია, რაც საეკლ. მუზ. 1699 წ. ხელთნანერის გადამწერის ანდერძშია ნათქვამი. „მრავალთამიერ ყავ უფ[ალო] მამა ჩუენი ონოფრე მაჭუტაძე, რომლისა ნებითა და ბრძანებითა აღინერა წმ. ესე მეტაფრასი სუეტისა ცხოველისა, წ' ისა ნინოს ცხოვრება და წ' თა მამათა ჩ' თა იოანე ზედაზნელისა, შიო მღვიმელისა და წ' ისა მამისა ჩ' ნისა დავითისი: ქ ესა: ტპზ (=1699 წ.) მეფობასა ირაკლისა“-ო¹⁰³⁷. ამ ცნობების გათვალისწინების შემდგომ შესაძლებელია დაიბადოს გრძნობა, რომ დავით გარეჯელის ცხოვრების უცნობი განმარტებელის სულთა მწყემსი ონოფრე ეგების სწორედ წინამძღვარი ონოფრე მაჭუტაძე იყოს. თუ ხელთნანერთა გულდასმითი შესწავლითაც ეს აზრი გამართლდა, მაშინ, რასაკვირველია, მისი პეტრიწონის სკოლისეულად მიჩნევა არ შეიძლება.

ამგვრად, საკითხი ცხოვრებათა რედაქციების შედარებითი სიძველის შესახებ ჯერ კიდევ გამოსარკვევია: ამისათვის სპეციალური მონოგრაფიაა საჭირო. საბინიწისაგან გამოქვეყნებული ტექსტების მიხედვით იმის გამორკვევა, თუ რამდენად ძველი იყო ამ ასურელ მამათა ის პირვანდელი ცხოვრებანი, რომელნიც მათ გადამკეთებლებს წყაროდ ხელთ ჰქონიათ, შეუძლებელია, რადგან იქ ენას არ ემჩნევა ტერმინოლოგიის არქაულობა, რომელიც აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებაში ასე კარგად არის დაცული. მაგრამ შესაძლებელია ეს გარემოება იმითაც აიხსნებოდეს, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ ამ ცხოვრებათა მეორად გარდანაკეთებებთან გვაქვს საქმე და ასეთ პირობებში უძველესი წყაროს ტექსტის სტილისტიკისა და ტერმინოლოგიის დაცულობა, რასაკვირველია, ძნელი მოსალოდნელია. როგორც ზევით აღნიშნული გვქონდა, თვით აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების მერმინდელ გარდანაკეთებშიაც არსენი კათალიკოსის ნაშრომში შერჩენილი ძველი ტერმინოლოგიის ყოველივე კვალი ამნაირადვე გამქრალია.

უნდა აღინიშნოს, რომ ამ მეორედ გადაკაზმულ თხზულებებში დაცული ცნობების მიხედვითაც მაინც ირკვევა, რომ ასურელ მამათა პირვანდელ-

ლი ცხოვრებანი ერთი და იმავე ხანის ნაწარმოებები არ უნდა ყოფილიყვნენ. ამის გამორკვევის საშუალებას ჩვენ იმ გარემოების გათვალისწინება გვაძლევს, თუ სახელდობრ რომელ ამ წყაროთაგანს ჰქონია ასურელ მამათა ვინაობის შესახებ ზედმინევენითი ცნობები. ამ მხრივ ამ ძეგლებში მეტად საგულისხმო ცნობები მოიპოვება.

იოანე ზედაზნელის ცხოვრების გადამკეთებელს მაგ. აღნიშნული აქვს, რომ ამ მოღვაწის ჩამომავლობაზე მკაფიო და ზედმინევენითი ცნობები არც თავდაპირველ ბიოგრაფიაში ყოფილა: „უმახლობელესი ადგილი და გამომღებელი დაბა და სახელისა მისისა ნოდებად უცნაურ არს ჩუენგან და არცალა მშობელთა მისთა ვინაობად და რომელთა სახელისა გვისწავიეს, თუ ვიეთნი იყუნეს და რომელთაგან შთამომავალი. გარნა მხოლოდ ესე მოცემულ არს უწინარესე აღმწერელთაგან ცხოვრებისა მისისათა, ვითარმედ ქუეყანით შუამდინარით მოაქუნდა ჴორციელი ნათესაობად მახლობელად ანტიოქიასა მყოფისა რომელისამე დაბისაგან, აქა შინა ნილზდომილისა შობისა და აღზრდისა და სწავლათა მიერ და საღმრთოთა მოძღვრებათა სისრულედ ჰასაკისა აღწეწილისა“-ო¹⁰³⁸.

გადამკეთებლის ამ განცხადებიდან ჩანს, რომ იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას არა ერთი უწინარესი აღმწერელი ჰყოლია („აღმწერელთაგან“) და თუმცა ამ უწინარეს ძეგლებს ის საჭირო ცნობების სიმცირეს უსაყვედურებს, მაგრამ, როგორც მისი სიტყვებიდან ჩანს, იქ მაინც აღნიშნული ყოფილა იოანე ზედაზნელის დაბადების და აღზრდილობის ადგილი (ანტიოქიის მახლობლად მდებარე დაბა). ცხოვრების გადამკეთებელი ამ უძველეს წყაროებს ნუნსა სდებს, რომ ამ დაბის სახელი და მდებარეობა ზედმინევენით აღნიშნული არა ჰქონიათ და არც იოანე ზედაზნელის მშობელთა ვინაობასა და ნოდებრივობაზე ყოფილა მათ ნაშრომში რაიმე ნათქვამი.

შესაძლებელია, რომ ზედმინევენითი ცნობების უქონლობა იმის შედეგი იყოს, რომ იოანე ზედაზნელის ამ მეტაფრასტული ცხოვრების შემდგენელი ამ მამის თავდაპირველი ცხოვრებით კი არ სარგებლობდა, არამედ უკვე გადაკეთებული რედაქცია ჰქონდა ხელთ. ამას შიო მღვიმელის ცხოვრების მაგალითი გვაფიქრებინებს. შიო მღვიმელის ცხოვრების გადამკეთებელს ხელთ იოანე ზედაზნელის უფრო ადრინდელი ცხოვრება ჰქონია: სასწაულთმოქმედების შესახები ცნობების დასამტკიცებლად მას ნათქვამი აქვს, „ვითარცა წერილ არს ვრცელს შინა ცხოვრებასა ნეტარისა იოანესა“-ო¹⁰³⁹. ასეთ წყაროზე დამყარებული ცხოვრების მიხედვით ავტორს მოთხრობილი აქვს, რომ „შიო იყო ქუეყანით ასურეთისათ ---ქალაქით ანტოქიადით ---მშობელთა ღმრთის მსახურთა და აზნაურთა შვლი“. იგი ერთადერთი შთამომავალი ყოფილა, რადგან „არა ესუა მათ შვლი სხუა გარნა ნეტარი შიო“¹⁰⁴⁰. ამას გარდა შიოს ცხოვრების გადამკეთებელმა მისი აღზრდისა და ჭაბუკობის, ბერად შედგომისა და გამომგზავრების ამბებიც საკმაოდ დანვრილებით იცის¹⁰⁴¹.

თუ იმ იოანე ზედაზნელის ძველ ვრცელ ცხოვრებაში შიო მღვიმელზე ასეთი დანვრილებითი ცნობები ყოფილა, მით უმეტეს ვრცელი და ზედმინევენითი უნდა ყოფილიყო ამ ნაწარმოების მთავარი გმირის და შიო

მღვიმელის მასწავლებლის *იოანე ზედაზნელის ცხორების აღწერილობა*. მაგრამ ეტყობა მერმინდელ გადამკეთებელს ასეთი ნიშანდობლივი ცნობები გამოუტოვებია. ეს *პირვანდელი ცხორება ენითაც უძველესი ხანის თვისებების მქონებული ჩანს*, რადგან აქაც გეოგრაფიულ ტერმინად აბიბოს ნეკრესელის მარტილობის მსგავსად „*ზენა-სოფელი*“-ა ნახმარი („გავიდოდა *ზენა სოფლამდე*“¹⁰⁴²).

გაცილებით უფრო უარეს მდგომარეობაში ყოფილა დავით გარეჯელის ცხორების გადამკეთებელი. მას თავის წყაროში ვერ ამოუკითხავს ამ მამის ვინაობის გამოსარკვევად საჭირო ცნობები. სახელდობრ, დავით გარეჯელის ცხორების გადამკაზმველი აცხადებს, რომ „*დაბადება და მშობელნი წმიდისა და ღირსისა ამის, ჩემ მიერ უცნაურ იქმნა*, თუ რომელთა მიერ იშუა და ალიზარდა ხორციელად, *რამეთუ არღაცა თუ პირუელით-განვე აღმწერელსა ცხორებისა მისისასა დაეტევა აღწერით ვინაობა და ვიეთთაგან ყოფა ამის წმიდისა*, ვინადიდან მოქალაქობათა და შრომათა... სასწაულთა და ნიშთა მხოლოდ სასწრაფო იყო მისსა მოთხრობად, ხოლო სხუანი ყოველთანი, ვითარ ნამეტნავნი, დაეტევენს“-ო¹⁰⁴³. მაგრამ მსჯელობის დროს აქაც სიფრთხილე გემართებს, რადგან ონოფრეს თაოსნობით ეს გადაკეთებული ცხორება შესაძლებელია და საფიქრებელიც, რომ XVII ს. დამლევის ნაწარმოები იყოს და მის ავტორს წყაროდ დავით გარეჯელის თავდაპირველი კი არა, არამედ მერმინდელი, ეგების უკვე არაერთხელ გადამუშავებული ცხორება ჰქონოდა.

ამგვარად ირკვევა, რომ ასურელ მამათა ცხორებათა პირველადი რედაქციების თვისებების დაფასებისათვის საბინინისაგან გამოქვეყნებულზე უფრო ადრინდელ გარდანაკეთებ ცხორებათა შესწავლა და გამოქვეყნება საჭირო. მაგრამ იმდენად, *რამდენადაც ან არსებული მასალების მიხედვით მსჯელობა შესაძლებელია*, ასურელ მამათა ცხორებათა *პირვანდელი შინაარსი მხოლოდ ნაწილობრივ და შედარებით ყველაზე უკეთესად აბიბოს ნეკრესელის ცხორებაშია დაცული*. შემდეგ ღირსებით *იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ის ძველი და ვრცელი ცხორება მისდევს, რომლითაც შიო მღვიმელის ცხორების შემდგენელს უსარგებლოა*. *შიო მღვიმელის* ამ გადაკეთებულ ცხორებას არ ემჩნევა ენის ისეთი ნიშანდობლივი თვისებები, რომელიც აბიბოს ნეკრესელის IX ს. ცხორებას შედარებით ასე კარგად აქვს შენარჩუნებული. მაგრამ *შიო მღვიმელის ცხორებიდან ზემომოყვანილი არქაული ტერმინოლოგიის მაგალითი თითქოს მკვლევარს უფლებას აძლევს იოანე ზედაზნელის ცხორების ვრცელი რედაქციაც უძველეს და პირველად ძეგლად მიიჩნიოს*.

§ 25. ასურელ მამათა მოღვაწეობის ხანა

ზემომოყვანილის შემდგომ ადვილი მისახვედრია, თუ რომელი ზემოდასახელებულ წყაროთაგანი შეიძლება და უნდა უპირველესად ასურელ მამათა საქართველოში მოსვლა-მოღვაწეობის ხანის გამოსარკვევად გამ-

ოყენებულ იქმნეს. ყველაზე სანდო მათგანი და მტკიცე ქრონოლოგიური საფუძველის მომცემი აბიბოს ნეკრესელის წამებაა, რომლის მიხედვით *ამ მამის მოღვაწეობა აღმოს. საქართველოს უმეფობის ხანაში იწყება და VI ს. დასრულებას აღწევს.*

შემდეგ იოანე ზედაზნელის და მისი მოწაფეების ვრცელი ცხოვრების ცნობაა გამოსაყენებელი სვიმეონ მესვეტისთან კავშირის შესახებ. როგორც აღნიშნული გვექონდა, უკვე აკად. მ. ბროსსემ გამოარკვია, რომ ასურელ მამათა ცხოვრებაში მოხსენებული სვიმეონ მესვეტე უნდა უმცროსი მათგანი, VI ს-ის მოღვაწე იგულისხმებოდეს და არა უფროსი V ს. მოღვაწე, როგორც პლ. იოსელიანი ფიქრობდა და ამტკიცებდა. *კ. კეკელიძე* არსებითად აკად. *ბროსსეს* მისდევს, *გ. ფერაძე* კი პლ. *იოსელიანის* აზრს უბრუნდება.

გ. ფერაძის სიტყვით, რაკი იოანე ზედაზნელის ცხოვრების ავტორს სვიმეონ მესვეტის შესახებ ცნობები თითქოს ხან უფროსს მათგანს ჰგულისხმობდეს, ხან უმცროსს, ამიტომაც ამაზე დამყარება არ შეიძლება. ხოლო ეპიზოდი სვიმეონის თორნეში ჩაჯდომის შესახებ მას მერმინდელ გადამწერთაგან ჩადენილი შეცდომის ნაყოფად მიაჩნია და ჰგონია, რომ თავდაპირველ ცხოვრებაში თორნეში ჩაჯდომაზე იქმნებოდა საუბარი, რაც მისი აზრით რკინის ჯაჭვის დადებას უნდა პნიშნავდეს.

„თორნი“ მართალია ს. ორბელიანს იოზის 41,18-ის დამოწმებით განმარტებული აქვს, მაგრამ რკინად კი არა, არამედ ტანთსაცმელად: „თორნი ტანთსაცვამი, რკინის ჯაჭვთან ნახე (41,18 იოზ)“-ო. ნამდვილად კი ეს სიტყვა მას ჯაჭვთან არა აქვს განმარტებული, არამედ „ჯავშანი“-ის ქვეშე, სადაც ნათქვამია: „*ჯავშანი არს აბჯარი რკინისა, ტანსაცვამი ჯაჭვი, ხოლო... თორნი არს მრთელი რკინა პოლოტიკი ტანთჩასაცმელი*“-ო¹⁰⁴⁴.

აქედან ცხადი ხდება, რომ საბას სიტყვით „თორნი“ მთელი რკინის ტანთსაცმელი ჯავშანი ყოფილა. მართალია, იოზის აღნიშნულ ადგილას ბაქარის გამოცემაში „თორნი“ არ არის, არამედ „რკინა“-ა ისევე, როგორც ბერძნულსა, ასურულსა და სომხურს თარგმანებშია, მაგრამ ცხადია ს. ორბელიანს ხელთმყოფ დაბადების ტექსტში ასე ყოფილა. აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ *ჯუანშერის* სიტყვით ვახტანგ გორგასალის დროს ქართულ სპაში ყოფილან „ცხენ-თოროსანნი და ჯაჭვ-ჩაბალახოსანნი“ (ცხ. ვახტანგ-სი * 321, გვ. 134), ე. ი. შეჯავშნული მხედრები და ჯაჭვ-ჩაბალახით მოსილნი. ასეა თუ ისე, მაინც ცხოვრების ცნობა „თორნი“ ჩაჯდომა, ან ჯავშანში ჩაჯდომად უნდა გვეგულისხმა, რაც სვიმეონ მესვეტის შესახებ სრული უაზრობა გამოვიდოდა, ან, როგორც მისსავე ცხოვრებაში ნათქვამია, რკინის თორნეში ჩაჯდომად. ამიტომ *ფერაძის* შესწორების რეალურად გამართლება შეუძლებელია.

კ. კეკელიძეს გამორკვეული აქვს, რომ სვიმეონ მცირე მესვეტის ცხოვრებაში მართლაც იხსენიება ეს ამბავი და ნათქვამია, რომ სვიმეონმა „შექმნა თორნე რკინისაჲ და დადგა მას შინა და ემოსა ხალენი იგი კამასისაჲ“, ე. ი. ლაზლისა¹⁰⁴⁵ ამავე ავტორის ანგარიშით ეს ამბავი, თორნე-

ში ჯდომა, 541 – 561 წ-მდე გაგრძელებულა¹⁰⁴⁶.

რასაკვირველია, ცხოვრების ეს ცნობა დაახლოვებითი ქრონოლოგიური განსაზღვრისათვის ჰქონდა ავტორს შეტანილი თავის თხზულებაში და ჩვენც იგი ასევე დაახლოვებითი მნიშვნელობით უნდა გამოვიყენოთ კიდევ. ეს ცნობა მკვლევარს უფლებას აძლევს დაასკვნას, რომ *იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების საქართველოში შემოსვლა VI ს-ის შუა წლებში უნდა ვიგულისხმოთ და მისი მოღვაწეობაც ამ საუკუნის მეორე ნახევარს მიეკუთვნება*.

მესამე ძეგლად, რომელშიაც ქრონოლოგიური განსაზღვრისათვის დასაყრდნობი ცნობა მოიპოვება, დავით გარეჯელის ცხოვრებაა, რომელშიაც აღნიშნულია, რომ დავითს იერუსალემში წმ. ადგილების მოსალოცავად გამგზავრებულს იქ ელია პატრიარქი დაჰხვედრია. ამ ცნობის გამოყენების დროს *კ. კეკელიძემ* ძეგლის მოთხრობის შეცვლა აუცილებლად სცნო. რადგან მისი სიტყვით „თუ დაუშვებთ, რომ დავითი ქართლიდან გაემგზავრა იერუსალემს და არა სირიიდან, მაშინ ეს მოგზაურობა უნდა გადავიტანოთ ან მეექვსე საუკუნის მეორე ნახევარში, მაგრამ მაშინ იერუსალემში პატრიარქად ელია არ ყოფილა, ანა და მეხუთე საუკუნის ოთხმოციან წლებში, რაც, როგორც ვიცით, სინამდვილეს არ შეესაბამება. ამიტომ გვგონია, რომ აქ ლაპარაკია იმ პილიგრიმობაზე, რომელსაც ადგილი უნდა ჰქონოდა მაშინ, როდესაც დავითი ჯერ კიდევ სირიაში იყო, და რომელიც მერე ტრადიციამ მისი ქართლში ყოფნის პერიოდში გადმოიტანა“-ო¹⁰⁴⁷.

გ. ფერაძე კ. კეკელიძეს უსაყვედურებს ცხოვრების ცნობის ისეთიარად შეცვლას, რომ დავით გარეჯელის იერუსალემში სალოცავად მისვლისათვის სწორედ 519 – 520 წ. გამოსულიყო და ამით მისი აზრი გამართლებული ყოფილიყო, რომ დავითმა იერუსალემში თავის უღირსობის გრძნობის გამო კი ვერ გაბედა შესვლა, არამედ რადგან ის მონოფიზიტი იყო, იერუსალემი კი ამ დროს ქალკიდონიანთა ხელში იყო და სწორედ ამიტომაც იქ მას შესვლა არ შეეძლო. *გ. ფერაძეს* აღნიშნული აქვს, რომ სწორედ 520 წელს იერუსალემი მონოფიზიტებს ეჭირათ, რომელთაც უკვე 516 წ. ელია პატრიარქი ჩამოაგდესო. ამიტომ დავითი რომ მართლაც მონოფიზიტი ყოფილიყო, სწორედ ამ დროს ლტოლვისა და იერუსალემში შეუსვლელობისათვის არავითარი საბუთი არ ექმნებოდა და იქ მას სრულებით დაუბრკოლებლივ შეეძლო ყოფნაო¹⁰⁴⁸.

მართალია, წყაროების ცნობათა ასე თვითნებურად შეცვლა არ შეიძლება, მეტადრე, როცა ამაზე მთელი ქრონოლოგიური პრობლემაა დამოკიდებული. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ *დავით გარეჯელის ცხოვრების ცნობა* იერუსალემში გამგზავრების შესახებ მეტად *ბუნდოვანია და უეჭველია იქ სიმბოლური სურათების ბურუსით პირველადი წყაროს შემდეგში სათაკილოდ მიჩნეული რაღაც სარწმუნოებრივი ხასიათის ამბავი უნდა იყოს დაჩრდილული*. ეს საკითხი საგულისხმოა და ამიტომ მისი საიდუმლოების გამომჟღავნების მცდელობა სრულებით კანონიერია. მეორე მხრით, არც თვით *გ. ფერაძე* ეყრდნობა მაინცდამაინც წყაროს, როდესაც

ის ამტკიცებს, რომ დავით გარეჯელი საქართველოში მოსვლიდან დიდი ხნის შემდგომ არის იერუსალემში გამგზავრებული, რომ დავითი 500 წ. ახ. ხანებში უნდა იყოს იერუსალემში წასული და 30–40 წ. წინათ უნდა იყოს საქართველოში მოსული. გ. ფერაძე ვერ ამჩნევს, რომ მისი ეს მსჯელობაც ბოლოს და ბოლოს ასურელ მამათა VI ს-ისად კი არა, არამედ სწორედ V ს-ის მოღვაწეებად მიჩნევის სურვილით ნაკარნახევის შთაბეჭდილებას ახდენს.

დავით გარეჯელის ცხორების უკანასკნელ რედაქციაშიც კი ნათქვამია „ხოლო წარვიდა რა ამას შინა *ჟამნი რაოდენნიმე* და სიმრავლე ფრიადი შემოკრებოდა ძმათა“, დავითმა წმ. ადგილების მოლოცვა მოინადინა. მისმა მოწაფემ ლუკიანემ მასთან ერთად წასვლა მოისურვა, მაგრამ დავითმა ამაზე უარი უთხრა იმ მოსაზრებით, რომ „ძმანი ესე ჩემ მიერ შეკრებულნი... კუალად [არა] განიბნინენ დაბათვე და სოფელთა თვსთა, ვითარცა არა მქონებელნი მმართველისანი და ვითარცა სამწყსონი ოხერნი მწყემსისაგან მიიტაცნეს და წარწყმიდნეს მგელმან“-ო¹⁰⁴⁹.

ამგვარად, ცხორების ავტორი დიდ დროს არც ასახელებს და არც ჰგულისხმობს. პირიქით, ის გარემოება, რომ დავითს ჰმინებია მისგან შეკრებილი ძმები იმისი და მისი მოწაფის იერუსალემში წასვლისას არ დაშლილიყვნენ და გაბნეულიყვნენ, იმის მომასწავებელია, რომ დავითის სამონასტრო მოღვაწეობას საქართველოში საფუძველი ჯერ კიდევ განმტკიცებული არ ჰქონია. ხოლო რაკი ელია იერუსალემში 496–516 წწ. პატრიარქობდა, ამიტომ დავით გარეჯელის ცხორების ცნობასაც რომ დავემყაროთ, სრულებით საჭირო არ არის, რომ დავითის საქართველოში გამომგზავრება უეჭველად V ს-ის შუა წლებში ვივარაუდოთ. ის შეიძლება V ს-ის დამლევს, ან VI ს-ის დამდეგსაც კი იყოს მოსული.

ყველაზე ნაკლებ არის, რასაკვირველია, ანტონ მარტყოფელის ცხობრება გამოსადეგი, მაგრამ იქნება იმიტომ უფრო რომ ცხორების ძველი რედაქცია არა გვაქვს და გამოცემული ტექსტიც მერმინდელ გარდანაკეთს წარმოადგენს. მაინც ცხადია, რომ რამდენადაც ანტონი ზოსრო სპარსთა მეფის დროს ედესიდან „ხელთუქმნელი“ კეცის ხატის მომტანად არის გამოყვანილი, იგიც მისი ცხორების ავტორს VI ს-ის შუა წლებისა და მეორე ნახევრის მოღვაწედ ჰყოლია ნაგულისხმევი.

VI ს-ის შუა წლებისა და შემდგომი დროის მოღვაწეებად ჰყავთ მიჩნეული ასურელი მამები ძველ ქართულ IX – XI სს. საისტორიო წყაროებსაც. მართალია, ასურელ მამათა აღმ. საქართველოში მოსვლისა და მოღვაწეობის ამბავი ქართლის მოქცევის მატრიანეში ერთ წინადადებაშია მოთავსებული, აქ სახელდობრ ნათქვამია, რომ ფარსმან სხ. ის მეფობის დროს „მოვიდა ნეტარი იოანე ზედაზადენელი შუა მდინარით ასურეთისადი იგი თორმეტნი მონაფენი მისთანა“, მაგრამ ამას ჭელიშური ხელთნაწერი თარიღსაც უმატებს: „ქართლისა მოქცევითგან მეურასესა წელსა“-ო¹⁰⁵⁰. ვითომც ფარსმან მეფის დროინდელად სთვლის მათ ჯუანშერიც (ცხ. ვხტნგსი *403, გვ. 187), რომელსაც თუმცა ასურელ მამათა მოსვლის თარიღი ქართლის მოქცევის მატრიანის მსგავსად არა აქვს მოყვანილი, მაგრამ

მას მაინც ამ ხანის ასეთი ზოგადი ქრონოლოგიური განსაზღვრულობა მოუპოვება: „*მეფობითგან მირიან მეფისათა ვიდრე მეორისა ფარსმანისა გარდაჰდეს წელნი: ს- ნი*“, ე. ი. ორასნო (იქვე). მაშასადამე, ორივე წყარო არსებითად ერთსა და იმავე ხანასა და თარიღს შგულისხმობს, ე. ი. VI ს. შუა წლებს. ამგვარად ცხადი ხდება, რომ აკად. *ბროსეს და იმ პირთა, რომელნიც ამავე აზრს იცავენ, ქრონოლოგიური განსაზღვრა სწორია* და პლ. იოსელიანისა და გ. ფერაძის დათარიღება მცდარი გამოდის.

ზემოაღნიშნული ცნობების მიხედვით ირკვევა მხოლოდ, რომ როგორც პროფ. კ. კეკელიძესაც აქვს აღნიშნული, *ასურელი მამები ყველანი ერთად და ერთ დროს არ უნდა იყვნენ მოსული, არამედ პირველად დავით გარეჯელია გამომგზავრებული, რომელიც ეგების V ს-ის დამლევსაც კი იყოს მოსული. შემდეგ იოანე ზედაზნელი თავისი მონაფეებითურთ, – VI ს-ის შუა წლებში. დაახლოებით ამავე დროს, მაგრამ ეტყობა დამოუკიდებელიც მოსულად მოჩანს ანტონ მარტყოფელი. VI ს-ის მეორე ნახევრისა და დამლევის მოღვაწე ყოფილა აბიბოს ნეკრესელი, რომლის მოსვლის დროის შესახებ მტკიცე ცნობები არსენ კათალიკოსის თხზულებაში არ მოიპოვება.*

§ 26. ასურელ მამათა მოსვლისა და მოღვაწეობის მიზანი

როგორც დავრწმუნდით, აზრთა სხვადასხვაობაა ასურელ მამათა საქართველოში მოსვლისა და მოღვაწეობის მიზნის შესახებაც. მერმინდელი ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა მიზნად და ღვაწლად საქართველოში მეუღაბნოეობის დამკვიდრებას სთვლიდა და ამ აზრს XIX – XX სს. მკვლევარნიც იზიარებდნენ.

თ. ჟორდანიამ ეჭვი გამოსთქვა, რომ ასურელი მამები საქართველოში VI ს. „მძევინვარ“ სომეხთ მონოფიზიტებთან საბრძოლველად უნდა ყოფილიყვნენ მოსულნი. ნ. მარს ასურელ მამათა ნესტორიანობის ეჭვი ჰქონდა. კ. კეკელიძეს, პირიქით, ისინი ქართველ მონოფიზიტებად ჰყავს მიჩნეული და მისი აზრით ისინი ამ დროს ასურეთში არა ერთხელ მომხდარ მონოფიზიტთა დევნას გამოექცნენ და ვითარცა მონოფიზიტებმა მონოფიზიტურ აღმ. საქართველოში შემოაფარეს თავი. გ. ფერაძის ფიქრით ასურელი მამები ქალკიდონიანები იყვნენ და სხვადასხვა მიზნით უნდა ყოფილიყვნენ მოსულნი, უმთავრესად კი ისინი სამონასტრო მოძრაობის მეთაურნი იყვნენ საქართველოში.

მკვლევართა უმრავლესობა, თუ ყველანი არა, ამ საკითხის გადანყვეტის დროს თეორიულად მსჯელობს და კ. კეკელიძეს, რაკი ის ასურელ მამებს VI ს-ში მოსულად სთვლის და ამ დროს საქართველოში მონოფიზიტობის ბატონობა არის საგულისხმებელი, ეს ასურელი მამები მონოფიზიტებად მიაჩნია, გ. ფერაძეს კი, რომელიც მათ V ს-ის მოღვაწეებად სთვლის, რაკი ამ დროს საქართველოში მონოფიზიტობის არსებობა ვერ წარმოუდგენია, ისინი, პირიქით, ქალკიდონიანებად ეგულება.

სიმართლის გამოსარკვევად აუცილებლად საჭიროა, რომ მსჯელო-

ბა მხოლოდ ძველ წყაროთა ცნობებზე იყოს დამყარებული. მართალია, ასურელი მამების ცხორებათა დაცულ რედაქციებში ამაზე ბევრი არაფერია შენახული, მაგრამ ისიც, რაც მოგვეპოვება, ყურადღების ღირსია. აღსანიშნავია, რომ იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების საქართველოში მოსვლის მიზნად ჯერ წმინდა მონაზონური მეუღაბნოებისათვის დამახასიათებელი უცხოობისა და მარტოობაში მოღვაწეობის სურვილია დასახელებული¹⁰⁵¹. მაგრამ შემდეგ ნათქვამია, რომ იოანე ზედაზნელმა თავის მოწაფეებს უთხრაო: რატომ ხართ უმოქმედოდ, ანუ არა უწყითა, რამეთუ შესაძინელისათვის ამის ქუეყანისა წარმოუვლინებით... იესო ქრისტესა. ვინაითგან, ვითარ ხედავთ მერმეცა ახალნერგ არს ქუეყანა ესე და მოქენე არს მორწყუასა სწავლათა მიერ და განბოხებასა სარწმუნოებისა ძირთასა ქადაგებისა მიერ და მოძღურებისა... ამისთვისცა ჯერ-არს, რათა წარვიდეს თვთოეული თქუე [ნთავა] ნი და განამტკიცენ სარწმუნოებითა მართლითა, რომელთა მიუღებეს ნათლისღება.., ხოლო რომელნი მერმეცა უმეტე არებასა და ურწმუნოებას შინა არიან, რათა ასწავებდეთ დამიმოინაფებდით თავყვანისცემად... იესო ქრისტესა"-ო¹⁰⁵²

შიომ რომ მონოზონობაში 20 წელიწადი გაატარა იოანესთან, შემდეგში ზედაზნელად წოდებულთან, მოუვიდა „ბრძანება ზეგარდამო, რათა გამოირჩინეს თორმეტნი მოწაფეთაგან თვსთა ძლიერნი სიტყვთა და საქმით და წარვიდეს ქუეყანად ქართუელთა და განამტკიცენ ერნი სარწმუნოებასა ზედა. რამეთუ ახალ-ნერგ იყუნეს მაშინ ქართუელნი და ორასნი ოდენ წელიწადნი წარსულ იყუნეს მოქცევით მათითგან“-ო¹⁰⁵³.

იოანემ თავის მოწაფეებს უთხრა „წარვიდეთ ქუეყანად ქართლისა და მუნ ვიღუა -ნოთ სარწმუნოებისთვის ქუეყანისა“-ო¹⁰⁵⁴.

ასურელ მამათა ქადაგებით „განმტკიცდებოდეს ყოველნი სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა სამებისასა... ვიდრემდის თვთ თავადიცა მეფე და ყოველნი მთავარნი ქართლისანი მიიწივნეს მუნ და... განათლდებოდეს სწავლათაგან ნეტარისა იოანესთა“-ო¹⁰⁵⁵.

ამგვარად, წმინდა სამონაზონო მოღვაწეობის გარდა, ასურელი მამების ცხორებათა გადამკეთებლებსაც შერჩენილი აქვთ ცნობა, რომ ისინი საქართველოში მოსული იყვნენ საქადაგებლად, ქვეყნის განსამტკიცებლად „სარწმუნოებითა მართლითა“ და „წმიდისა სამებისასა“, ე. ი. მართლმადიდებლობის გასაძლიერებლად.

რაკი X-XII სს-ში ქართულ საისტორიო მწერლობაში გაბატონებული იყო დებულება, რომ ქართველ ერს მოქცევისთანავე მიღებული ქრისტიანობის აღსარებისათვის აღარას დროს არ უღალატია და „მწვალებლობა“ ახლოც არ მიუკარებია, ამიტომ ცხორებათა გადამკეთებლებს უძველეს წყაროთაგან ამოღებული ზემომოყვანილი ცნობებისათვის ერთგვარად მოსაბოდიშებელი განმარტება დაურთავთ. სარწმუნოების განმტკიცება საქართველოში იმიტომ იყო საჭირო, რომ „ახალნერგ იყუნეს მაშინ ქართველნი“-ო. მაგრამ 200 წლის ისტორიის მქონებელ ქართულ ეკლესიას ახალნერგის სახელი არ შეჰშვენოდა და ნამდვილად ახალნერგი არც ყოფილა. ბიზანტიელ და

ასურელ ისტორიკოსთა მონაწილეობით ქართველებს უკვე V–VI სს-ში უერთ-გულესი ქრისტიანების სახელი ჰქონდათ მოხვეჭილი. ცხადია, მაშასადამე, რომ ქრისტიანობის ახალწერგობით მობოდიშება მართალი არ უნდა იყოს და ეს განმარტება ისეთ ნამდვილ მიზეზს უნდა ჰფარავდეს, რომლის გახსენებაც მერმინდელ XI–XII სს. ქართველი ავტორებისათვის უსიამოვნო გარემოებას წარმოადგენდა. ნაწილობრივ ეს უსიამოვნო ცნობა მათ გადაკეთებულ თხზულებებშიც არის მაინც შეპარული და ერთგან გარკვევით კიდევ ნათქვამია, რომ მათი მოღვაწეობის მიზანს აღმოს. საქართველოს განმტკიცება შეადგენდა „სარწმუნოებითა მართლითა“, ე. ი. რომ ისინი მართლმადიდებლობის გასამაგრებლად მოსულან.

ასურელ მამათა მოღვაწეობის ეს დამახასიათებელი თვისება უფრო მკაფიოდ და მეტი გულახდილობითაც სამოქალაქო ისტორიის ძეგლშია გამოქვეყნებული. სახელდობრ XI ს. ქართველ ისტორიკოსს ჯუანშერს ნათქვამი აქვს: „მოვიდა იოანე შუამდინარელი, რომელსა ეწოდა ზედა-ზადენელი, განმანათლებელი ქართლისა და განმწმედელი სჯულისა-ო“ (ცხ. ებტნგის *403, გვ. 187). მაშასადამე, იოანე ზედაზნელისა და მის ასურელ მოწაფეთა მოღვაწეობა აღმოს. საქართველოს მხოლოდ „სარწმუნოებითა მართლითა“ განმტკიცებით არ ამოიწურებოდა, არამედ ისინი ყოფილან ამასთანავე „განმწმედელნი სჯულისანი“.

ეს საგულისხმო ცნობა ამტკიცებს, რომ საქართველოში მაშინ განმტკიცებულ სარწმუნოებას „განმენდა“ სჭირებია. ასეთი განმენდა კი „სჯულს“ მხოლოდ „მწვალებლობის“ შერევის დროს სჭირდებოდა ხოლმე. ყველა ზემო აღნიშნული გარემოება ცხად-ჰყოფს, თუ რამდენად მცდარია კ. კეკელიძის დებულება, თითქოს ასურელ მამებს, ვითარცა ასურეთში დევნილ მონოფიზიტებს მონოფიზიტურ საქართველოში თავი შემოეფარებინოთ. ისინი საბრძოლველად ყოფილან მოსული: სარწმუნოების ღვარძლისაგან განსანმენდელად და „მართალი სარწმუნოების“ განსამტკიცებლად გამოუდევიათ თავი.

მაგრამ ყოველი სარწმუნოებრივი მოძღვრება თავის თავს „მართალ სარწმუნოებად“ სთვლიდა, სხვები კი მწვალებლებად მიაჩნდა: მონოფიზიტისათვის მართლმადიდებელი მხოლოდ მონოფიზიტი იყო, ნესტორიანისათვის მართო ნესტორიანი, ქალკიდონიანი ორივეს მწვალებელს უწოდებდა და მართლმადიდებლობა თავის უცილობელ კუთვნილებად ჰქონდა დაჩემებული. ამიტომ, სანამ გამორკვეული არა გვაქვს, თუ ვინ იყო „მართალი სარწმუნოების“ დამახასიათებელი, მანამდის ზემომოყვანილი მნიშვნელოვანი ცნობების რეალური შინაარსი გაუგებარი დაგვრჩება. ასეთ პირობებში კი ამ საგულისხმო ცნობებზე დამყარება არ შეიძლება.

ასურელ მამათა გადაკეთებულ ცხორებებსაც ცხადად ემჩნევათ, რომ მათი დამწერნი თავიანთი უძველესი წყაროების რაღაც ცნობების დამალვას და დაჩრდილვა გადასხვაფერებას ცდილობდნენ. აქ შეიძლება საცილობელი მხოლოდ ის-ღა იყოს, ეხებოდა თუ არა ეს უსიამოვნო ცნობები ამ ასურელ მამათა სარწმუნოებრივ მრწამსს, თუ თვით ქართველთა რწ-

მენას? რაკი IX–XII სს-ის მწერლები მათ სჯულის განმმეხედელად გვისახ-
ავენ, იმაზე კი, თუ სახელდობრ რისგან განმმინდეს ამ მამებმა მაშინდელი
ქართველობა, სდუმან, ცხად-ჰყოფს, რომ უსიამოვნო ცნობები სწორედ
ქართველთა მაშინდელ რწმენას ეხებოდა.

ეხლა საკმარისია გავისხენოთ VI ს-ში აღმ. საქართველოში მონოფიზი-
ტობის ბატონობის ამბავი და თანაც ის გარემოებაც გავითვალისწინოთ,
რომ სჯულის განმმეხედელობასა და მართალი სარწმუნოების საქართ-
ველოში განმტკიცებაზე IX–XII სს. ქართველი ქალკიდონიანი ავტორები
მოგვითხრობენ, რომ ჩვენთვის ასურელ მამათა მოღვაწეობის მიზანიცა და
მთავარი გეზიც სრულებით ნათელი შეიქმნეს. IX–XII სს-ის ქართველი მწ-
ერლებისათვის ერთადერთი „მართალი სარწმუნოება“ ქალკიდონიანობა
იყო და, როცა ისინი ამბობენ, რომ ასურელი მამები „მართალი სარწმუნოე-
ბის“ განმტკიცებისათვის იღვწოდნენ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ქალკიდო-
ნიანობის გამარჯვებისათვის იბრძოდნენ. ამისდა გვარად მათი „განმმე-
დებლობა სჯულისა“-ც უნდა მონოფიზიტობის საწინააღმდეგო ბრძოლას
ჰგულისხმობდეს.

კ. კეკელიძეს ამ მამათა მონოფიზიტობის საბუთად ის მოსაზრება აქვს
წამოყენებული, რომ ასურეთში VI ს-ში ქალკიდონიანნი თითონაც უკი-
დურეს გაჭირვებაში იყვნენ და შორეულ საქართველოში რისთვის წავი-
დოდნენ, როდესაც შინაც მათ ასეთი მოღვაწეობისათვის ფართო ასპარეზი
ჰქონდათო.

ეს მოსაზრება მართლაც ანგარიშ-გასანევია. გვაქვს თუ არა რაიმე
საბუთი ვიფიქროთ, რომ მაშინდელ ასურეთში ქალკიდონიანობის კრიზისის
გამო, ასურელებს თავიანთი სამშობლო მიეტოვებინათ და ისეთ შორეულ
და უცხო ქვეყანაში წასულიყვნენ, როგორც მათთვის საქართველო იყო?

უნდა ითქვას, რომ ქალკიდონიანობის მდგომარეობის შესახებ ასურეთში
წამოვიღო ცნობები ცოტაა გადარჩენილი: როგორც სხვა ქვეყნებში ძლევა-
მოსილი ქალკიდონიანები მონოფიზიტობა-ნესტორიანობის შესახებ ყოველ-
გვარი ცნობების მოსპობას ცდილობდნენ, ისევე მოიქცეოდნენ და მოიქცნენ
კიდევ მონოფიზიტები და ნესტორიანნი, სადაც კი მათ გაიმარჯვეს. ეს გარე-
მოება მკვლევარს მსჯელობის დროს სიფრთხილეს უნდა უკარნახებდეს და
ასეთ შემთხვევებში ზოგადი ხასიათის დებულებებზე დამყარების მაგიერ
კონკრეტულ ფაქტებზე დაყრდნობა ამჯობინოს.

ამ მხრივ აღსანიშნავია, რომ ქალკიდონიანობის კრიზისისდა მიუხედა-
ვად, ცნობები მოგვეპოვება, რომ ქალკიდონიანობის გამარჯვებისათვისაც
ზოგიერთ ასურელ ბერებს მაინც თავიანთი ძალა არ დაუზოგავთ და სამო-
ღვაწეოდ უცხოეთშიც წასულან. საქართველოსა და სომხეთშიც VI ს-ის
დამდეგს, მონოფიზიტობის საეკლესიო კრებაზე ოფიცირად მართლ-
მადიდებლობად აღიარების შემდგომაც, ქალკიდონიანობას, რასაკვირვე-
ლია, ბრძოლის ასპარეზი მიტოვებული არ ჰქონია და მდგომარეობაც ამის
გამო სრულებით უცვლელი არ იქმნებოდა.

მაგრამ სომხური „ეპისტოლეთა წიგნი“ საშუალებას გვაძლევს გამ-

ოვარკვიოთ, რომ სომხეთში და ალბანეთში გაბატონებული მონოფიზიტობა იძულებული გამხდარა თავისი თავის დაცვაზე ეზრუნა. სომხეთში ნესტორიანნი იჩენდნენ თურმე მხნეობას. 555 წლისათვის მათ სომხეთში გრიგოლ-მანაჭიპრის სახელობის მთავარი სამლოცველო ჰქონიათ, ნესტორიანობის მოძღვრები მოუყვანიათ და საკმაოდ დიდი ორისავე სქესის მონაწილეთა შემცველი სამრევლო ჰყოლიათ. მათ მოძღვრებას თვით მდაბიო ხალხშიც გაუდგამს ფესვები. 555 წელს ნერსეს სომეხთა კათალიკოსისაგან მოწვეული საეკლესიო კრების დადგენილებით, რომელსაც 16 სომეხთა ეპისკოპოზი დასწრებია, ნესტორიანთა სამლოცველო დაუზღრევიათ და სრულებით გაუნადგურებიათ კიდეც¹⁰⁵⁶.

როგორც ჰოჰანეს სომეხთა კათალიკოსის VI ს-ის შუა წლების ალბანეთის ეპისკოპოზებისადმი მიწერილი ეპისტოლიდან ჩანს, *ალბანეთშიაც ამ დროისათვის პეტროს გლაზაკთა-მოყვარის ასურთა სავანიდან მქადაგებლები მოსულან, რომელთაც დაუბრკოლებლივ* ნესტორიანობისა და ქალკიდონიანობის ქადაგება და დანერგვა დაუწყიათ¹⁰⁵⁷. ამ პირთა ალბანეთში დაუბრკოლებლივი მქადაგებლობა და მოღვაწეობა, უეჭველია, იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ამ ქვეყანაშიც მონოფიზიტობის განუსაზღვრელი ბატონობის ხანა უკვე განვლილი იყო და ნესტორიანობასა და ქალკიდონიანობას უმაღლეს სამღვდელოებაშიაც მომხრენი ჰყოლია.

თუ ნესტორიანთა და ქალკედონიანთა მქადაგებლები სომხეთში და ალბანეთში იღვწოდნენ თავიანთი რწმენის გავრცელებისა და მიმდევართა გარაველებისათვის, უეჭველია, ამნაირი მუშაობა საქართველოშიაც იქნებოდა. ქართული ეკლესიის წრეებში ნესტორიანთა არსებობის შესახებ VI ს-სა და VII ს-ის დამდეგს, როგორც დაერწმუნდით, ცნობები მოგვეპოვება და იქიდან ჩანს, რომ ნესტორიანობა მაშინდელ აღმოს. საქართველოში იშვიათი მოვლენა არ უნდა ყოფილიყო.

მაგრამ, რაკი VII ს-ის დამდეგს ნესტორიანობამ კი არა, არამედ ქალკედონიანობამ გაიმარჯვა საქართველოში და მონოფიზიტობას ჩამოართვა ბატონობა, ამიტომ ცხადია, რომ იდეური ბრძოლა და მოქადაგება უფრო ქალკიდონიანთა მხრივ უნდა ყოფილიყო ძლიერი და ენერგიული. თავის ადგილას უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ 574 წლისათვის საქართველოში მონოფიზიტობას სიმტკიცე უკვე შერყეული უჩანს და ქალკიდონიანობას ქართულ საეკლესიო წრეებში თანაგრძნობა კვლავ მოპოვებული ჰქონია. ასურელ მამათა მოღვაწეობის ფაქტი სწორედ ქალკიდონიანობის საქართველოში ამ გამარჯვების გაგებას გვიადვილებს. როგორც ასურელ ბერებს ქალკიდონიანებს თავიანთი რწმენის გაბატონებისათვის სამშობლო მიუტოვებიათ და ალბანეთში მისულან საქადაგოდ, ისევე მომხდარა საქართველოშიაც და ასურელი მამები მოსულან. შინაგანმა სარწმუნოებრივმა ბრძოლამ, ასურელ მამათა ენერგიულმა მოღვაწეობამ, ბიზანტიისაკენ ცხადად გადახრილი პოლიტიკური ორიენტაციის მძლავრმა გავლენამაც¹⁰⁵⁸ ქალკიდონიანობას საქართველოში მონოფიზიტობაზე გამარჯვება შეაძლებინა.

ამგვარად, „ეპისტოლეთა ნიგნში“ აღწუსებული ცნობის ანალოგიის გათვალისწინება და ასურელ მამათა ცხოვრებებსა და საისტორიო თხზულებებში შერჩენილი ცნობები უფლებას გვაძლევენ დავასკვნათ, რომ იოანე ზედაზნელის მეთაურობით მოსული ასურელი მამები არამცთუ მონოფიზიტები არ ყოფილან, არამედ სწორედ მონოფიზიტობის დაუძინებელი მტრები იყვნენ. მხოლოდ ანტონ მარტყოფელის სარწმუნოებრივი მრწამსისა საეჭვო და ჯერ კიდევ გამოსარკვევია მისი ნესტორიანობისადმი დამოკიდებულება. განსაკუთრებული კვლევის საგნად უნდა იქცეს აგრეთვე დავით გარეჯელის სარწმუნოებრივი კუთვნილების საკითხიც.

ეხლა ასურელ მამათა ეროვნების საკითხი-ღა დაგვრჩა გასარჩევი. კ. კეკელიძის დებულება მათი ქართველობის შესახებ, როგორც გამოირკვა, დ. ბაქრაძის და მის თანამედროვეთა აზრის გამოვრებასა და გაცოცხლებას წარმოადგენს, ამასთანავე იმავე საბუთიანობით. რადგან წყაროთა ცნობები ერთხმად მათ უცხოელობას მოწმობენ და მათი ქართველობის დამამტკიცებელ საბუთთაგანს არც ერთს დამაჯერებელი ძალა არა აქვს, ამიტომ მათი ქართველობის აზრი უსაფუძვლო ჰიპოთეზად უნდა იქნეს მიჩნეული.

§ 27. სომეხ-ქართველთა სარწმუნოებრივი განხეთქილების შესახები წყაროები

VII ს-ის დამდეგს აღმ. საქართველოს სარწმუნოებრივ სფეროში ისეთი ცვლილება მოხდა, რომელსაც ქართველი ერის მთელი მერმინდელი ისტორიისათვის უაღრესი მნიშვნელობა ჰქონდა. ამ ცვლილებამ ორი მეზობელი ერი ერთმანეთს დააშორა და მათი განვითარების გზები გაჰყარა. ძველ დროსვე ეს ამბავი ქართველი და სომეხი ისტორიკოსების ცნობისმოყვარეობას იპყრობდა და კვლევა-ძიების საგნად იქცა. ქართულად მეცხრე საუკუნის ცნობილ ქართველ მოღვაწეს არსენ დიდ კათალიკოსს დაუწერია „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“, რომლის ტექსტი თ. ჟორდანიამ გამოაქვეყნა¹⁰⁵⁹, ხოლო თვით ეს თხზულება განხილულია ჩემ მონოგრაფიაში „ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები“¹⁰⁶⁰.

სომეხურ მწერლობაში ამავე საკითხს X ს-ის ისტორიკოსი უზტანესი შეეხო, რომელმაც დასწერა „ისტორია განყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“¹⁰⁶¹. უზტანესის მოღვაწეობა და ნაშრომი უკანასკნელად დაწვრილებით არის განხილული ნერსეს აკინიანის სპეციალურ მონოგრაფიაში¹⁰⁶². ამ ნაშრომში უზტანესს მიძღვნილი აქვს 34 გვერდი (46 – 81).

ეს პრობლემა, რასაკვირველია, მკვლევართაც აინტერესებდათ. აკად. მ. ბროსსემ ამ საკითხს უძღვნა „Histoire de la scission religieuse entre les Georgiens et les Arméniens, depuis la fin du VI-e siècle“, რომელიც¹⁰⁶³ უმათერესად უზტანესის თხზულებაზეა დამყარებული. დ. ბაქრაძეს ეს ამბავი მოკლედ და ბროსსეს მიხედვით აქვს მოთხრობილი¹⁰⁶⁴. თ. ჟორდანიაც არსებითად ამ საკითხს არ ეხება.

სომეხურ მწერლობაში, რასაკვირველია, ინჟინჩიანის ცნობილ ნაშრომ-

ში იგი განხილული უბტანესისა და სხვა სომხური წყაროების თანახმად.

1901 წ. თბილისში გამოიცა „ეპისტოლეთა ნიგნი“, სწორედ ის წყარო, რომელსაც უბტანესი ემყარებოდა. ამიერიდან მკვლევარს სომეხთა და ქართველთა მმართველ წრეებს შორის ატეხილი უთანხმოებისა და მიწერ-მონერის შესწავლა უშუალოდ შეეძლო, რადგან იქ¹⁰⁶⁵ ამ ამბავთან დაკავშირებული ეპისტოლეებიც მოთავსებული¹⁰⁶⁶. სამწუხაროდ, ეს ძეგლი კრიტიკულად გამოცემული არ არის. უბტანესის ნაშრომისა და ეპისტოლეთა ნიგნის შედარება კი ცხად-ყოფს, რომ მიწერ-მონერის ტექსტი ამ კრებულში სრულად არ ყოფილა დაცული და საერთოდ, მეტადრე კი ზოგიერთის აღსადგენად ჯერ კიდევ წინასწარი მუშაობაა საჭირო, რომელიც აქამდე არავის გაუწევია¹⁰⁶⁶.

რაკი არსენ კათალიკოსსაც და უბტანესსაც წმინდა პოლემიკურ აპოლოგეტური მიზნები ჰქონდათ და ორივენი საბუთებითა და ზეპირი გადმოცემით ერთნაირად და განურჩევლად სარგებლობდნენ, მათ ნაშრომსაც სარწმუნოებრივ-ეროვნული ტენდენციის დალი აზის, მათზე დამყარება არ შეიძლება. ამიტომ უკეთესია მკვლევარი „ეპისტოლეთა ნიგნის“ მასალებს დაეყრდნოს. რასაკვირველია, თვით ამ კრებულშიაც საბუთები გარკვეული ტენდენციის მიხედვით უნდა იყოს შერჩეული, მაგრამ ის, რაც გადარჩა, მაინც მკვლევარს უშუალო დაკვირვების საშუალებას აძლევს და ამას, რასაკვირველია, დიდი მნიშვნელობა აქვს.

1908 წ. რუსეთის სამეცნიერო აკადემიის უწყებებში გამოვაქვეყნე 1902 წელს დაწერილი მონოგრაფია „საქართველოსა და სომხეთის განხეთქილების ისტორია VII ს. დამდეგს“¹⁰⁶⁷, რომელიც სომხური და ქართული წყაროების კრიტიკულ შესწავლაზე იყო დამყარებული.

1909 წ. დამთავრდა 1907 წ. დაწყებული და 1910 წ. ცალკე წიგნადაც გამოიცა წერსეს აკინიანის საფუძვლიანი მონოგრაფია ამავე საკითხის შესახებ, რომელსაც ეწოდება „კვრიონ ქართველთა კათალიკოსი“. ეს 300 გვერდიანი პატარა ტანის წიგნი დიდი გულმოდგინებით და დაკვირვებით არის დაწერილი და მის ნაკლს მხოლოდ ის შეადგენს, რომ ქართულის უცოდინარობის გამო ავტორს მხოლოდ ისეთი მცირერიცხოვანი და უკვე მოძველებული წყაროების ცნობებით შეეძლო ესარგებლა, რომელნიც ნათარგმნი.

§ 28. ქალკიდონიანობის საბოლოო გამარჯვება საქართველოში და სომეხ-ქართველთა განხეთქილების წინამორბედი გარემოებანი

ის მედგარი მუშაობა, რომელიც ნესტორიანებსა და ქალკიდონიანებს VI ს-ის მეორე ნახევარში აღმ. საქართველოში უწარმოებიათ, ნაყოფიერი

¹⁰⁶⁵ „ეპისტოლეთა ნიგნი“ – „სამწუხაროდ, ეს ძეგლი კრიტიკულად გამოცემული არ არის“. ივ. ჯავახიშვილს მხედველობაში ჰქონდა 1901 წ. თბილისში დაბეჭდილი ნიგნის სომხური ტექსტი. „ეპისტოლეთა ნიგნი“ კრიტიკულად გამოსცა ზ. ალექსიძემ, იხ. ეპისტოლეთა ნიგნი, სომხური ტექსტი, ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1968.

გამომდგარა და ქართული ეკლესიის მსახურთ და მრევლს ამ საუკუნის დამლევისათვის მონოფიზიტობისადმი პატივისცემა უკვე დაუკარგავთ. უკვე აღნიშნული გექონდა, რომ სომეხ-ალბანელ-ქართველთა გაერთიანებულ საეკლესიო კრებას 506 წელს 33 ქართველ ეპისკოპოსთაგან კათალიკოსიანად მხოლოდ 24 დასწრებია, მაშასადამე, ცხრა მღვდელმთავარს ამ ანტიქალკედონურ კრებაში მონაწილეობა არ მიუღია, ან თუ კრებაზე იყვნენ, ძეგლისწერისათვის ხელი მაინც არ მოუწერიათ. შესაძლებელია ზოგი შემთხვევით ვერ დაესწრო, მაგრამ ძნელი დასაჯერებელია რომ ქართველ ეპისკოპოსთა ერთ მეოთხედზე მეტის დაუსწრებლობა მხოლოდ შემთხვევითი მიზეზით ყოფილიყო გამომწვეული. საფიქრებელია, რომ ზოგი მათგანი მაინც განზრახ არ უნდა იყოს წასული, რადგან მონოფიზიტობას არ თანაუგრძნობდა. ასეთი პირები, რასაკვირველია, 506 წ. კრების შემდგომაც ცხადად თუ ფარულად მონოფიზიტობის წინააღმდეგ ბრძოლას არ შესწყვეტდნენ და ქალკიდონიანობის გასამარჯვებლად არაფერს დაერიდებოდნენ. ამ და კიდევ სხვა ზემოაღნიშნულ გარემოებასაც მონოფიზიტობის დამარცხებისათვის, რასაკვირველია, უნდა ხელი შეეწყოს.

მონოფიზიტობის სიმტკიცე თვით სომხეთშიაც კი ირყეოდა. სომეხთა დვინის საეკლესიო კრებასაც აქვს ეს გარემოება აღნიშნული, ეხლა ჩვენი ქვეყნიდან ბევრნი ქალკედონის კრებისა და ლეონის სამოციქულო აღსარების თანამოზიარედ იქცნენ: ზოგნი ნებაყოფლობით ცრუ პატივმოყვარეობისა და თვალთახმის გამო, — ზოგნი უნებლიეთ მათი ძალდატანებით, — ზოგნი უვიცობითა და უპოვარებით. სწორედ ამისთვის შევიკრიბებით ჩვენ, ეპისკოპოსნი, დედაქალაქ დვინის ეკლესიაში¹⁰⁶⁸.

მაგრამ *სპარსეთის სომხეთში მონოფიზიტობა მაინც დიოფიზიტობასა, ანუ ქალკიდონიანობაზე უფრო ძლიერი იყო:* ამ დროისათვის სომეხთა გავლენიან წრეებში ამ მოძღვრებას ისე მაგრად ჰქონდა უკვე ფესვები გამდგარი, რომ თითქმის ეროვნულ სარწმუნოებად იყო უკვე ქცეული. ამ მხრივ საგულისხმოა, რომ თვით საქართველოშიაც, ცურტავის საეპისკოპოსოში, სადაც ქართველებთან ერთად სომხებიც ცხოვრობდნენ, სომხები მონოფიზიტობის აღმსარებელნი იყვნენ, ქართველები კიდეც ქალკიდონიანები¹⁰⁶⁹.

დამახასიათებელი გარემოებაა, რომ ეროვნული სხვაობისდა მიხედვით სარწმუნოებრივი განსხვავებაც უკვე საგრძნობი გამხდარა. როდესაც ქართული და სომხური ეკლესიის მღვდელმთავართა შორის ქალკიდონიანობის გამო უთანხმოება დაიწყო, მოსე ცურტაველ ეპისკოპოსს, ეროვნებით სომეხს, მონოფიზიტობის მომხრეობისა და დაცვის იმედი მხოლოდ ცურტავის სამწყსოს სომხებისა ჰქონია¹⁰⁷⁰. ეს მოლოდინი გამართლებია კიდეც და ცურტაველ სომხებს მოსე ეპისკოპოსისათვის თანაუგრძნიათ¹⁰⁷¹. დამახასიათებელია აგრეთვე, რომ ცურტაველ მონოფიზიტ სომხებს დახმარებისა და მოშველებისათვის სომეხთა ეკლესიის მესვეურთათვის მიუმართავთ, თქვენ დაუხმარებლივ და თქვენი მოშველების გარეშე აქ ჩვენ დარჩენა არ შეგვიძლია, არამედ ჩვენი მინა-წყლის მიტოვება და გამოქცევა მოგვიხდებაო¹⁰⁷².

ქართლის საკათალიკოსოს 35 სამწყსოთა შორის ცურტავის საეპისკოპოზოც იყო. ეს საეპისკოპოზო აღმოს. საქართველოს სანაპირო ქვეყანას შეადგენდა. სამხრეთით მას სომხეთი საზღვრავდა. იაკობ ხუცესის თხზულებიდან ჩანს, რომ ცურტავი V ს-ში ჰერეთის საერისთავთ-ერისთავოსა და საპიტიახშოს ეკუთვნოდა და ამ დროს თუმცა ქალაქად კი არა, არამედ დაბად იწოდებოდა, მაგრამ მაინც ჰერეთის მთავარი ადმინისტრაციული ცენტრი და ჰერეთის მთავართა, პიტიახშების საჯდომი ადგილი ყოფილა (წამებად შუშანიკისი, გვ. 218-21). ამგვარად, ცურტავის საეპისკოპოზოც უნდა ჰერეთში ვიგულისხმოთ.

შუშანიკის წამებიდან არა ჩანს, თუ ცურტავის სამწყსოში V ს-ში რანირი მოსახლეობა იყო. თუმცა უკვე ვარსკენ პიტიახშის მამის არშუშა ქართლისა პიტიახშის დროს ცურტავში სომხეთიდან შემოხიზნული დამარცხებული და დაობლებული მამიკონიანთა სახლობა ცხოვრობდა და მათთან ერთად უეჭველია სხვა შემოხიზნული სომხებიც იქმნებოდნენ, მაგრამ იაკობ ხუცესს თავის ნაწარმოებში სომეხთა შესახებ ცურტავსა და საერთოდ ჰერეთში არაფერი აქვს ნათქვამი. უეჭველია ახალ შემოხიზნულს გარდა აქ ძველი სომხური მოსახლეობაც უნდა ყოფილიყო.

VI ს-ის დამლევა და VII ს-ის დამდეგს ცურტავის სამწყსო ქართველ და სომეხ ქრისტიანთაგან შესდგებოდა. ვინც ამ საეპისკოპოზოში აღიზრდებოდა, მას მოსე ცურტაველის მსგავსად ქართულის გარდა სომხურიც ეცოდინებოდა და ორსავე ენაზე მწერლობის შესწავლაც შეეძლო¹⁰⁷³. ცურტაველ ეპისკოპოზებადაც ზოგი ქართველი, ზოგი კიდეც სომეხი იყო ხოლმე¹⁰⁷⁴. შუშანიკის სახელობის სამარტვილოში წირვა-ლოცვა 607 წლამდე სომხურად ყოფილა¹⁰⁷⁵ და ცურტაველ ქართველ ეპისკოპოზებსაც ამიტომაც სომხური წირვაც უნდა სცოდნოდათ.

ქართველებსა და სომეხებს ერთმანეთში კარგი დამოკიდებულება ჰქონდათ. მშვიდობიანი ურთიერთობა სუფევდა. საქართველოში დამოყვრებული სომეხი აზატები შუშანიკის ხსენების დროს ცურტავში სალოცავად მოდიოდნენ იმგვარადვე, როგორც მცხეთის ჯვარშიაც და იქ ეზიარებოდნენ ხოლმე. ქართველები თავის მხრით სომხეთში მიემგზავრებოდნენ ხოლმე იქაურ კათოლიკე ეკლესიაში სალოცავად და ისინიც იქ წრფელი გულით ეზიარებოდნენო. ამნაირად, ქართველთა და სომეხთა შორის სიყვარული და კეთილი მეზობლური დამოკიდებულება არსებობდა¹⁰⁷⁶.

§ 29. კონფლიქტის დასაწყისი

უთანხმოება ქართველთა და სომეხთა ეკლესიის საჭეთმპყრობელთა შორის მოსე ცურტაველი ეპისკოპოზის წყალობით ატყდა, რომელიც საქართველოდან მოულოდნელად სომხეთში გაიქცა, სომხეთში მისვლისთანავე მოსე ცურტაველმა სომეხთა კათალიკოსის მოადგილეს ვრთანესს (602/3-605/6 წ.¹⁰⁷⁷) მიმართა წერილობით და შესწივლა, რომ ქალკიდონიანობის წინააღმდეგობისათვის ის საქართველოდან გამოდევნეს¹⁰⁷⁸. მისი სიტყვით, როდესაც

იგი დარწმუნდა, რომ ქართული ეკლესია და სამწყსო საბოლოოდ ქალკიდონიანობას მიემხრო, მაშინვე ქართლისა კათალიკოსის კვრიონისა, მთაერებისა და ერის წინააღმდეგ გაულაშქრია და ხმა აუმაღლებია¹⁰⁷⁹. მოსე ცურტაველის ასეთ მოქმედებას, მისივე სიტყვით, მისდამი ყველგან მტრული გრძნობა აღუძრავს ისე, რომ ბოლოს და ბოლოს გამოძევებულ ვიქმენიო. ასე მოგვითხრობს საქმის გარემოებას მოსე ცურტაველი.

სულ სხვანაირ სურათს გვიშლის თავის ეპისტოლეში კვრიონ კათალიკოსი. ის მოსე ცურტაველის ნაამბობის სიმართლეს გადაჭრით უარყოფს: „მე ის (ე. ი. მოსე ცურტაველი) არ გამოძიევებია, არამედ ჩემთან დავიბარე და, რადგან მისი ზოგიერთი სულმდაბალი საქციელის შესახებ გავიგე, მისი დარიგება და შეგონება მინდოდა ისე, როგორც მონაფეს შეჰშენის. მაგრამ ჩემ მონოდებაზე ის არ გამოცხადდა, არამედ თავისი ეკლესია მიატოვა და ღამე ჩუმად გაიპარა“-ო¹⁰⁸⁰.

აღსანიშნავია, რომ მოსე ცურტაველი თავის სმბატ გურგანელისადმი მიმართულ წერილში არ უარყოფს, რომ ქართლისა კათალიკოსისაგან ის დაბარებული იყო, მაგრამ ამასთანავე ამტკიცებს: „ცხრა დღის განმავლობაში მე თბილისში მის (ე. ი. კათალიკოსის) კარზე ვიყავი და მაინც არ მიმიღო. მთელმა ქვეყანამ იცოდა, რომ სარწმუნოების გარდა სხვა არავითარი მიზეზი არ ყოფილა. ხოლო ცხრა დღის შემდგომ ის თითონ მცხეთაში გაემგზავრა, მე კიდე აქეთ წამოვედი ღამით კი არა, დღისითა“-ო¹⁰⁸¹.

მაშასადამე, თვით მოსე ცურტაველის სიტყვებიდანაც ჩანს, რომ ის სომეხთა კათალიკოსის მოადგილესა და მთაერებს მართალს არ სწერდა, როდესაც ჩიოდა, ვითომც კვრიონ კათალიკოსმა გამოაგდო. მოსე ცურტაველს კათალიკოსი არც კი უნახავს, რადგან კვრიონს ის არ მიუღია. არავითარი უსიამოვნება პირადი არ მომხდარა. კვრიონი, ალბათ, ფიქრობდა, რომ მოსე ცურტაველი, ვითარცა ბრალდებული, მოიცდიდა და მაშინ კათალიკოსისაგან შესაფერის მსჯავრსა და დარიგებას მიიღებდა. მაგრამ ამის მაგიერ ის საქართველოდან სომხეთში გამგზავრებულა, იქ დევნილად მოუჩვენებია თავი, დახმარება უთხოვია და ქართული ეკლესიის შინაურ საქმეებში სომეხთა ეკლესიის საჭეთმპყრობელის ჩარევა მოუწადინებია. აღსანიშნავია, რომ საქმის ასეთი გარემოებისა და მიუხედავად, მოსე ცურტაველი ყველას სომხეთში სწერდა და არწმუნებდა, ვითომც ის საქართველოდან განდევნილი ყოფილიყო. ცხადია მოსე ცურტაველის ასეთ საქციელს მხოლოდ საქმის გართულება და დამოკიდებულების გამწვავება შეეძლო.

კვრიონ კათალიკოსს თავის ეპისტოლეში აღნიშნული არა აქვს, სახელდობრ რა ბრალდებოდა მოსე ცურტაველს და რისთვის ჰყავდა დაბარებული. ის მხოლოდ უარყოფდა მოსე ცურტაველის ნალაპარაკებს, რომ მან ეს ამბავი კვრიონის ქალკიდონიანობის გამო ატება: ეგ რომ მართალი ყოფილიყო მაშინ ჩემგან არ უნდა მიეღო ეპისკოპოზობა, ხელდასხმის დროს ხომ იცოდა ვინც ვიყავი. რაღა ეხლა დაიწყო ლაპარაკი, მაშინ კი არა უთქვამს რაო¹⁰⁸². მოსე ცურტაველი თურმე თავს იმით მართლულობდა, რომ მაშინ ეს გარემოება არ იცოდა¹⁰⁸³. საქმეთა მიმდინარეობამ მოსე ცურტაველის

პიროვნება სრულებით დაჩრდილა: სომეხთა და ქართველთა ეკლესიებს შორის საცილობლად ზოგადი სარწმუნოებრივი და საეკლესიო საკითხები წამოიჭრა. თვით მოსე ცურტაველმავე სცადა უთანხმოება მონოფიზიტობისა და ქალკიდონიანობის ნიადაგზე გადაეტანა და სომხეთის ეკლესიის მესვეურებს სთხოვდა ქართლისა კათალიკოსისა, ადარნერსესთვის, ვაჰანისა და ბუზმიჰრისათვის სწორედ ქალკიდონიანობის საწინააღმდეგო ეპისტოლეები გაეგზავნათ¹⁰⁸⁴.

სომეხთა კათალიკოსის მოადგილემ ვრთანესმა ეს თხოვნა აუსრულა, ხოლო თვით ეპისტოლე მოსე ცურტაველს გამოუგზავნა საქართველოში დანიშნულებისამებრ გადმოსაგზავნად. მაგრამ, მოსე ცურტაველის სიტყვით, სომეხთა კათალიკოსის ეპისტოლის კვრიონთან წაღებას არავინ კისრულობდა, „ვერავინ ბედავდაო“¹⁰⁸⁵. ბოლოს, ამ ეპისტოლეების გადმოგზავნა მოსე ცურტაველს მაინც მოუხერხებია.

§ 30. უთანხმოების დოგმატიკური საკითხები

სომეხთა ეკლესიის მესვეურნი თავიანთ საბუთიანობას იმაზე ამყარებენ, რომ სომხეთში, საქართველოში და ალბანეთში ქრისტიანობა ერთი მქადაგებლის დამყარებული იყო, ეს ქრისტიანობა ჭეშმარიტი სარწმუნოება იყო და საქართველო ეხლა ამას თავს ანებებს და მამაპაპეულ გზას ჰღალატობსო. „ჩვენი ორი ქვეყნის აღსარებაში, რომელიც სასწაულებრივი დაფუძნებით უფლის უშიშარი და გულადი მოღვაწის გრიგოლისაგან დამყარებულ იქმნა, ახალსახეობა ნუ იქმნება“-ო¹⁰⁸⁶. მაშასადამე, სომეხთა მამამთავრები ასე მსჯელობდნენ: ქრისტიანობა სომხეთშიაც და საქართველოშიც ერთი მქადაგებლის, გრიგოლის, დაარსებულია, ამიტომ ორსავე ქვეყანას ერთი და იგივე სარწმუნოება უნდა ჰქონდეს. ასევე ფიქრობდნენ ცურტაველი სომხებიც, ამასვე გაიძახოდნენ სმბატ გურგანის მარზპანი და გიგი დამტის მთავარი ქართლის დიდებულებისადმი მიმართულ წერილში: „რაკი ჩვენ ერთი მოძღვრის მონაფენი და ხვედრი ვართ, ამიტომ ჩვენც იმავე სარწმუნოებით უნდა ვცხოვნდებოდეთ, რომლითაც მამანი ჩვენნი“-ო¹⁰⁸⁷.

კვრიონ კათალიკოსთან ეპისტოლის მიმტანის სიტყვით, ქართლისა კათალიკოსს რომ წერილი წაუკითხავს, განრისხებულია და სომეხთა კათალიკოსის მოადგილისათვის ვითომც არც თითონ უპასუხია და არც სხვებისათვის მოუცია ნებართვა რომ ეპასუხათ¹⁰⁸⁸. სამაგიეროდ კვრიონს განუცხადებია: „ამას მე იერუსალემის პატრიარქთან მივატყავინებ... რომელიც პასუხს გასცემს“-ო¹⁰⁸⁹.

კვრიონი იერუსალემის პატრიარქთან ამ ეპისტოლის გაგზავნას იმიტომ ფიქრობდა, რომ, თუმცა ქრისტიანობის კავკასიაში გრიგოლ განმანათლებლის მიერ დამყარების თეორიას ისიც იზიარებდა, მაგრამ კვრიონს საცილობლად მიაჩნდა სომეხთა კათალიკოსის მოადგილის დებულება, თითქოს გრიგოლ განმანათლებლის შემოტანილი სარწმუნოება სწორედ სომხეთის ეკლესიას ჰქონოდა უცვლელად დაცული. ის სრულებით მცდარად სთვლიდა ვრთანესის იმ აზრს, რომელიც ამ უკანასკნელს კვრიონისადმი მომარ-

თულ ეპისტოლეში ჰქონდა გამოთქმული: „თქვენ ღვთისმოყვარეობას სამ წმიდასა და უბინო კრებაზე, რომელიც წმ. სამების სახელსა ზედა-318 ნიკეას, 150 კოსტანტინეპოლში და 200 ეფესოში შეიკრიბნენ, დაწესებულზე მეტი რაიმე მოძღვრების შეწყნარება არ შეეშვენის და ამაზე მეტი სარწმუნოების განსაზღვრულობა ჩვენსა და თქვენს მამებს და მოძღვრებს არ შეუწყნარებიათ და არც ჩვენ შევიწყნარებთ“-ო¹⁰⁹⁰. ამის საპასუხოდ კვრიონი გრიგოლის სომეხთა და ქართველთა განმანათლებლობის ცნობას არ უარყოფდა, მაგრამ ამასთანავე ამტკიცებდა: გრიგოლმა „ჩვენ მართლმადიდებელი სარწმუნოება გვასწავლა, რომელიც თითონ იერუსალემში ისწავლა. ეს განგვიმტკიცა და უცდომელი ჩვენი და თქვენი სარწმუნოებაც სწორედ ეს არის“-ო¹⁰⁹¹. კვრიონ კათალიკოსი ასე მსჯელობდა: რაკი ჩვენ სარწმუნოება იერუსალემიდან გვაქვს მიღებული, ამიტომ საცილობელი საკითხიც, ქართველებს თუ სომეხებს ჰქონდათ უცდომელად დაცული ეს მოძღვრება, სწორედ იერუსალემის პატრიარქმა უნდა გადასწყვიტოსო.

ასეთივე ცნობა აქვს მოყვანილი IX ს-ის ქართველ ისტორიკოსს არსენ კათალიკოსს იმ განსხვავებით, რომ იერუსალემის სახელის მაგიერ მას ქრისტიანობის სათავედ საქართველოსა და სომხეთში საბერძნეთი აქვს აღნიშნული. მისი სიტყვით სომეხთა სამღვდელოებას „ქართველნი ეტყოდეს, ვითარმედ წმიდამან გრიგოლი საბერძნეთით მოგუცა ჩუენ სარწმუნოებად, რომელი თქუენ დაუტევეთ აღსარება მისი წმიდა და დაემორჩილენით აბდიშოს ასურსა და სხუათა მწვალებელთა“-ო¹⁰⁹².

სომეხთა კათალიკოსის მოადგილე ვრთანესი კვრიონ კათალიკოსის დებულებას, რომ გრიგოლ განმანათლებელმა ქრისტიანობა იერუსალემიდან მოიტანა, არ უარჰყოფდა, ახლად არჩეული აბრამ სომეხთა კათალიკოსი კი (606/7 წ.)¹⁰⁹³ კვრიონ კათალიკოსისაგან უთანხმოების გადასაწყვეტად დასახელებული საშუალების წინააღმდეგი იყო გადაჭრით. აბრაამი სწერდა კვრიონს: „თქვენ ეხლაც თავმოწმონედ გვენრთ რომ წმ. გრიგოლმა ჩვენსა და თქვენ მამებს იერუსალემის სარწმუნოება მოსცაო და ჩვენ (ეხლაც) იმასვე მივდევეთ. მაგრამ კარგად გამოიძიეთ და მაშინ დანიხავთ, რომ არამცთუ იგივე სარწმუნოება არ გიჰყრიათ, არამედ თქვენცა და ყველა სხვებმაც წმ. ქალაქის (ე. ი. იერუსალემის) მცხოვრებლებითურთ ის შესცვალეთ, ჩვენ კი ეხლაც იერუსალემის სარწმუნოება გვაქვ“-ო¹⁰⁹⁴. ამგვარად, სომეხთა კათალიკოსი უთანხმოების გადასაწყვეტად კვრიონ კათალიკოსისაგან განზრახული გზის წინააღმდეგი იყო.

ქართლის კათალიკოსისაგან დასახელებული საშუალება დამყარებული იყო მაშინ გავრცელებულ რწმენაზე, რომ მსოფლიო ეკლესია განუწყვეტელი სარწმუნოებრივი გარდმოცემის მფლობელი იყო და ამის წყალობით მოციქულთა დროიდან მოყოლებული იესო ქრისტეს მოძღვრების უცვლელად დაცვის საშუალება ჰქონდა. სომეხთა კათალიკოსი კი ამას ყველა სხვა ეკლესიების შესახებ უარჰყოფდა და ჭეშმარიტი სარწმუნოების დამცველად მხოლოდ სომხური ეკლესია მიაჩნდა.

ამაზე კვრიონმა აბრაამს უპასუხა, რომ არც მას პირადად, არც დან-

არჩენ მის თანამოძმეებს მსოფლიო ეკლესიის ავტორიტეტის უარყოფა და ჭეშმარიტებად მართოდენ იმის მიჩნევა, რასაც აბრაამ კათალიკოსი და სომეხთა ეკლესია იცავდა, არას გზით არ შეეძლო. კვრიონი სწერდა აბრაამს: „ქართველებსა და სომეხებს ერთმანეთში თანხმობა ჰქონდათ, წმიდისა უფლისა გრიგოლის მთელსავე სამწყსოს თანხმობა ჰქონდა იერუსალემის სარწმუნოებასთან, რომელსაც პრომაელნი მისდევნენ, და სხვა რამე სიტყვა-საუბარი იქ არ შეჭრილა. ეხლა კი საიდან-ღა გაჩნდა? რომის მამამთავარი წმ. პეტრეს საყდარზე ზის, ალექსანდრიისა—წმ. მარკოზ მახარებლისაზე, ანტიოქიისა—წმ. ლუკა მახარებლისაზე, კოსტანტინეპოლისა—წმ. იოანე მახარებლისაზე და იერუსალემისა—ძმისა უფლისა წმ. იაკობისაზე. რა სარწმუნოებაც მათ ჰქონდათ და ჩვენ და ჩვენ მამებს გადმოგვცეს და რასაც ჩვენ აქამომდე ვიცავდით, ამას ეხლა როგორ მივატოვებთ და თქვენ როგორ დაგიჯერებთ? და თუნდაც სხვა უამრავ მართლმადიდებელ ეპისკოპოზებს, მეფეებს, მთავრებსა და მთელ მართლმადიდებელ ქვეყნიერებას როგორ შეიძლება რომ თავი დავანებოთ და მარტო თქვენთან გვქონდეს ერთობა“-ო?¹⁰⁹⁵ ამგვარად, კვრიონ კათალიკოსი სარწმუნოების მართლმადიდებლობის კრიტერიუმად, მაშინდელი მოძღვრების თანახმად¹⁰⁹⁶, იმას სთვლიდა, რასაც მსოფლიო ეკლესიის საპატრიარქო საყდრების უმრავლესობა მისდევდა, რადგან ამ საყდრების დამაარსებლად მოციქულები იყვნენ და ითვლებოდნენ და ამის წყალობით სამოციქულო გარდმოცემა შეიძლება შეუწყვეტლივ დაცული ყოფილიყო. რაკი ქალკიდონიანობა მაშინდელ ხუთსავე საპატრიარქო ეკლესიას მართლმადიდებელ სარწმუნოებად ჰქონდა აღიარებული, ამიტომ კვრიონ კათალიკოსის აზრით სომხური ეკლესიის პრეტენზიები, ვითომც ჭეშმარიტი სარწმუნოება მხოლოდ მას ჰქონდეს დაცული, სრულებით უსაფუძვლო იყო.

მაშინ აბრაამ კათალიკოსმა თავის საპასუხო წერილში ქართველთა ეკლესიის საჭეთმპყრობელს მოაგონა, რომ გაბრიელ ქართველ კათალიკოსის დროს 24 ქართველმა ეპისკოპოზმა სომეხებთან და აღბანელებთან ერთად ქალკიდონიანობა უარჰყვეს და მონოფიზიტობა მართლმადიდებლობად აღიარეს. თანაც თითქოს გაკვრით მას სომხური ეკლესიაც ამ ეპისტოლეში სამოციქულო საყდრად ჰყავს მოხსენებული¹⁰⁹⁷.

კვრიონი თავის საპასუხო ეპისტოლეში ამ კრებაზე, უეჭველია, განზრახ კრინტს არ სძრავს, მაგრამ ამ ცნობასაც არ უარჰყოფს. ის კვლავ თავის საბუთს ემყარება: ქალკიდონიანობას ყველა მსოფლიო პატრიარქები, მათ შორის იერუსალემიც, საიდანაც სომეხებმა და ქართველებმა თავიანთი სარწმუნოება მიიღეს, მართლმადიდებლობად აღიარებენ, მაშასადამე, ერთადერთი ჭეშმარიტი ქრისტიანობა ის ყოფილაო: „ამას აღვიარებთ, ესევეა ჩვენი და ჩვენ პირველ წინაპართა სარწმუნოება“-ო!¹⁰⁹⁸. ამით კვრიონს უნდოდა აბრაამისათვის ეგრძნობინებინა, რომ ის 506 წ. გაერთიანებული საეკლესიო კრების მონაწილეებს კი არ უნევედა ანგარიშს, არამედ მათზე უწინარეს მყოფ წინაპრებს.

§ 31. უთანხმოების პოლიტიკურ-კულტურული ნიადაგი და გეზი

ზემოგანხილული დოგმატური საბუთების გარდა აბრაამ კათალიკოსს სხვა საგულისხმო მოსაზრებებიც აქვს დასახელებული. სომეხთა მღვდელმთავარი კვრიონს სხვათა შორის სწერდა, ერთი რამეა, რაც დაუფერებლადაც კი გვეჩვენა: რისთვის უნდა ჰქონდეს მეფეთა-მეფის ქვეშევრდომს სიყვარულის ერთობა უცხო სახელმწიფოსთან და მკვიდრ თანამორწმუნეებს კი ჩამოჰშორდეს? ეს მეტად სამძიმარო¹⁰⁹⁹. სომეხთა მონინავე წრეებიც ამავე აზრს და საბუთიანობას დასტრიალებდნენ: „ვინც მეფეთა-მეფის ხელისუფლების ქვეშე ვიმყოფებით, ყველა ერთმორწმუნენი გაეხდით“-ო¹¹⁰⁰. როგორც ჩანს, *სომეხეთის მმართველი წრეების ერთი ძირითადი მოსაზრებათაგანი ის ყოფილა, რომ ქართველები სპარსეთის ქრისტიანებსა და სომეხებს არ უნდა ჩამოჰშორებოდნენ და მათთან უეჭველად ერთობა დაეცვათ*. ამ მოსაზრებას, ეტყობა, ამტყდარი უთანხმოების დროს თვალსაჩინო მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. საფიქრებელია, რომ მონოფიზიტობის ასეთი თავგამოდებული მომხრეობა სომეხთა მხრივ სწორედ იმ მჭიდრო სულიერი კავშირით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული, რომელიც სომხურ ეკლესიას აღმოსავლეთისა და, კერძოდ, სპარსეთის ეკლესიასა და ქრისტიანობასთან ამ ხანაში ჰქონდა.

ზემომოყვანილი ცნობებიდან, მაშასადამე, ცხადი ხდება, რომ *ქართველთა და სომეხთა სარწმუნოებრივი ერთობისა, თუ განხეთქილების საკითხი არსებითად იმაზე იყო დამოკიდებული, აღმოსავლეთის, სპარსეთის საეკლესიო ტრადიციასა და მოძღვრებას მიემხრობდა საქართველო, თუ დასავლეთისას, ბერძნულ-რომაულ ქრისტიანობას*.

მაგრამ სომეხთა კათალიკოსისა და სმბატ მარზპანისაგან ქართველთა წინააღმდეგ წამოყენებული მოსაზრება მეტად სათუთსა და სახიფათო პოლიტიკურ საკითხსაც წარმოადგენდა, რადგან აღმ. საქართველოსაცა და სომეხეთსაც დამოუკიდებლობა დაკარგული ჰქონდათ და სპარსეთისაგან იყვნენ დაპყრობილნი. სპარსეთისათვის, რასაკვირველია, ქართველთა და სომეხთა სარწმუნოებრივ სიმპათიებს პოლიტიკური თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და, უეჭველია, სპარსეთის მთავრობა ამ გარემოებას ფხიზლად სდარაჯობდა. მით უმეტეს ადვილი გასაგებია ის წინდახედულობა, რომელიც კვრიონს უნდა გამოეჩინა ამ სახიფათო საკითხზე პასუხის გაცემის დროს. მისი პასუხი მის ასეთ წინდახედულობასა და უცილობელ დიპლომატიურ ნიჭს ამჟღავნებს. კვრიონმა აბრაამს ასეთი პასუხი გასცა: „ჩვენი და თქვენი მამები მეფის ქვეშევრდომნი იყვნენ და იერუსალემის სარწმუნოებრივ აღსარებას მისდევდნენ. ამნაირადვე ჩვენც და თქვენც, თუმცა მეფეთა-მეფის ქვეშევრდომნი ვართ, იერუსალემის სარწმუნოებას აღვიარებთ და მივდევთ... ესლა უფრო ბედნიერი ვართ ვინც მეფეთა-მეფის ქვეშევრდომად ვიქცით, რადგან მას შემდგომ, რაც ცა და ქვეყანა არსებობს, არც ერთი მბრძანებელი არ ყოფილა, რომელსაც ყოველი ეროვნებისათვის თავისი სარწმუნოების აღსარების უფლება

მიეცეს, როგორადაც ამ მბრძანებელმა მეტადრე კი ჩვენ ქრისტიანთა სარწმუნოების (აღსარება) დაგვიტოვა... მეფეთა-მეფე რომაელთა ისეთივე მბრძანებელი არის, როგორიც არიელებისაა“-ო¹⁰¹.

ქართლის კათალიკოსის ეს ოსტატური პასუხი იმაზეა აგებული, რომ ხოსრო მეფემ, როგორც უკვე აღნიშნული გვქონდა¹⁰², მართლაც, ქრისტიანობის აღსარების თავისუფლება გამოაცხადა და მის ქვეშევრდომებად მართო არიელები კი არ იყვნენ, არამედ ბერძნებიც: რაკი თვით სპარსეთის მეფე თავისი სარწმუნოების აღსარებას არავის უშლიდა, *საქართველოსაც* თავისი აღსარების არჩევა სრულებით თავისუფლად შეეძლო, ის *ასეთ პირობებში მონოფიზიტობასა ქალკიდონიანობას პრჩეობდა და მხოლოდ სომხურ ეკლესიასთან ერთობის მაგიერ მთელ მაშინდელ რომაულსა და ბიზანტიურ ქრისტიანობასთან კავშირს სთვლიდა უმჯობესად*.

რომის პაპის გრიგოლ დიდის ეპისტოლიდან ჩანს, რომ კვრიონ კათალიკოსის სიტყვა გულწრფელი იყო და მას სარწმუნოებრივი საკითხების გამო მიწერ-მოწერა იერუსალემსა და რომთან მართლაც ჰქონია¹⁰³.

ქართველ-სომეხთა მაშინდელი უთანხმოების ამ პოლიტიკურ-კულტურული საფუძვლის ანარეკლი IX ს-ის ქართველი ისტორიკოსის არსენი დიდის თხზულებაშიაც არის დაცული. მისი სიტყვით, ვითომც „მაშინ სომეხთა შეასმინეს ქართლი მეფესა თანა სპარსთასა, ვითარმედ ჰრომთა უპყრია სარწმუნოება“-ო¹⁰⁴. მაგრამ, რამდენად მართალია ეს ცნობა და მერმინდელი შენათხზი არის იგი თუ არა, ძნელი სათქმელია.

§ 32. უთანხმოებაში ეროვნული ელემენტის შეჭრა

რაც უფრო დრო მიდიოდა, უფრო და უფრო რთულდებოდა დამოკიდებულება, მწვავედებოდა მიწერ-მოწერა და პირველად წამოყენებულ ბრალდებებსაც სულ ახალ-ახალი ემატებოდა, რომელთა შესახებ დამშვიდებული მსჯელობის მაგიერ უკვე ვნებათაღელვით აღსავსე საყვედური და გულისწყრომა ისმოდა ხოლმე.

ზემომოყვანილ ორ ბრალდებათა გარდა მოულოდნელად *წამოიჭრა მღვდელ-მსახურების ენის საკითხიც წმ. შუშანიკის სახელობის ეკლესიაში*. სომხეთის კათალიკოსად ახლად არჩეული აბრაამის პირველსავე ეპისტოლეში ეს საკითხი უკვე წამოყენებულ იქმნა. აბრაამი კვრიონსა სწერდა: „ცურტაველი ეპისკოპოზის განდევნის შემდგომ მართლმადიდებლობის (ე. ი. მონოფიზიტობის) აღსარებას რატომ უბრძანებო, ეხლა გავიგე, რომ წმ. შუშანიკისათვის დანესებული სომხური წირვა-ლოცვაც მოვისპიათ. ეს თქვენი საქციელი სიკვდილისოდენად და უფრო უბოროტესადაც კი მეჩვენა“-ო¹⁰⁵. აქედან ჩანს, რომ სომეხთა კათალიკოსს იმდენად ცურტაველი ეპისკოპოზის „გადაყენება“ არ ანუხებდა, რამდენადაც სომხური მღვდელმსახურების მოსპობა. ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელის წინააღმდეგ წამოყენებულ ამ ორ ბრალდებათა შორის აბრაამი ამას უფრო მძიმე დანაშაულად სთვლიდა. ეს საკითხი სომეხთა მოწინავე პირებსაც

აღელვებდა თურმე და სმბატ გურგანელი მარზპანი და სხვა წარჩინებული
სომხები იწერებოდნენ: „თუმცა კი ხმა გაგრცელდა, რომელიც მდაბიო-
თაგან მქონდა გაგონილი, მაგრამ ნაკლებად მჯეროდა. ხოლო აქ მყოფ
ცურტაველ ეპისკოპოსისაგან დავრწმუნდი და გავიგე და ძალიანაც აღვშ-
ფოთდი, რადგან, თუმცა ჩვენი და თქვენი ქვეყნის წარჩინებულთა შორის
მოყვრობა-ნათესაობა იყო, მაგრამ სწორედ ეგ წმიდა სამარტილო, რო-
მელიც ცურტავის თქვენ პატივცემულ ეკლესიაში დაფუძნდა, და სომხური
მღვდელმსახურება და წესიც, რომელიც (იქ) თქვენში იქმნა შემოღებული,
ჩვენთვის ფიცის მსგავსად სიმტკიცესა და რწმენას შეადგენდა, ეხლა კი
ამის ამოკვეთით მტრობას სთესავთ“-ო¹⁰⁶. ასე გამოუდევით თავი სომეხთა
დიდებულებს ერთ სამარტილოში არსებული სომხური წირვა-ლოცვი-
სათვისაც კი.

საქმარისი იყო ატეხილ უთანხმოებაში ეს საკითხი წამოჭრილიყო, რომ
ისედაც გართულებული დამოკიდებულება უფრო გამწვავებულიყო: თავის-
დათავად დოგმატური პაექრობა ისედაც ძნელი შესათანხმებელი იყო, ეხლა
კი ისეთი მტკივნეული საკითხიც ზედ დაერთო, როგორიც ეროვნულია.

კვრიონ კათალიკოსი ამ ახალი ბრალდების სისწორესაც გადაჭრით
უარყოფდა: „ჩვენ წირვა (სომხურად) არ მოგვისპია, არამედ ვინც ეპისკოპ-
ოსად არის, ქართულიც იცის და სომხურიც და მღვდელმსახურებაც ორ-
სავე ენაზე სრულდება“-ო¹⁰⁷.

მაგრამ მოსე ცურტაველი, რომელსაც ეს ბრალდებაც პირველად წა-
მოუყენებია, თავისას მაინც არ იშლიდა და ამტკიცებდა: სომხური „წირვა
რომ მოსპობილია, — ცხადი არის, — ხოლო რომ ეპისკოპოზმა ნესტორიანმა,
რომელიც დანიშნეს, ქართული მნიგნობრობაც სათანადოდ არ იცის, არ-
ამცთუ სომხური, ესეც ცხადი არის“-ო¹⁰⁸.

მოსე ცურტაველის უკანასკნელი სიტყვებიდან საფიქრებელი ხდება,
რომ ის ახლად-დანიშნულ ცურტაველ ეპისკოპოსს ქართული და სომხური
წირვა-ლოცვის უცოდინარად სთვლიდა. მაგრამ, ეს რომ გაზვიადებული
არ იყოს, ისე გამოდის, რომ კვრიონს სომხურიც მოუსპია და ვერც ქართუ-
ლი შემოუღია. ეს კი ძნელი დასაჯერებელია, ამიტომ მოსე ცურტაველის
ცნობა კვრიონისაგან მოთხრობილი ამბის გაზვიადება-გადასხვაფერებას
უნდა წარმოადგენდეს.

კვრიონს, როგორც ირკვევა, შუშანიკის სამარტილოში, სადაც წინათ
წირვა სომხურად ყოფილა დანესებული (შუშანიკი სომეხი იყო შთამომა-
ვლობით), სომხურის გარდა ქართული წირვის შემოღებაც აუცილებლად
საჭიროდ უცვნია და ქართული მღვდელმსახურება დაუნესებია კიდევ:
ამგვარად, ქართული და სომხური ენები გაუთანასწორებია და მლოცველ-
თა შემადგენლობისდა მიხედვით სრულებით სამართლიანად ორენოვანი
წირვა-ლოცვა შემოუღია.

კვრიონ კათალიკოსი რომ ამ საკითხს დიდი წინდახედულობითა და სი-
ფრთხილით მოპყრობია, ამას ის გარემოებაც ამტკიცებს, რომ გაქცეული
მოსე ცურტაველის მაგიერ, რომელიც სომეხი იყო შთამომავლობით, ეპის-

კოპოზად ქართველი არ დაუნიშნავს, არამედ ასურელი, თუ სპარსელი, ყოფილი ნესტორიანი, რომელსაც ავად თუ კარგად ქართულიცა და სომხურიც ცოდნია. უეჭველია, კვრიონი შეგნებულად და განზრახ მოქცეულა ასე, რომ არავის საფუძველი არ ჰქონოდა ამ მის განკარგულებაში ყოველივე სომხურის დევნა და ქართველთა დანიანაურების ნადილი დაენახა. მაგრამ ასეთი ბრალდება მაინც თავიდან ვერ ასცდენია.

§ 33. განხეთქილება

ორივე მხრით მიწერ-მოწერას ისეთი კატეგორიული კილოთი აწარმოებდნენ, საკითხები ისე მწვავედ იყო წამოყენებული, რომ ატეხილი უთანხმოების დაცხრობა და მშვიდობიანობის დამყარება მხოლოდ იმ შემთხვევაში იყო მოსალოდნელი, თუ რომ ერთ-ერთი მათგანი თავის რწმენას დასთმობდა. მიწერ-მოწერის დასაწყისშივე ეტყობოდა, რომ სომეხთა ეკლესიის მესვეურთ განხეთქილების ჩამოგდება გადაწყვეტილი ჰქონდათ, თუ რომ საქმე მათი სურვილისამებრ არ მოგვარდებოდა. უკვე ერთნისი, სომეხთა კათალიკოსის მოადგილე, მოსე ცურტაველს სწერდა, რომ თუ ქართველები თავისას არ დაიშლიან და წინააღმდეგობას გაგვიწევენ, „ფეხთა მტვერს მივყარით“-ო¹¹⁰⁹. კვრიონ ქართლისა კათალიკოსი და აღმ. საქართველოს მმართველი წრეები კი თავიანთ თავს მართლად სთვლიდნენ და თავიანთ მხრივ დასათმობი არაფერი ეგულებოდათ. პირიქით, კვრიონმა თავის მეორე წერილში აბრაამ კათალიკოსს გადაჭრით და მკაცრად შეუთვალა: „თუ ერთობისა და სიყვარულის დაცვა და ჩვენთან მშვიდობიანი განწყობილება გინდათ ისევე, როგორც ჩვენი და თქვენი მამები ცხოვრობდნენ, ჩვენ მშვიდობიანობისათვის მზადა ვართ. ხოლო თუ სხვანაირს რამეს ფიქრობთ, მეტიად თავს ნუ-ლა შეინუხებთ და ამისთანა კვლავ აღარ მოგენეროთ. თუ არა და, მხოლოდ თუ ოდესმე ღმერთი იერუსალემში წმიდა ადგილების თაყვანისსაცემად მაღირსებს და გზად მომიხდეს გავლა, თორემ სხვა არაფერი საქმე სომეხებთან არა მაქვს“-ო¹¹¹⁰. კვრიონმა თავის უკანასკნელ წერილშიაც აბრაამს სიტყვა მოკლედ და კატეგორიულად მოუჭრა: „თუ რომ ჩვენი სარწმუნოების გამოძიება და ცოდნა გნებავთ, მე გადმოვათარგმნინე და გაახელით ოთხთა კრებათა ნიგნები, რომლითაც ჰრომნი ხელმძღვანელობენ და ანასტას წმიდასა და წმიდა სიონში იქადაგების. გინდათ, თუ არა, ჩვენი სარწმუნოება ეს არის“-ო¹¹¹¹.

ასეთი გადაჭრილი პასუხის შემდგომ მიწერ-მოწერას უკვე აღარავითარი აზრი არა ჰქონდა. ასევე გაიგო სომეხთა კათალიკოსმაც, მაგრამ პაექრობის შეწყვეტის მაგიერ მან სრული და საბოლოო განხეთქილების ჩამოგდება ირჩია და 607—8 წელს¹¹¹² რგვლივმოსავლელი ეპისტოლე გამოსცა, რომლის ბოლოშიაც ნათქვამი იყო: „ჩვენ ბერძნების შესახებ პირველ მოძღვართა გამოტანილი დადგენილების... ქართველებზეც გავრცელებას ვბრძანებთ, — რომ მათთან სრულებით არავითარი დამოკიდებულება არ ჰქონდეთ არც ლოცვაში, არც ჭამა-სმებაში, არც მეგობრობაში, არც შვილების

აღზრდაში, რომ მცხეთისა და მანგლისის ჯვრების კარზე სალოცავად აღარ გაემგზავრნენ ხოლმე და ჩვენ ეკლესიებში არ შემოუშვან, ერთმანეთშორის ჯვარის წერასაც სრულებით თავი დაანებონ. ნებადართულია მათგან მხოლოდ ყიდვა—გაყიდვა, ვითარცა ებრაელთაგან. ამ განკარგულებას ძალა ალბანელების შესახებაც ჰქონდეს“-ო¹¹³. გასცეს თუ არა ქართველებმა და ალბანელებმა თავის მხრივ პასუხი და თითონაც შეაჩვენეს სომხები, „ეპისტოლეთა წიგნი“-დან არა ჩანს. რასაკვირველია, ამ სახით ეს განკარგულება არასდროს არ განხორციელებულა, მაგრამ ამიერიდან ქართველთა და სომეხთა შორის ის სარწმუნოებრივი კავშირიც გაჰქრა, რომელიც წინათ მათ აერთებდათ და ასე თუ ისე აძლიერებდათ : პოლიტიკურ-კულტურული გეზისა და სიმპათიების გაყრასთან ერთად მათი სარწმუნოებრივი სარბიელის გზებიც ერთმანეთს დაშორდნენ.

განმარტებები

- ¹ [ნიგნი უკვე გამოქვეყნებულია. იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, ნიგნი პირველი: საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბილისი, 1950, ქართველი ერის ისტორიის პირველი ნიგნის მეხუთე გამოცემის რედ. შენიშვნა].
- ² პეროდოტე, III, 94, 97.
- ³ პლუტარქოსის Vitae parallelae; ლუკულლოსი, XXXI. – ლატიშევი, I, 490.
- ⁴ პლუტარქოსის Vitae parallelae.: კიმონი, III. – ლატიშევი, I, 490.
- ⁵ პლუტარქოსის Vitae parallelae.: პომპეიდუსი, XXX და XXXI.
- ⁶ პლუტარქოსის Vitae parallelae.: პომპეიდუსი. XXXII. – ლატიშევი, I, 491.
- ⁷ პლუტარქოსის Vitae parallelae.: პომპეიდუსი. XXXIII. – ლატიშევი, I, 491.
- ⁸ პლუტარქოსის Vitae parallelae.: პომპეიდუსი. XXXIV. – ლატიშევი, I, 491.
- ⁹ პლუტარქოსის Vitae parallelae.: პომპეიდუსი. XXXIV. – ლატიშევი, I, 492.
- ¹⁰ პლუტარქოსის Vitae parallelae.: პომპეიდუსი. XXXIV. – ლატიშევი, I, 492.
- ¹¹ [ეს ნიგნი უკვე გამოქვეყნებულია. იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, ნიგნი მეორე: ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, თბილისი, 1937. მეხუთე გამ. რედ. შენიშვნა].
- ¹² იხ. გ. ნიორაძე, კარსნისხევის სასაფლაო, თბილისი, 1926, გვ. 13 – 31, ნახ. 6 და 9.
- ¹³ იქვე, გვ. 31 და 35.
- ¹⁴ იხ. დე-მორგანის MSC, I, გვ. 31, 34 და 35.
- ¹⁵ იქვე, გვ. 130, 28.
- ¹⁶ იქვე, გვ. 35.
- ¹⁷ იხ. დე-მორგანი MSC, I, გვ. 92, სურ. 36.
- ¹⁸ აქვე, გვ. 35 და MSC, I, გვ. 93, სურ. 37 და 38 და გვ. 94 მომდევნო პლ. III.
- ¹⁹ იხ. აქვე, გვ. 35 და Mus. Cauc. გვ. 64 მომდევნო Taf. VIII.
- ²⁰ იხ. MSC, I, pl. III.
- ²¹ MSC, I, გვ. 93.
- ²² იხ. აქვე, გვ. 34. Mus. Cauc. გვ. 65, Taf. VIII და MSC, I, გვ. 96 – 97.
- ²³ იხ. MSC, I, გვ. 98, სურ. 49.
- ²⁴ იხ. ნახ. 6, 8, 11 და MSC, I, გვ. 114 სურ. 79 – 81, გვ. 115 სურ. 82 და 83 – 84.
- ²⁵ იხ. აქვე, გვ. 40 ნახ. 18, ნახატები 6, 7 და 8. – MSC, I, გვ. 144 – 152 და Mus. Cauc. გვ. 49 – 53. Taf. VII, გვ. 69 – 71 თავ. IX, გვ. 87.
- ²⁶ MSC. I, გვ. 154 – 155.
- ²⁷ Mus. Cauc. 86, Taf. X.
- ²⁸ MSC. I, გვ. 104 – 107.
- ²⁹ MSC. I, გვ. 108 – 109.
- ³⁰ KB, I, 19 და II, 75.
- ³¹ იქვე, I, 65.
- ³² იქვე, I, 19 და II, 75.
- ³³ იქვე, I, 143.

34. იქვე, I, 171.
35. Prunkinschrift: KB, II, 57.
36. იქვე, II, 63.
37. Prunkinschrift: KB, II, 119.
38. იქვე, I, 171.
39. Bochart, Phaleg, III, 11.
40. KB, I, 172.
41. KB, II, 21 და 31.
42. იქვე, I, 143.
43. რკინისა და ვერცხლის ეტიმოლოგიის შესახებ იხ. ნ. მარრის Яфетические элементы в языках Армении: ИАН, [VI серия, т. V, № 2], 1911, გვ. 139 – 145.
44. გიორგი მთაწმ. ც ა, საეკლესიო მუზ. გამოცემა [ტფ., 1901], გვ. 301.
45. O. Schrader, Die Metalle, 1906, გვ. 98.
46. ეს ახსნა პროფ. ნ. მარრს ეკუთვნის.
47. *ქსენოფონტე*, Anab. lib. V, cap 4, 1.
48. *ქსენოფონტე*, lib. V, cap 5, 2.
49. *Strabo*, Geogr. lib. XII, cap. III, 19 და 28.
50. *ქსენოფონტე*, lib. IV, cap 7.
51. იქვე, lib. IV, cap 8, 2.
52. *Strabo*, Geogr. lib. XII, cap. III, 19.
53. Anab. lib. V, cap. 4, 28.
54. *Anabazisi*, lib. V, cap 4, 27.
55. იქვე, lib. IV, cap 8, 19 – 20.
56. იქვე, lib. V, cap 4, 29 და 32.
57. იქვე, lib. V, cap 4, 29.
58. *პეროდოტე*, II, 105.
59. იხ. მისი ანგარიში, ЗКГО, VII, გვ. 27. *VII (კომენტ.)
60. იქვე, გვ. 29.
61. იქვე, გვ. 48.
62. იქვე, 47, 53, 60, 61.
63. იქვე, 28-29.
64. ჩეოგრ. lib. XII, cap. III, 18.
65. *პროკოპი კესარიელი*, De bello pers. I, 15; დესტუნისის თარგმანი, I, გვ. 193.
66. *ქსენოფონტე*, Anab. lib. IV, cap. 7, 14.
67. *ქსენოფონტე*, Anab. lib. V, cap. 2, 3, 4.
68. იქვე, lib. V, cap. 5, 1.
69. ჩეოგრ. lib. XII, cap. III, 19.
70. *ლატიშევი*, I, 380.
71. იქვე, I, 380.
72. Anab. lib. V, cap. 4, 34.
73. იქვე, lib. V, cap. 4, 32.
74. იქვე, lib. V, cap. 4, 34.
75. იქვე, lib. V, cap. 4, 33.
76. *პეროდოტე*, II, 104.
77. P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, Göttingen,

- 1896, გვ. 399.
- ⁷⁸ ჰეროდოტე, II, 78 და 79.
- ⁷⁹ იქვე, VII, 78.
- ⁸⁰ სტრაბონი, lib. XI, cap. 2, 17.
- ⁸¹ იქვე, lib. XI, cap. 2, 16.
- ⁸² სტრაბონი, lib. XII, cap. 2, 3.
- ⁸³ იქვე, lib. XII, cap. 2, 17.
- ⁸⁴ იქვე, lib. XI, cap. 3, 4.
- ⁸⁵ იქვე, lib. XI, cap. 2, 17.
- ⁸⁶ იქვე, lib. XI, cap. 2, 12.
- ⁸⁷ იქვე, lib. XI, cap. 2, 12.
- ⁸⁸ იქვე, lib. XI, cap. 2, 19.
- ⁸⁹ იქვე, lib. XII, cap. 5, 6.
- ⁹⁰ იქვე, lib. XII, cap. 5, 6.
- ⁹¹ სტრაბონი, lib. XI, cap. 5, 6.
- ⁹² იქვე, lib. IX, cap. 2, 19.
- ⁹³ იქვე, XI, cap. III, 3.
- ⁹⁴ იქვე.
- ⁹⁵ იქვე, lib. IX, cap. IV, 5.
- ⁹⁶ RAC. I, 92 – 93 და II, 211 – 214.
- ⁹⁷ Mission en Cappadoce. p. VIII და X.
- ⁹⁸ MSC. I, გვ. 5 – 22, 35–88, 38 და 194.
- ⁹⁹ MSC. I, გვ. 158 – 159 და 208.
- ¹⁰⁰ Über die kulturgeschichtliche Stellung des Kaukasus unter bes. Berücksichtigung der Ornament. Bronzegürtel aus Transkauk. Gräbern, Berlin, 1895 წ., 137
- ¹⁰¹ იქვე, 137.
- ¹⁰² Das Gräberfeld von Koban, Berlin, 1883.
- ¹⁰³ Archäologische Parallelen aus dem Kaukasus und den unteren Donauländern, Zeitschrift für Ethnologie, Hef. I. 1904, გვ. 43, 64.
- ¹⁰⁴ იქვე, 1900. I. Hef. გვ. 39 – 104.
- ¹⁰⁵ იხ. მისი Die Erfinder der Eisentechnik: Zeitschr. f. Ethnologie 39 Jahrg. გვ. 334 – 362. მეტადრე 360 – 361.
- ¹⁰⁶ იხ. იმავე ორგანოს 1907 წ. გვ. 362 – 381, 691 – 695, 945 – 948 და 1908 წ. გვ. 241 – 253 და 272 – 276.
- ¹⁰⁷ იხ. იმავე ორგანოს 1907 წ. გვ. 363 – 368.
- ¹⁰⁸ იხ. А. А. Миллер, Изображения собаки в древностях Кавказа: Изв. Рос. Акад. истории материальной культуры, II, Петербург, 1922 წ., გვ. 287 – 324.
- ¹⁰⁹ ЗВОРАОб, т. XIV, [вып. II – III, 1901, СПб, 1902, გვ. 1 – 29].
- ¹¹⁰ იხ. Древнейшие арабские известия о праздновании Науруза в сасанидской Персии: ЗВОРАОб, т. XVI, [вып. I, 1906, გვ. 020 – 046].
- ¹¹¹ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველეები, „ივერია“, 1886 წ., № 39.
- ¹¹² СМОМПК, XIX, [1894], გვ. 152 – 154.
- ¹¹³ ამ თქმულების რუსული თარგმანი დაბეჭდილი იყო СМОМПК, წიგნი X, [1890], გვ. LXXV – LXXX.
- ¹¹⁴ იქვე.

¹¹⁵ იქვე, II განყ. გვ. 247.

¹¹⁶ ამ თქმულების რუსული თარგმანი დაბეჭდილია СМОНПК, წიგნი XXXV, [1898], გვ. 106 – 111.

¹¹⁷ იხ. *А. Хаханов*, Очерки по истории груз. слов. [М., 1895], გვ. 252 – 254.

¹¹⁸ ბ. ივ. *ნიუარაძე* სევანურ „მქემთარინზელ“-ს, რომელიც ეთანასწორება ქართულს „მიქელ მთავარანგელოზს“, მეცდომით „მაცხოვრად“ სთარგმნის, იხ. СМОНПК, წიგნი X, გვ. 177.

¹¹⁹ ეს თქმულება დაბეჭდილია СМОНПК, წიგნი X, გვ. 176 – 187.

¹²⁰ Description géographique de la Géorgie, [St.-Pbg, 1842], გვ. 52.

¹²¹ ხეცსურეთში, მაგალითად, ხახმატის ჯვარი, გუდანის ჯვარი და სამების ჯვარი ყველანი წმიდა გიორგის ტაძრებად ითვლებიან. ორი, მთელ აღმოსავლეთ საქართველოში განთქმული, ხატი კახეთისა – თეთრი გიორგი სოფ. აწყურსა და ალავერდშიაც ხომ წმიდა გიორგის სახელობაზეა; ფშავლებში ცნობილი ძლიერი ლაშარის ჯვარი და მთიულეების დიდებული ლომისის ჯვარიც წმიდა გიორგის ხატია; ამას გარდა კახეთში და ქიზიყში შემდეგ სოფლებში იცის წმიდა გიორგის განთქმული დლეობა: თელავში, ახმეტაში, კონდოლში, გრემში, ყვარელში, ველისციხეში, ვეჯინში, გურჯაანში, კარდანახში, სიღნაღში, ბოდბეში, მაღაროში, მელაანში, ზიარში, ფხოველში, მანავეში, ნინოწმინდაში, საგარეჯოში, მარტყოფში, პატარაძეულში, ხაშში, ყარაბულაღში, ქურმუხის წმიდა გიორგის ეკლესიაში, სოფ. კახის მახლობლად; ქართლშიაც ყველა განთქმული დლეობები: გერი-სთობა სოფ. არბოში, უსანეთობა, გიორგის-ჯვრობა, დანახვისში, ატოცისა სოფ. ბრეძის მახლობლად წმიდა გიორგის დღესასწაულად ითვლება. ჩამოთვლილ სოფლებს გარდა ქართლში კიდევ შემდეგ ადგილებში იციან წმიდა გიორგის დლეობა: ახალჯვარი კაკანათბერის ციხის ჩრდილოეთით, ერედვის ციხეში დაბა ცხინვალის აღმოსავლეთით, ძლიერი წიმი წმიდა გიორგისა ქ. დუშეთის მახლობლად, სპარსის წმიდა გიორგი გერისთვის მახლობელ მთაზე, თელეთის ეკლესია, სოფ. ჩხიკვთის სამხრეთით მდებარე *სამება წმიდა გიორგის ეკლესია*, ს. ყორანთას ატოცის წმიდა გიორგის ჯვარის სასვენი ეკლესია, და სხვა კიდევ მრავალი. დასავლეთ საქართველოში შემდეგ ადგილას იცის განთქმული წმიდა გიორგის დლეობები: სოფ. ჩხარში, სადაც მდებარეობს მთავარი მონამის ბეჭი, სოფ. წევის სასწაულთ-მოქმედიანი ხატი, მრავალძალის წმიდა გიორგი სასწაულთ-მოქმედიანი ჯვარიურთ, სოფელ ველიეთს მთის წევრზე სასწაულთ-მოქმედიანი ხატია, ნაქერალში გაჭრილი წმიდა გიორგისა, ძლიერი წმიდა გიორგის ეკლესია ს. ილორში, სოფ. ხინოში, ს. აჭვის მახლობლად, სანისლობა, მთაზე. გუნების კარში, ლომის კარში და ს. ცისაში, გამოჩინებული მთაზე, ს. ჯიხანჯირის წმ. გიორგი, სოფ. ნიგოთში და სხვაგან კიდევ მრავალ ადგილას.

¹²² დავით გორელი, რამდენიმე სიტყვა ფშავ-ხევსურ. დღესასწა.: „ივერია“, 1886 წ. № 242.

¹²³ Свящ. *Гульбиани*, Краткий очерк религиозно-нравств. состояния сванетов: СМОНПК, წიგნი X, გვ. 89.

¹²⁴ *სტრაბონი*, lib. XI, cap. III, 7.

¹²⁵ *სტრაბონი*, lib. XI, cap. III, 5.

- ^{126.} Грузинские народные праздники „Кавказ“, 1878 წ., №№ 229 და 230. ამას გარდა მე ვსარგებლობდი ან განსვენებულის ბ. ილ. ზარაფიშვილის მიერ მოწოდებული ცნობებით.
- ^{127.} *Р. Эристов*, О тушино-пшаво-хевсурском округе (Записки Кавказ. отд. рус. географич. Общества, кн. III, 1855 г., გვ. 102 – 3) და ნ. ურბნელი, ეთნოგრაფიული წერილები („ივერია“, 1886 წ., № 267).
- ^{128.} *Р. Эристов*, იქვე, გვ. 103.
- ^{129.} გეოგრაფია, გვ. 140.
- ^{130.} *Радде*, Хевсурия и хевсуры, ЗКГО, кн. XI, [вып. II, 1881], გვ. 203.
- ^{131.} გეოგრაფია, გვ. 81.
- ^{132.} „Грузинские гадальщицы“: „Кавказ“, 1853 г., № 56 და 1847 г., № 3.
- ^{133.} Свящ. *Н. Миндели*, Селение Сори: СМОМПК, წიგნი XIX, გვ. 116 – 117, 121 და 125 – 127.
- ^{134.} *А. Цагарели*, ЖМНПр, 1877 წ., დეკემბრის № გვ. 217.
- ^{135.} *Гагуа*, Селение Носири: СМОМПК, წიგნი X, გვ. 111 – 112.
- ^{136.} *Д. Маргиани*, Сванеты СМОМПК, წიგნი X, გვ. 86.
- ^{137.} *მტ ბა ქა* *456, გვ. 232 და ქართ. ცხოვრება ზ. ჭიჭინაძის გამოც. გვ. 294.
- ^{138.} *Р. Эристов*, О тушино-пшаво-хевсур. округе, გვ. 96; *Радде*, Хевсурия и хевсуры, გვ. 97; ნ. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887, № 158.
- ^{139.} *Н. Берзенов*, Очерки деревенских нравов Грузии: „Кавказ“, 1858 წ., №№ 55, 56.
- ^{140.} *Р. Эристов*, О тушино-пшаво-хевсур. округе: Запис. Кавк. отд. геогр. общ. წიგნი III, გვ. 18.
- ^{141.} *Р. Эристов*, Хевсурия и хевсуры: Зак. Кавк. отд. геогр. Общ., წიგნი III, გვ. 114 – 115.
- ^{142.} ეს ლექსი გადმომცა ბ. კ. თათარიშვილმა, რისთვისაც დიდ მადლობას ვუძღვნი.
- ^{143.} *სტრაბონი*, XII.
- ^{144.} იქვე.
- ^{145.} *D. Chwolsohn*, Die Ssabier, I, 319 – 403; II, 158.
- ^{146.} იქვე, I, 399 – 403.
- ^{147.} *D. Chwolsohn*, იქვე, II, 184.
- ^{148.} უძველეს დროს არაბებსაც მთვარე მამაკაცად და უმთავრეს ღვთაებად მიაჩნდათ, იხ. ჩინებული გამოკვლევა *D. Nielsenn*, Die altarabische Mondreligion.
- ^{149.} *D. Chwolsohn*, იქვე, II, 35.
- ^{150.} იქვე, II, cap. I, § 5.
- ^{151.} იქვე, II, cap. V, § 2.
- ^{152.} *Н. Март*, ЗВРАОБ, т. XVI, [вып. I, 1905], გვ. 203.
- ^{153.} ნ. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887 წ. № 158.
- ^{154.} იქვე.
- ^{155.} იქვე.
- ^{156.} იქვე.
- ^{157.} იქვე.
- ^{158.} იხ. *Max Mayer*, *Kronos*. W. H. *Roscher*, Ausführ. Lexicon d. griechischen und

römischen Mythologie, B. II, [Leipzig, 1890 – 1897], გვ. 1452 – 1573.

^{159.} ნ. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887 წ., № 158.

^{160.} ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები: „ივერია“, 1886 წ., № 34.

^{161.} დავით გორელი, ხახმატის ჯვარობა: „ივერია“, 1889 წ. № 271.

^{162.} იქვე.

^{163.} ნ. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887 წ. № 158.

^{164.} ონიანის ცნობებით სარგებლობისათვის დახმარების აღმოჩენისათვის გულითად მადლობას ეუძღვნი პროფ. აკ. შანიძეს და ლექტ. გარლ. თოფურიას.

^{165.} სვანურისათვის საჭირო დიაკრიტიკული ნიშნების სტამბაში უქონლობისა გამო სვანური გრძელი ხმოვნები ჩვეულებრივ ასოებით არის გადმოცემული.

^{166.} არს. ონიანს თავის აღწერილობაში „ტულეფია“ უწერია, მაგრამ პროფ. აკ. შანიძეს ადგილობრივ შემონმების დროს დამსწრეთაგან კატეგორიულად „ტულეფია“ გაუგონია. ასევე აქვს ჩანერილი ეს სიტყვა ლექტ. გარ. თოფურიასაც. ამისდა მიხედვით „ტულეფია“-დ მაქვს შესწორებული. ამ ცნობის მოწოდებისათვის დიდ მადლობას მოვასხენებ.

^{167.} Заметки о Сванетии, თბილ., გვ. 106.

^{168.} „მომომხილველი“, 1926, გვ. 122 – 135.

^{169.} იხ. Масляница у грузин: გაზ. „Кавказ“, 1846 წ., № 6.

^{170.} იხ. თ-დ დ. ბებუთაშვილის მოგონება, დუბროვინის История войны и влад. рус. на Кавказе, т. I, кн. II, [СПб, 1871], გვ. 156 – 157.

^{171.} იხ. ს. მაკალათია, ფალოსის კულტი საქართველოში: „მომომხილველი“, 1926 წ. გვ. 130.

^{172.} იხ. ვ. კობტონაშვილი, წერილი ჯავახეთიდან. „ყვენობა ჯავახეთში და ზოგიერთი ცრუმორწმუნეობა ქართველებისა“: ივერია, 1889 წ. № 50, გვ. 3.

^{173.} იხ. „Масляница у грузин“: გაზ. „Кавказ“, 1846 წ., № 6.

^{174.} იხ. თ-დ დ. ბებუთაშვილის წერილი Биография кн. Д. О. Бебутова, გვ. 6 და Военный Сборник, 1867 წ., № 6 და 7; დუბროვინის История войны и влад. рус. на Кавказе, т. I, кн. II, [СПб., 1871], გვ. 153.

^{175.} Voyage au mont Caucase et en Géorgie, II, [Paris, 1823], გვ. 335 – 369.

^{176.} ს. მაკალათია, ფალოსის კულტი [„მომომხილველი“, 1926 წ.] გვ. 130.

^{177.} D r e x l e r: W. H. Roschers Lexicon. II. B. გვ. 1755 – 1769, განსაკ. 1760 და 1762.

^{178.} იხ. ამ ლეტაების შესახებ Fr. Studniczka, Kyrene: W. H. Roschers Lexicon. II. Band, გვ. 1717 – 1755.

^{179.} იხ. ჩემი „ისტორიის მიზანი და მეთოდები“ [ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ. 1916, გვ. 123 – 124].

^{180.} დავით გორელი, ხახმატის ჯვარობა: „ივერია“, 1889 წ. № 271.

^{181.} შდრ. А. Веселовский, Разыскания, II, გვ. 313 – 314.

^{182.} ვახუშტი, გეოგრაფია, გვ. 172.

^{183.} Н. Минделя, Сел. Сори, СМОМПК, XIX, [1894], გვ. 125.

^{184.} ხალხური ზღაპრები ქართლში შეკრებილი თ. რაზიკაშვილის მიერ. ტფილისი, 1909 წ., გვ. 264.

^{185.} ნ. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887 წ., № 158.

186. იქვე.
187. იქვე.
188. სოლ. ზვანბა. Абхазская мифология: „Кавказ“, 1885 წ., № 82 და ნ. ჯანაშია, აფხაზები: „მოამბე“, 1897 წ., № II, გვ. 68.
189. აფხაზები: „მოამბე“, 1897 წ. № II, 76.
190. იქვე.
191. ს. ზვანბა, იქვე.
192. ნ. ჯანაშია, იქვე, გვ. 76.
193. ს. ზვანბა, იქვე.
194. ნ. ჯანაშია, იქვე. წინათ ასე სთარგმნიდნენ „წყალს მოგვცემ, წყალს მოგვცემ, წვიმის წყალს წითელს ან გვირილას“ (Красную маргаритку?). ზვანბა, იქვე. ნ. მარხის თარგმ., იხ. ХВ, т. IV, [вып. I], 1915, გვ. 130.
195. ს. ორბელიანის ლექსიკონი, სიტყვა „შაბათი“.
196. O. Gruppe, Griechische Mythologie, გვ. 288, 127, 749, 824 და სხვა.
197. ს. ზვანბა „ძიგოლ“-ს სთარგმნის „წყალს მოგვცემს“ (Абхазская мифология: „Кавказ“, 1885 г., № 82); ნ. ჯანაშია – „წყლის მომცემი“, ნ. მარრი – „წყალი შრება“.
198. Р. Эристов, О пшаво-хевсуро-тушинском окр.: Запис. Кавказ. отд. геогр. общ. кн. III, 97.
199. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი, იხ. „შაბათი“.
200. F. Hommel, Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients, I, [München, 1904], გვ. 41.
201. ნ. მარრი, Основные таблицы [к грамматике древнегрузинского языка, СПб, 1908], გვ. 9, შენიშვნა.
202. E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Auflage, neu bearbeitet von Dr. H. Zimmern und Dr. H. Winckler. 1902, გვ. 485 – 486.
203. Grundriss D. Geographie und Geschichte des alten Orients, I, [München, 1904], 35.
204. ნ. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887 წ., № 158.
205. იხ. ნ. მარრი. Грамматика чанского (лазского) языка, [СПб, 1910], გვ. XVIII.
206. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი, იხ. სიტყვა „შაბათი“.
207. ნ. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887 წ., № 158 და რ. ერისთავი, О тушино-пшаво-хевсур. окр.: ЗКГО, წიგნი III, 98.
208. ნ. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887 წ., № 158, იხ. აგრეთვე ქვემოთ მონადირეობის ღვთაების შესახებ.
209. რ. ერისთავი, О тушино-пшаво-хевсурском округе: ЗКГО, წიგნი III, 96.
210. ი. კობალია, Из мифической Колхиды: СМОМПК, XXXII, [1897], 99 – 100.
211. იქვე, 99.
212. პ. გიორგიძე [= პ. ჭარაია], აფხაზეთი და აფხაზნი: „ივერია“, 1888 წ. № 180.
213. ნ. ჯანაშია, აფხაზები: „მოამბე“, 1897 წ., № II, გვ. 70.
214. ს. ზვანბა, Абхазская мифология: „Кавказ“, 1885 წ., № 81.
215. პ. ჭარაია, отношении абхазского языка к яфетическим, [СПб, 1912], 31 – 33.
216. E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament 3. Aufl., S. 351 – 352.
217. E. Schrader, იქვე, გვ. 477.
218. O. Gruppe, Griechische Mythologie, 1365 და შენ. 2.

- ²¹⁹ ბეს. *გაბუური*, ჯევესურული მასალები, პროფ. აკ. შანიძის რედაქტორობით გამოცემული: იხ. ქართ. საენათმეცნ. საზოგ. წელიწდეული I – II წიგნი, 1923 – 1924 წ., გვ. 153 – 154.
- ²²⁰ ამ საყურადღებო ჩანაწერის გადმოცემისათვის გ. ბოჭორიძეს დიდ მადლობას მოვასენებ.
- ²²¹ იხ. ასოლიკის წყარო. *Shisqisqasqas*, 1885 წ., გამოც. პეტერბურგში, გვ. 271 და 277.
- ²²² იოს. *ყიფშიძე*, მეგრ. გრამ. გვ. 245, თხა-ს ქვეშე.
- ²²³ VI მსოფ. კრების კანონების ქართული თარგმანი, გამ. ა. ხახანაშვილისა, გვ. 113.
- ²²⁴ იხ. ნ. მარრის „ქანური გრამატიკა“ [გვ. 131, სიტყვა „ბოჩი“].
- ²²⁵ იხ. გაჩეჩილაძის იმერ. ზღაპრები, „ძველი საქართველო“ [ტ. I, ტფ., 1909, გვ. 32].
- ²²⁶ იხ. *Voyage au mont Caucase et en Géorgie*, 453.
- ²²⁷ იხ. Roscher, *Lexicon*, t. III, [Leipzig, 1897 – 1900], სვეტი 1405 – 1406.
- ²²⁸ შეცდომით ხელნაწერში სწერია „სამოთხისა“.
- ²²⁹ იქნებ დამახინჯებული იყოს „სურბ“.
- ²³⁰ ამის შესახებ იხ. ცოტა არ იყოს ბუნდოვანი ცნობა ვახუშტის გეოგრაფიაში იქ, სადაც უფლისციხეზეა ლაპარაკი.
- ²³¹ თბ. უნ. მუზეუმის ხელ. № 737 ეტრატზე XVI ს. (?) თ. ჟორდანი, *Описание рукоп. II*, 200.
- ²³² რ. ერისთავი, О тушино-пшаво-хевсурском округе: ЗКГО, кн. III, 97.
- ²³³ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები: „ივერია“, 1886 წ., № 35.
- ²³⁴ ნ. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887 წ., № 158.
- ²³⁵ ვახუშტი, გეოგრაფია, გვ. 172. [1941 წლის გამოცემის გვ. 105].
- ²³⁶ Н. Берзенов, Мтацминдский праздник: „Кавказ“, 1851, № 43; Заметки Тифлис. фелетониста: „Кавказ“ 1855 г., № 66.
- ²³⁷ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები: „ივერია“, 1886 წ., № 34, რ. ერისთავი, О тушино-пшаво-хевсурском округе: ЗКГО, кн. III, 97.
- ²³⁸ პ. გიორგიძე, აფხაზეთი და აფხაზნი: „ივერია“, 1888 წ., № 183.
- ²³⁹ თვით სიტყვა „ადგილ“ აფხაზურს ქართულიდან უნდა ჰქონდეს შეთვისებული (პ. ჭარია, Об отношении абхазского языка к яфетическим, გვ. 12).
- ²⁴⁰ ნ. ჯანაშია ამ სიტყვის მეორე ნაწილს „ჭეა“ სთარგმნის „თავის“-ად. ხოლო მთელ სიტყვას „მინისთვის“.
- ²⁴¹ ნ. ჯანაშია, აფხაზები: „მოამბე“, 1897 წ., № XI, გვ. 47.
- ²⁴² პ. გიორგიძე, აფხაზეთი და აფხაზები: „ივერია“, 1888 წ., № 184.
- ²⁴³ ნ. ჯანაშია, აფხაზები: „მოამბე“, 1897 წ., № V, გვ. 79.
- ²⁴⁴ ნ. ჯანაშია, აფხაზები: „მოამბე“, 1897 წ., № XI, გვ. 45, აგრეთვე პ. ჭარია, Об отношении абх. языка к яфетическим, 49.
- ²⁴⁵ ნ. ჯანაშია, აფხაზები: „მოამბე“, 1897 წ., № XI, გვ. 45.
- ²⁴⁶ იხ. ხეთის ქვეყანა, მისი ხალხები, ენები, ისტორია და კულტ., [კონსტანტინეპოლი], 1924, 77.
- ²⁴⁷ პ. გიორგიძე, აფხაზეთი და აფხაზნი: [„ივერია“] 1888 წ., № 184 და ი. ქობალია, Из мифической Колхиды: СМОМПК, вып. XXXII, 97.
- ²⁴⁸ იქვე.

- ^{249.} კალენიკე ანდლულაძე, სვანეთი: „სახ. ფურ“, 1915 წ., 1 ივლისი, № 320, გვ. 3.
- ^{250.} ეგნ. გაბლიანი, ძველი და ახალი სვანეთი, 1925, გვ. 127.
- ^{251.} ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები: „ივერია“, 1886 წ., № 34.
- ^{252.} ო. გრუპპე, Griechische Mythologie, გვ. 1164 – 1165.
- ^{253.} იქვე, გვ. 1165 და შენ. 3.
- ^{254.} საბა-ორბელიანი, ლექსიკონი. იხ. სიტყვა „დედოფალი“.
- ^{255.} ნ. მარრი, Яфетические элементы в языках Армении, ИАН, VII, № 3, 1913, გვ. 176 – 177.
- ^{256.} იქვე, გვ. 176.
- ^{257.} რ. ერისთავი, О тушино-пшаво-хевсур. округе, გვ. 97; ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები: „ივერია“, 1886, № 34.
- ^{258.} ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები: „ივერია“, 1886 წ., № 34.
- ^{259.} Procopii Caesariensis, Opera omnia vol. II, 497 – 499 ed. J. Haury. Bibliotheca scriptorum graecorum... Teubneriana; Procopii de Bello gothico, IV, 34.
- ^{260.} О положении Абхазии в религиозном отношении: „Кавказ“, 1868 წ., № 5.
- ^{261.} Н. Дубровин, История войны и владычества русских на Кавказе, т. I, Очерк Кавказа и народов его населяющих, кн. II. Закавказье, გვ. 19 – 20; შეად. Савинов, Пантеон, 1850 წ., № 11, და ს. ზვანბა, Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды: „Кавказ“, 1855 წ., № 82. 1867 წ., № 74–76; О положении Абхазии в религиозном отношении: „Кавказ“, 1868 წ., № 5 და პ. ჭარაია.
- ^{262.} „Кавказ“, 1868 წ., № 5. О положении Абхазии в религиозном отношении:
- ^{263.} ია. ტეპცოვი, Из быта и верований мингрельцев: СМОМПК, XVII, [1893], 12.
- ^{264.} ი. ქობალია, Из мифической Колхиды, СМОМПК, вып XXXII, [1903], 109 – 110.
- ^{265.} იხ. ხალხური ზღაპრები თ. რაზ იკაშვილისმიერ რანერელი, კახეთის, გვ. 89 – 93.
- ^{266.} ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები: „ივერია“, 1886 წ., № 34.
- ^{267.} ი. ქობალია, Из мифической Колхиды: СМОМПК, вып XXXII, გვ. 112 – 114.
- ^{268.} ნ. მარრი, Фрако-армянский Sabadios – aswat – и сванское божество охоты. ИАН, [VI серия, т. VI, № 13], 1912, გვ. 827 – 830.
- ^{269.} ნ. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887 წ., № 158.
- ^{270.} მ. მაშურკო, Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутанской губ.: СМОМПК, вып. XVIII, [1894], გვ. 364 – 365.
- ^{271.} ია. ტეპცოვი, Из быта и верований мингрельцев; СМОМПК. вып. XVIII; 13 – 14; მ. მაშურკო, Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутанской губ., იქვე, 358 – 360.
- ^{272.} პ. გიორგიძე, აფხაზეთი და აფხაზნი: „ივერია“, 1888 წ., № 188.
- ^{273.} ნ. ჯანაშია, აფხაზები: „მოამბე“, 1897 წ., № V, გვ. 80 და № XI გვ. 48.
- ^{274.} მ. მაშურკო, Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутанской губ.: СМОМПК, вып. XVIII, 347 – 354.
- ^{275.} რ. ერისთავი, О тушино-пшаво-хевсурском округе: ЗКГО. № 3, 1913, 96 და 97.
- ^{276.} დავით გორელი, ხახმატის ჯვარობა: „ივერია“, 1889 წ., № 271.
- ^{277.} დავით გორელი, რამდენიმე სიტყვა ფშავ-ხევსურთა დღესასწა.: „ივე-

- რია“, 1886 წ., № 243.
278. დავით გორელი, ხახმატის ჯვარობა: „ივერია“, 1889 წ., № 271.
279. ნ. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887 წ., № 158.
280. დავით გორელი, რამდენიმე სიტყვა ფშავ-ხევსურთა დღეასანაულზედ: „ივერია“, 1886 წ., № 243.
281. დავით გორელი, ხახმატის ჯვარობა: „ივერია“, 1889 წ., № 271.
282. იხ. Rapp-is Kybele: როშერის Lexicon. II. B., 1638 – 1672.
283. ე. თაყაიშვილი, Описание, II, 709.
284. ე. თაყაიშვილი, Описание, II, 769.
285. ხელთნანერძი შეცდომით სწერია „არიან“.
286. იქვე, გვ. 752.
287. ე. თაყაიშვილი, Описание, II, 709.
288. იხ. Боги языческой Грузии: ЗВРАОБ, XIV , გვ. 21.
289. იხ. „ხეთის ქვეყანა“, გვ. 98.
290. იხ. Боги языческой Грузии, გვ. 21 – 22.
291. იხ. Боги языческой Грузии, გვ. 22 – 23.
292. იხ. „ხეთის ქვეყანა“, გვ. 99 – 100.
293. იხ. Боги языческой Грузии: ЗВРАОБ, XIV, 9
294. იხ. „ხეთის ქვეყანა“, გვ. 100 – 101.
295. „ხეთის ქვეყანა“, გვ. 77 – 78.
296. იხ. *Hübschmann*, Armenische Grammatik, I. Theil. Armen. Etymologie. [Leipzig, 1897],
- გვ. 101.
297. Описание, II, 769.
298. იხ. „ხეთის ქვეყანა“, გვ. 106.
299. იხ. „ხეთის ქვეყანა“, გვ. 67.
300. იხ. მაგ. „ხეთის ქვეყანა“, გვ. 74 – 75.
301. იხ. ნ. მარრის Боги языческой Грузии, ЗВРАОБ, XIV, გვ. 5.
302. ნ. მარრი, Боги языческой Грузии: ЗВРАОБ, XIV, გვ. 7.
303. იხ. „ხეთის ქვეყანა“, გვ. 83.
304. Описание, II, 778.
305. იხ. „ხეთის ქვეყანა“, გვ. 79 – 84.
306. ამის შესახებ იხ. ა. გლას-ის ნაშრომზე „Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia – die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins“ დამყარებული ს. ყაუხჩიშვილის გამოკვლევა „გელასი კესარიელი ქართლის მოქცევის შესახებ“: საქართ. საისტ. და საეთნ. საზოგადოების ორგანოში „მიმოხილველი“, ნიგნი I, 54 – 65.
307. იხ. ე. თაყაიშვილის გამოც. Описание, II, 712.
308. იხ. *Մ ռվսխիս իւ որսնս ցալո՞ւ աս տ մու իւնսէս յոյ, Պ աս տ մ աս գիրք Հա յոց.*, გვ. 232 – 234.
309. იხ. ე. თაყაიშვილის გამ. Описание, II, 754 – 755.
310. ამის დამამტკიცებელი საბუთები იხ. ჩემ სომხურ საისტორიო მწერლობის მიმოხილვაში.
311. Описание, II, 750.
312. იხ. ჩემი „ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები, ნიგნი I: ქართული

საისტორიო მწერლობა“, მე-2 გამოც., 1921 წ., გვ. 13 – 26.

^{313.} იხ. პროფ. კორ. კეკელიძის „ქართ. ლიტერატურის ისტორია“, I ტ., 1923 წ. გამ., გვ. 123.

^{314.} ს. გორგაძის გამ. § 1, გვ. 1 – 2.

^{315.} ს. გორგაძის თავის გამოცემაში დაცული აქვს ხელთნაწერის მცდარი წანაკითხი „არტოშანი“. ატრუშან სპარსულად ცეცხლსა ჰნიშნავდა.

^{316.} იქვე, § 2, გვ. 2 – 3.

^{317.} იქვე, § IV, გვ. 5.

^{318.} Боги языческой Грузии: ЗВОРАОб, XIV, 7.

^{319.} იხ. „ხეთის ქვეყანა“, გვ. 94.

^{320.} იქვე, 83.

^{321.} Описание, II, 769.

^{322.} იხ. „ხეთის ქვეყანა“, გვ. 84.

^{323.} იხ. ნაკაშიძე., Новый год и другие обряды гурийцев: გაზ. „Кавказ“, 1848 წ. № 27; „Встреча нового года в Гурии“, იმავე გაზეთის 1870 წ., № 20-ში; – ცელი, ახალი წელი გაზ. „თემის“ 1912 წ., № 1-ში და სერგი მაკალათიას „ახალწელიწადი საქართველოში“, თბილისი, 1927 წ., სახელ. გამ., გვ. 21.

^{324.} იხ. იოს. ყიფშიძის მეგრული გრამატიკა, 186.

^{325.} იოს. ყიფშიძე ფიქრობდა, რომ ჯუჯელია შეიძლება „დუდელი“ ანუ თავთავის ფონეტიკური სახენაცვალი იყოს (მ. გ. 416).

^{326.} „Посвятив в I-м томе своей „Истории грузинского народа“ весьма содержательную главу (3-ю) яфетической религии, допустил также использование видового понятия вместо родового, поскольку общейфетическое невольно выдается за грузинское, все время оно называется грузинским, да и сама глава, представляющая собою прекрасный опыт характеристики яфетической религии, имеет надпись „язычество грузин“.

უნდა აღვნიშნო, რომ აკად. ნ. მარრი მისაყვედურებს, რომ მეგრელებს, სვანებს და აფხაზებს მე ქართველებს ვუწოდებ და პონტისა და ფრიგიის ერები თითქოს ქართველებადაც კი მიქცევია (იქვე 121). აფხაზებს მე ქართველთა მონათესავედ ვთვლი, მაგრამ ქართველებს არ ვუწოდებ. რაც შეეხება მეგრელებსა და სვანებს და, დავუმატებ, ჭანებსაც, მათ მართლაც ქართველ ტომებად ვთვლი და ვუწოდებ თუ ამაზე უწინარეს არა, XI ს-იდან მოყოლებული „ქართველი“ შემკრებელობითი მნიშვნელობით იხმარება ყველა ქართველთა აღსანიშნავად. ასეთი საერთო შემკრებელობითი მნიშვნელობის მქონებული ტერმინის (ქართლ-კახელ-იმერელ-გურულ-მეგრელ-ჭან-სვანთა ენისა, ზნეჩვეულებისა და სარწმუნოების საერთო თვისების დასახასიათებლად) საჭიროების უარყოფაც არავის შეუძლია. წინათ ამას ნ. მარრიც არ უარყოფდა. თავის-და-თავად ცხადია, რომ რომელიმე მკვლევარის აზრის შეცვლის გამო ამ მრავალსაუკუნოვანი მონაპოვარისა და შეგნების გაქარწყლება და მოსპობა არ შეიძლება იმგვარადვე, როგორც სხვა ამნაირივე ზოგად-ეროვნული სახელების ხმარების ამოკვეთა არავის მოუვა ფიქრად იმისდა მიუხედავად, რომ ყველა ასეთი ზოგადი ეროვნების აღმნიშვნელი სახელები თავდაპირველად ყოველთვის ერთი უფრო მნიშვნელოვანი ტომის სახელი იყო ხოლმე. რაც შეეხება გამონათქვამს „აქამდის ჩვენ მხოლოდ საქართველოს ნიადაგ-

ზე ემოქმედებდით“, რომელშიაც ნ. მარრის სიტყვით პონტი და ფრიგია თითქოს საქართველოდ იყოს გამოცხადებული, ვინც წინამავალ სიტყვებს ნაიკითხავს, სადაც განმარტებულია, რომ ფრიგიაზე და პონტზე იმდენად არის საუბარი, რამდენადაც უძველეს ხანაში ოდეს რაც იქ ქართველი ტომებიც ბინადრობდნენ, მისთვის ცხადი შეიქნება, რომ ამ გამონათქვამში „საქართველოს ნიადაგი“ სრულებით საქართველოს მინაწყალს არ ჰგულისხმობს. როგორც აკად. ნ. მარრისავე ამ გვერდზე მოთავსებული შენიშვნიდან ჩანს (გვ. 121 შენ. 2). ამ გარემოების უარყოფა არც თვით მას შეუძლია. იხ. *Н. Марр, О религиозных верованиях абхазов*, ХВ, т. IV, вып. I, [1915], გვ. 121.

³²⁷ იქვე, გვ. 123 – 124.

³²⁸ იხ. „О религиозных верованиях абхазов“: ХВ, т. IV, вып. I, გვ. 129 – 130.

³²⁹ იქვე, 129 – 130 და 133.

³³⁰ იქვე, 122 – 123.

³³¹ იხ. ნ. ჯა ნაშის *Абхазский культ и быт*: ХВ V, [вып. 3, 1917], გვ. 160.

³³² „ა“-ს „ო“-დ ქცევა მეგრულში იმდენად ჩვეულებრივია, რომ ამაზე საუბარი საჭირო არ არის. „ნ“-ს „რ“-დ შენაცვლება მეგრულში იშვიათ მოვლენას არ წარმოადგენს მაგ.: ანკესი მეგრულად „ანკეცი“ და „არკეცი“-ს, – აკვანს, სარწევს კიდევ „ონწე“ ჰქვია, – ჭანურად ცხენის შვილს, კვიცს „მონთა“ ეწოდება, რაც ძველ ქართულ „მართვე“-ს უდრის.

³³³ ეს სახელი იხ. იოს. ყიფშიძის მეგრ. გრამ. 294 ორთას ქვეშე.

³³⁴ იხ. სერგი მაკალათია, ახალწელიწადი საქართველოში, 1927 წ., გვ. 17 შენ. 1.

³³⁵ ამ ცნობის მოწოდებისათვის ბ-ნ იოსებ ტოტიას ძე ქობალიას დიდ მადლობას მოვასხენებ.

³³⁶ ს. ორბელიანი, *ლექსიკონი* (v. „შაბათი“).

³³⁷ Boll, „Hebdomas“, იხ. *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, (RE), VII, 1912, 2578.

³³⁸ Boll, Hebdomas: RE.VII, 2577.

³³⁹ იქვე, VII, 2549 – 2550.

³⁴⁰ იქვე, VII, 2550.

³⁴¹ იქვე, VII, 2549 – 2550.

³⁴² Roscher-ის „Planeten“: *Lexikon d.griech. und römisch. Mythologie*, 52. Lieferung, გვ. 2529 შეად. აგრეთვე F. K. *Ginzel*-ის *Handbuch d. math und techn. Chronologie*. 1906 წ. გამ., I Band, 120 – 121.

³⁴³ Boll, Hebdomas: RE.VII, 2570.

³⁴⁴ იქვე.

³⁴⁵ Boll, Hebdomas: RE.VII, 2571.

³⁴⁶ ს. ორბელიანი, *ლექსიკონი*, s. v. მზე.

³⁴⁷ იქვე, s. v. მთოვარე.

³⁴⁸ იქვე, s. v. არეა.

³⁴⁹ ს. ორბელიანი, *ლექსიკონი*, s. v. ერმი.

³⁵⁰ *ლექსიკონი*, „აფროდიტე“-სა და „ხუთშაბათი“-ს ქვეშე.

³⁵¹ იხ. F. K. *Ginzel*, *Handbuch der mathem. und technisch. Chronologie*. I, 121 შენ.

1. გამოცემ. 1906 წ. და Boll, „Hebdomas“: იხ. *Paulys RE*, VII, 2567.

- ^{352.} *Boll*, იქვე, VII, 2557.
- ^{353.} *Boll*, იქვე, VII, 2567.
- ^{354.} იხ. *F.K. Ginzel*, Handbuch d. Chronologie, III, 98.
- ^{355.} Основные таблицы к грамматике древнегрузинского языка, СПб, 1908 წ., გვ. 3. შენ. 1.
- ^{356.} Reisen durch Russland und im Caucasischen Gebürge, II, [St.-Pbg, 1791], გვ. 502.
- ^{357.} Voyage au mont Caucase et en Géorgie, II, 536.
- ^{358.} Voyage au mont Caucase et en Géorgie, II, 544.
- ^{359.} ი. ყიფშიძე, მეგრული ენის გრამ., გვ. 207, იხ. ბჟა.
- ^{360.} ჭ. გ. 169, იხ. მჟორა.
- ^{361.} იხ. ივ. ნიჟარაძის, Русск.-сван. словарь, [Тифлис, 1910], გვ. 354, Проветривать.
- ^{362.} იხ. Основные таблицы, 3, შენ. 1.
- ^{363.} იხ. უსლარის Абх. яз., 23.
- ^{364.} Reisen, II, 533 და Voyage II, 428.
- ^{365.} Лопатинский, Краткая кабардинская грамматика, [Тифлис, 1890], გვ. 68.
- ^{366.} Voyage, II, 400.
- ^{367.} ამ საკითხის დამუშავების დროს სამწუხაროდ ჩემ ამონაწერებში, რომლებშიაც „არდადეგი“—ს ხმარების მაგალითები იყო ძეგლებიდან მოყვანილი, გულდასმითი ძებნისა და მიუხედავად, ველარ ვიპოვე, ამიტომ იძულებული ვარ საბაჲ ცნობას დავემყარო ამ მიზეზის გამოვე ამ ტერმინის ეტიმოლოგიისა და პირველი მნიშვნელობის აქ მოყვანილი განმარტების სისწორის სრული რწმენა არა მაქვს და მხოლოდ შესაძლებელ ჰიპოთეზად მიმანია. მკითხველს ეს გარემოება გათვალისწინებული უნდა ჰქონდეს.
- ^{368.} ასტრონომიულ მოსაზრებათა მიხედვით შეიძლებოდა ტერმინი „არდადეგ“—ის წარმოშობის ხანა გამორკვეულიყო, მაგრამ ამაზე საუბარი აქ ჯერ ნაადრევად მიმანია.
- ^{369.} იხ. И. Мещанинов, Халдоведение, ბაქო, 1927 წ., გვ. 86, § 5.
- ^{370.} მეგრული გრამატიკა, 244 და ჭანური გრამატიკა, 148.
- ^{371.} იხ. Reisen, II, 502.
- ^{372.} Voyage au mont Caucase et en Géorgie, II, 529.
- ^{373.} იხ. ქართ. ერის ისტორიის I წიგნის მეორე 1913 წ. გამოც. გვ. 5.
- ^{374.} იხ. Древнегрузинско-русский словарь к 1 – 2 главам Евангелия Марка, [СПб, 1913], გვ. 10.
- ^{375.} იხ. „ასიმილაცია-დისიმილაციის წესი ქართულსა და მეგრულში“: თბილ. უნივერსიტეტის მოამბე, № 1, [ნაკვ. 1, ტფილისი, 1919], გვ. 3.
- ^{376.} ვ. თოფური, ფონეტიკური დაკვირვებანი ქართველურ ენებში. I. ბგერით მოვლენათა თანამიმდევრობა: „მიმომხილველი“ I (1926), 212.
- ^{377.} ვ. თოფური, იქვე, გვ. 216 – 218.
- ^{378.} „ფონეტიკური დაკვირვებანი ქართველურ ენებში“. I, „მიმომხილველი“-ში. I, 217 შენ. 1.
- ^{379.} იხ. Б. Тураев-ის, Бог Тот., Лейпциг, 1898 წ., Записки Историко-филологического факультета С.-Петербургского Университета, часть XLVI, გვ. 12 – 13 და 163 – 165. თუთა-ს ეგვიპტურ თოთ-თან შედარება მ. ჯანაშვილსაც

ჰქონდა უკვე (საქარ. ისტ. 186). შესაფერისი ევგიპტოლოგიური მწერლობის, მეტადრე *Erman*-ის „Monatsnamen aus dem neuen Reich“-ის, რომელიც Zeitschrift für ägypt. Sprache-ში იყო 1901 წ. დაბეჭდილი, ხელთუქონლობის გამო თოთ-ის ეტიმოლოგიისა, სადაურობისა და გაჩენის დროის საკითხს ვერ ვეხები. პროფ. ბ. ტუ რაევი ყველა 1898 წ. არსებულ ეტიმოლოგიებს თავის ნაშრომში უარყოფს.

380. ჭანური გრამატიკა, 141

381. О религиозных верованиях абхазов: ХВ, 1915 წ., IV, I, 143.

382. ჭანური გრამატიკა, 213.

383. იხ. F. Hommel, Grundriss d. Geographie und Geschichte des alten Orients. I, [München, 1904], გვ 43, 44, 45 და 49.

384. იხ. მისი Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, 362.

385. ქართველი ერის ისტორიის II ნიგნი.

386. იხ. ამის შესახებ ჩემი „ქართული დამწერლობათა-მცოდნეობა, ანუ პალეოგრაფია“, გვ. 168.

387. მეგრული გრამატიკა, 241.

388. იხ. ადონცის წერილი Snpr а ааи nаа б хххს хаа jог კრებულში Huschardzan Festschrift aus Anlass des 100-jährigen Bestandes d. Mchitaristen-Kongregation in Wien გვ. 389 – 394.

389. „ხეთის ქვეყანა“, 77.

390. მეგრული გრამატიკა, 327.

391. ჭანური გრამატიკა, 188.

392. რუს.-სვ. ლექსიკონი.

393. აღსანიშნავია, რომ სამეგრელოში არსებობს „ოჯუმაშხური“, ე. ი. სა-ჯუმადლეო ლოცვა, რომელიც დიდმარხვის წინ იცინან 25 დღით ადრე ოთხშაბათ დღეს. ლოცვა აგრეთვე „ნერჩიშიხვამა“-დ იწოდებოდა რადგან „ნერჩი“-სა, ანუ „ნერჩი პატყნი“-ს, ე. ი. ნერჩის ბატონის ვედრებას წარმოადგენს (СМОНПК, XXXII, ნაწ. III, 97 და იოს. ყიფშიძის მ. გ. 288). გამოსარკვევია, თუ რატომ არის ნიადაგის ღვთაება „ნერჩის ბატონ“-ისათვის სალოცავად ოთხშაბათი დღე არჩეული?

394. Религиозные верования абхазов: ХВ, т. IV, [вып. I, 1915], გვ. 88.

395. იხ. О религиозных верованиях абхазов: ХВ, т. IV, I, გვ. 132.

396. იქვე, 133.

397. შესაფერისი ნიშნის სტამბებში უქონლობის გამო „ც“-ანის ოდნავ განსხვავებული გამოთქმის ნიშანი ვერ ერთვის აქ და ზოგან ქვევითაც.

398. იხ. გულდენშტედტის Reisen, II, კლაპროტის Voyage, II და დირრის Materialien für изучение языков и наречий андо-дидойской группы, თბილისი, 1909 წ. გვ. 94.

399. იქვე.

400. იქვე და უსლარის Авар. гр.

401. იქვე და დირრის ზემოდასახ. ნაშრომის გვ. 94.

402. Услар, Убыхский глоссарий, стр. 101.

403. О религиозных верованиях абхазов: ХВ, 1915 წ., II, 120.

404. О религиозных верованиях абхазов: ХВ, 1915 წ., IV, I, 130.

405. გამოსარკვევია, სიტყვა „ობი“ ქართულში ამავე ღვთაების ანარეკლს

ხომ არ წარმოადგენს. საბა ორბელიანის განმარტებით „ობი“ არის, თუ „ტენიანმა ადგილმა, ანუ საჭმელმა ხანიერმა თეთრი ბიძგი მოიკიდოს, მას ობს უხმობენ, გინა პაქსს“-ო (ლექსიკ.). ამბობენ პურს „ობი მოეკიდაო“. რადგან ობი ავღრიანი და ნესტიანი დარის დროს ჩნდება, ობის მოთეთრო ლაქები ხომ ღვთაება ვობის, ან ობის ძალის გამომუღავნებად არ იყო მიჩნეული? ამ რწმენით ხომ არ აიხსნება ქართლ-კახეთში არსებული ჩვეულება, რომლის მიხედვითაც ობიანი პურის გადაგდება ცოდვად ითვლებოდა, გახმობილი ობიანი პურის ჭამა კი ბედნიერებისა და ფულის მომნიჭებლად? ⁴⁰⁶ Voyage, II, 406.

⁴⁰⁷ ლოპატინსკის, Краткая кабардинская грамматика, 34 და 6. მარრი, О религ. верованиях абхазов: ХВ, 1915 წ., IV, I 126 – 130.

⁴⁰⁸ ლოპატინსკი, იქვე, 72.

⁴⁰⁹ Лутье, Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов: Зап. Кавказ. от Рус. Геогр. Общ., V წიგნი, თბილისი, 1862 წ., გვ 132 – 133.

⁴¹⁰ იხ. ეს სიტყვა Н. Яковлев-ის, Материалы для кабардинского словаря. мос-კოვი, 1926 წ., გვ. 77–ზე.

⁴¹¹ იხ. Мещанинов, Халдоведение, 75 და 86.

⁴¹² О религиозных верованиях абхазов: ХВ, 1915 წ., т. IV, вып. I, 124.

⁴¹³ იხ. Аварский яз., ლექსიკ. 36.

⁴¹⁴ იხ. „Непочатый источник истории Кавказского мира“, ИАН, [VI серия, т. XI, № 5], 1917 წ., გვ. 324.

⁴¹⁵ იქვე, გვ. 325.

⁴¹⁶ იხ. უსლარის, Авар. яз., 82, § 70.

⁴¹⁷ ნ. მარრის გამ. ТР. IV, გვ. იბ. 171.

⁴¹⁸ იხ. კ. დონდუას გამოცემული ტექსტის გვ. 72, კრებულში: „სპარსულ-ქართული ცდანი“, I, ლენინგრადი, 1926 წ.

⁴¹⁹ ს. ორბელიანის სლექსიკ.

⁴²⁰ ს. ორბელიანის ლექსიკ. „მარაგი“.

⁴²¹ ივ. ნიჟარაძე, რუს-სვანური ლექსიკონი, 116.

⁴²² იოს. ყიფშიძე, მეგრული გრამატიკა, გვ. 278.

⁴²³ იქვე, გვ. 232 და სხვაგანაც.

⁴²⁴ იოს. ყიფშიძე, მეგრული გრამატიკა, § 5, გვ. 62.

⁴²⁵ „მორიგე“-ს ეტიმოლოგიისა და პირვანდელი მნიშვნელობის ძიების დროს უნდა „ნერგალ“-ის სახელსაც მიექცეს ყურადღება, რომელსაც როშერის აზრით კრონოსთან ერთგვარი მსგავსება ემჩნევა (იხ. Lexikon, გვ. 2026 შენ. **); ამას გარდა შაბათ-დღის ღვთაების სახელის გამორკვევის დროს უნდა მხედველობაში მიღებულ იქმნეს აგრეთვე და განმარტება მოქცეხნოს „ნაფრა“-ს, ან „ნაფურახა“-ს, რომელსაც სამეგრელოში ივლისში შაბათ დღესა სცემენ ხოლმე თაყვანს (იხ. СМОМПК, XXXII, განყ. III, 108 – 109 და პროფ. იოს. ყიფშიძის მ. გ. 286). „ნაფურახა“ იმ მხრივაც არის საყურადღებო, რომ პეტრე ქართველის ყმანვილობის წარმართულ სახელს „ნაბარნუგი-ოს“-საც გვაგონებს.

⁴²⁶ ამირან-დარეჯანიანი, გამოცემა ზ. ჭიჭინაძისა, გვ. 313, 314.

⁴²⁷ იქვე, გვ. 318.

⁴²⁸ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები: „ივერია“, 1886 წ. № 39.

429. Keilinschr. Bib. II, 19, 21, 31.
430. კრემერი, Einleitung, 360.
431. ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები: „ივერია“, 1886 წ. № 39.
432. Н. Марр Фрако-армянский Sabadios-aswat и сванское божество охоты. ИАН. [VI серия, т. VI, № 13], 1912, გვ. 828 – 829.
433. გვ. 305 ქართ., 313 ფშაურ., 369 ქართ. ავჭალა.
434. ვაჟა-ფშაველა, ხევსურები: „ივერია“, 1886 წ., № 200 – რ. ერისთავი, О тушино-пшаво-хевсурском округе; ЗКГО, ნიგნი III, 96. – ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები: „ივერია“, 1886 წ. № 39.
435. დ. ხიზანიშვილი, ფშავეური ლექსები, 145.
436. ქართლ.: СМОМПК, вып. 2, отд. II, 160 – ფშავე. 338, სვან. 360.
437. ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, „ივერია“, 1887 წ. № 39.
438. პომპელის Grundriss d. Geographie etc. I. 350.
439. ურბნელი, ეთნოგრ. წერილები: „ივერია“, 1887 წ. № 158.
440. СМОМПК, вып. 2-ой, отд. II. გვ. 160. 368 – 369 კახ., 337 ფშ., 344 თუშ.
441. СМОМПК, вып. 2-ой, отд. II, 160.
442. „ბევრი აწყენინა, მაგალითად“-ო ამტკიცებს, რომ შეიძლება თარგმანი შემოკლებული იყოს.
443. ფშ. 338, კახ. 369, ქართლ. 362, 364 და СМОМПК, вып. 2-й, отд. II, 160.
444. Պատմութիւն Աղուսանից աղխարիի, თბილისი, 1913 წ. თ. ԺԲ. გვ. 37.
445. W. H. Roscher, Lexikon II. Band, 2. Abt. 1890 – 1897 წ., გვ. 3030, Mithras.
446. ამ ჩანაწერისა და თარგმანის გადმოცემისათვის ს. ჯანაშიას დიდ მადლობას მოვასხენებ.
447. იხ. ი. ყიფშიძე, მეგრ. გრ., 196 და 400.
448. იქვე, 400.
449. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 4, 5, 440, 399, 417, 505.
450. იქვე, 1024 – 1025.
451. იქვე 1025.
452. იქვე, 382.
453. სტრაბონი, lib. XV, cap. I, 8, – ლატიშევი, S. C. I., 162.
454. ლატიშევი, Scythica et Caucasia, vol. I, 223.
455. ლატიშევი, იქვე, vol. I, 635.
456. Պատմ. Հայոց, II, § ԼԿ, აბელიანის გამოც., გვ. 191 – 192.
457. Historia romana, XXXVII, I, ლატიშევი, I, 612.
458. Hist. romana, XXXVII, 1 – 3.
459. იქვე, XXXVII, 3.
460. ამ არისტარხს ეკუთვნის ის ფული, რომელსაც შემდეგი ზედწერილი აქვს: კოლხიდის მეფის არისტარხისა.
461. Hist. romana, XLII, 45, 47, 48. ლატიშევი, I, 618 – 620.
462. Dio Cassius. XLIX. 24. ლატიშევი, I, 620.
463. იქვე, LIX. 20. ლატიშევი, I, 630.
464. ლატიშევი, II, 41.
465. იხ. ჩემი „ქართული სამართლის ისტორია“, I, კარი მესამე.
466. Cornelius Tacitus. Annales. VI, 31–36 – Dio Cassius, Historia romana, LVIII 26.

- ლატიშვი, II, 233 – 236 და I, 621 – 622.
- ^{467.} C. Tacitus. Annales, XI, 8 – 9.
- ^{468.} Tacitus. Annales, IX, 44 – 51, XIII, 6. – ლატიშვი, II, 241 – 246.
- ^{469.} იქვე, XIII, 37. – იქვე, II, 246.
- ^{470.} И. Помяловский, Сборник греческих и латинских надписей Кавказа, 1881 წ., გვ. 68.
- ^{471.} Scriptores historiae Augustae. Aelii Spart. Hadrianus. 21; ლატიშვი, II, 239, და Eusebii Chronic – Hieronymos. ლატიშვი, I, 675.
- ^{472.} Scriptores historiae Augustae, *Aelii Spart. Hadrianus*. 17. – ლატიშვი, II, 293.
- ^{473.} Dio Cassius, Hist. Romana. epit., LXIX, 3 – ლატიშვი, I, 622.
- ^{474.} იხ. Περὶ πόντου Εὐξείνου Πόντου, 15. ლატიშვის S. C. I., 222.
- ^{475.} არრიანე, 12, და ლატიშვის S. C. I., 221.
- ^{476.} იქვე, 14, და ლატიშვის შ. ჩ. I., 222.
- ^{477.} Script. hist. Augustae, *Julii Capitolini* Antoninus Pius. – ლატიშვი, II, 294.
- ^{478.} Prof. Dr. Justi, Herrschaft d. Sasaniden, გვ. 515 – 516.
- ^{479.} იქვე, გვ. 517.
- ^{480.} Zozimi Historia nova, II, 22 – 33. – ლატიშვი, I. 790 – 791.
- ^{481.} პეტრე პატრიკიოსი, იხ. *Marquart*, *Eranšahr*. გვ. 115.
- ^{482.} იხ. ჩემი „ისტორიის მიზანი“, I, 83 – 84, და კ. კეკელიძის ქართ. ლიტ. ისტ. I, 319 – 320, თბ. 1923.
- ^{483.} იხ. ჩემი „ისტორიის მიზანი“, I, 166.
- ^{484.} „Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins“, von Anton Glas (იხ. Byzantinisches Archiv, Heft 6, Leipzig und Berlin).
- ^{485.} იხ. საქ. საისტ. საზოგ. ორგანო „მიმოხილველი“, I, 54 – 68.
- ^{486.} [A. Glas], გვ. 83 – 84; [ს. ყაუხჩიშვილი, გელასი კესარიელი], გვ. 65.
- ^{487.} იხ. ს. ყაუხჩიშვილის გელასი კესარ., 55 – 63.
- ^{488.} იქვე, გვ. 63 – 68.
- ^{489.} „Армянский эпос в Истории Армении Моисея Хоренского“, часть I, მოსკოვი, 1899, გვ. 31 – 32.
- ^{490.} იქვე, 32, შენ. I.
- ^{491.} „Армянские Аршакиды в Истории Армении Моисея Хоренского“, მოსკოვი, 1903 წ., გვ. 169 – 170.
- ^{492.} „Zur Geschichte der Bekehrung der Iberer zum Christenthume“, იხ. Kleine Koptische Studien. IX. რუს. სამეც. აკადემიის ორგანოში „Известия Акад. Наук“, 1899. V серия X, № 5.
- ^{493.} იხ. Записки Акад. Наук, 1906 წ., серия VII по истор.-фил. отд. VII, № 6.
- ^{494.} წარდგენილი იყო 1898 წ. 15 დეკემბერს, ვითარცა საკონკურსო თხზულება. პეტერბურგის უნივერსიტეტში (იხ. ამ უნივერსიტეტის ამავე წლის წლიური ანგარიში).
- ^{495.} იხ. ჟურნალი „მოამბე“ № 5 და 6.
- ^{496.} ЖМНП, № 1.
- ^{497.} იხ. მისი დასკვნა სტუდ. გ. გამრეკელის თხზულების შესახებ: Христ. чтение, 1898 წ. № 4, გვ. 263.
- ^{498.} იხ. Bulletin des publications hagiographiques № 115, *Analecta Bollandiana* ტ.

- XX, 1901 წ. Bruxelles. – P. *Aurelio Palmieri*, La chiesa georgiana et le sue origini 1901 წ. ჟურნალი „Bessarione“, ტ. IX. – H. Mapp, К истории грузинской церкви, ჟურნ. „Кавказ. Вестник“, 1902 წ. № 2, თბილისი.
499. იხ. Сообщ. Прав. Палестин. общ., ტ. XIV, ნაწილი II, 1903 წ., გვ. 21 – 25.
500. ЗВОРАОб, ტ. XVI, გვ. 63 – 211.
501. იქვე, გვ. 182.
502. იქვე, გვ. 160.
503. *ბ. მარრი* ნაუკითხავად სტოვებს „დრზიკიტ“ (გვ. 137), ან ლაზიკა ჰგონია (გვ. 160 – 161), *ბ. ადონცი* დურზუკთა ქვეყანად („в страну дурзуков“) სთარგმნის, მაგრამ არ ამბობს, რომელი ქვეყანაა (Армения в эпоху Юстиниана, 328). აქ უეჭველია ქართული „დურძუკეთი“, ან „ძურძუკეთი“-ა, ე. ი. ჩაჩნების ქვეყანა იგულისხმება.
504. *Н. Мapp*, Крещение..., გვ. 134 – 135.
505. *ბ. მარრი*, Крещение..., გვ. 136 – 137.
506. გვ. 132 – 133.
507. გვ. 116 – 117.
508. *ბ. მარრი*, Крещение..., გვ. 174 – 175.
509. იქვე, გვ. 154.
510. „Названием иверского народа в областной форме, обычной на юго западной окраине этнографического расселения грузинских племен, греки, а за ними также армяне окрестили (Ιβήρες, vīq) и восточных грузин, Картвелов: Крещение армян, грузин etc. св. Григорием СПб, 1905 წ., 169 – 170.
511. Крещение, 170.
512. *ს. კაკაბაძე*, წმიდა ნინო და მისი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიაში, თბ., 1912, გვ. 5.
513. იქვე, გვ. 5 – 6.
514. იქვე, გვ. 6.
515. იქვე, გვ. 6 – 7.
516. იქვე, გვ. 7.
517. შემდეგში *ს. კაკაბაძე* აზრი შეცვალა.
518. *ს. კაკაბაძე*, წმიდა ნინო..., გვ. 8.
519. იქვე, გვ. 7.
520. იქვე, გვ. 8.
521. იქვე, გვ. 8.
522. იქვე, გვ. 9.
523. *ს. კაკაბაძე*, წმიდა ნინო..., გვ. 11.
524. იქვე, გვ. 12.
525. იქვე, გვ. 12.
526. იქვე, გვ. 12.
527. იქვე, გვ. 12.
528. იქვე, გვ. 12 – 13.
529. იქვე, გვ. 13.
530. იხ. „ისტორიის მიზანი“, I წიგნი.
531. იხ. მოამბე, 1900 წ. № V, გვ. 18 და 21 და „ისტორიის მიზანი“, I, 85.
532. ქართ. ლიტ. ისტ., I, 571 – 575.

533. იხ. „მომომხილველი“, I, (1926), გვ. 12.
534. იქვე, გვ. 13.
535. იქვე.
536. *კ. კეკელიძე*, ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიული ქრონ. საკითხები, „მომომხილველი“, I (1926), გვ. 13.
537. იქვე, გვ. 13 – 14.
538. იქვე, გვ. 14.
539. იქვე, გვ. 14.
540. იქვე, გვ. 14.
541. იქვე, გვ. 14.
542. იქვე, გვ. 14 – 15.
543. იქვე, გვ. 15 – 16.
544. *კ. კეკელიძე*, „მომომხილველი“, I, გვ. 16.
545. იქვე, გვ. 16 – 17.
546. იქვე, გვ. 19 – 20.
547. „მომომხილველი“, I, გვ. 46 – 47.
548. იქვე, გვ. 47.
549. იქვე, გვ. 38.
550. *კ. კეკელიძე*, „მომომხილველი“, I, გვ. 25 – 26.
551. იქვე, გვ. 27 – 28 და 30 შენ. 2.
552. იქვე, გვ. 30.
553. იქვე, გვ. 43.
554. იქვე, გვ. 44.
555. იქვე, გვ. 45.
556. იხ. მისი წიგნაკი „К вопросу о настоящем имени просветительницы Грузии“, თბილისი, 1914 წ.
557. *კ. კეკელიძე*, „მომომხილველი“, I, გვ. 47.
558. იქვე, გვ. 47.
559. იქვე, გვ. 47 – 48.
560. იქვე, გვ. 31 – 32.
561. *კ. კეკელიძე*, „მომომხილველი“, I, გვ. 32 – 34.
562. იქვე, გვ. 34 – 38.
563. იქვე, გვ. 38 – 39.
564. იქვე, გვ. 40 – 43.
565. *ე. თაყაიშვილი*, Опис., II, 711.
566. იქვე, II, 712.
567. იქვე, 742.
568. იქვე, II, 772 – 775.
569. იქვე, II, 716.
570. იხ. ჩემი „ისტორიის მიზანი“, I.
571. იხ. ცხორებად და მოქალაქობად წინოდისი, საეკ. მუზ. კომიტეტის გამოც. № 10. პოლ. კარბელაშვილის რედაქტორობით, თბილისი, 1902 წ., გვ. 51 – 52.
572. მოამბე, 1900 წ., № 5, გვ. 33 – 34.
573. იხ. აქვე, გვ. 190 – 191.

574. *კ. კეკელიძე*, „მომომხილველი“, I, გვ. 23 – 25.
575. ძველად ასეთი თეორიაც არსებობდა.
576. *Historia ecclesiastica*, c. XX.
577. იხ. Dr. J. Marquart, *Eransahr*, 169.
578. იხ. *ლაზარე ფარაქლის* „ისტორია“.
579. *კ. კეკელიძე*, ქართველთა მოქცევის მთავარი... საკითხები: „მომომხილველი“, I, 16, შენ. 1.
580. ქართ. ერის ისტორია, II ნიგნ. პირ. გამოცემის გვ. 299.
581. *იაკობ ხუტესი*, ნამებამ შუშანიკისი, ს. გორგაძის გამ., [ქუთაისი, 1917], გვ. 2, § II.
582. *კ. კეკელიძე*, „მომომხილველი“, I, გვ. 17.
583. *კ. კეკელიძე*, „მომომხილველი“, I, გვ. 16 – 20.
584. იქვე, გვ. 46.
585. „მომომხილველი“, I, გვ. 49.
586. მაგრამ მოხსენების სახით 1925 წელს საქართ. საისტ. საზოგადოების სხდომაზე წაკითხული [1935 წელს დაიბეჭდა ნაშრომში: „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა. ნიგნი პირველი“. მეხუთე გამ. რედ. შენ.]
587. იხ. Petrus der Iberer, *Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts*. Syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie, herausgegeben und übersetzt von *Richard Raabe*, Leipzig, 1895 წ. ასურ. ტექსტის გვ. 5₃₋₈ და 6₂₅ – 7₁/გერმან. თარგმანის გვ. 15 – 16.
588. იხ. Petrus der Iberer, გვ. 1–10.
589. Petrus der Iberer, გვ. 9.
590. იქვე.
591. იხ. ცხორება პეტრე ივერისა მოღვაწე მეფის-წულის და მაიუმელ ეპისკოპოსის V საუკუნესი, ქართული დედანი გამოსცა, რუსულად სთარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო *ნიკო მარტან*: Православный палестинский сборник, том XVI, вып. второй, СПб, 1896 წ., გვ. 51–52.
592. იქვე, გვ. 52.
593. *ნ. მარრი*, ცხორება პეტრე ივერისა, გვ. 53–54.
594. *ნ. მარრი*, იქვე, გვ. XX – XXI.
595. *კ. კეკელიძე*, ქართ. ლიტერატ. ისტორია, I, 355.
596. *ნ. მარრი*, იქვე, XXVI – XXVII.
597. *ნ. მარრი*, ცხორება პეტრე ივერისა, XXXIII – XXXVI.
598. იხ. „ქართველთა მოქცევის მთავარი... საკითხები“, გვ. 26. ეს უკანასკნელი აზრი სრულებით დაუჯერებელია. ზაქარიას, როგორც დავრწმუნდებით აღნიშნული აქვს, თუ საიდან იცოდა პეტრე ქართველის წინაპართა შესახები ცნობები და მათი სახელები (იხ. აქვე, გვ. 220).
599. იქვე.
600. *R. Raabe*, Petrus der Iberer... გვ. 5 = 15.
601. *R. Raabe*, Petrus der Iberer... გვ. 6 = 16.
602. იქვე, გვ. 9 = 18.
603. „მომომხილველი“, I, გვ. 28 – 29.
604. *რ. რააბე*, გვ. 8 = 18. ასურული შრიფტის სტამბაში უქონლობის გამო, ასურულად მოყვანა შეუძლებელია. *რიხ. რააბესაც* გერმანულად ასე აქვს

ეს ადგილი ნათარგმნი: "...sich umwendete und im geheimen zu den Seinigen sprach: Es ist Bakurios und wir bedürfen seiner. Was können wir ihm thun?"

^{605.} აღსანიშნავია, რომ იმ მანდილოსანს, რომლის ოჯახშიაც იზრდებოდა პეტრე ქართველი, ავტორის ცნობით „ზუზო“ ეწოდება (და არა ცუცო, როგორც კ. კეკელიძე გერმანული თარგმანის ტრანსკრიპციის მიხედვით აქვს მოყვანილი). შესაძლებელია ზაქარიას ნაშრომის ტექსტში აქ „დედამ-ძუძე“, ან „მძუძე“ ეწერა და მერმინდელმა გადამკეთებელმა საკუთარ სახელად მიიჩნია. საფიქრებელია, რომ მისი დამატებული უნდა იყოს ამ ალზრდის წესის პოლიტიკური მიზეზიც.

^{606.} იხ. ასურული ტექსტის გვ. 615 – 19 და გერმ. თარგ. 1616 – 22.

^{607.} იხ. ჩემი „ანდრია მოციქულისა და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში“: მოამბე. 1900 წ. № 5 და 6 და „ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები“, I, მეორე გამ., გვ. 73 – 85. შეად. პროფ. კორ. კეკელიძის ქართ. ლიტერატურის ისტორ., I, 378 – 379.

^{608.} იხ. მისი „ქართ. ლიტერ. ისტ.“, I, 579.

^{609.} იხ. Glas-ის თხზულება, 52 – 53.

^{610.} იხ. ჩემი „ქართ. სამართლის ისტორია“, I.

^{611.} იხ. ს. ყაუხჩიშვილი, „გელასი კესარიელი ქართლის მოქცევის შესახებ“: „მომომხილველი“, 1926 წ., I, 67 – 68.

^{612.} იქვე, 67.

^{613.} ს. ყაუხჩიშვილი, „გელასი კესარიელი და სხვა“, გვ. 64 – 65.

^{614.} იხ. ე. თაყაიშვილი, Описание, II, 712 – 713.

^{615.} იქვე, II, 775.

^{616.} საქარ. ისტორია, I, დ. ბაქრაძის გამ. გვ. 67, შენ. 1.

^{617.} კ. კეკელიძე, ქართველთა მოქცევის მთავარი... საკითხები, გვ. 38.

^{618.} იქვე, 38 – 39.

^{619.} იხ. ს. ყაუხჩიშვილის „გელასი კესარიელი“, 58.

^{620.} ე. თაყაიშვილი, Описание, II, 772.

^{621.} კ. კეკელიძე, ქართველთა მოქც. მთავ... საკითხები, 34.

^{622.} В. Болотов, Лекции по истории древней церкви, II, 265 – 277.

^{623.} „ქართველთა მოქცევის მთავარი... საკითხები“, 37.

^{624.} იქვე, გვ. 33 – 34.

^{625.} კ. კეკელიძე, ქართველთა მოქცევის მთავ. საკითხები, 41.

^{626.} იქვე, გვ. 41 – 43.

^{627.} წამებაჲ შაბოძის, გვ. 7 – 8.

^{628.} პროფ. კორ. კეკელიძის იოანე საბანისძის ზემომოყვანილი ცნობა გრიგოლ განმანათლებლისაგან „ქართლ-გუგარქი“-ს მოქცევის ერთგვარ დამადასტურებელ გარემოებად აქვს მიჩნეული, მაგრამ არავითარი ამის დამამტკიცებელი საბუთი იქ მოყვანილი არ არის იმის გარდა, რომ გრიგოლმა სომხეთი 290 წ. ახლო ხანებში მოაქცია და იოანე საბანისძის ცნობითაც ქართველთა გაქრისტიანების თარიღიც ასეთივე გამოდისო (ქართვ. მოქცევის მთავ. საკითხები, 19 – 20 შენიშვნ.).

^{629.} იხ. ზემოთ, გვ. 188 – 189.

^{630.} იხ. ს. ყაუხჩიშვილის „გელასი კესარიელი“, 55.

^{631.} Hist. eccl., VIII, 34, Migne, PG. t. 145. იხ. Die Kirchengeschichte des Gelasios

von Kaisareia, 50.

⁶³² De bello Gothico, წიგნი IV, თ. 2, § 38.

⁶³³ A. Hamack. Die Mission und Ausbreitung des Christentums, II. 177.

⁶³⁴ ე. თაყაიშვილი, Описаніе. II. 716 – 717.

⁶³⁵ პეტრე ქართველის ასურ. ცხ. გვ. 7, თარგ. 17.

⁶³⁶ იქვე, ასურ. ცხ. 8, თარგ. 17.

⁶³⁷ იქვე, ცხ. 8, თარგ. 17.

⁶³⁸ Ammianus Marcellinus, Rerum gestarum libri qui supersunt, XXI, cap. 6, § 7. – ლატიშვი, II, 324.

⁶³⁹ იქვე, XXVII, 12. – ლატიშვი, II, 332.

⁶⁴⁰ Res gestae lib., XXVII, cap. 12, § 15 – 17.

⁶⁴¹ ეს შემთხვევა უნდა იყოს დამახინჯებულად და მრავალგვარი შეცდომებით გამოხატული „მოქცევა“-ს ქრონიკის „ორმეფობის“ ისტორიაში (იხ. თაყაიშვილის, Описание. II. გვ. 709 – 710).

⁶⁴² ე. თაყაიშვილის, Опис., II. 720.

⁶⁴³ Ammianus Marcellinus, Res gestae, XXVII, cap. 12, § 18. – ლატიშვი, II, 336.

⁶⁴⁴ იქვე, XXX, cap. 2. – ლატიშვი, II, 336.

⁶⁴⁵ Justi, Herrschaft der Sassaniden, გვ. 525 – 526.

⁶⁴⁶ იქვე, 526.

⁶⁴⁷ იხ. ჩემი „ქართ. სამართლის ისტორია“, I.

⁶⁴⁸ საქართველოში რომ ამგვარი სახელი უნდა ყოფილიყო, ამას ჯავახეთის სოფლის „ბუზმარეთი“-ს სახელი ამტკიცებს.

⁶⁴⁹ იხ. ჩემი „ქართ. სამართლის ისტორია“, I.

⁶⁵⁰ პეტრე ქართველის ცხ. გვ. 12, თარგ. 20.

⁶⁵¹ ჟუსტი, იქვე, 527.

⁶⁵² საღყაო ფარაჟ. ვენეტიკის 1891 წ. გამოც., გვ. 149.

⁶⁵³ იქვე, 157 – 8.

⁶⁵⁴ იქვე, 177.

⁶⁵⁵ სიქიძე, მოსკოვის გამოც., 1892 წ., გვ. 26.

⁶⁵⁶ იქვე, 26 – 27.

⁶⁵⁷ საღყაო ფარაჟ. 236 – 238.

⁶⁵⁸ პროკ. კესარიელი, De bello. persico, II წიგ., 15. – დესტუნისის თარგ. II, 106.

⁶⁵⁹ პრისკოს პანიტეს, გოთური ისტორია, IV, 25, 29, 34. ლატიშვი, I, 840, 841, 842.

⁶⁶⁰ პრისკოს პანიტეს, იქვე, IV, 37. – ლატიშვი, I, 843 – 844.

⁶⁶¹ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (გვ. 33) ამ ვარსკენს VI საუკუნეში ბაკურ მეფის დროს ასახელებს, მაგრამ ეს ცხადი შეცდომაა, „შუშანიკის ცხოვრება“-ში (საქართველოს სამოთხე, გვ. 181 – 182 და ს. გორგაძის გამ. გვ. I) აღნიშნულია, რომ მას ვარდან მაგიკონიანის ქალი ჰყავდა ცოლად: ვახტანგის დროისად აღნიშნავს მას სომეხი ისტორიკოსი ლაზარე ფარაჟელი (გვ. 406).

⁶⁶² საღყაო ფარაჟ. 406.

⁶⁶³ იქვე, 407.

⁶⁶⁴ იქვე, 414.

⁶⁶⁵ იქვე, 457.

⁶⁶⁶ იქვე, 458.

- ⁶⁶⁷. იქვე, 460.
- ⁶⁶⁸. იქვე, 461.
- ⁶⁶⁹. იქვე, 467 – 468.
- ⁶⁷⁰. ეს ბრძანება 483 – 4 წ. უნდა მოსულიყო: იგი პეროზ მეფის გამოზავნილი იყო, რომელიც 484 წ. მეფობდა, ხოლო ვახტანგმა ამბოხება 483 წელს დაიწყო, და სწორედ ამის შემდეგ არის ეს ბრძანებაც გამოცემული.
- ⁶⁷¹. ოსტაჟი ფარაჟ. გვ. 506 – 507.
- ⁶⁷². იქვე, გვ. 507.
- ⁶⁷³. იქვე, 508.
- ⁶⁷⁴. იქვე, 540.
- ⁶⁷⁵. ცხ. წმ. ნინოსი, გვ. 47.
- ⁶⁷⁶. Justi, Herrschaft der Sassaniden, გვ. 531.
- ⁶⁷⁷. იქვე, 531 – 532.
- ⁶⁷⁸. Theophanis Chronographia, დე-ბორის გამოცემა, I, გვ. 168 – 169.
- ⁶⁷⁹. პროკოპი კესარიელი, De bello persico, I, თ. 11. – დესტუნისის თარგმ. გვ. 132 – 136.
- ⁶⁸⁰. Theophanis Chronographia, I, გვ. 174.
- ⁶⁸¹. პროკოპი კესარიელი, De bello persico, I, თ. 12. – დესტუნისის გვ. 140 – 143.
- ⁶⁸². იქვე, I, თ. 12 – დესტუნისის გვ. 144 – 145.
- ⁶⁸³. იქვე, I, თ. 12. – დესტუნისის გვ. 148 – 150.
- ⁶⁸⁴. იქვე, I, თ. 12. – დესტუნისის გვ. 151 – 152.
- ⁶⁸⁵. სპარსული სახელია და ნაწარმოები არის ჯამასპივით, რთული ორნაწილედი სიტყვაა. თვით ცნობა ძალიან საეჭვოა იმიტომ, რომ ძამანარსე ახლად გაქრისტიანებულად არის მოხსენებული და განა ამის თქმა ქართლის მეფეზედ შეიძლებოდა? იქნებ იგი იბერიის მეფე არც კი ყოფილიყო.
- ⁶⁸⁶. Theophanis Chronographia, I, გვ. 216.
- ⁶⁸⁷. კენდინარი ას (კენტ – ცენტუმ) დინარსა ნიშნავს, ოქროს ფული იყო და ას ლიტრა ოქროს იწონიდა (იხ. პროკოპი კესარიელი, De bello persico, I, თ. 22. დესტუნისის I, 291).
- ⁶⁸⁸. პროკოპი კესარიელი, De bello persico, I, თ. 22. – დესტუნისის I, გვ. 290 – 292.
- ⁶⁸⁹. იქვე, I, თ. 22. – დესტუნისის I, გვ. 292 – 293.
- ⁶⁹⁰. იქვე, I, თ. 22 – დესტუნისის I, გვ. 293 – 294.
- ⁶⁹¹. იქვე, II, თ. 28 და თ. 26. – დესტუნისის II, გვ. 203 და 195, და I, გვ. 145 – 146, შენ. 9.
- ⁶⁹². იქვე, II, თ. 28. – დესტუნისის II, გვ. 208.
- ⁶⁹³. მქ ცმ ქ მ, ე. თაყაიშვილი, Описание, II, 723.
- ⁶⁹⁴. იქვე, II, 723 – 724.
- ⁶⁹⁵. პროკოპი კესარიელის, De bello persico, II, გვ. 107, 109 – 110.
- ⁶⁹⁶. იქვე, II, თავი 15. – დესტუნისის II, გვ. 107 – 108.
- ⁶⁹⁷. პროკოპი კესარიელის, De bello persico, II, თ. 15. – დესტუნისის II, გვ. 108 – 109.
- ⁶⁹⁸. იქვე, II, თ. 17 და თ. 15. – დესტუნისის II, გვ. 119 და გვ. 108.
- ⁶⁹⁹. იქვე, II, თ. 17. – დესტუნისის II, გვ. 119.
- ⁷⁰⁰. იქვე, II, თ. 15. – დესტუნისის II, გვ. 112.

701. იქვე, II, თ. 25. – დესტუნისის II, გვ. 181 – 182.
702. იქვე, II, თ. 15. – დესტუნისის II, გვ. 109 და 112.
703. *პროკოპი კესარიელი*, *De bello persico*, II, თ. 15. – დესტუნისის II, გვ. 110 – 113.
704. *პროკოპი კესარიელი*, II, თ. 15. – დესტუნისის II, გვ. 114.
705. იქვე, II, თ. 17. – დესტუნისის II, გვ. 117 – 119.
706. *პროკოპი კესარიელი*, II, თ. 17. – დესტუნ. II, გვ. 119 – 122.
707. იქვე, II, თ. 28. – დესტუნ. II, გვ. 208 – 209.
708. *პროკოპი კესარიელი*, II, თ. 28, – დესტუნისის II, გვ. 209 – 210.
709. რომელ სპარსულ სახელს უდრის ფავრიზი, გამორკვეული არ არის (იხ. Th. Nöldeke. *Geschichte der Perser und Araber...*) 1879, გვ. 223 და 473.
710. *პროკოპი კესარიელი*, II, თ. 29, – დესტუნისის II, გვ. 215 – 217.
711. იქვე, II, თ. 29. – დესტ. II, გვ. 218 – 220.
712. იქვე, II, თ. 29. – დესტუნისის II, გვ. 220.
713. იქვე, II, თ. 29. – დესტუნისის II, გვ. 230.
714. იქვე, II, თ. 29. – დესტუნისის II, გვ. 230 – 231.
715. *პროკოპი კესარიელი*, II, თ. 29. – დესტუნისის II, გვ. 232 – 233.
716. იქვე, II, თ. 30. – დესტუნისის II, გვ. 233 – 234.
717. იქვე, II, თ. 30. – დესტუნისის II, 235.
718. იქვე, II, თ. 30. – დესტ. II, გვ. 236.
719. იქვე, II, თ. 20. – დესტ. II, გვ. 236 – 237.
720. იქვე, II, თ. 30. – დესტ. II, გვ. 248.
721. *პროკოპი*, *De bello persico*, II, თ. 30. – დესტ. II, გვ. 240.
722. იქვე, II, თ. 30. – დესტ. II, გვ. 240 – 242.
723. *პროკოპი*, *De bello Goth.*, IV (VIII), 1, 4 და IV, 8.
724. *პროკოპი*, *De bello Goth.*, IV (VIII), cap. 9.
725. იქვე, cap. 10.
726. *პროკოპი*, *De bello Goth.*, IV, (VIII), cap. 13.
727. *პროკოპი*, *De bello Goth.*, IV (VIII), cap. 14. – Agath. I, 3, p. 77 – 78. – Lebeau, IX, 215 – 217.
728. *Agathias*, I, 3, p. 78.
729. იქვე.
730. *პროკოპი*, *De bello Goth.*, IV (VIII), cap. 16 – Lebeau, IX, 219 – 221.
731. *პროკოპი*, *De bello Goth.*, IV (VIII), cap. 16 – 17. – Lebeau, IX, 219 – 220.
732. *Agathias*, I, 2 p. 55 – 59.
733. *Agathias*, I, 3, გვ. 74 – 76. – Lebeau, IX, 318 – 321.
734. *Agathias*, I, 3, გვ. 81 – 89. – Lebeau, IX, გვ. 324 – 325.
735. *Agathias*, I, 3, p. 89, 90 – Lebeau, IX, 325 – 326.
736. *Agathias*, I, 3, p. 90 – 92, Lebeau, IX, გვ. 326 – 328.
737. *Agathias*, I, 3, p. 95 – 106. – Lebeau, IX, გვ. 328 – 342.
738. *Agathias*, I, 4, p. 107 – 120. – Lebeau, IX, გვ. 340 – 341.
739. *Agathias*, I, 4, p. 120 – 135. – Lebeau, IX, გვ. 342 – 348.
740. *Agathias*, IV, 5, p. 143 – 145. – Lebeau, IX, გვ. 351 – 352.
741. *Menand, Exc. leg.* გვ. 133 – 137, 140 – 142. – Theoph. გვ. 202 – 203.
742. *Menand, Exc. leg.* გვ. 138 – 140, 143 – 147. – Lebeau, IX, გვ. 436 – 441.

- ^{743.} სებოს, 45, Gelzer. Georgius Cyprius p. LI.
- ^{744.} J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide*, 2 ed 1904 წ., გვ. 208 – 209.
- ^{745.} J. Marquart, *Ostern äishe und ostasiatische Streifzüge*, 1903 წ., გვ. 480. შენიშვნა.
- ^{746.} სიძსუა ყაღასწყათოაღი. შასთმოქის სყოასიჲ აჯსაჲი, თბილ. გამ. 1913 წ., გვ. 148.
- ^{747.} იქვე და *Theophanis Chronographia*, I, 306.
- ^{748.} Theophanes, იქვე, 308 და ს. ყაღასწყათოაღი, შასთმოქის, 149.
- ^{749.} ს. ყაღასწყათოაღი, შასთმოქის, 149.
- ^{750.} იქვე, 149.
- ^{751.} Theophanis Chronographia, I, იქვე.
- ^{752.} Theophanis Chronographia, I, 309 – 310.
- ^{753.} შასთმოქის, 153.
- ^{754.} Chronographia, 316.
- ^{755.} J. Marquart, Streifzüge, 394 და 498.
- ^{756.} ე. თაყაიშვილი, Описание. II, 724 – 725.
- ^{757.} შასთმოქის სყოასიჲ, 159 – 160.
- ^{758.} გვ. 161 არის ნოდებული ძმისნულად.
- ^{759.} იქვე, 161.
- ^{760.} იქვე, გვ. 156.
- ^{761.} იქვე, 156.
- ^{762.} იქვე, 187.
- ^{763.} შასთმოქის სყოასიჲ, 158 – 159.
- ^{764.} მოსე კადანკატუელი, იქვე, 172 – 174.
- ^{765.} იქვე, 174.
- ^{766.} იქვე, 174.
- ^{767.} იქვე, 174.
- ^{768.} *Theophanis Chronographia*, I, 315.
- ^{769.} ი. მარკვარტსა ჰგონია, რომ ბიზანტიელი მემატიანის ტექსტში შეცდომა უნდა იყოს და მთავრის ნამდვილი სახელი უნდა „ვარსამუსესი“ კი არა ყოფილიყო, არამედ „ვაჰრამაშუშა“-ო (Osteuropäische u. ostasiat. Streifzüge 401, შენ.). შესაძლებელია, მაგრამ ასეთი შესწორება რა საჭიროა, როდესაც შეიძლებოდა სახელად ვარსამიც რქმეოდა.
- ^{770.} *Theophanis Chronographia*, I, 319.
- ^{771.} ე. თაყაიშვილი, Описание. II, 725 – 726.
- ^{772.} იხ. ჩემი ქართული სამართლის ისტორია, II.
- ^{773.} პროკოპი კესარიელი, De bello Gothico, წ. IV, თ. 9, § 8 – 9.
- ^{774.} იხ. ზემოთ, გვ. 169 – 170.
- ^{775.} R. Raabe, Petrus der Iberer, ასურ. ტექ. 4₆ = გერმ. თარგმ. 46.
- ^{776.} იხ. აქვე, 237.
- ^{777.} ასურ. ტექს. 5₁₈₋₁₉, გერმ. თარგმ. 15.
- ^{778.} აქვე, 241.
- ^{779.} თ. ჟორდანი, ქრონიკები, I, 50.
- ^{780.} იხ. ჩემი ქართ. სამ. ისტ., I, 174 – 183.

781. გვ. 238 – 239 § 19 და გვ. 246 – 247 § 26 და სხვაგანაც.
782. აქვე, გვ. 173 – 174, § 7.
783. იხ. აქვე, გვ. 259, § 37.
784. *ლატიშვი*, I, 696.
785. *პროკოპი კესარიელი*, De bello Gothico, წ. IV, თ. 14, § 46.
786. *პროკოპი*, De bello G. წ. IV, თ. 14, § 48.
787. *პროკოპი*, De bello G. წ. IV, თ. 13, § 3.
788. იქვე, წ. IV, თ. 14, § 51 – 54.
789. *Agathias*, I, 2, P. 58. Lebeau, IX. 323.
790. აქვე, გვ. 235, § 16.
791. იხ. კ. კეკელიძე, ქართველთა მოქცევის მთავარი საკითხები, 29 შენ. 1.
792. იხ. R. Raabe-ს Petrus der Iberer 5²⁰⁻²³ ეს ადგილი შერყენილია გადამწერთაგან. რსააბე-ს ეს ადგილი ასე აქვს გადმოთარგმნილი: „nachdem er mit Bakurios und Bosmarios in hohem Geisentalter nach der Gewohnheit der Herrschaft [Regierungsfolge] der Iberer regiert hatte“ და შენიშვნაში სამართლიანად გამოთქმული აქვს აზრი, რომ აქ *სტრაბონის* მიერ აღნიშნული წესი უნდა იგულისხმებოდესო (გვ. 15 – 16 და 15 შენ. 5). საფიქრებელია, რომ თავდაპირველ დედანში აქ ეხლანდელ „ამ“-ის მაგიერ იქმნებოდა „ად“ ე. ი. „თან“ თანდებულის მაგიერ „მსგავსად“.
793. იხ. ჩემი „ქართ. სამართლის ისტორია“, I, 183 – 184.
794. ასურ. ტექს. 1₆₁₋₄ = გერ. თარგ. 2₄₁₋₅.
795. იქვე, ასურ. ტექ. 10₁₂₋₂₂ = გერმ. თარგ. 19.
796. Excerpta Petri Patricii, ც. XII.
797. ამის შესახებ იხ. დოც. ს. ყაუხჩიშვილის შენიშვნა „საქართველოს მუზეუმის მოამბის“ IV ტომში.
798. Chronographia, I, 316.
799. *ე. თაყაიშვილი*. Описание. II. 720.
800. *ე. თაყაიშვილი*. Описание. II, 722.
801. იქვე, II, 723-724.
802. საქართ. სამოთხე, 258.
803. ლაზარე ფარაბელის ისტორია, ვენეტ. გამოც. გვ. 146.
804. იქვე, გვ. 406.
805. საქართველოს სამოთხე, გვ. 315.
806. იქვე, 258.
807. *ლაზარე ფარაბელის* ისტ., გვ. 277.
808. ევსტათე მცხეთელის წამ. საქართველოს სამოთხე. 313.
809. იქვე, 315.
810. იქვე, 314.
811. იქვე, 313.
812. იქვე.
813. იქვე.
814. ც ა და უნ ყბა. გვ. 44.
815. იხ. ჩემი „ქართული სამართლის ისტორია“, I.
816. ევსტათე მცხეთელის წამ. საქართველოს სამოთხე, 316.
817. შედარებით მაინც ქართველი ქალი სხვა ერის ქალებზე უკეთეს მდგო-

მარეობაში ყოფილა: ბიზანტიაშიც კი მაგ. ქალი უჩადროდ, რაც უნდა შემთხვევა ყოფილიყო, გარეთ ვერ გამოვიდოდა (Н. А. Скабаланович, О нравах византийского общества в средние века. Годичный акт в С.-Петербургской духовной академии. 1889 г., გვ. 38–39).

⁸¹⁸ შუშანიკის წამება, გვ. 11–12.

⁸¹⁹ იქვე, 18_{21–23}.

⁸²⁰ იქვე, 10_{6–16}.

⁸²¹ იქვე, 11₃₄.

⁸²² იქვე, 17.

⁸²³ იქვე.

⁸²⁴ ყურადღების ღირსია, რომ პროკოპი კესარიელის სიტყვითსპარსელეზიკ თურმე, საღამოობით სადილობდნენ (იხ. К. Иностранцев. Сасанидские этюды. 61).

⁸²⁵ შუშანიკის წამება, გვ. 20₁₈.

⁸²⁶ იქვე, 3, 7.

⁸²⁷ იქვე, გვ. 6_{28–29}.

⁸²⁸ იქვე, 7₁.

⁸²⁹ შუშანიკის წამება, გვ. 34.

⁸³⁰ იქვე, 1₂₃.

⁸³¹ იქვე, 3₁.

⁸³² იქვე, 3 და 13.

⁸³³ შუშანიკის წამება.

⁸³⁴ წამებად რაჟდენისი: მ. ჯანაშვილის, Описание. III, 154.

⁸³⁵ ცხ. ვახტანგის *302–303, გვ. 122–123.

⁸³⁶ [Mm-ში „არა“, დანარჩენ ნუსხებში „არ-ვინ.“ რედ].

⁸³⁷ იხ. ჩემი „ქართული სამართლის ისტორია“, I, 139–140.

⁸³⁸ ვახუშტი, საქ. ისტორია, 105, შენ. 1.

⁸³⁹ ს. გორგაძე, წერილები საქართ. ისტორიიდან: ძველი საქართველო, II, 70–71.

⁸⁴⁰ ვახუშტი, საქ. ისტ., გვ. 101.

⁸⁴¹ H. de la G. I, 200, შენ. 2.

⁸⁴² „წერილები საქ. ისტორიიდან“: ძველი საქართველო, II, 66.

⁸⁴³ იხ. აქვე, თ. IV, § 21, გვ. 241.

⁸⁴⁴ H. de la G. I, 176, 180, 196.

⁸⁴⁵ იქვე, I, 180, შენ. 3.

⁸⁴⁶ იხ. აქვე, თ. IV. § 21, გვ. 240.

⁸⁴⁷ Gelzer, Abriss der byz. kaisergeschichte, გვ. 924.

⁸⁴⁸ თ. ჟორდანია, ქრონიკები, I, 50.

⁸⁴⁹ იხ. ჩემი „სომხური საისტორიო მწერლობის მიმოხილვა“, I და გალუსტ ტერ მკრტიჩიან-ის ზეჩიჟი-ის შასადჰიჩი ნაძიქ, შიხრას სოხიქ. ჟურნ. „Արարատ“-ის 19015. სექტ.–ოქტ. №, გვ. 468–477.

⁸⁵⁰ იხ. აქვე, თავი IV, §§ 27 და 28, გვ. 248.

⁸⁵¹ R. Hoffman, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, გვ. 78–86.

852. იხ. „ჩემი ისტორიის მიზანი“. 1², 26 – 32.

853. ც. დ. ი. მთნ. მდლისა, 294 – 295.

854. იხ. Из поездки на Афон: ЖМНП. 1899 წ., № 3, განყ. 2, გვ. 10 – 24 და Отчет о работах на Синае и в Иерусалиме в 1902 г.: Сообщ. правосл. палест. общ., т. XIV, ч. II, 1903 წ., III, გვ. 12 – 17 და სხვა.

855. Из поездки на Афон, გვ. 15 – 24.

856. იხ. აქვე, გვ. 190 – 191, § 11.

857. ასურ. ტექსტ. 16₁₋₆ გერმ. თარგ. 24.

858. ქართულ თარგმანში „ეარაზბაკური“ სწერია, მაგრამ ეს მერმინდელი შესწორებაა. ასურულ ტექსტში თუმცა ამ ადგილას ასეთი ცნობა არ მოიპოვება, მაგრამ სხვაგან ამ დროის მეფედ იბერიიში ბუზმარია დასახელებული, ამიტომ საფიქრებელია, რომ ქართულ თარგმანის დედანში ამ ადგილასაც ბუზმარი ეწერებოდა.

859. ცხ. პეტრე ქართუელისად ქართ. ტექს. 7, § 8; ასურ. ტექს. 17₁₃₋₁₈ გერმ. თარგ. 25.

860. იხ. ჩემი „ქართული სამართლის ისტორია“, I, კარი მესამე, თავი VI, გვ. 188 – 190.

861. იხ. წამ. შუშანიკისი, XI, გვ. 14₁₉₋₃₃.

862. ცხ. პეტრე ქართუელისად, 14 – 15, § 20, შეად. ასურ. ტექსტის 35, გერმ. თარგ. 39.

863. ასურ. ტექ. 4₅₂₋₅ გერმ. თარგ. 46.

864. ცხ. პეტრე ქართ. 20 – 21, § 28.

865. იქვე, 22, § 30.

866. პროკოპი კესარიელი, De aedificiis, V, 9.

867. იქვე.

868. იხ. Epistola Simeonis Beth-Arsamensis: Assemani-ის Bibliotheca Orientalis. I, 555.

869. ფ. რ. 41 და 81.

870. აი საეპისკოპოზოთა სახელები: მცხეთისა, რომელსაც თვით კათალიკოსი განაგებდა, – სამეფო სახლის ეპისკოპოზი, ასურეთისა (Մամուխաղ. უხტ. Մամուխაղ), თმოგველი? დბანელი? (Տոմասուխ, უხტ.: Տիմուխ), ბოლნელის, ცურტაველის, რუსთავისა, თბილისისა, მანგლელი, მროველი, სამთავნელი, აძველი? (Ադասուխ, უხტ: Ադասისუխ), წყაროსთაველი, კუმურდოელი, გიშისა? (Կիսաղա – Կիլაგ – Կիჯაგ), ნილკნელი, ბოდბელი, (Միդասիդ, უხტ.:...?), ბორტისა (Փորթა), კარსნისა (? Կասաղაგი, უხტ.: Կասაღაგი), ჭერმელი, ხუნანისა, ტაშირისა? (Տարիս – Տասիսუხ?) და ქორზანისა (ქორჯანისა? Բորჯისა, უხტ.: Բორჯასა. Գիրք Թղթից 183, Ուխտասն 86).

871. ფ. რ. 81.

872. ფ. რ. 179.

873. „Այս Մովսէս ղկիւրժն, ձկնատղէ յաբքսպիսկոպոսոքիս Կրաց Նախակիւն և Գուդրաց և Լեւկրացոց՝ ըստ օրհնոսկի կարդացն ասացնոց (Պատմ 65).

874. R. P. J. Pargoire, L'église byzantine, 2. éd., [Paris, 1905], 187 – 188.

875. გიორგი ხუცესმონაზონი, ცხ. გიორგი მთაწმიდელსა 315.

876. იქვე, გვ. 332.
877. იხ. „უნწყებად“: ქრონიკები, I, 53.
878. გიორგი ხუცესმონაზონი, ცხ. გიორგი მთაწმიდელსა, 294 – 295.
879. იხ. ე. თაყაიშვილი, Описание. II, 721.
880. H. de la G. I, 174, შენ. 3.
881. ქრონიკები, I, 47 – 48, შენ. 98.
882. დ. კარიჭაშვილი, ვინ იყო მობიდან ეპისკოპოსი: მოამბე, 1901 წ., № III.
883. იხ. ნერსეს სომეხთა კათალიკოზის 554 წ. ეპისტოლე მ. ღ., გვ. 72 – 73 და 70.
884. ე. თაყაიშვილი, Описание. II, 722.
885. იქვე, გვ. 719.
886. იქვე, გვ. 720.
887. იქვე, გვ. 721.
888. Biblioth. orient. ტ. II, 460 და ბროსს-ეს H. de la G. I, 194.
889. იხ. ღ. მ. გვ. 72 – 73.
890. იხ. კურიონ კათალიკოსის ეპისტოლე აბრაამისადმი: ღ. მ. 166.
891. ღ. მ. გვ. 173.
892. იხ. მიხ. თამარაშვილის ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. თბილისი, 1902 წ., გვ. 575, შეად. გვ. 24.
893. ღ. მ. 164.
894. ღ. მ. 182 – 183.
895. ღ. მ. 41 – 42.
896. ღ. მ. 45 და 46.
897. ღ. მ. 46.
898. (‘ღირ სი ღრსეაჲ ჩსკ ღსკ ჯათაფაღიჲს, ჟრავ სი სღიოსაჩჲჲ მჲარანთოჲსაჲრ ჯირაჲსაჩჲჲრ აჲჩარჲჲჲ იჲიჲჲ. ღ. მ. 51).
899. იხ. ასქისასან-ის ჴიჲრჲჲის სჲრჲიჲჲსჲჲ ჟრავ. გვ. 93.
900. იხ. ს. ყაუხჩიშვილის „გელასი კესარიელი“ [„მომომხილველი“ I, 1926 წ.] გვ. 62.
901. ე. თაყაიშვილი, Описание, 721 – 722.
902. ქრონიკები, I, 50, ამ ძეგლის სახელის შესახებ იხ. გვ. 347, VI.
903. იხ. ეფრემ მცირის „უნწყებად“; ქრონიკები, I, 75 – 77.
904. ქრონიკები, I, 75–76.
905. ქრონიკები, I, 76.
906. იხ. მისი „უნწყებად“: ქრონიკები, I, 36–37.
907. იხ. მისი მოხსენება: Журналы и протоколы заседаний Предсоборного присутствия. Том III, СПб. 1907 წ. Журнал № 5, 1 дек. 1906 г., გვ. 111 – 114.
908. იქვე, გვ. 122.
909. იქვე, 142.
910. იგულისხმება სპარსული საგამგეო ოლქი, სამარზპანო.
911. იხ. Land, Anecdota syriaca III, გვ. 336 – 337, სადაც ასურული ტექსტია. ინგლისური თარგმანი იხ. The syriac Chronicle known as that of Zacharia of Mitylene, translated by F. J. Hamilton and E. W. Brooks, londoni, 1899 წ., გვ. 327 –

328. ამ ნაწყვეტის რუსული თარგმანი იხ. *მარრის* ამ მოხსენების გვ. 116-ზე და *ნ. ადონცის* ნაშრომში *Армения в эпоху Юстиниана*, გვ. 219.
- ⁹¹² ნიგნი III, თავის ს და ე.
- ⁹¹³ შაჰთ. ლუკასიანის 1912 წ. გამ. გვ. 65.
- ⁹¹⁴ *უხტანესი*, გვ. 115 – 118.
- ⁹¹⁵ *იქვე*, გვ. 120.
- ⁹¹⁶ იხ. *Additions etc.* V გვ. 119.
- ⁹¹⁷ H. de la G. I. 194.
- ⁹¹⁸ იხ. *აკინიანის* ნაშრომის გვ. 13 – 14.
- ⁹¹⁹ იხ. *აკინიანი*, *Հիւրիւն խաթողիկոս Վրաց*, გვ. 11 – 12.
- ⁹²⁰ *აკინიანი*, დასახ. ნაშრ. გვ. 12.
- ⁹²¹ *იქვე*, გვ. 19 – 20.
- ⁹²² *იქვე*, გვ. 20 – 21.
- ⁹²³ *კ. კეკელიძე*, ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1923 წ. გამ. I, 36 – 37.
- ⁹²⁴ *Н. Адонц*. *Армения в эпоху Юстиниана*, გვ. 329 – 333.
- ⁹²⁵ იხ. *ფ. რ.* გვ. 111 – 194.
- ⁹²⁶ იხ. H. G e l z e r. *Der Streit über den Titel d. ökumenischen Patriarchen*. Jahrb. protest. Theologie XIII. გვ. 571 – 572.
- ⁹²⁷ *ფ. რ.* გვ. 162, 168, 172, 174, 176 და 180.
- ⁹²⁸ *ფ. რ.* 167.
- ⁹²⁹ *ფ. რ.* 177.
- ⁹³⁰ *ფ. რ.* 179.
- ⁹³¹ *ფ. რ.* 184.
- ⁹³² ამ თეორიის შესამაგრებლად შეიძლება არსენი კათალიკოსის თბ-ზულებაში მოქცეული ცნობის (იხ. ქრონიკები, I, 323) მოყვანა, ისიც რომ ცხადად ტენდენციური სომხურ ქალკიდონურ წყაროდან ამოღებული არ იყოს.
- ⁹³³ *მ. ბროსე*, II. de. la G. 189 შენ. 2.
- ⁹³⁴ ვახუშტი, საქ. ისტორია, გვ. 100.
- ⁹³⁵ *ე. თაყაიშვილი*, *Описание*, II, 722.
- ⁹³⁶ *ე. თაყაიშვილი*, *Описание*, II, 722.
- ⁹³⁷ *მ. საბინინის* საქ. სამოთხე, 632, – ლ. მელიქსეთ-ბეგის *Груз.* извод. сказания о посте „араджавор“: *ХВ*, том V, вып. II, 93 – 96.
- ⁹³⁸ იხ. საქართველოს სამოთხე, 619 – 620.
- ⁹³⁹ იხ. ლ. *მელიქსეთ-ბეგის* *Груз.* извод., сказания о посте „араджавор“: *ХВ*, том V, вып. II, 1917 წ., გვ. 97 – 102.
- ⁹⁴⁰ იხ. *Պատմութիւն ըստ իսմայէլ Վրացի Հայոց*, 1871, გვ. 91, վ, 44.
- ⁹⁴¹ იხ. *J. Labourt*, *Le christianisme dans l' Empire Perse*, 2 édition, 1904 წ., გვ. 327 – 328.
- ⁹⁴² *ე. თაყაიშვილი*, *Описание*, II, 722.
- ⁹⁴³ *ვახუშტი*, საქართ. ისტორია. 100.
- ⁹⁴⁴ *იქვე*, 69.

- ^{945.} მ. ბროსსე, H. de la G. I, 192 – 193, შგნ. 2.
- ^{946.} იბ. Автокефалия церкви грузинской, გვ. 4 – 5 და 31.
- ^{947.} იბ. „Автокефальность груз. церкви“, Духов. Вест. груз. экзархата, 1905 წ., № 21 – 22, გვ. 40– 43.
- ^{948.} იბ. ს. გორგაძე, წერილები საქართველოს ისტორიიდან: ძველი საქართველო. 1911 – 13 წ., ტ. II, 73.
- ^{949.} იბ. Lebeae, Histoire du Bas-Empire, VI, გვ. 459 – 481.
- ^{950.} იბ. ნამებაძე შუშანიკისი, § XXVII, გვ. 20²⁶⁻²⁷.
- ^{951.} De bello persico II, 25, ed. J. Haury-ის გვ. 264.
- ^{952.} J. Labourt, Le christianisme dans l'Empire Perse, 2 éd. 1904 წ., გვ. 134 და 132.
- ^{953.} იქვე, 139 – 140.
- ^{954.} იბ. Migne, P. Gr. 132, სვ. 1245 – 1246 და აკინიანის ჴიჰიჰისჴიჸიჸი, გვ. 99 – 100.
- ^{955.} ქელიშურ ხელნაწერში ეს წინადადება ყველა კათალიკოსების სიის ბოლოში მოქცეული და ასეა გამოთქმული: „ხოლო ჯუშლად ევნონისითგან მოღმართ იყვნეს კათალიკოზნი მე“ (45).
- ^{956.} მესამე VII ს. მეორე ნახევარს ეხება და ამიტომ აქ მოყვანილი არ არის.
- ^{957.} იბ. „Журналы и протоколы заседаний предсоборного присутствия“. СПб, 1907 г., т. III, № 5, 1 декабря 1906 г., გვ. 115.
- ^{958.} „დასაბია“ ალბათ კავშირ „და“ და საბია-სგან უნდა იყოს შეცდომით წარმომდგარი.
- ^{959.} ე. თაყაიშვილი, Описание, II, 723.
- ^{960.} იქვე.
- ^{961.} ვახუშტი, საქართველოს ისტორია, 104.
- ^{962.} იბ. მ. ბროსსე, Additions et éclaircissements, 125 – 126.
- ^{963.} იქვე, 129 – 130.
- ^{964.} იქვე, 130.
- ^{965.} იქვე, 129.
- ^{966.} იქვე, 127.
- ^{967.} იქვე, 129.
- ^{968.} Закавказский Вестник, 1845, №№ 3 და 4, ნაწილი არაოფიციალ., გვ. 28 და 111.
- ^{969.} Additions etc., 129 – 130.
- ^{970.} Additions etc., 129.
- ^{971.} იქვე, 127 და 129.
- ^{972.} H. de la G. I, 210. შგნ. 5.
- ^{973.} Additions etc., 130 – 131.
- ^{974.} H. de la G. I, 212. შგნ. 2.
- ^{975.} დ. ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი, თბილისი 1889 წ., გვ. 182.
- ^{976.} დ. ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი, 182 – 183.
- ^{977.} იქვე, 183.
- ^{978.} თ. ჟორდანი, Описание, I, 234 – 236.
- ^{979.} Описание, I, 162 – 164.

980. ქრონიკები, I, 54, შენ. 117.
981. Описание, III, 25 – 28.
982. Журналы и протоколы предсоб. прис., გვ. 110.
983. Аркаун, Монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-калхедонитах: Визант. Временник, XII (1906), გვ. 3.
984. იხ. მისი „საისტორიო ძიებანი“, 1924 წ., სახელ. გამომცემლობა, გვ. 49 – 55.
985. თბ. უნივერ. მოამბე, 1926 წ., ნიგნი VI, გვ. 82 – 107.
986. იქვე, გვ. 85.
987. იქვე, გვ. 83.
988. იქვე, გვ. 83.
989. *კ. კეკელიძე*, ქართ. ლიტ. ისტ., 580– 581.
990. იხ. იმავე ავტორის „საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოხელის შესახებ“. თბ. უნივერ. მოამბე, 1926 წ., VI, გვ. 83.
991. *კ. კეკელიძე*, საკითხი სირიელ მოღვ.: თბ. უნ. მ. VI, გვ. 85 – 87.
992. *კ. კეკელიძე*, საკითხი სირიელ მოღვ.: თბ. უნ. მ. VI, გვ. 87 – 88.
993. იქვე, 88.
994. იქვე, 102.
995. იქვე, 98 – 99.
996. იქვე, 98 – 99.
997. იქვე, 99 – 100 და 102.
998. იქვე, 99 – 100.
999. იქვე, 100 და 102.
1000. იქვე, გვ. 100 – 101.
1001. იქვე, 101 – 102.
1002. იქვე, 101 – 102.
1003. იქვე, 103.
1004. *კ. კეკელიძე*, საკითხი სირიელ მოღვაწ.: თ. უ. მ. VI, გვ. 103 – 104.
1005. იქვე, 104.
1006. იქვე, 88 – 96.
1007. იქვე, 94 – 96.
1008. *გ. ფერაძე*, გვ. 6 – 8.
1009. იქვე, გვ. 12.
1010. იქვე, გვ. 16 – 17.
1011. იქვე, გვ. 27.
1012. *გ. ფერაძე*, გვ. 18 – 29.
1013. Christusbilder, 1899 წ., გვ. 112.
1014. *გ. ფერაძე*, გვ. 25 – 36.
1015. ლექსიკონი, გვ. 121.
1016. *გ. ფერაძე*, გვ. 24, შენ. 2.
1017. იქვე, გვ. 36.
1018. *გ. ფერაძე*, გვ. 36 – 37.

1019. იქვე, გვ. 1, 37 და 48.
1020. იქვე, გვ. 32 – 35.
1021. იქვე, გვ. 7 და შენ. 1.
1022. იქვე, გვ. 38 – 39.
1023. იქვე, გვ. 39 – 40.
1024. ეს წინადადების ნაწილი საბინინის გამოცემაში ბოლოშია მოქცეული ულაგო ალაგას გადამწერთა შეცდომის გამო და ამიტომ გადავსვით.
1025. *საბინინი*, საქართველოს სამოთხე, 216.
1026. იქვე, 213.
1027. იქვე, 214.
1028. საბინინის გამოცემაში დაბეჭდილია „სოფელსა“, მაგრამ ქვევით ნათქვამია „ქალაქსა მას რეხისასა“, ამიტომ ამ პირველ ადგილას „სოფელი“ შეცდომით უნდა იყოს შეპარული და გავასწოროთ.
1029. საქ. სამ. 215.* [ამას წერდა ივ. ჯავახიშვილი 1928 წლის გამოცემაში. მეხუთე გამ. რედ. შენიშვნა].
1030. იხ. აგრეთვე ჩემი „ქართ. სამართ. ისტ.“, I, 139 – 140.
1031. იხ. აქვე, გვ. 356 – 357.
1032. *საბინინი*, საქ. სამ. 266.
1033. იხ. *თ. ჟორდანი*, Описание, I, გვ. 225 – 226.
1034. იხ. *თ. ჟორდანი*, ქართლ-კახ. მონასტ. საბ. 58.
1035. *თ. ჟორდანი*, Описание, I, გვ. 225 – 226 და II. 177.
1036. იხ. *თ. ჟორდანი*, ქართლ-კახ. მონ. საბ. 58.
1037. *თ. ჟორდანი*, Описание, I, 163.
1038. საქართველოს სამოთხე, 195.
1039. საქართველოს სამოთხე, 227.
1040. იქვე, 220.
1041. იქვე, 220 – 224.
1042. იქვე, 225.
1043. იქვე, 266 – 267.
1044. *ს. ორბელიანი*, ლექსიკონი, თბ. 1928, გვ. 466 და 467.
1045. იხ. კ. კეკელიძის გამ. Monumenta Hagiographica Georgica, 243.
1046. *კ. კეკელიძე*, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა... თბ. უნ. მოამბე, გვ. 100.
1047. *კ. კეკელიძე*, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა...: თბ. უნ. მოამბე, VI, გვ. 98 – 99.
1048. Die Anfänge, 6 – 7 შენ. 1 და 2.
1049. საქ. სამ. 280.
1050. ე. თაყაიშვილი, Описание, II, 723.
1051. საქ. სამ. 197.
1052. საქართველოს სამოთხე, 99.
1053. იქვე, 223.
1054. იქვე, 224.
1055. იქვე, 226.
1056. *ფ. მ.* 72 – 74.

1057. ფ. რ. 81.
1058. იხ. პროკოპი კესარიელის B. P. II ც. 22.
1059. თ. ჟორდანიას, ქ. კები, I წიგნის გვ. 313 – 332.
1060. მე-2 გამ. გვ. 59 – 73 [მეორე-მესამე გამოცემა, თბ. 1945, გვ. 83 – 93. რედ].
1061. 1871 წ. გამ. ვალარშაპატში.
1062. 1907 წლიდან მოყოლებული 1909 წ. დამლევამდე იბეჭდებოდა ჯერ ვენის მხითარიანთა სამეცნიერო ორგანოში „ჰანდეს ამსორეა“-ში, ხოლო 1910 წ. ვენის მხითარიანთა ძმობის „Ազգային Մատչեսադարան“-ის სერია-ში ცალკე წიგნადაც გამოვიდა.
1063. იხ. მ. ბროსსე, Additions et éclaircissements, გვ. 107– 125. 1064. დ. ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი, გვ. 190.
1065. „ეპისტოლეთა წიგნი“, გვ. 110 – 195.
1066. პირადად ასეთი შრომა დამზადებული მქონდა, მაგრამ 1918 წ. მთელ ჩემ პეტერბურგიდან მომავალ წიგნთსაცავთან ერთად დამეკარგა. ამ მიწ-ერ-მონერის კრიტიკულად აღდგენა აუცილებელი, მორიგი საკითხია.
1067. იხ. ИАН, 1908 წ., გვ. 433 – 446 და 511 – 536.
1068. ფ. რ. 146.
1069. ფ. რ. 113.
1070. ფ. რ. 113.
1071. იქვე, 132.
1072. იქვე, 132.
1073. ფ. რ. 110 და, Олжастას, 25.
1074. კვრიონ კათალიკოსის ეპისტოლე ფ. რ. 178.
1075. ფ. რ. 164 = Олжаст. 74
1076. კვრიონ კათალიკოსის ეპისტოლე და მოსე ცურტაველის წერილი სმბატ მარზპანისადმი, ფ. რ. 178 – 179.
1077. იხ. Սր. Տեր-Մինասյանց-ის Հայսց իսկոցսոյ յարութեանսնսրը տոիրոց իսկոցիսնսրի իստ, 1908 წ., გვ. 138 – 140.
1078. ფ. რ. 133.
1079. ფ. რ. 110.
1080. ფ. რ. 167.
1081. ფ. რ.
1082. ფ. რ. 178.
1083. ფ. რ. 184.
1084. ფ. რ. 185.
1085. ფ. რ. 140.
1086. ფ. რ. 138.
1087. ფ. რ. 169.
1088. ფ. რ. 149.
1089. იქვე, 140.
1090. ფ. რ. 138.
1091. ფ. რ. 171. შეად. Олжаст. 95.

¹⁰⁹² ქ' კები, I, 319.

¹⁰⁹³ იხ. ერვ. ტერ-მინასიანცის ზემოდასახ. თხზულების გვ. 138 – 139. შეად. ნერ. აკინიანისმონოგორაფიის გვ. 149 – 157.

¹⁰⁹⁴ ფ. რ. 176.

¹⁰⁹⁵ ფ. რ. 179.

¹⁰⁹⁶ იხ. *A. Hamack*, *Dogmengeschichte*, 3. Auflage, გვ. 160 – 162.

¹⁰⁹⁷ იქვე, 182 – 184.

¹⁰⁹⁸ იქვე, 185.

¹⁰⁹⁹ იხ. *A. Hamack*, *Dogmengeschichte*, 3. Auflage, გვ. 165.

¹¹⁰⁰ იქვე, 169.

¹¹⁰¹ ფ. რ. 167.

¹¹⁰² იხ. ზემოთ, გვ. 260.

¹¹⁰³ იხ. მ. თამარაშვილის ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. გვ. 575 – 577.

¹¹⁰⁴ ქ' კები, I, 319 – 320.

¹¹⁰⁵ ფ. რ. 164.

¹¹⁰⁶ იქვე, 169.

¹¹⁰⁷ იქვე, 166.

¹¹⁰⁸ იქვე, 173.

¹¹⁰⁹ ფ. რ. 135.

¹¹¹⁰ ფ. რ. 179.

¹¹¹¹ იუქსთისსუ, გვ. 87 – 88.

¹¹¹² მინერ-მონერიდან საფიქრებელია, რომ განხეთქილება აბრაამის საკათალიკოსო ტახტზე ასვლის პირველსავე წელიწადს უნდა მომხდარიყო, და ეს თარიღი იმიტომ მაქვს მიღებული. ნერ. აკინიანი თარიღად 608/9 წ. სდებს (იხ. ზქიქიის სჯიქიქისი ჟრავ, გვ. 248 – 256).

¹¹¹³ ფ. რ. 194.

შენიშვნა

სქოლიოში კომენტირებულია „ქართველი ერის ისტორიის“ მხოლოდ ის დებულებები, რომლებიც თავის დროზე თვითონ ივ. ჯავახიშვილის მიერ იყო გადასინჯული ანდა შემდგომ კვლევა-ძიების შედეგად ახლებურად დასმული და დამტკიცებული. კომენტარებშივე დაზუსტებულია თითო-ოროლა თარიღი. მართალია, ისინი ადრინდელ გამოცემებშიც გვხვდება, მაგრამ, ალბათ, კორექტურულ შეცდომებს უნდა წარმოადგენდნენ. ტექსტში უცვლელად არის დატოვებული აგრეთვე ზოგიერთი ფაქტოლოგიური ხასიათის საეჭვო მითითება, კომენტარებში კი გატანილია რედაქციის მიერ აღდგენილი შესაძლებელი ნაკითხვა. ასეთ შემთხვევაში გათვალისწინებულია როგორც ყველა ძველი გამოცემა, ისე ხელნაწერი. კომენტარებისას მითითებულია მხოლოდ აუცილებელი ლიტერატურა.

წინათმება.....	5
ძარბაზიანი და შემოკლებული სიტყვების განმარტება	15
შესავალი.....	17
ქართველთა პოლიტიკური თავგადასავლის	17
მთავარი მომენტები I ს-მდე ქ. წ.	17
თავი პირველი	21
კავკასიისა და ქართველების ნივთიერი კულტურა	21
I. არქეოლოგიური ფაქტები	22
§ 1. კულტურის საფეხურები.....	22
§ 2. დასაფლავების წესები	23
§ 3. ადამიანის ქონებრივი ავლადიდება.....	25
§ 4. აღებ-მიცემობა და ფული.....	28
§ 5. ხელოვნება	29
II. ნივთიერი კულტურა წერილობითი	
წყაროების მიხედვით.....	29
§ 1. კულტურული მდგომარეობა XI-VII ს. ქ. წ.....	29
§ 2. შავი ზღვის აღმოს.-სამხრეთის სანაპიროზე მცხოვრები	
ქართველი ტომების კულტურული მდგომარეობა V-I სს-ში ქ. წ.	33
§ 3. დასავლეთ საქართველოს კულტურული ვითარება	37
§ 4. აღმოსავლეთ საქართველოს კულტურული ვითარება	39
III. ნივთიერი კულტურის ისტორიის მთავარი	
აროგლემები კავკასიაში.....	39
თავი მეორე	42
ძართველების წარმართობა	42
§ 1. ქართველთა წარმართობის წერილობითი და ზეპირი წყაროები.....	42
§ 2. ღვთაებათა უფროს-უმცროსობა ხალხური თქმულებების მიხედვით	44
§ 3. მნათობთა თაყვანისცემა: წმ. გიორგის ქართველთა რწმენაში	
წარმართობის-დროინდელი უზენაესი ღვთაების, მთვარის ადგილი უკავია.....	50
§ 4. მნათობთა თაყვანისცემა: მთვარის თაყვანისცემის	
ქართული წესების შედარებითი შესწავლა.....	61
§ 5. მნათობთა თაყვანისცემა: მორიგე-კრონოსი და განაყოფიერებისა და	
შვილიერების მფარველი ღვთაება კვირია	62
§ 6. მნათობთა თაყვანისცემა: ტაროსის ღვთაება ვობი.....	76
§ 7. მნათობთა თაყვანისცემა: ჯიმალი	79
§ 8. მნათობთა თაყვანისცემა: ღმერთი	80
§ 9. ბუნების გაღმერთება: ნადირთა და მონადირეობის ღვთაებანი:	

ანატორი, ოჩოპინტრე და ბოჩი.....	81
§ 10. ადგილის დედოფალი და დედამინა	87
§ 11. ხეთა მსახურება და მცენარეულობის ღვთაება	90
§ 12. ავი სულები.....	93
§ 13. კოპალა	94
§ 14. ქართული წარმართობის ძველი და მერმინდელი, საკუთარი და უცხო ელემენტების პრობლემისათვის.....	95
§ 15. ქართული წარმართული პანთეონისათვის.....	107
§ 16. ქართული წარმართული პანთეონის უფროსი ღვთაებანი: მნათობ-ღვთაებათა შვიდეული	111
§ 17. მნათობ-ღვთაებათა შვიდეულის შემადგენლობა და სახელები	119
თავი მესამე	140
უძველესი სარწმუნოებრივი თქმულებები.....	140
§ 1. სხვადასხვა თქმულებანი ამირანზე და მათი პირვანდელი სახის აღდგენა.....	140
§ 2. ამირანის ჩამომაველობა	140
§ 3. ამირანის ნიშანდობლივი თვისებები და გარეგნობა.....	141
§ 4. ამირანის გმირული ბრძოლა ავ-სულებთან	144
§ 5. ღრუბელთ-უფალის ასულის კამარ-ქეთუს მოტაცება	145
§ 6. ამირანის მიჯაჭვა	147
§ 7. ამირანის სახელი და მის შესახები ქართული თქმულების პრომეთეოსის მითთან შედარება.....	149
§ 8. ამირანის თქმულება მოსე ხორენელთან	153
თავი მეოთხე	155
საქართველოს ცხოვრება და თავგადასავალი I საუკუნიდან VII საუკ. პირველ ნახევრამდე.....	155
§ 1. რომაელების შემოსვლა და დაშვიდრება საქართველოში	155
§ 2. იბერიისა და კოლხეთის სახელმწიფო წესწყობილება.....	157
§ 3. პართლ-რომაელების ომი სომხეთის გამო და იბერიის მონაწილეობა	158
§ 4. იბერიის მეფის ფარსმანის ძმის მიჰრდატის გამეფება სომხეთში და იბერიის წადილი სომხეთის დასაპყრობად.....	159
§ 5. რადამისტის სომხეთში ხანმოკლე მეფობა.....	161
§ 6. მეგობრული დამოკიდებულება იბერიასა და რომის სახელმწიფოს შორის I-II ს.ს. ქ. შ.	161
§ 7. დასავლეთი საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა 134 წ.....	162
§ 8. სასანიანთა საგვარეულოს გამეფება სპარსეთში და ამისი შედეგი	164
§ 9. დასავლეთ საქართველოში სკივთების შემოსევა.....	164

§ 10. საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა მესამე საუკუნეში.....	165
§ 11. საქართველოს გაქრისტიანება, ამის შესახები წყაროებისა და გამოკვლევების მიმოხილვა	165
§ 12. ქართველთა მოქცევის შესახები წყაროებისა და თეორიების კრიტიკული განხილვა.....	187
§ 13. ქართველთა გაქრისტიანება და ბაკურ მეფე	212
§ 14. მირიჰანის მეფობა	218
§ 15. რომისა და სპარსეთის მეტოქეობით იბერიის ორ სამეფოდ ქცევა.....	218
§ 16. არეულობა სპარსეთში და იბერიის მთლიანობის აღდგენა.....	219
§ 17. ფარსმანის, ბუზმარისა და არჩილის მეფობა იბერიაში	220
§ 18. იეზდიგერდის პოლიტიკა სომხეთისა და იბერიის მიმართ.....	220
§ 19. დასავლეთ საქართველოს მდგომარეობა ბიზანტიის მფარველობის ქვეშ და გუბაზ მეფის აჯანყება	222
§ 20. სარაგურების შემოსევა ამიერკავკასიაში	223
§ 21. ვახტანგ გორგასალის მეფობა აღმოს. საქართველოში	223
§ 22. მაზდაკი და მისი მოძღვრება.....	225
§ 23. ნათეს მეფობა დასავლეთ საქართველოში და გაქრისტიანება	226
§ 24. იბერიის აჯანყება გურგენ მეფის მეთაურობით სპარსელების წინააღმდეგ და ამის შედეგი	227
§ 25. „საუკუნო ზავი“ სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის და იბერიის დამოუკიდებლობის მოსპობა.....	228
§ 26. ბიზანტიელების პოლიტიკა.....	229
და მოღვაწეობა ლაზიკაში.....	229
§ 27. ლაზიკის აჯანყება გუბაზ მეფის მეთაურობით ბიზანტიელების წინააღმდეგ	231
§ 28. ბიზანტიისა და სპარსეთის ბრძოლა ლაზიკის გამო და მეფე გუბაზი.....	231
§ 29. სპარსეთის მეფის ვერაგული გეგმა, გუბაზ მეფის განდგომა სპარსთა მოკავშირეობისაგან და მათი ლაზიკიდან განდევნა	232
§ 30. აფხაზებისა და აფშილების ამბოხება.....	236
§ 31. ბრძოლა ბიზანტიელებისა და სპარსელების შორის ლაზიკაში	236
§ 32. გუბაზ მეფის ვერაგულად მოკვლა	238
§ 33. ნათეს გამეფება ლაზიკაში.....	240
§ 34. სპარსელების დამარცხება ლაზიკაში	241
§ 35. გუბაზ მეფის მკვლელებისა და მისიმიელთა დასჯა	241
§ 36. ჭანების დამორჩილება ბიზანტიელებისაგან.....	242

§ 37. ზავი ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის	242
§ 38. აღმოსავ. საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა მეშვიდე საუკუნის დამდეგს.....	243
§ 39. პერაკლე კეისრის ბრძოლა სპარსეთთან და მისი შედეგი საქართველოში.....	244
თავი მხუთე	247
საქართველოს კულტურა I—VII ს. ს. ქრ. შ.....	247
§ 1. ბრძოლა ორ სახელმწიფოსა და კულტურას შორის საქართველოში და ქართველთა პოლიტიკა.....	247
§ 2. ლაზიკის სახელმწიფო წესწყობილება და კულტურული მდგომარეობა	251
§ 3. იბერიის სახელმწიფო და სოციალური წესწყობილება და კულტურული განვითარება	253
§ 4. სარწმუნოება: ცეცხლთაყვანისმცემლობა	260
§ 5. ბრძოლა ქრისტიანობასა და მაზდეიანობას შორის	262
§ 6. ვახტანგ გორგასლის სიკედილის მონამებრივობის ცნობა	264
§ 7. ვახტანგ გორგასლის სიკედილის ნამდვილი გარემოება.....	266
§ 8. ქრისტიანობისა და მაზდეიანობის ძალთა განწყობილება	268
§ 9. ქრისტიანული კულტურის სადაურობა და გავრცელების გზები საქართველოში.....	270
§ 10. ეკლესიის წყობილება საქართველოში	274
§ 11. ქრისტიანობის წიაღში მომხდარი სარწმუნოებრივი ბრძოლის ანარეკლი საქართველოში: მანიქეველობა	279
§ 12. ნესტორიანობა საქართველოში	284
§ 13. მონოფიზიტობა საქართველოში.....	286
§ 14. წყაროების ცნობები ქართული ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობისა და კათალიკოსობის დანესების შესახებ	289
§ 15. ქართული ეკლესიის უფლებრივი დამოკიდებულებისა და თვითმწყობის დანესების შესახებ თეორიები	293
§ 16. კათალიკოსობის დაარსების თეორიების კრიტიკული განხილვა.....	298
§ 17. ვახტანგ გორგასლისაგან კათალიკოსობის დანესების ნამდვილი გარემოება	305
§ 18. აღმ. საქართველოს საეკლესიო ცხოვრებაში მომხდარი უთანხმოებისა და ცვლილების მიზეზი	309
§ 19. მიქაელ მთავარეპისკოპოსის ვინაობა და სარწმუნოებრივი მრწამსი.....	312
§ 20. მეფე-მთავარეპისკოპოს შორის მომხდარი განხეთქილების ნიადაგი და კათალიკოსობის დანესების საფუძველი	315
§ 21. კათალიკოსობის დანესების მნიშვნელობა და თარიღი	318
§ 22. სარწმუნოებრივი ბრძოლის მიმდინარეობა VI ს-ში	321

§ 23. მწერლობა ასურ. მამათა საქართველოში მოღვაწეობაზე	324
§ 24. ასურელი მამების ცხოვრებათა დაწერილობის თარიღისათვის	331
§ 25. ასურელ მამათა მოღვაწეობის ხანა	338
§ 26. ასურელ მამათა მოსვლისა და მოღვაწეობის მიზანი	342
§ 27. სომეხ-ქართველთა სარწმუნოებრივი განხეთქილების შესახები წყაროები	347
§ 28. ქალკიდონიანობის საბოლოო გამარჯვება საქართველოში და სომეხ-ქართველთა განხეთქილების	348
წინამორბედი გარემოებანი	348
§ 29. კონფლიქტის დასაწყისი	350
§ 30. უთანხმოების დოგმატიკური საკითხები	352
§ 31. უთანხმოების პოლიტიკურ-კულტურული ნიადაგი და გეზი	355
§ 32. უთანხმოებაში ეროვნული ელემენტის შეჭრა	356
§ 33. განხეთქილება	358
განმარტებები	360