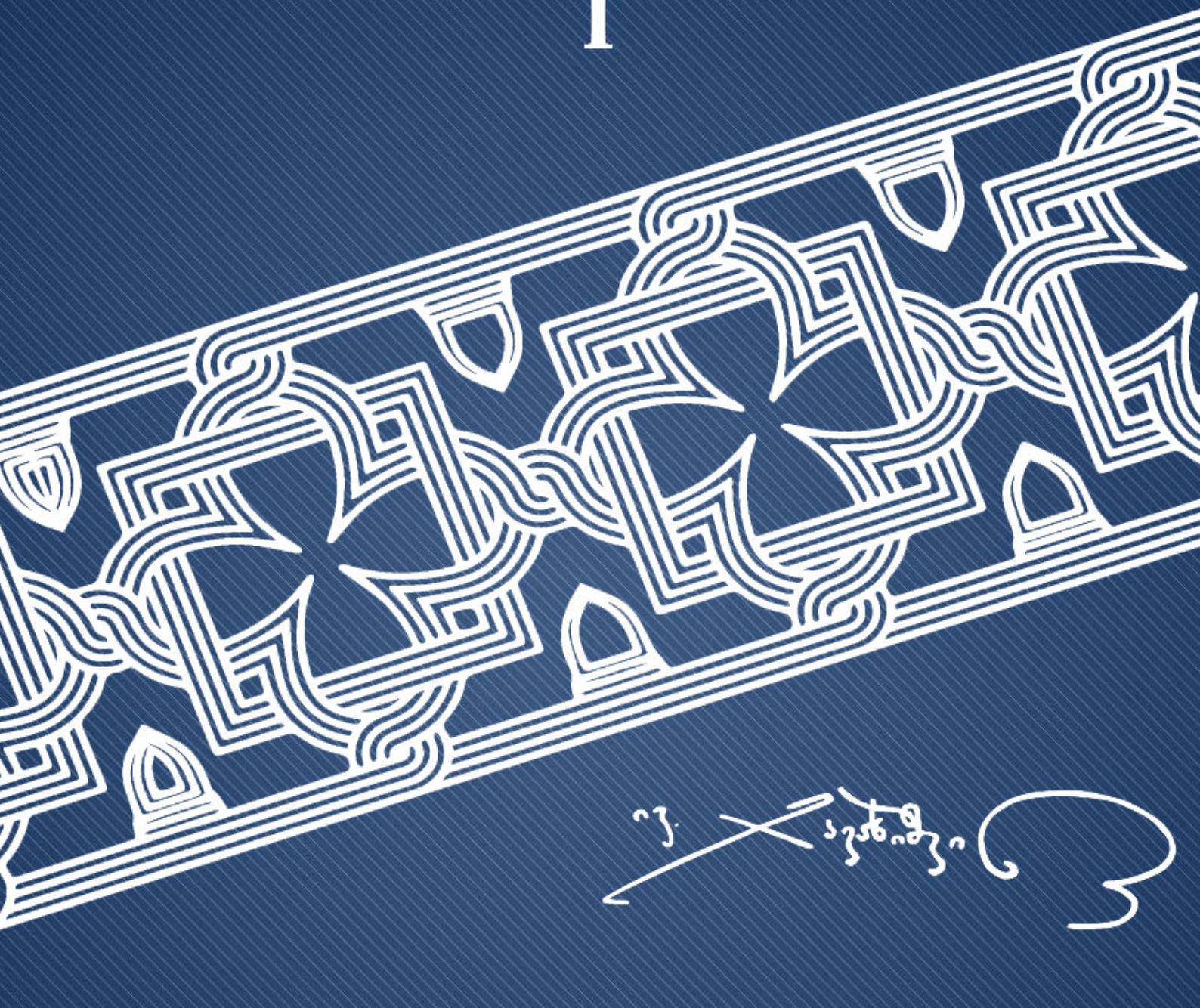
ივანე ჯავახიშვილი

თხზულებანი თორმეტ ტომად

I



АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР
ТБИЛИССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

И. А. ДЖАВАХИШВИЛИ

СОЧИНЕНИЯ
В ДВЕНАДЦАТИ
ТОМАХ

ТОМ

I

1979. ТБИЛИСИ

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ივანე ჯავახიშვილი

თხზულებანი
თორმეტ
ტომად

ტომი

I

თბილისი. 1979

9(C 41)
9 (47.922)+90 (47.922)
ჯ 145

ივანე ჯავახიშვილის თხზულებათა
12-ტომეულის მთავარი სარედაქციო
კოლეგია:

დ. ჩ ხ ი კ ვ ი შ ვ ი ლ ი (მთავარი რედაქტორი),
ა. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ვ. ბ ე რ ი ძ ე, ვ. გ ა ბ ა შ ვ ი ლ ი,
თ. გ ა მ ყ რ ე ლ ი ძ ე, პ. გ უ გ უ შ ვ ი ლ ი,
ი. დ ო ლ ი ძ ე, მ. დ უ მ ბ ა ძ ე, ქ. ლ ო მ თ ა თ ი ძ ე,
მ. ლ ო რ თ ქ ი ფ ა ნ ი ძ ე, გ. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი,
ე. მ ე ტ რ ე ვ ე ლ ი, ა. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე,
ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, ა. შ ა ნ ი ძ ე, ა. ჩ ი ქ ო ბ ა ვ ა,
გ. ჩ ი ტ ა ი ა, შ. ძ ი ძ ი გ უ რ ი, ა. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი,
გ. ჯ ი ბ ლ ა ძ ე

მთავარი სარედაქციო კოლეგიის მდივანი **მ. ინასარიძე**

ივ. ჯავახიშვილის თხზულებათა 12-ტომეულის წინამდებარე I ტომი შეიცავს ავტორის "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნს - საქართველოს ისტორიას უძველესი დროიდან ჩვენი წელთაღრიცხვის VII საუკუნემდე. "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნი გამოიცა ხუთჯერ (1908, 1913, 1928, 1951, 1960 წწ.). წინამდებარე მეექვსე გამოცემაში გათვალისწინებულია ხუთივე გამოცემის ყველა ძირითადი თავისებურება. ამავე დროს ახლადრედაქტირებული ტექსტის დედანი შედარებულია "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნის ავტორისეულ ხელნაწერთან.

ტომის რედაქტორი **ვალერიან გაბაშვილი**

©თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1979

Д $\frac{10600}{М\ 608(08)-79}$ 60–79

მთავარი რედაქტორისაგან

1976 წელს აღინიშნა 100 წელი დიდი ქართველი მეცნიერის, თბილისის უნივერსიტეტის დამაარსებლის აკადემიკოს ივანე ალექსანდრეს ძე ჯავახიშვილის (1876 - 1940) დაბადებიდან, რაც სახალხო ზეიმად გადაიქცა საბჭოთა საქართველოში.

ამ თარიღთან დაკავშირებით საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭომ დაადგინა გამოიცეს ივ. ჯავახიშვილის თხზულებათა თორმეტტომეული, რისი განხორციელებაც ერთობლივად დაევალათ საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიასა და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტს.

ივ. ჯავახიშვილის თხზულებათა თორმეტტომეულის გამოცემა მიზნად ისახავს ფართოდ გააცნოს მკითხველს დიდი მეცნიერის მდიდარი და მრავალფეროვანი მეცნიერული მემკვიდრეობა.

არ არსებობს საქართველოს ისტორიისა და საერთოდ ქართველოლოგიის არც ერთი დარგი, რომელშიც ივ. ჯავახიშვილს არ შეეტანოს თავისი დიდი წვლილი. იმავე დროს იგი მონაწილეა საქართველოს კულტურული ცხოვრების ყველა მთავარი მოვლენისა მეოცე საუკუნის დამდეგიდან ვიდრე 40-იან წლებამდე.

ივ. ჯავახიშვილის შემდეგ ქართული საბჭოთა ისტორიოგრაფია სწრაფი ნაბიჯით წავიდა წინ და მას ბევრი თვალსაჩინო მიღწევა აქვს. რიგი საკითხი, რასაც ივ. ჯავახიშვილი იკვლევდა, დღეს უფრო სრულად და ახლებურადაა გაგებული, ბევრი ისტორიული ფაქტი და მოვლენაა აღმოჩენილი, დაზუსტებული და მეტი სისრულით გაშუქებული. ამიტომ საქართველოს ისტორიის მკვლევარისა და შემსწავლელისათვის ბევრი რამ არის საგულისხმო და სახელმძღვანელო ჯავახიშვილის შემდგომი ქართული ისტორიოგრაფიის საგანძურში. მათზე მითითება და მათი მოტანა თითოეულ ცალკე შემთხვევაში, როცა ჩვენი ავტორი ამ საკითხებს იკვლევს, ამ გამოცემაში არ გვიცდია, მაგრამ ტომებზე დართული შენიშვნები წარმოდგენას გვაძლევს ხსენებული ნაშრომების შესახებ. შენიშვნებშივე მოცემულია მეტ-ნაკლებად სრული ბიბლიოგრაფიებიც, საკვლევი საკითხების და ზოგიერთი თვალსაჩინო ფაქტის განსხვავებული გაგება თუ ინტერპრეტაცია.

ივანე ჯავახიშვილის მდიდარი მეცნიერული მემკვიდრეობიდან თორმეტტომეულში შეტანილია ავტორის თითქმის ყველა ძირითადი გამოქვეყნებული ნაწარმოები: ქართველი ერის ისტორია, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, ქართული სამართლის ისტორია, საქართველოს ისტორიის შესავლის სახით გამოქვეყნებული ნაშრომები (ქართული პალეოგრაფია, დიპლომატიკა, ნუმიზმატიკა და სხვ.), ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა, მუსიკის ისტორია და სხვანი.

ყველა ეს ნაშრომი, რასაკვირველია, თავისი მნიშვნელობით ერთნაირი არ არის, მაგრამ თითოეული მათგანი, მეტ-ნაკლებად, ახალი ქართული ისტორიოგრაფიის დიდი მონაპოვარია და მას ფუძემდებლური მნიშვნელობა აქვს.

დიდი მეცნიერის ნაშრომთა ბიბლიოგრაფიაში (ივ. ჯავახიშვილი, ბიბლიოგრაფია, "მეცნიერება", 1976) მოტანილია მისი გამოქვეყნებული შრომების სია, რომელიც 164 დასახელებას შეიცავს (გამეორებულ გამოცემათა ჩათვლით), მაგრამ ივ. ჯავახიშვილის მეცნიერული მემკვიდრეობა გაცილებით უფრო მდიდარია.

არქივი, რომელიც მეცნიერის მოულოდნელი გარდაცვალების შემდეგ დარჩა და საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტში ინახება, ამჟამად დამუშავებისა და კვლევის ობიექტია, რის შედეგებსაც დიდი ინტერესით ელოდება არამარტო მეცნიერული საზოგადოებრიობა.

ამრიგად, ივ. ჯავახიშვილის სრული მეცნიერული მემკვიდრეობის შესწავლა და გამოქვეყნება მომავლის საქმეა და იგი ქართული საბჭოთა ისტორიული მეცნიერების საპატიო ამოცანას წარმოადგენს.

ივ. ჯავახიშვილის ენა ემყარება ილია ჭავჭავაძისა და მის თანამოღვაწეთა ახალ ქართულ ენას; იგი თვითმყოფადია და მასში ნათლად ჩანს მჭიდრო კავშირი ჩვენს მდიდარ სასულიერო თუ საერო თხზულებათა ენასთან; იგი მრავალფეროვანია, კეთილხმოვანია და სრულ წარმოდგენას გვაძლევს, თუ როგორ მეტყველებდა დიდი ისტორიკოსი.

თუმცა უახლესი ქართული მეცნიერული ლიტერატურის, კერძოდ ისტორიოგრაფიის ენა კიდევ უფრო განვითარდა, მაგრამ მთავარმა სარედაქციო კოლეგიამ მიზანშეწონილად არ ჩათვალა დიდი მეცნიერის ენის რაიმე გასწორება-განახლება და ამრიგად, აქ ავტორი წარმოგვიდგება თავისი ენის პირველქმნილი მშვენებით.

თორმეტტომეულის გამოცემა გათვალისწინებულია 1978 – 1985 წლებში. თითოეული ტომის შინაარსი და რედაქტორი ნაჩვენებია ქვემოთ.

I ტომი — ქართველი ერის ისტორია, ვ. გაბაშვილი; II ტომი — ქართველი ერის ისტორია (გაგრძელება), ვ. გაბაშვილი; III ტომი — ქართველი ერის ისტორია (დასასრული), მ. დუმბაძე; IV ტომი — საქართველოს ეკონომიური ისტორია, პ. გუგუშვილი; V ტომი — საქართველოს ეკონომიური ისტორია (დასასრული), ვ. ჩანტლაძე; VI ტომი — ქართული სამართლის ისტორია, ი. დოლიძე; VII ტომი — ქართული სამართლის ისტორია (დასასრული), ი. დოლიძე; VIII ტომი — ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V — XVIII სს.), მ. ლორთქიფანიძე; IX ტომი — ქართული დამწერლობათამცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია; ქართული სიგელთმცოდნეობა ანუ დიპლომატიკა; ქართული საფას-საზომთამცოდნეობა ანუ ნუმიზმატიკა-მეტროლოგია, ე. მეტრეველი; X ტომი — ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, ა. ჩიქობავა, ქ. ლომთათიძე; XI ტომი — საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა, ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, გ. ჩიტაია, გ. ჩხიკვაძე; XII ტომი — ადრინდელი პერიოდის (1898 — 1912 წწ.) ცალკეული ნაშრომები, მ. დუმბაძე.

რედაქტორისაგან

ივანე ჯავახიშვილის "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნი, რაც 12-ტომეულის I ტომს წარმოადგენს, გამოიცა ხუთჯერ: სამჯერ ავტორის სიცოცხლეში (1908 წ., 1913 წ., 1928 წ.), ორჯერ მისი გარდაცვალების შემდეგ (1951 წ., 1960 წ.). წინამდებარე მეექვსე გამოცემაში გათვალისწინებულია ხუთივე გამოცემის ყველა ძირითადი თავისებურება. ამავე დროს ახლადრედაქტირებული ტექსტის დედანი შედარებულია "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნის ხელნაწერთან, რომელიც დაცულია კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ივ. ჯავახიშვილის კაბინეტში.

რედაქცია ცდილობდა "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნის ახალი გამოცემისათვის შეენარჩუნებინა ის სახე, რომელიც მისთვის დამახასიათებელი იყო პირველი სამი გამოცემის დროს. ამიტომ ის ყოველგვარი დამატების გარეშე იბეჭდება.

როგორც ცნობილია, ივ. ჯავახიშვილი "ქართველი ერის ისტორიის" პირველი გამოცემის შემდეგ ინტენსიურად განაგრძობდა ახალი მასალების, ახალი ფაქტების შეგროვებას, სულ ახალი და ახალი საკითხების კვლევა-ძიებას. ამავე დროს, ახალი მასალების შუქზე ავტორი საჭიროდ თვლიდა გადაესინჯა ან ახლებურად გაეაზრებინა ზოგი ადრინდელი მოსაზრება და დებულება. განსაკუთრებით უხვად სარგებლობდა ივ. ჯავახიშვილი ახლად გამოვლენილი არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალებით, სულ უფრო და უფრო აფართოებდა წერილობითი წყაროების წრეს (ქართული, სომხური, ბერძნული, სპარსული, არაბული, სირიული თხზულებები), იყენებდა და იმოწმებდა ახალ გამოკვლევებს (განსაკუთრებით რუსულ და დას. ევროპულ ენებზე). ასე თანდათან იზრდებოდა "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნის მოცულობა. მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა: "ამ თხზულების პირველი წიგნი წინადაც იყო დაბეჭდილი, მაგრამ ეხლა იგი იმდენად გადაკეთებული და შევსებული არის, რომ თითქმის ახალ გამოცემად უნდა ჩაითვალოს".

პირველი ორი გამოცემისაგან ამ მხრივ არსებითად განსხვავდებოდა მესამე (1928 წ.) გამოცემა, რომელიც თითქმის მთლიანად შევსებული და გადამუშავებული იყო. თვითონ ივ. ჯავახიშვილი წინასიტყვაობაში ამის გამო წერდა: "ქართველი ერის ისტორიის" პირველი წიგნის მესამე გამოცემა... მეორე გამოცემისაგან გეგმითაც და შინაარსითაც თვალსაჩინოდ განსხვავდება. იგი ძალზე შევსებულია და გადამუშავებული. ამ წიგნის ორ მესამედზე მეტი სრულებით ახალია". სწორედ ამიტომ რედაქცია ძირითადად ამ მესამე გამოცემით სარგებლობდა, ტექსტის რედაქტირებისას მას ეყრდნობოდა, მით უმეტეს, რომ ის ივ. ჯავახიშვილის უშუალო მეთვალყურეობით გამოქვეყნდა და, ამავე დროს, სათანადოდ ითვალისწინებდა ქართული ისტორიოგრაფიის ყველა იმ მიღწევას, რომელიც ქართველოლოგიური მეცნიერებისათვის სულ უფრო და უფრო თვალსაჩინო ხდებოდა თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგ, განსაკუთრებით კი 20-იანი წლების დასასრულსა და 30-იანი წლების დამდეგს.

ამას გარდა, თვითონ ივ. ჯავახიშვილმა მესამე გამოცემიდან ამოიღო მეორე გამოცემის ზოგიერთი ნაწილი და მიზანშეწონილად არ ცნო მათი "ქართველი ერის ისტორიაში" დაბეჭდვა.

როგორც ჩანს, იგი ზოგი საკითხის შესახებ ცალკე მონოგრაფიული გამოკვლევის გამოქვეყნებას აპირებდა. სულ სხვა თვალსაზრისია გამოთქმული 1908

წ. გამოცემის წინასიტყვაობაში. იმ დროს ავტორი იძულებული იყო, რათა მისი "აზრი და მსჯელობა დაუსაბუთებელი არ ყოფილიყო, "ისტორიაში" მონოგრაფია თითქმის მთლად" შეეტანა. ივ. ჯავახიშვილი იქვე დასძენდა: "შემდეგ წიგნების ბეჭდვის დროს, მე ვგონებ, ეს ნაკლი თავიდან ავიცილო".

ამ მოსაზრებით არის მესამე გამოცემიდან ამოღებული მეორე გამოცემაში დაბეჭდილი: "ქართველთა სხვადასხვა სატომო სახელები, სამშობლო და ბინადრობა" (თავი I, § II) და "ქართველების პოლიტიკური მდგომარეობა XI — I სს. ქ. წ." (თავი V). ერთიც და მეორეც დამატების სახით მეორე გამოცემიდან გადმობეჭდილია "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნის მეოთხე და მეხუთე გამოცემებში.

დამატებების სახით აღნიშნულ გამოცემებში შეტანილია ივ. ჯავახიშვილის ის ნაშრომები, რომელთა შინაარსი თემატიკურად და ქრონოლოგიურად უკავშირდება საქართველოს ისტორიის თხრობას უძველესი დროიდან ჩვ. წელთაღრიცხვის VII საუკუნემდე.

1951 წ. მეოთხე გამოცემაში დამატების სახით დაბეჭდილია: "მცხეთის არქეოლოგიური გათხრები" (მცხეთა-სამთავროს არქეოლოგიური მუშაობა, დამატება III), "პიტიახშ ასფაგურის აკლდამა არმაზში" (საუბარი აკადემიკოს ი. ა. ჯავახიშვილთან, გაზ. "კომუნისტი" 1940 წ. 31 ოქტომბერი), "გათხრები მცხეთა-სამთავროში" (ქალაქ მცხეთის ისტორიისათვის, მოხსენება, დამატება IV). მეორე გამოცემიდან მეოთხე გამოცემაში დამატების სახით გადმობეჭდილია "ქართველთა სხვადასხვა სატომო სახელები, სამშობლო და უძველესი ბინადრობა" (დამატება I) და "ქართველების პოლიტიკური მდგომარეობა XI - I სს. ქ. წ.". 1960 წ. მეხუთე გამოცემაში გამეორებულია ყველა ეს დამატება. ამას გარდა, დამატების სახით მას დართული აქვს ივ. ჯავახიშვილის მიერ პეტერბურგის უნივერსიტეტში 1902 წლის 18 ნოემბერს წაკითხული შესავალი ლექცია: "აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია და საქართველოს და სომხეთის ისტორიის მონაცემები" (დამატება I1).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, წინამდებარე მეექვსე გამოცემა იბეჭდება აღნიშნული დამატებების გარეშე. ისინი ორგანულად დაკავშირებული არ არიან "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნის არც საერთო კომპოზიციასთან, არც მისი თხრობის მთავარ და ძირითად საგანთან - საქართველოს ისტორიულ თავგადასავალთან უძველესი დროიდან VII საუკუნემდე. ყველა ეს დამატება შეიძლება გამოქვეყნდეს იმ გამოცემაში, რომლის შინაარსი დაეთმობა ადრინდელ თუ გვიანდელი პერიოდის წერილებს, ივ. ჯავახიშვილის პირადი არქივის მასალებს, მის მდიდარ მეცნიერულ მემკვიდრეობას.

"ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნი ფაქტიურად მოიცავს ჩვ. წელთაღრიცხვის I - VII საუკუნეებს. მასში აღწერილია რომისა და სასანური ირანის მოძალებასთან დაკავშირებული მოვლენები, რომის (გვიანი ბიზანტიის) და სასანური ირანის ის წინააღმდეგობანი, რომელთა ერთ-ერთ მთავარ სარბიელს ამიერკავკასიის ქვეყნებიც (საქართველო, სომხეთი, ალბანეთი) წარმოადგენდნენ. ეს წინააღმდეგობები თავის მკაფიო გამოვლინებას პოულობდა საქართველოს და მისი მეზობელი ქვეყნების პოლიტიკურ, კულტურულ და იდეოლოგიურ ცხოვრებაში. ყოველივე ეს პირველწყაროების ყოველმხრივი ანალიზის საფუძველზე გულდასმით აქვს შესწავლილი ივ. ჯავახიშვილს, გაცილებით უფრო სრულად და დაწვრილებით, ვიდრე ჩვ. წელთაღრიცხვის წინარე პერიოდის ისტორიული თავგადასავალი. ეს, როგორც ჩანს, უნდა ავხსნათ, არა მარტო მასალის (განსაკუთრებით არქეოლოგიური) სიმცირით, წერილობითი წყაროების განსაზღვრული რაოდენობით (მათი დიდი უმრავლესობის ცნობები I - VII სს. საქართველოს ისტორიას უკავშირდება), არამედ

იმითაც, რომ წინარე პერიოდის შესწავლა უპირატესად ლინგვისტიკური და ეთნოლოგიური კვლევა-ძიების საჭიროებით იყო შეპირობებული. შემთხვევით არ იყო, რომ "ქართველი ერის ისტორიის" მეორე გამოცემაში (1913 წ.) საგანგებოდაა მიმოხილული "ქართველთა სხვადასხვა სატომო სახელები, სამშობლო და უძველესი ბინადრობა", მაგრამ ამოღებულია მესამე გამოცემიდან (1928 წ.), საქმე ისაა, რომ ივ. ჯავახიშვილს განზრახული ჰქონდა ლინგვისტიკური და ეთნოლოგიური დაკვირვებები და საკითხები გაეტანა ცალკე გამოკვლევაში. ეს გამოკვლევები მას წარმოდგენილი ჰქონდა "ქართველი ერის ისტორიის" შესავალის სახით. ზოგი რამ ამ მხრივ მან განახორციელა კიდეც. ცალკე მონოგრაფიულ გამოკვლევებს წარმოადგენენ მისი ლინგვისტიკური და ეთნოლოგიური ნაშრომები ("კავკასიურ ენათა თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა", თბ., 1937, "საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები", თბ., 1950). მსგავს გამოკვლევებს ივ. ჯავახიშვილი "ქართველი ერის ისტორიის" შესავალის მნიშვნელობას ანიჭებდა.

"ქართველი ერის ისტორიაში" კი ივ. ჯავახიშვილს მახვილი გაკეთებული აქვს საქართველოს პოლიტიკურ მდგომარეობაზე, პოლიტიკურ ისტორიაზე. ამ თვალსაზრისითაც ჩვენ მიზანშეწონილად მივიჩნიეთ "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნის ახალი გამოცემის ყოველგვარი დამატების გარეშე დაბეჭდვა.

"ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნის ახალი გამოცემის რედაქტირებაში მონაწილეობდნენ ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი ვ. გ ა ბ ა შ ვ ი ლ ი და ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატები გ. ჯ ა ფ ა რ ი ძ ე და გ. ა მ ი რ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი.

გ. ჯაფარიძემ და გ. ამირანაშვილმა განსაკუთრებული გულისყურით შეუდარეს ერთმანეთს ყველა ძველი გამოცემა, შეამოწმეს სქოლიოები, დააზუსტეს ზოგიერთი პუბლიკაციის სახელწოდება, გაასწორებს შემჩნეული კორექტურული შეცდომები, შეავსეს და ზოგიერთ შემთხვევაში გაშიფრეს სხვადასხვა გამოცემათა (განსაკუთრებით უცხოური) შემოკლებანი და სხვ. ტექსტის ზოგი საეჭვო წაკითხვა გ. ჯაფარიძემ შეუდარა ხელნაწერს. რედაქციას თვითონ ტექსტში არავითარი ცვლილება არ შეუტანია (გასწორდა მხოლოდ აშკარა კორექტურული შეცდომა). ხელნაწერი ამის უფლებას არ იძლეოდა. მაგრამ ის, რაც დაზუსტებას და გამართვას მოითხოვდა, სათანადოდ არის აღნიშნული გამოცემისათვის დართულ კომენტარებში.

აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი

(1876 — 1940)

ივანე ჯავახიშვილმა განსაკუთრებული როლი შეასრულა ჩვენი ჰუმანიტარული მეცნიერების, პირველ ყოვლისა კი საისტორიო მეცნიერების აღორძინება-წინსვლაში. მისი მოღვაწეობით იწყება ჩვენში ახალი ეტაპი საისტორიო და ისტორიის მომიჯნავე სხვა დარგების განვითარებაში. მისმა შემოქმედებამ, როგორც მასაზრდოებელმა წყარომ, სათავე მისცა ახალი დროის ქართული ჰუმანიტარული მეცნიერების მრავალ ნაკადს. ღრმა ერუდიციისა და მაღალი კულტურის, კოლოსალური შრომისმოყვარეობისა და მეცნიერებისადმი უსაზღვრო თავდადების წყალობით ივანე ჯავახიშვილი ქართული მეცნიერების კორიფედ იქცა, რომლის შარავანდედით მოცული სახელი ამშვენებს და მუდამ დაამშვენებს ქართული მეცნიერების ისტორიას.

ამავე დროს ივანე ჯავახიშვილს ქართველი საზოგადოება იცნობს როგორც დიდ საზოგადო მოღვაწეს, დიდ პატრიოტს, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი დემოკრატიული მოძრაობის ერთ-ერთ ბურჯს. მის სახელს უკავშირდება ყველა ჩვენი ახლანდელი სამეცნიერო კერის საერთო წინაპრის - თბილისის უნივერსიტეტის დაარსება. საბჭოურ ხანაშიც იგი იყო ინიციატორი და ორგანიზატორი ბევრი წამოწყებისა, რომლის განხორციელებამ დიდი როლი შეასრულა ქართული საბჭოთა მეცნიერებისა და საერთოდ ქართული ეროვნული კულტურის წინსვლის საქმეში. უდიდესია მისი დამსახურება აგრეთვე საქართველოში მეცნიერული კადრების მომზადების საქმეში.

ამიტომ არის რომ ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავის საიუბილეო ზეიმი ქართული საბჭოთა მეცნიერებისა და კულტურის ყველა მუშაკმა, მთელმა ჩვენმა საზოგადოებამ 1976 წელს აღნიშნა ასეთი დიდი სიყვარულით, ამ დიდი მეცნიერისა და მოღვაწისადმი უღრმესი პატივისცემის ნიშნით. მეცნიერების წინაშე ივანე ჯავახიშვილის დიდი დამსახურების ერთ-ერთი აღიარებაა მისი თხზულებების თორმეტტომეულის ეს გამოცემაც, რომელიც დაიწყო ამ საიუბილეო თარიღთან დაკავშირებით.

ივანე ჯავახიშვილი დაიბადა 1876 წლის 11 (23) აპრილს ქალაქ თბილისში, პედაგოგის ალექსანდრე ივანეს ძე ჯავახიშვილისა და მისი მეუღლის სოფიო ათანასეს ასული ვახვახიშვილის ოჯახში. აქ პატარა ივანე ქართულ წესსა და რიგზე იზრდებოდა, მას ქართული ენისა და მშობლიური ხალხისადმი, მისი დიდი წარსულისადმი ინტერესი ოჯახშივე, ბავშვობიდანვე ენერგებოდა. ამას მცირე მნიშვნელობა არ ჰქონდა, თუ გავიხსენებთ რა ეპოქას ემთხვევა ივანე ჯავახიშვილის ბავშვობა. მისი ბავშვობისა და სიჭაბუკის პერიოდი — გასული საუკუნის 80-იანი წლები — რუსეთში რეაქციის არნახული თარეშის ხანა იყო, რაც ალექსანდრე II-ის მოკვლას თან მოჰყვა. გამწვავდა როგორც სოციალური, ისე ეროვნული ჩაგვრა. ცარიზმმა, კერძოდ, აშკარად აიღო გეზი იმპერიაში შემავალი არარუსი ხალხების გარუსებაზე — ყოველმხრივ ავიწროებდა მათ ენებსა და კულტურას და ცდილობდა საბოლოოდ განედევნა ისინი საზოგადოებრივი ასპარეზიდან. სასწავლებლებში სასტიკად იდევნებოდა ყოველივე პროგრესული, არარუსულ რეგიონებში, კერძოდ საქართველოში კი აგრეთვე ყოველივე ეროვნული, ქართული.

ქართველი საზოგადოების ყველა ფენასა და ყველ წრეში ეს ერთგვარ რეაქციას არ იწვევდა. თუ ზოგან ცარიზმი წარმატებას აღწევდა, სხვაგან იგი ამგვარი საქმიანობით მის წინააღმდეგ განწყობილი, სოციალური და ეროვნული განთავისუფლებისათვის მებრძოლი ძალების კონსოლიდაციას აძლიერებდა. თავისი ხალხისაგან მოწყვეტილ ქართველ თავადაზნაურობას საქართველო მომაკვდავი ეჩვენებოდა და ცარიზმისაგან მიღებული მოწყალებით ფიქრობდა საკუთარი კეთილდღეობის შენარჩუნებას. ივანე ჯავახიშვილი, თვითონ ერთ-ერთი ძირძველი თავადის სახლის შვილი, ჩვენი ინტელიგენციის იმ წრეს ეკუთვნოდა, რომელიც ქართველი ხალხის საღ მაჯისცემას კარგად გრძნობდა და მის ეროვნულ მომავალს იმედიანად შესცქეროდა; ამ წრეს მთელი თავისი ცხოვრების მიზნად გაეხადა ხალხის სამსახური და უკეთესი მომავლისათვის ბრძოლა. მოწინავე ქართველი საზოგადოება ცარიზმის შემოტევას სოციალური და ეროვნული თავისუფლებისათვის ბრძოლის გაძლიერებით პასუხობდა.

ივანე ჯავახიშვილის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში დიდი როლი შეასრულა ქართველი ხალხის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწეთა საზოგადოებრივმა საქმიანობამ და იდეოლოგიამ.

1885 წელს ივანე ჯავახიშვილმა სწავლა დაიწყო თბილისში, პროგიმნაზიაში, ხოლო 1888 წელს იგი გიმნაზიის მეორე კლასში ჩაირიცხა, სადაც მან 1895 წლამდე დაჰყო. სწორედ აქ, გიმნაზიაში, სასტიკად იდევნებოდა ყოველივე პროგრესული და ამასთანავე ყოველივე ქართული, ეროვნული. გარუსების ტენდენცია და ქართული კულტურის დევნა სულს უხუთავდა ქართველ შეგნებულ მოწაფეობას. რუსიფიკატორული პოლიტიკის ამ გაძლიერებას ყოველთვის როდი მოჰქონდა სასურველი შედეგები მისი მესვეურებისათვის. იგი ხშირად კიდევ უფრო აღვივებდა ეროვნულ თვითშეგნებასა და ხელს უწყობდა მძაფრი პატრიოტული სულისკვეთებით გამსჭვალული მოღვაწეების გამოჩენას, რომელნიც მზად იყვნენ მთელი თავიანთი უნარი, ენერგია, სიცოცხლე მშობლიური ენისა და კულტურის დაცვა-განვითარებისათვის შეეწირათ. ასეთი ადამიანების რიგს ეკუთვნოდა ივ. ჯავახიშვილიც. გიმნაზიაში შეგნებული ქართველი ახალგაზრდობა დამოუკიდებლად სწავლობდა ქართულ ენას, ქართულ ლიტერატურას და საქართველოს ისტორიას. ამათ შორისაც, თავისი ენერგიითა და საქმისადმი თავდადებით, როგორც გვიმოწმებენ თანამედროვენი, გამოირჩეოდა ივ. ჯავახიშვილი. მას უკვე გიმნაზიაში აშკარად ემჩნეოდა ინტერესი ჰუმანიტარული საგნებისადმი — გატაცებით სწავლობდა ლიტერატურას, ისტორიას, ძველსა თუ ახალ ენებს, ყველაზე უფრო გატაცებული იგი, ამავე დროს, საკუთრივ ისტორიით იყო. უკვე ამ დროს იგი საინტერესო რეფერატებსა და მოხსენებებს წერდა საქართველოს ისტორიის სხვადასხვა საკითხზე, აგრეთვე ზოგიერთი გამოჩენილი ევროპელი ისტორიკოსის შემოქმედებაზე. მისი პასუხები ისტორიის გაკვეთილებზე არასდროს არ იყო გაზეპირებული და ტრაფარეტული, ამავე დროს ამომწურავად გადმოსცემდა იმ ეპოქის სულს, რომელზედაც მოგვითხრობდა.

1895 წელს, გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ, ივ. ჯავახიშვილი შევიდა პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტის სომხურ-ქართულ-ირანულ განყოფილებაზე, სადაც სპეციალურ საგნად აირჩია საქართველოსა და სომხეთის ისტორიის შესწავლა. აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტი იმ დროს პეტერბურგის უნივერსიტეტის ერთ-ერთ ძლიერ ფაკულტეტად ითვლებოდა. აქ ლექციებს კითხულობდა და სტუდენტებთან მუშაობდა ბევრი იმდროინდელი გამოჩენილი მეცნიერი. ივ. ჯავახიშვილი პეტერბურგის უნივერსიტეტში ქართულ

ენასა და ლიტერატურას სწავლობდა ალ. ცაგარელთან, სომხურ ენასა და ლიტერატურას — ნ. მართან, სპარსულ ენასა და ლიტერატურას — ვ. ჟუკოვსკისთან, აღმოსავლეთის ქვეყნების ისტორიას — ნ. ვესელოვსკისთან, რუსეთის ისტორიას — ს. პლატონოვთან, სირიულ ენას — პ. კოკოვცოვთან და ა. შ. უნივერსიტეტში მოღვაწეობდა ამ დროს რუსული აღმოსავლეთმცოდნეობის ბევრი სხვა კორიფე (ვ. როზენი, ვ. ბარტოლდი, ს. ოლდენბურგი და სხვ.), რომლებთანაც ურთიერთობამ, უეჭველია, კეთილმყოფელი გავლენა იქონია ახალგაზრდა მეცნიერზე. ივ. ჯავახიშვილმა შრომისადმი სიყვარულით და ბეჯითი სწავლით მალე მიიპყრო პროფესორთა ყურადღება, რომელთა ხელმძღვანელობით იგი, უკვე სტუდენტობის წლებში, აქტიურად ჩაება სამეცნიერო კვლევა-ძიებაში. მაღალ შეფასებას აძლევდა მას, კერძოდ, ქართულ-სომხური ფილოლოგიის ბურჯი პეტერბურგის უნივერსიტეტში — ნიკო მარი. ეს უკანასკნელი არ კმაყოფილდებოდა ივ. ჯავახიშვილთან საუნივერსიტეტო სავალდებულო ლექცია-სემინარების ჩატარებით, არამედ ხშირად ბინაზეც იწვევდა დამატებითი მუშაობის საწარმოებლად. იგი დიდად მოხიბლული იყო მისი ნიჭით, ფართო განათლებით და სწავლისადმი თავდადებით. ამასთან ერთად ივ. ჯავახიშვილი არც თავის საზოგადოებრივ და ეროვნულ იდეალებს ღალატობდა. იგი დიდ მუშაობას აწარმოებდა პეტერბურგში მოსწავლე ქართველ სტუდენტებთან. უნივერსიტეტში შესვლისთანავე ივ. ჯავახიშვილი სათავეში ჩაუდგა სტუდენტთა ქართულ სათვისტომოს, რომლის წევრებიც, როგორც საკუთარ წრეში, ისე უფრო ფართო ასპარეზზე, ქართული ენისა და კულტურის შელახული პოზიციების აღდგენას ცდილობდნენ. სათვისტომოს წევრებმა, კერძოდ, სავალდებულოდ გაიხადეს ქართულად საუბარი, ქართული ენისა და ლიტერატურის ცოდნა, ქართული პრესისათვის თვალის დევნება და ქართული წიგნებით ბიბლიოთეკის შევსება. სათვისტომო ცდილობდა ამ რიგის კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობაში ჩაება არა მარტო სტუდენტობა, არამედ პეტერბურგში მოღვაწე ყველა ქართველი. შემდეგ ივ. ჯავახიშვილის თაოსნობით დამყარდა კავშირი ამიერკავკასიიდან ჩამოსულ სხვა ეროვნების სტუდენტებთანაც და შეიქმნა "ამიერკავკასიის სათვისტომო".

უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ, 1899 წელს, ივ. ჯავახიშვილი აღმოსავლური ენების ფაკულტეტის დადგენილებით დატოვებულ იქნა საპროფესოროდ მოსამზადებლად. ორი წლის მუშაობის შემდეგ, 1901 წლის 27 იანვარს მან ჩააბარა სამაგისტრო გამოცდები და მიიღო "ქართული სიტყვიერების მაგისტრანტის" ხარისხი.

უნივერსიტეტში სწავლისას ივ. ჯავახიშვილმა სოლიდური განათლება მიიღო. იგი დაეუფლა მთელ რიგ აღმოსავლურ, კლასიკურ და დასავლეთ-ევროპულ ენებს. თავისუფლად იყენებდა ბერძნულ, ლათინურ, სომხურ, სპარსულ და სირიულ წყაროებს. ჯერ კიდევ უნივერსიტეტში სწავლისას (1898 წ.) ივ. ჯავახიშვილი ხანგრძლივად იმყოფებოდა გერმანიაში, ხოლო სამაგისტრო გამოცდების ჩაბარების შემდეგ იგი კვლავ გაემგზავრა იქ ხანგრძლივ სამეცნიერო მივლინებაში. გერმანიაში მას მუშაობა უმთავრესად ბერლინის უნივერსიტეტში მოუხდა. აქ იგი ისმენდა საქრისტიანო აღმოსავლეთის იმდროინდელ ყველაზე გამოჩენილ სპეციალისტთა ლექციებს. ამასთანავე, ბევრ მათგანთან მას პირადი კონტაქტიც ჰქონდა. ივ. ჯავახიშვილმა გადაუშალა ამ სპეციალისტებს საქრისტიანო აღმოსავლეთის შესასწავლად ქართული მასალების გამოყენების მომხიბლავი პერსპექტივები. ამიტომ იყო, რომ გერმანიაში ყოფნის დროს მან არაერთი წინადადება მიიღო ძველი ქართული მწერლობის ძეგლების გერმანულად თარგმნისა და სათანადო

გამოკვლევებითურთ გამოსაქვეყნებლად. ზოგი ამ რიგის სამუშაო მან გერმანიაში ყოფნის პერიოდში შეასრულა და დასტამბა კიდეც; პროფ. ა. ჰარნაკის ხელმძღვანელობით, კერძოდ, მოამზადა "ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის" გერმანული თარგმანი გამოკვლევითურთ (ეს ნაშრომის დაიბეჭდა 1901 წელს "პრუსიის სამეფო აკადემიის" სამეცნიერო ორგანოში), ხოლო კ. შულცესთან ერთად გერმანულად გადათარგმნა და გამოკვლევა დაურთო იოანე საბანის ძის "აბო თბილელის წამებას". ცნობილია, რომ პროფ. ა. ჰარნაკი, მოხიბლული ივ. ჯავახიშვილის ღრმა ცოდნით, დაბეჯითებით სთხოვდა მას ბერლინის უნივერსიტეტში დარჩენილიყო სამუშაოდ.

გერმანიიდან დაბრუნების შემდეგ, 1902 წელს ივ. ჯავახიშვილი ნ. მართან ერთად გაემგზავრა შუასაუკუნეების ქართული კულტურის ერთ-ერთ უმთავრეს საზღვარგარეთულ კერაში — სინას მთაზე, იქ დაცული ძველი ქართული ხელნაწერების გამოსავლინებლად და შესასწავლად. ორი დიდი მეცნიერის ამ ექსპედიციამ ქართულ მწერლობას ბევრი ახალი, მანამდე უცნობი ძეგლი შესძინა. მრავალი მანამდე უცნობი ძველი ქართული სამწერლობო ძეგლი იქნა გადმოწერილი ან ფოტოგრაფირებული.

ექსპედიციიდან დაბრუნების შემდეგ, ვიდრე 1917 წლამდე, ივ. ჯავახიშვილი ლექციებს კითხულობდა პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლური ენების ფაკულტეტზე. მან აქ — სომხურ-ქართული სიტყვიერების კათედრაზე — პრივატ-დოცენტის თანამდებობა დაიკავა. ივ. ჯავახიშვილი კითხულობდა მთელ რიგ სპეციალურ სალექციო კურსებს საქართველოსა და სომხეთის ისტორიაში, აგრეთვე ამ ქვეყნების ისტორიის წყაროთმცოდნეობასა და ისტორიის დამხმარე დისციპლინებში. საქმე ეხებოდა არა ზოგად, არამედ ძირითადად სპეციალურ სალექციო კურსებს, რომლებიც თვით მკვლევარის სამეცნიერო ძიების შედეგების გადმოცემას წარმოადგენდა. ივ. ჯავახიშვილის ღრმა მეცნიერული, შინაარსიანი ლექციები დიდ ინტერესს იწვევდა სტუდენტთა შორის. აღსანიშნავია, რომ ამ ლექციებს ხშირად ესწრებოდნენ სხვა ფაკულტეტებისა და ინსტიტუტების სტუდენტებიც. დამახასიათებელია, რომ ამ ლექციებს არა მარტო რუსულად, არამედ, როდესაც აუდიტორიის შემადგენლობა ამის საშუალებას იძლეოდა, ქართულადაც კითხულობდა.

1907 წლის 13 მაისს ივ. ჯავახიშვილმა წარმატებით დაიცვა სამაგისტრო დისერტაცია თემაზე: "ძველი საქართველოსა და სომხეთის სახელმწიფოებრივი წყობილება". ოფიციალურ ოპონენტებად ისეთი გამოჩენილი მეცნიერები გამოვიდნენ, როგორებიც იყვნენ ნ. მარი და ვ. ბარტოლდი. აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტის სამეცნიერო საბჭომ ივ. ჯავახიშვილს ქართული სიტყვიერების მაგისტრის სამეცნიერო ხარისხი მიანიჭა.

მართალია, ივანე ჯავახიშვილის შემოქმედებით მუშაობაში ყველაზე ნაყოფიერი აღმოჩნდა რევოლუციის შემდგომი პერიოდი, როდესაც იგი საქართველოში მოღვაწეობდა, მაგრამ რევოლუციამდელ ხანაშიც, პეტერბურგის უნივერსიტეტში ყოფნისას, მან შექმნა არაერთი პირველხარისხოვანი სამეცნიერო ნაშრომი, რომელთაც საქართველოს ისტორია და მისი მომიჯნავე დარგები ერთბაშად ახალ, იმ დროის მსოფლიო მეცნიერების დონეზე აჰყავდათ. ამ დროს შეიქმნა და გამოქვეყნდა, კერძოდ, მისი კაპიტალური ნაშრომების "ქართველი ერის ისტორიის", "საქართველოს ეკონომიური ისტორიის", "ძველი ქართული საისტორიო მწერლობის" პირველი ვარიანტები.

მაგრამ ივანე ჯავახიშვილის მოღვაწეობის რევოლუციამდელ პერიოდშიც ყურადღებას იქცევს არა მარტო მისი სამეცნიერო შემოქმედება, არამედ არანაკლებ, მისი მოღვაწეობა საზოგადოებრივ ასპარეზზე.

80-იანი წლების რეაქცია რუსეთში, როგორც ცნობილია, დიდმა რევოლუციურმა აღმავლობამ შეცვალა, რომლის დაგვირგვინებასაც 1905 - 1907 წლების რევოლუცია წარმოადგენდა. აკადემიური მუშაობის ვიწრო ჩარჩოებში ჩაკეტილ მეცნიერთაგან განსხვავებით, ივანე ჯავახიშვილი აქტიურად გამოეხმაურა რუსეთის ხალხების რევოლუციურ ბრძოლას. პეტერბურგში 1906 წელს მან მოახერხა რუსულ ენაზე გამოექვეყნებინა ცარიზმისადმი მძაფრი სიძულვილით გამსჭვალული ბროშურა "პოლიტიკური და სოციალური მოძრაობა საქართველოში XIX საუკუნეში", სადაც ცარიზმის წინააღმდეგ რუსეთის იმპერიის ჩაგრული ხალხების, კერძოდ ქართველი ხალხის რევოლუციური ბრძოლის აშკარა გამართლება იყო მოცემული და ამ ბრძოლის კანონზომიერი ხასიათი იყო ნაჩვენები. ამ ნაშრომის გამოსვლის გამო ივანე ჯავახიშვილი სამართალში მისცეს; სასამართლოს დადგენილებით ეს შრომა მავნე წიგნად გამოცხადდა, აიკრძალა და ტირაჟის დიდი ნაწილი მოისპო. თვით ავტორი ამის შემდეგ დიდხანს პოლიტიკურად არასაიმედოდ ითვლებოდა.

რევოლუციამ ცხადყო, რომ ცარიზმის კოლოსი თიხის ფეხებზე იდგა, რომ მისი დანგრევა გარდუვალი იყო. ყოველი პროგრესულად განწყობილი და შორსმჭვრეტელი მოღვაწის ვალი იყო მომავალზე ეფიქრა. ივანე ჯავახიშვილი ახალი შავბნელი რეაქციის წლებში მდიდარი წარსულის მქონე ქართული კულტურისა და ქართული მეცნიერების აღორძინებაზე ფიქრობდა და არა მარტო ფიქრობდა, არამედ აქტიურადაც იღვწოდა ამისათვის ნიადაგის მოსამზადებლად. ამისათვის საჭირო იყო თვით საქართველოში შექმნილიყო მეცნიერული კერა — გახსნილიყო ქართული უნივერსიტეტი, რომელიც ამ დიდ მისიას იკისრებდა და მას წარმატებით გაუძღვებოდა. თვითონ ივანე ჯავახიშვილი — პეტერბურგის უნივერსიტეტის პრივატ-დოცენტი — თავისი საქმიანობით ამ მხრივ მაგალითის მომცემი იყო. მისი სამეცნიერო ნაშრომები უკვე იმ დროს იბეჭდებოდა არა მარტო რუსულად, არამედ ქართულადაც. უნივერსიტეტში ლექციებს იგი ყოველთვის, როდესაც მსმენელთა წრე ამის საშუალებას იძლეოდა, როგორც ვთქვით, ქართულად კითხულობდა. არდადეგების დროს ივანე ჯავახიშვილი საქართველოს მოაშურებდა ხოლმე და თბილისში, ქუთაისში და სხვა დიდ ქალაქებში საჯარო ლექციებს კითხულობდა საქართველოს ისტორიასა და ქართული კულტურის ისტორიაში. ამ ლექციებს ქართველი საზოგადოება დიდი ინტერესით ხვდებოდა. ივ. ჯავახიშვილის ლექციები ქართველ ხალხს აყვარებდა სამშობლოს, უნერგავდა უკეთესი მომავლისათვის ბრძოლის სურვილს. იმდროინდელი ქართული პრესა გულთბილად და აქტიურად ეხმაურებოდა ამ ლექციებს და მაღალ შეფასებას აძლევდა მათ მეცნიერულ დონესა და საზოგადოებრივ მნიშვნელობას. ივ. ჯავახიშვილი ადრიდანვე სამოღვაწეო ასპარეზზე ჩანს, როგორც პროგრესისათვის აქტიური მებრძოლი, რომლისათვისაც მეცნიერული მუშაობაც საზოგადოებრივი აქტივობის ერთ-ერთი ფორმათაგანია.

ქართული უნივერსიტეტის შექმნისათვის აქტიური მუშაობა ივ. ჯავახიშვილმა ადრე დაიწყო. 1907 წელს პეტერბურგში მისი ინიციატივითა და ხელმძღვანელობით დაარსდა ქართველ სტუდენტთა სამეცნიერო წრე, რომლის საქმიანობაც მრავალი მხრით ქართული მეცნიერების აღორძინებისა და მომავალი ქართული უნივერსიტეტის შექმნისათვის პირობების მომზადებას ემსახურებოდა. ამ წრეში მოხსენებები იწერებოდა და იკითხებოდა ქართულად, მსჯელობაც ქართულად წარმოებდა. დღეს ეს შეიძლება ბევრს არაფრად მოეჩვენოს, მაგრამ იმ პირობებში ამას

დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ამით მუშავდებოდა ჩვევები ქართულ ენაზე მეცნიერული მეტყველებისა: "ახალგაზრდობამ, — ამბობდა შემდეგ ივანე ჯავახიშვილი, — აქ ენა გაიკვეთა და მოიპოვა უნარი მეტყველებისა, რომელიც მანამდე არ ჰქონდა". "ქართული კულტურის შესწავლა, ქართული კულტურის ცოდნა, — განაგრძობდა იგი, — მოგვცემდა საშუალებას იმ ძველი მარაგის გამოსაყენებლად, რომელზედაც უნდა აღმოცენებულიყო, თუ გნებავთ, მკვდრეთით აღმდგარიყო ძველი ქართული მეცნიერება, ოდესღაც მდიდარი, მაგრამ შემდეგ დაკნინებული".

სწორედ ამ მიზნებს ემსახურებოდა მის მიერ შექმნილი სამეცნიერო წრის მეცადინეობა, რათა შექმნილიყო საქართველოსა და ქართველთა შესახებ დაწერილი ყველა თხზულებისა თუ ცნობების ბიბლიოგრაფია, აგრეთვე შემუშავებულიყო სათანადო ქართული სამეცნიერო ტერმინოლოგია. რა თქმა უნდა, "წრე" ისმენდა და განიხილავდა საკუთრივ სამეცნიერო გამოკვლევებსაც. 1915 წელს "წრემ" სამეცნიერო წერილების კრებულიც გამოსცა, რომელიც არაერთ საგულისხმო გამოკვლევას შეიცავდა. ივ. ჯავახიშვილი იმედოვნებდა, რომ სტუდენტთა სამეცნიერო წრე შექმნიდა სათანადო პირობებს მომავალში ქართველოლოგიის დარგში მეცნიერული ცენტრის პეტერბურგიდან საქართველოში — თბილისში გადმოსატანად. ამ მიზანს ემსახურებოდა თვალნათლივ "წრის" ის ღონისძიებაც, რომელიც 1911 — 1912 წლებში განხორციელდა — დაიგზავნა ანკეტები 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 სახელდობრ 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 ისეთი სფერო, რომელშიც ქართველი სტუდენტები არ იღებდნენ განათლებას. ამან აშკარა გახადა, რომ ქართული უმაღლესი სასწავლებლის შექმნა ახლო მომავალში სავსებით უზრუნველყოფილი იქნებოდა .

ცარიზმის დამხობის შემდეგ, ჯერ კიდევ შორეულ პეტერბურგში მყოფმა ივანე ჯავახიშვილმა და მისმა თანამებრძოლებმა იგრძნეს, რომ დგებოდა მათი დიდი ხნის ოცნების — თბილისში ქართული უნივერსიტეტის შექმნის — პრაქტიკული განხორციელების დრო. ივ. ჯავახიშვილი ჩამოდის თბილისში და სათავეში უდგება ქართველ მოღვაწეთა იმ ჯგუფს, რომელმაც მალე, 1918 წლის 26 იანვარს მიაღწია კიდეც ქართული უნივერსიტეტის დაარსებას თბილისში. გადასალახავი აღმოჩნდა უამრავი, მათ შორის ფინანსური ხასიათის დაბრკოლება, აგრეთვე ბევრის სკეპტიკური დამოკიდებულება ამ წამოწყებისადმი. ბევრი თვით ქართველ საზოგადოებაშიც ეჭვის თვალით უყურებდა ქართული უნივერსიტეტის დაარსების იდეას, რასაც ასეთი გატაცებით იცავდა იმ დროს ივ. ჯავახიშვილი. "რამდენი იყო ჩვენში 1917 წელს — ამბობდა შემდეგში იგი, — ისეთი განათლებული ქართველი, რომელსაც ან მთელი ეს კამათი სასაცილო გულუბრყვილობად მიაჩნდა, ანდა მის გაგონებაზე ღიმილი მოსდიოდა. რამდენი გვყავდა ბრძენი დამრიგებელნი, ჭკუის მასწავლებელნი და წინასწარმეტყველნიც კი, რომელნიც, მათი ღრმა რწმენით, სრულებით უნიადაგო და უიმედო განზრახვისაგან ხელის აღებას გვირჩევდნენ. ისეთებიც ხომ იყვნენ, მათ შორის მეცნიერებიც კი, რომელთაც მთელი ეს გეგმა და დაწყებული საქმე თვით ქართველებისათვისავე დამღუპველად ჰქონდათ პრესაშიც კი აღიარებული: კულტურული დაქვეითების მეტი არაფერია საქართველოს

მეცნიერული აზროვნებისათვის ამ გეგმის განხორციელებისაგან მოსალოდნელიო და, ამავე დროს, იგი პეტერბურგში (აწ ლენინგრადში) დიდი გაჭირვებითა და ხანგრძლივი მუშაობით შექმნილი სომხურ-ქართული ფილოლოგიის ერთ-ერთი კერის გავერანებას უდრისო".

ივ. ჯავახიშვილი გამოდის ლექცია-მოხსენებებით და საზოგადოებას უმტკიცებს ქართული უნივერსიტეტის დაარსების აუცილებლობას. "დაბალსა და საშუალო ეროვნულ სკოლას, — აღნიშნავდა იგი, — ბუნებრივი და საღი განვითარება არ შეუძლიან თუ რომ ეროვნულ განათლებას უმაღლესი სამეცნიერო დაწესებულება, ეროვნული უმაღლესი სასწავლებელი არ აგვირგვინებს". სამეცნიერო ჯგუფმა გაშალა ფართო მუშაობა უნივერსიტეტისათვის საჭირო სახსრების შესაგროვებლადაც. მართალია, დროებითმა მთავრობამ ფაქტიურად უარი თქვა თბილისში ქართული უნივერსიტეტის გახსნაზე და მის ნაცვლად აქ რუსული უნივერსიტეტის შექმნა გადაწყვიტა, მაგრამ ოქტომბრის დიდმა რევოლუციამ ამ მთავრობასთან ერთად მისი ეს განკარგულებაც გააუქმა და უნივერსიტეტის გახსნისათვის უკანასკნელი დაბრკოლებაც მოხსნა. ახლადგახსნილ უნივერსიტეტში ივანე ჯავახიშვილმა დაიკავა იმ დროს მასში არსებული ერთადერთი ფაკულტეტის — სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის დეკანის თანამდებობა. უნივერსიტეტის რექტორად მისი წინადადებით აირჩიეს იმ დროს რუსეთისა და საზღვარგარეთის სამეცნიერო წრეებში კარგად ცნობილი ქართველი მეცნიერი პეტრე მელიქიშვილი. ეს უკანასკნელი შემდეგში თვითონ აღნიშნავდა: "ივანე ჯავახიშვილი ბრძანდება ერთადერთი დამაარსებელი, სულისჩამდგმელი და ერთადერთი რაინდი ჩვენი უნივერსიტეტისა, აქ მას ვერავინ შეეტოქება და შეეზიარება". უნივერსიტეტის გახსნის წინა დღეებში, 1918 წლის 23 იანვარს, ცნობილი ისტორიკოსი მოსე ჯანაშვილი წერდა: "ივ. ჯავახიშვილმა იკისრა ყველაზე დიდი ტვირთი — გუთნისდედობა თვით ქართული მძიმე ღრმადმხვნელი გუთნისა... ჯავახიშვილის მხნეობამ ყოველივე დაბრკოლება დასძლია და ახალი ლამპარი აგვინთო. ქართული გიმნაზიის შენობა მან გვიქცია ეროვნული დიდების ტაძრად, მისი პირველი უნივერსიტეტის სავანედ".

ივ. ჯავახიშვილისათვის უნივერსიტეტი მარტო სასწავლო დაწესებულება როდი იყო, იგი უნდა ყოფილიყო ამავე დროს მეცნიერული მუშაობის ცენტრიც და იგი ასეთად იქცა კიდეც. ამიტომ იყო, რომ მისი წიაღიდან სულ მალე წარმოიშვა ბევრი სხვა სამეცნიერო-პედაგოგიური და სამეცნიერო-კვლევითი დაწესებულება, ბოლოს თვით საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია — ქართული საბჭოთა მეცნიერების დღევანდელი სახელოვანი ცენტრი.

უკვე 1919 წელს ივ. ჯავახიშვილი სათავეში ჩაუდგა თბილისის უნივერსიტეტს — იგი აირჩიეს მის რექტორად და ამ პოსტზე იმყოფებოდა 1926 წლამდე. ამის შემდეგაც, სიცოცხლის ბოლომდე, ხანმოკლე პერიოდის გარდა (1931 — 1933 წწ.) იგი უნივერსიტეტის პროფესორად მუშაობდა.

1931 წლიდან ივ. ჯავახიშვილი აქტიურად მუშაობს საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში. იგი ჯერ იყო მუზეუმის მეცნიერ-კონსულტანტი, შემდეგ კი (1936 წლიდან) ისტორიის განყოფილების გამგეც. არ იყო სამუზეუმო მუშაობის არცერთი დარგი, რომლის გარდაქმნა-გაუმჯობესების საქმეში ამ დროს ივ. ჯავახიშვილს თავისი წვლილი არ შეეტანოს. განსაკუთრებით დიდი მუშაობა ჩაატარა მან 1937 წელს, შოთა რუსთაველის იუბილესთან დაკავშირებით, რუსთაველის ეპოქის ამსახველი გამოფენის მოსაწყობად, რომელმაც წარუშლელი შთაბეჭდილება დატოვა, ქართული კულტურა მთელი თავისი სიდიადით გამოაჩინა და თავის მხრივ

ბიძგი მისცა ჩვენში არქეოლოგიური კვლევა-ძიების გაშლას. სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში ივ. ჯავახიშვილი ხელმძღვანელობდა და კონსულტაციას უწევდა არქეოლოგიურ სამუშაოებს დმანისში, ბოლნისში, გეგუთში, მცხეთაში. კარგად არის ცნობილი აგრეთვე ივ. ჯავახიშვილის მოღვაწეობა ძველი ქართული სამწერლო ძეგლების გამოვლენის ან ეთნოგრაფიული მასალის შეკრების დარგში, მეცნიერული კადრების აღზრდის საქმეში და სხვ.

სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში ივ. ჯავახიშვილის მუშაობამ კიდევ უფრო ფართო აღიარება ჰპოვა. 1939 წელს იგი აირჩიეს საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილ წევრად. 1938 წელს სსრ კავშირის უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმის ბრძანებულებით იგი დაჯილდოვდა შრომის წითელი დროშის ორდენით. ამავე წელს იგი აირჩიეს საქართველოს სსრ უმაღლესი საბჭოს დეპუტატად და, შემდეგ, მისი პრეზიდიუმის წევრადაც. ამომრჩევლებთან შეხვედრისას, 1938 წლის 4 ივნისს, იგი აღნიშნავდა: "მთელი ჩემი ორმოცწლიანი მოღვაწეობა განუყრელი იყო მეცნიერებისაგან. ეხლა კი თქვენ მანდობთ საპატიო სამუშაოს, ახალ, უაღრესად საპასუხისმგებლო ასპარეზზე. თუ მე რაიმეს გაკეთება შევძელი სამეცნიერო-საგანმანათლებლო სფეროში მშრომელ მასათა შორის, ეს მხოლოდ კულტურული ფრონტის დიადი საქმის ყველა მონაწილის ერთობლივი ძალებითა და დაუღალავი შრომის წყალობით იყო, ამიტომ მე თქვენს ნდობას ვუყურებ არა იმდენად პირადად ჩემდამი, რამდენადაც ყველა საბჭოთა მეცნიერების მუშაკებისადმი ნდობას. ვარწმუნებ ჩემს ამომრჩევლებს, რომ მთელ ჩემს მოღვაწეობას, მთელ ჩემს ძალას მშრომელი ხალხისა და ჩვენი დიადი სამშობლოს კეთილდღეობას მოვახმარ". "თვითეული დეპუტატი — ამბობდა იგი, — ვალდებულია თავის დარგის ცოდნა და გამოცდილება გამოიყენოს თავისი სოციალისტური სამშობლოს აღორძინება-აყვავებისათვის და, რაკი ჩემი სიცოცხლის განმავლობაში მეცნიერებისა და კულტურის სფეროში ვმუშაობდი, მთელი ჩემი მოღვაწეობა უმაღლეს სასწავლებელს შევწირე, ბუნებრივია, რომ უმაღლეს საბჭოშიც ყოველი ჩემი ძალ-ღონე მსურს ვიხმარო ამავე საკითხების გასაშუქებლად, როგორც საბჭოთა საქართველოს შეშვენის".

სამწუხაროდ, არც მეცნიერებისა და არც საზოგადოებრივ ასპარეზზე საქმიანობის გაგრძელება ამის შემდეგ მას დიდხანს აღარ დასცალდა. 1940 წლის 18 ნოემბერს ივ. ჯავახიშვილი უეცრად გარდაიცვალა თბილისში, ხელოვნების მუშაკთა სახლში, საჯარო მოხსენების კითხვის დროს. სამი დღის შემდეგ მისი ნეშტი მშობლიური უნივერსიტეტის მიწამ მიიბარა.

*

* *

დიდი და მრავალფეროვანია აკად. ივ. ჯავახიშვილის სამეცნიერო შემოქმედება. ივ. ჯავახიშვილმა თავისი მუშაობის მიზნად მეცნიერულად გამართული საქართველოს ისტორიის დაწერა გაიხადა. ამისათვის საჭირო იყო, პირველ ყოვლისა, საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობითი ბაზის გაფართოება, ერთის მხრივ, და ამ წყაროების მკაცრი მეცნიერულ-კრიტიკული ანალიზი, მეორეს მხრივ მან ორივე ეს სამუშაო წარმატებით განახორციელა: ჯერ ერთი, დიდად გააფართოვა საქართველოს ისტორიის მასალების წრე, წერილობით წყაროებს გარდა ფართოდ გაუღო კარი მატერიალურ კულტურას, ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მონაცემებს, ენას და სხვ. ამავე დროს ივ. ჯავახიშვილმა ქართულ

ისტორიოგრაფიაში დანერგა წყაროების პირუთვნელი და მკაცრი კრიტიკა, რომლის გარეშეც შეუძლებელი იყო მეცნიერული ისტორიის შექმნა. იგი მუდამ მკაცრ მეცნიერულ მიდგომას იჩენდა წყაროებისადმი. მისთვის უცხო იყო როგორც საქართველოსადმი მტრულად განწყობილი პირების ნიჰილისტური დამოკიდებულება ქართული წყაროებისადმი, ისე საქართველოს ისტორიის მოყვარულთა წრეში ხშირად გაბატონებული გულუბრყვილო-მოწიწებითი, უკრიტიკო დამოკიდებულება მათდამი.

წყაროებისადმი ამგვარი მკაცრი მეცნიერული, კრიტიკული მიდგომა ჩანს, კერძოდ, ივ. ჯავახიშვილის წყაროთმცოდნეობით და ისტორიოგრაფიულ ნაშრომებში.

ჯერ კიდევ სტუდენტობის წლებში დაიწერა ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევა "ანდრია მოციქულისა და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში". წყაროს მკაცრი მეცნიერული კრიტიკის შედეგად ავტორი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ "ნინოს ცხოვრება" არ შეიძლება განვიხილოთ როგორც IV საუკუნის წყარო, რადგანაც ამ თხზულებაში მოცემული ცნობების უმრავლესობა გვიანდელ ხანაშია შეთხზული, რომ ძეგლს ისტორიულ-შემეცნებითი მნიშვნელობა სულ სხვა, მისი შემდგენელ-რედაქტორების დროის მიმართ გააჩნია.

ივ. ჯავახიშვილის უმთავრესი ისტორიოგრაფიული ნაშრომია "ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V — XVIII სს.)", რომელიც პირველად 1916 წელს დაისტამბა. აქ ავტორს საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი ამ ხანის ქართველი ისტორიკოსების თხზულებანი, განსაკუთრებით გულმოდგინედ სწავლობს მათ მსოფლმხედველობას, მათი თხზულებების შექმნის მიზანდასახულებას. ივ. ჯავახიშვილის ერთ-ერთი დამსახურება ისიც არის, რომ მან პირველმა სათანადოდ შეაფასა მდიდარი ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლები (მარტვილთა და წმინდანთა ცხოვრებანი), როგორც საქართველოს ისტორიის წყარო — საქართველოს ისტორიისა და საქართველოს იმდროინდელი მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის შესასწავლი მასალა. ადრე მათ ამ თვალსაზრისით სათანადო ყურადღება არ ექცეოდა. ასე აქვს ივ. ჯავახიშვილს აქ განხილული იაკობ ცურტაველის "შუშანიკის წამება", "ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა", "ცხრათა კოლაელთა წამება", იოანე საბანის ძის "აბო ტფილელის მარტვილობა", "კონსტანტინე-კახას ცხოვრება და წამება", "წმინდა ნინოს ცხოვრება" და სხვ. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ძველი ქართული ლიტერატურის ისეთი შესანიშნავი ძეგლების ივ. ჯავახიშვილისეულ ანალიზს, როგორიცაა გიორგი მერჩულის "გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება" და გიორგი მთაწმინდელის "იოანესი და ეფთვიმეს ცხოვრება", სადაც შესანიშნავი მასალაა შემონახული იმდროინდელი ქართული ყოფისა და კულტურის შესასწავლად. დიდ ყურადღებას უთმობს ივ. ჯავახიშვილი აქვე ეფრემ მცირის შემოქმედებას.

ივ. ჯავახიშვილის განსაკუთრებულ დამსახურებას ამ ნაშრომში შეადგენს "ქართლის ცხოვრების" კრებულში შესული ცალკეული თხზულებებისა და მათი ავტორების მსოფლმხედველობის ღრმა მეცნიერული ანალიზი. წიგნი შეიცავს ბრწყინვალე ნარკვევებს, რომლებიც მიძღვნილია ლეონტი მროველის, ჯუანშერისა და სუმბატ დავითის ძის თხზულებებისადმი, "მატიანე ქართლისაჲსა" და დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის თხზულებისადმი, თამარ მეფის ისტორიკოსებისადმი, ჟამთააღმწერლისადმი და ა. შ. ყოველმხრივ არის აქ განხილული უფრო გვიანდელი ხანის ისტორიკოსების შემოქმედებაც (ფარსადან გორგიჯანიძე, ვახუშტი ბატონიშვილი, სეხნია ჩხეიძე, პაპუნა ორბელიანი, ომან მდივანბეგი ხერხეულიძე და

სხვ.), სპეციალური ექსკურსი აქვს მიძღვნილი ვახტანგ VI-ის "სწავლულ კაცთა კომისიის" მუშაობას და "ახალი ქართლის ცხოვრების" შექმნას.

ივანე ჯავახიშვილის მოღვაწეობასთან არის დაკავშირებული ისტორიის დამხმარე დისციპლინების ჩამოყალიბება საქართველოში. თავისი "ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა" ივ. ჯავახიშვილს გააზრებული ჰქონდა როგორც ერთ-ერთი წიგნი ნაშრომისა "ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა". ამ ნაშრომის ერთ სხვა წიგნს წარმოადგენს 1926 წელს გამოქვეყნებული "ქართული დამწერლობათა-მცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია". აქ ავტორი განიხილავს ამ დარგის შესწავლის მდგომარეობას, ეხება სამწიგნობრო ხელოვნების საკითხებს, მიმოიხილავს პალეოგრაფიის საფუძვლებს, ადგენს ქართული დამწერლობის ეტაპებს, დაბოლოს, იკვლევს ქართული ანბანის წარმოშობის საკითხს. მისი აზრით, ქართული ანბანი მომდინარეობს ფინიკიურ-არამეული დამწერლობიდან და იგი ძველი წელთაღრიცხვის VII საუკუნეში უნდა შექმნილიყო.

იმავე 1926 წელს გამოქვეყნდა ივ. ჯავახიშვილის ამავე დიდი ნაშრომის კიდევ სხვა წიგნი — "ქართული სიგელთმცოდნეობა ანუ დიპლომატიკა". მასში მიმოხილულია მეცნიერების ამ დარგის განვითარება სხვადასხვა ქვეყნებში, დადგენილია სათანადო ტერმინოლოგია, მოხდენილია სიგელთა კლასიფიკაცია, ავტორი იკვლევს სიგელთა აღნაგობას, მათი დაწერა-გაცემის წესს, იხილავს საბუთების სანდოობის საკითხს და სხვ.

1925 წელს გამოიცა ამავე სერიის კიდევ სხვა წიგნი "ქართული საფას-საზომთამცოდნეობა ანუ ნუმიზმატიკა-მეტროლოგია". აქ განხილულ საკითხებს უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვთ ქვეყნის ეკონომიკური, პოლიტიკური მდგომარეობისა და სოციალურ ურთიერთობათა ისტორიის მთელი რიგი საკითხების შესასწავლად. ამ წიგნებით, როგორც სამართლიანადაა აღიარებული სპეციალისტთა მიერ, — ივანე ჯავახიშვილმა საფუძველი დაუდო საქართველოს ისტორიის მეცნიერების დამხმარე დარგებს და ჩვენი ისტორიის წყაროთა მთელი მრავალფეროვნების შესწავლას, უჩვენა ამ წყაროების სიმდიდრე, მრავალმხრივობა, მნიშვნელობა და ფასი არა მარტო საქართველოს, არამედ მსოფლიო ისტორიის თვალსაზრისით.

ივანე ჯავახიშვილს ეკუთვნის ძველი ქართული სამწერლობო ძეგლების არაერთი საყურადღებო პუბლიკაცია. მან გამოსცა ბერი ეგნატაშვილის "ახალი ქართლის ცხოვრება", გამოსაცემად მოამზადა გიორგი მთაწმინდელის თხზულება "ცხოვრება იოვანესი და ეფთჳმესი", აღმოაჩინა და გამოსცა ლაშა-გიორგის დროინდელი მემატიანის თხზულება და ბასილი ეზოსმოძღვრის "თამარის ისტორია", მიაკვლია ძველი ქართული მწერლობის სულ უძველეს ძეგლებს — ე. წ. ხანმეტ ტექსტებს და ა. შ.

ივ. ჯავახიშვილი კარგად გრძნობდა საქართველოს ისტორიის ფართო ისტორიულ ფონზე შესწავლის აუცილებლობას. ქართველი ხალხის მიერ განვლილი ისტორიული გზა მრავალმხრივ უკავშირდება სხვა ხალხების ისტორიას და ამ უკანასკნელის ცოდნის გარეშე ვერ გაიგება. იგი სამართლიანად დიდ მნიშვნელობას მიაწერდა საქართველოს შესახებ არსებული მრავალრიცხოვანი უცხოური წყაროების საფუძვლიან ცოდნას და თვით ამ მხრივ საუკეთესო მაგალითს იძლეოდა. უცხო ენებზე საქართველოს ისტორიის წყაროების შესწავლისას ივ. ჯავახიშვილი ხშირად სცილდებოდა კიდეც საკუთრივ ქართველოლოგიური კვლევის მოთხოვნილებებს და დამოუკიდებელ ნაშრომებს ჰქმნიდა სხვა ხალხების ისტორიისა და მისი წყაროთმცოდნეობის დარგში. ასეთია, მაგალითად, მისი საყურადღებო ნაშრომი

"ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა" (წიგნი I, 1935 წ.). მასში დეტალურადაა განხილული ისტორიული და აგიოგრაფიული მწერლობის ცალკეული ძეგლები და სომხური დამწერლობის შექმნის შესახებ არსებული წყაროები. ძველი სომხეთის საზოგადოების ბუნების გასაგებად დიდი მნიშვნელობა აქვს ივ. ჯავახიშვილის ერთ-ერთი ადრეული (მაგრამ მეტად საინტერესო და საფუძვლიანი) გამოკვლევის "ძველი საქართველოსა და სომხეთის სახელმწიფოებრივი წყობილება" იმ ნაწილს, რომელიც საკუთრივ სომხეთს შეეხება. ეს ნაშრომი 1905 წელს გამოქვეყნდა რუსულ ენაზე ისეთ ავტორიტეტულ სერიაში, როგორიც იყო პეტერბურგში გამომავალი "Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии".

ივანე ჯავახიშვილის ზრუნვა საქართველოს ისტორიის მასალების წრის გაფართოებაზე კარგად ჩანს მატერიალური კულტურის ისტორიის დარგში მის მიერ წარმოებული მუშაობის მაგალითზეც. მის დაინტერესებაზე არქეოლოგიური კვლევა-ძიებით ჩვენ ზემოთ უკვე ვილაპარაკეთ. იგი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ამ საქმეს და თვითონაც დიდი როლი შეასრულა 30-იან წლებში ჩვენში არქეოლოგიური სამუშაოების გაშლის საქმეში, მეცნიერ-კონსულტანტისა და ხელმძღვანელის მოვალეობას ასრულებდა დმანისში, გეგუთში, ბოლნისში, მცხეთაში წამოწყებულ არქეოლოგიურ სამუშაოებში. იმ შედარებით მწირ არქეოლოგიურ მასალას, რომელიც მანამდე გამოვლენილი იყო საქართველოში, ივ. ჯავახიშვილმა სათანადო ადგილი დაუთმო თავისი "ქართველი ერის ისტორიის" I ტომის ახალ (1928 წლის) გამოცემაში.

ქართული მატერიალური კულტურის ისტორიით ივ. ჯავახიშვილი ადრიდანვე იყო დაინტერესებული. 1946 წელს, მისი სიკვდილის შემდეგ, გამოქვეყნდა მისი "მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის" (წიგნი I), რომელიც საყურადღებო დაკვირვებებს შეიცავს ძველ საქართველოში მშენებლობის ხელოვნების შესახებ. აქ შესწავლილია, კერძოდ, საცხოვრებელი ადგილებისა, აგრეთვე საკულტო და საერო ნაგებობებთან დაკავშირებული ტერმინები, ნაგებობათა მასალები და მშენებლობისათვის განკუთვნილი ტექნიკური საშუალებანი და სხვ. ერთი ნაწილი ამ რიგის სამუშაოსი ივ. ჯავახიშვილს გამოქვეყნებული ჰქონდა ადრეც პეტერბურგში გამომავალ სამეცნიერო ჟურნალში "Христианский Восток" 1914 წელს ("Термины искусств и главнейшие сведения о памятниках искусства и материальной культуры в древнегрузинской литературе"). დიდი ქართველი მეცნიერი ამასთანავე, მოკრძალებით აღნიშნავდა, რომ "ამ საკითხზე ვმუშაობ და ვმუშაობდი მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისტორიკოსმა უნდა იცოდეს წარსული ცხოვრების ხორცშესხმული სინამდვილე, რასაც მარტო სიტყვიერი მასალით ისე კარგად ვერ წარმოიდგენს კაცი, როგორც ნივთიერი მასალით".

1965 წელს გამოქვეყნდა მეორე წიგნი "მასალებისა საქართველოს მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის", რომელიც მიძღვნილია ძველი ქართული საფენელ-საგებელისა, ავეჯისა და ჭურჭლის შესწავლისადმი.

ამავე სერიის III და IV წიგნები, რომლებიც 1962 წელს დაისტამბა, შეეხება ტანისამოსს, ქსოვილებსა და ხელსაქმეს, საომარ საჭურველსა და სამხედრო საქმეს. ბევრ რამეს აქ ავტორი აშუქებს არა მარტო წერილობითი მასალების, არამედ სახვითი ხელოვნების ძეგლების, ძველი ქართული სკულპტურისა და სხვ. მიხედვით.

კარგად არის ცნობილი აგრეთვე მისი ზრუნვა ახალი ეთნოგრაფიული მასალის მოპოვებაზე. დიდი მასშტაბის მუშაობა ჩატარდა 30-იან წლებში ივ. ჯავახიშვილის ხელმძღვანელობით ხალხში დაცული წვრილი ხელოსნობისა და შინამრეწველობის მასალების შესაგროვებლად. მისი თაოსნობითა და ხელმძღვანელობით

საქართველოს ყველა ძირითად რეგიონში გაიგზავნა ექსპედიციები და შეიკრიბა უმდიდრესი მასალა. ივანე ჯავახიშვილი, როგორც ცნობილია, მაღალ შეფასებას აძლევდა ამ მასალას და თავის აღტაცებას ვერ ფარავდა მოპოვებული ინფორმაციით, რომელიც ქართული მატერიალური კულტურის ისტორიის ბევრ საკითხს აშუქებდა და ხორცშესხმულად წარმოაჩენდა. ამ შესანიშნავ მასალას, რედაქტირებულს თვით ივ. ჯავახიშვილის მიერ, ახლა აქვეყნებს რამდენიმე ტომად საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი.

ივ. ჯავახიშვილი კარგად გრძნობდა საზოგადოებრივი ცხოვრების საფუძვლის — ეკონომიკის შესწავლის დიდ მნიშვნელობას. მისი ნაშრომი "საქართველოს ეკონომიური ისტორია" შეიცავს უძვირფასეს მასალას ძველ საქართველოში მეურნეობის მთელი რიგი დარგების (კერძოდ სოფლის მეურნეობის) შესასწავლად, ფაქიზ ტერმინოლოგიურ ანალიზს, გონებამახვილ დასკვნებს ცალკეული სასოფლო-სამეურნეო კულტურების წარმომავლობისა და გავრცელების გზების შესახებ.

ძველი საქართველოს სოფლის მეურნეობის შესწავლაც ივ. ჯავახიშვილს, პირველ ყოვლისა, საქართველოს ისტორიის შესწავლისათვის სჭირდებოდა. შემთხვევითი არ იყო, რომ იგი ასე უქებდა ილია ჭავჭავაძეს საქართველოს ისტორიისადმი ახლებურ მიდგომას, როდესაც ეს უკანასკნელი უმთავრესი მნიშვნელობის საკითხად ქართველი ხალხის ისტორიაში მიიჩნევდა იმას, თუ "რა ქონებამ გაუძლო ამისთანა ყოფასა? რა ჰკვებავდა ხალხსა, რა ქონებით უძღვებოდა ამოდენა ომებსა და სისხლის ღვრასა?". ილია ჭავჭავაძეს, — ივ. ჯავახიშვილის თქმით, — დიდი ღვაწლი მიუძღვის იმით, რომ მან პირველმა ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი წარსულის ეკონომიკური საფუძვლის გამორკვევის აუცილებლობა აღიარა.

"საქართველოს ეკონომიური ისტორიის" პირველი ვარიანტი 1907 წელს გამოქვეყნდა. აქ ავტორი XI საუკუნის შემდგომი ხანის ფარგლებში იკვლევს ქვეყნის სოციალური დიფერენციაციის, ქონების მფლობელობის წესების, ვაჭრობა-ხელოსნობის, სახელმწიფოს საფინანსო შემოსავლისა და სხვა ამ რიგის საკითხებს.

შემდეგში გამოვიდა "საქართველოს ეკონომიური ისტორიის" ახალი, სრულიად განსხვავებული გამოცემა ორ წიგნად (ერთი — 1930 და მეორე — 1934 წელს). გამოკვლევა ეკონომიკური ისტორიის წყაროების მიმოხილვით იწყება (დემოგრაფიული წყაროები — ხალხის აღწერის დავთრები, საფინანსო უწყების ძეგლები — გადასახადებისა და ბიუჯეტის საბუთები, საკორპორაციო და კერძო მეურნეობის შემოსავალ-გასავლის საბუთები, გეოგრაფიულ-აღწერილობითი წყაროები — ვახუშტის "აღწერა სამეფოსა საქართველოსა", მოგზაურ-ელჩების ცნობები და სხვ.).

სოფლის მეურნეობის მდგომარეობას ძველ საქართველოში ავტორი იკვლევს ცალკეული დარგების მიხედვით. იგი ადგენს მიწის დამუშავებასთან დაკავშირებულ ტერმინოლოგიას, სწავლობს სახნავი და სხვა სასოფლო-სამეურნეო იარაღების სახეებს. ეხება აგრეთვე სასოფლო-სამეურნეო მცენარეთა სახეობებსა და მათ აღმნიშვნელ ტერმინებს. ივ. ჯავახიშვილი სწავლობს აქ აგრეთვე ცალკეული მცენარეების წარმოშობის არეალის საკითხს და რიგი პურეული მცენარეების სამშობლოდ საქართველოს მიიჩნევს. ფართოდ არის აქ განხილული აგრეთვე მებოსტნეობისა და მევენახეობის საკითხები. თავისი ამ კვლევა-ძიებით ივანე ჯავახიშვილმა კარგად აჩვენა ქართველი ხალხის დაუცხრომელი საქმიანობა მეურნეობის დარგში.

ივანე ჯავახიშვილის თვალთახედვის სფეროში საპატიო ადგილი ეკავა ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის შესწავლასაც. კარგადაა ცნობილი მისი გამოკვლევები ძველი ქართული ლიტერატურის არაერთი სხვადასხვა ძეგლის, განსაკუთრებით "ვეფხისტყაოსნის" შესახებ, მას ეკუთვნის სპეციალური გამოკვლევა "ადამიანზე ძველ ქართულ მწერლობაში", მის სოციალურ-ეთიკურ იდეალებზე. 1938 წელს გამოქვეყნდა მისი ვრცელი გამოკვლევა "ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები", რომელსაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეაქვს წარმართული და მომდევნო, ქრისტიანული ხანის ქართული მუსიკის შესწავლაში.

დიდ ყურადღებას უთმობდა მკვლევარი ძველი ქართული საზოგადოების სოციალური სტრუქტურის, სახელმწიფოებრივი წყობილებისა და სხვა ამ რიგის საკითხების შესწავლას. ამ მხრივ დიდად მნიშვნელოვანია უკვე მისი ერთ-ერთი ადრეული ნაშრომი, რომელიც ძველი საქართველოსა და ძველი სომხეთის სახელმწიფოებრივ წყობილებას შეეხება ("Государственный строй древней Грузии и древней Армении", т. I, СПб, 1905, — "Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии", кн. VIII). ამ ნაშრომში წამოყენებული დებულებები შემდეგ თითქმის მთლიანად შევიდა მის ფუნდამენტურ ნაშრომში "ქართული სამართლის ისტორია", რომლის პირველი წიგნი ჯერ 1919 წ., ხოლო შემდეგ 1928 წ. გამოიცა. ამავე წელს გამოქვეყნდა ამ ნაშრომის მეორე წიგნის პირველი ნაკვეთი, ხოლო 1929 წელს — მეორე წიგნი მეორე ნაკვეთი.

ამ კაპიტალური ნაშრომის მნიშვნელოვანი ნაწილი, უმთავრესად ტერმინოლოგიური ანალიზის საფუძველზე აგებულ, ძველი ქართული საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური და სახელმწიფოებრივი წყობილების დახასიათებას წარმოადგენს. ამავე ნაშრომში გულდასმით არის შესწავლილი საკუთრივ სამართლის ძეგლები და სამართლებრივი ინსტიტუტები, სამართლის ნორმები.

დიდი ადგილი უკავია ივ. ჯავახიშვილის შემოქმედებაში ქართველი ხალხის სამოქალაქო-პოლიტიკური ისტორიის კვლევას. მისი წიგნების სერია "ქართველი ერის ისტორია" (ოთხ ტომად) ფაქტიურად წინაფეოდალური და ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური ისტორიისა და კულტურა-იდეოლოგიის მნიშვნელოვან საკითხებზე დაწერილი მონოგრაფიული გამოკვლევების კრებულს წარმოადგენს. მეტად მრავალფეროვანი შინაარსისაა "ქართველი ერის ისტორიის" პირველი წიგნი, რომელიც ავტორის სიცოცხლეშივე რამდენიმეჯერ (1908, 1913, 1928 წლებში) გამოიცა. აქ განხილულია ისტორიის მონაკვეთი უძველესი დროიდან VII საუკუნემდე. პოლიტიკური ისტორიის გვერდით ავტორი აშუქებს სოციალური ურთიერთობის ფორმებს, ქართველი ხალხის ვინაობის საკითხს, ეხება სახელმწიფოებრივ წყობილებას, მატერიალურ და სულიერ კულტურას, იდეოლოგია-სარწმუნოებას. ამ წიგნში განსაკუთრებით დიდ ყურადღებას იპყრობს უმთავრესად ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მასალაზე დაფუძნებული გამოკვლევა ძველ ქართულ წარმართულ ღვთაებათა პანთეონის შესახებ, აგრეთვე დიდძალ ქართულ და უცხოურ წერილობით წყაროებზე აგებული კვლევა საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების დროისა და გზების შესახებ, ადრეულ ქრისტიანულ მიმდინარეობათა შესახებ და სხვ.

"ქართველი ერის ისტორიის" მეორე წიგნი იწყება ძველი საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიული მიმოხილვით, რომელსაც დამოუკიდებელი გამოკვლევის სახე აქვს. აქ დადგენილია სათანადო ძველი ქართული ტერმინები, განხილულია ისტორიულ-გეოგრაფიულად საქართველოს ცალკეული მხარეები,

დადგენილია მათი საზღვრები, შესწავლილია ძირითადი საგზაო მაგისტრალები, ლაპარაკია ამ მხარეთა ბუნებრივი პირობების შესახებ და ა. შ.

ამას გარდა, "ქართველი ერის ისტორიის" მეორე წიგნში გადმოცემულია საქართველოს ისტორია არაბთა ბატონობის დამყარებიდან (VII ს. 50-იანი წლები) თამარის მეფობამდე ჩათვლით.

ივ. ჯავახიშვილის "ქართველი ერის ისტორიის" მესამე წიგნი გამოიცა უკვე მისი სიკვდილის შემდეგ, 1941 წელს. იგი მოიცავს საქართველოს ისტორიას XIII — XIV საუკუნეთა მანძილზე. ივ. ჯავახიშვილის სიცოცხლეში გამოქვეყნებული იყო "ქართველი ერის ისტორიის" მეოთხე წიგნის მხოლოდ ერთი, პირველი ნაწილი (1924 წ.). სრული სახით ეს წიგნიც გამოქვეყნდა მისი სიკვდილის შემდეგ, 1948 წელს. ამ წიგნში გადმოცემულია XV — XVI საუკუნეების საქართველოს ისტორია.

ივ. ჯავახიშვილის წიგნების ეს სერია წარმოადგენს საქართველოს მრავალტომიანი სრული მეცნიერული ისტორიის შექმნის ფაქტიურად პირველ ცდას და მისი მნიშვნელობა განუზომლად დიდია. სამწუხაროდ, ავტორს არ დასცალდა ბოლომდე მიეყვანა ეს თავისი ჩანაფიქრი და ამგვარადვე წარმოადგინა საქართველოს ისტორიის უფრო მოგვიანო პერიოდებიც.

სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში ივანე ჯავახიშვილი განსაკუთრებით დაინტერესებული იყო და ინტენსიურ კვლევა-ძიებას აწარმოებდა ქართველი ხალხის წარმოშობის (ეთნოგენეზისის) დარგში. ამ საკითხზე მკვლევარის ყურადღების გამახვილება გამოიწვია დასავლეთის აღმოსავლეთმცოდნეობაში ზოგიერთი შეხედულების შეცვლამ. თუ XIX ს. ორიენტალისტიკა მთელ რიგ ძველაღმოსავლურ ენებს (შუმერულს, ხეთურს, ელამურს, ურარტულს) თითქმის უყოყმანოდ ქართული და სხვა კავკასიური ენების მონათესავედ მიიჩნევდა, თუ ძვ. წ. II — I ათასწლეულების მიჯნაზე მცირე აზიის აღმოსავლეთ რაიონებში იმდროინდელი წყაროებით დამოწმებული თაბალები და მუშქები ამავე ორიენტალისტურ მეცნიერებას ქართველთა წინაპრებად მიაჩნდა, შემდეგში დასავლეთის მკვლევართა შორის ამ თვალსაზრისის მიმართ სკეპტიკურმა დამოკიდებულებამ იჩინა თავი. ივანე ჯავახიშვილი შეეცადა ამ ახალ სიტუაციაში გარკვეულიყო. ქართველთა წარმომავლობის საკითხით დაინტერესებამ მკვლევარი ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნებისა და ნათესაობის რთულ პრობლემას შეაჭიდა. 1937 წელს გამოქვეყნდა მისი საენათმეცნიერო ხასიათის ნაშრომი "ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა", რომელიც გაოცებას იწვევს იმ ტიტანური შრომით, რომელიც მკვლევარს ჩაუტარებია საკუთრივ საენათმეცნიერო საკითხებზე. ამავე დროს ივანე ჯავახიშვილმა შეკრიბა და გააანალიზა დიდძალი ტოპონიმიკური და ეთნონიმიკური მასალა საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ფარგლებში, რაც, მისი აზრით, მეტყველებდა ამ რეგიონის უძველესი მოსახლეობის ურთიერთმონათესავეობაზე. ცნობილია, რომ ივ. ჯავახიშვილის ამ ნაშრომმა დიდი გავლენა მოახდინა ქართული ენათმეცნიერების შემდგომ განვითარებაზე. მნიშვნელოვანწილად სწორედ ივ. ჯავახიშვილის დიდმა მეცნიერულმა ავტორიტეტმა განსაზღვრა ის, რომ ქართულ ენათმეცნიერებაში ფეხი ვერ მოიკიდა აკად. ნ. მარის ზოგადენათმეცნიერულმა კონცეფციებმა და მთელი ქვეყნის მასშტაბით ამ კონცეფციების ბატონობის პირობებშიც ქართული საენათმეცნიერო სკოლა ისტორიულ-შედარებითი ენათმეცნიერების ერთგული დარჩა.

ის მცირე რამ, რაც ჩვენს მიერ ითქვა ივანე ჯავახიშვილის სამეცნიერო შემოქმედების შესახებ, თვალნათლივ მოწმობს მის დიდ დამსახურებაზე

მეცნიერების წინაშე. როგორც ვხედავთ, ფაქტიურად არ დარჩენილა საქართველოს ისტორიის, აგრეთვე მისი დამხმარე და მომიჯნავე ქართველოლოგიური დისციპლინების არც ერთი უბანი, რომელსაც მისი მადლიანი ხელი არ შეხებოდეს, რომელიც მისი მძლავრი ტალანტისა და გატაცებული ძიების კვალს არ ატარებდეს.

ივანე ჯავახიშვილის მეცნიერულ მემკვიდრეობას დღესაც საპატიო ადგილი უკავია ქართული საბჭოთა მეცნიერების საგანძურში. რა თქმა უნდა, ამჟამად ბევრი რამ ახლებურ მიდგომას, ახლებურ გადაწყვეტას მოითხოვს, წყაროთმცოდნეობითი ბაზის კიდევ უფრო გაფართოებასა და ამ მასალის გაღრმავებულ ანალიზს საჭიროებს. ყველაფერი ეს კანონზომიერი და ბუნებრივია მეცნიერების განვითარების თვალსაზრისით. ივანე ჯავახიშვილის მოღვაწეობა მეცნიერების ასპარეზზე მართლაც რომ გასაოცარია. ყველა, ვინც იცნობს მის შემოქმედებას, არ შეიძლება გაკვირვებული არ დარჩეს არა მარტო იმით, თუ რა თავდადება, რა კოლოსალური შრომა იყო საჭირო ასეთი მასშტაბის სამუშაოს შესასრულებლად, არამედ იმითაც, თუ როგორ შეეძლო ერთ ადამიანს ჰქონოდა ესოდენ მრავალმხრივი სამეცნიერო ინტერესები, ერთნაირი გულმოდგინებით და ასე საფუძვლიანად ეკვლია ენათმეცნიერული და საისტორიო პრობლემატიკა, მატერიალური და სულიერი კულტურის მრავალი სხვადასხვა სფერო. მეცნიერების ისტორიამ ძალზე ცოტა იცის ასეთი შემთხვევა. ცხადზე უცხადესია, რომ ეს არ იყო კვლევა-ძიების საგნით უბრალო დაინტერესება — მისი ინტერესისა და ტიტანური შრომის შთამაგონებელი უცილობლად იყო უსაზღვრო სიყვარული მშრომელი ხალხისადმი, თავისი სამშობლო საქართველოსადმი. მისთვის ერთნაირად მნიშვნელოვანი და ძვირფასი იყო ყველაფერი, რაც ქართველ ხალხს, მის ისტორიულ წარსულს, მის კულტურას შეეხებოდა. ამიტომ იკვლევდა იგი ასე გულმოდგინედ, ასე დინჯად, ასეთი კეთილსინდისიერებითა და სიღრმით ყველაფერს — დიდსა და მცირეს, მნიშვნელოვანსა და მეორეხარისხოვანს საქართველოს ისტორიასა და ქართველი ხალხის ყოფასა და კულტურაში. ივ. ჯავახიშვილს არაერთხელ უთქვამს გულისტკივილით, რომ იგი იძულებულია საკუთრივ ისტორიისაგან შორს მდგომი ესა თუ ის სპეციალური საკითხი იკვლიოს, რადგანაც ამ საკითხს იმხანად სათანადოდ მომზადებული მკვლევარი არ უჩანსო.

ამასთანავე ეს უსაზღვრო სიყვარული სამშობლოსადმი, დიდი პატრიოტიზმი, ივანე ჯავახიშვილში კარგად იყო შეხამებული სხვა ხალხებისა და მათი კულტურის ღრმა პატივისცემასთან, ინტერნაციონალიზმის მაღალი პრინციპების ერთგულებასთან. დიდი პატივისცემით იყო იგი გამსჭვალული რუსი ხალხის კულტურის მიმართ; ყოველი ქართველის მოვალეობად მიაჩნდა კარგად სცოდნოდა თავისი მეზობლების — სომხების, აზერბაიჯანელების, აფხაზების, ოსების, დაღესტნისა და კავკასიის მთიანეთის სხვა რეგიონებში მცხოვრები ხალხების ისტორია და კულტურა. თვითონაც, როგორც ცნობილია, იყო არა მარტო ქართველოლოგი, არამედ საერთოდ კავკასიისმცოდნე და კავკასიის არაერთი ხალხის ენას, ისტორიასა და კულტურას წარმატებით იკვლევდა.

ივანე ჯავახიშვილისათვის დამახასიათებელი იყო სამაგალითო მეცნიერული კეთილსინდისიერება. იგი ვერ ეგუებოდა ვერავითარ სიყალბეს, წარსულის განზრახ შელამაზებასა და გაზვიადებას, რა მიზნითაც არ უნდა ყოფილიყო ეს შთაგონებული. ივ. ჯავახიშვილი მკაცრად ილაშქრებდა მათ წინააღმდეგ, ვისაც სურდა "ისტორია ნაციონალურ ხოტბა-შესხმად" გადაექცია. "ისტორიკოსი, — წერდა იგი, — მოვალეა... მეცნიერულად შეისწავლოს და გამოიკვლიოს ამა თუ იმ ერის წარსული... ის მეცნიერი, რომელიც მეცნიერების წინაშე თავის მოვალეობას პირნათლად ასრულებს,

იმავ დროს ქართველ საზოგადოებასაც სარგებლობას მოუტანს, იმიტომ, რომ ყოველ განათლებულ ეროვნებისათვის, რომელსაც თვითშემეცნება მოეპოვება, აუცილებლად საჭიროა იცოდეს თავისი წარსული საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორია; უნდა იცოდეს, რასაკვირველია, უტყუარი, ჭეშმარიტი ისტორია და არა გაზვიადებული, ყალბი". "ადვოკატური" ისტორიის დაწერა, — განაგრძობს ივ. ჯავახიშვილი, — მხოლოდ იმ მეცნიერს შეუძლიან, ვინც არავითარ ზნეობრივ მოვალეობას არა გრძნობს მეცნიერების წინაშე... გაზვიადებულ ადვოკატურ ისტორიის საჭიროებას მხოლოდ ის უნდა გრძნობდეს, ვინც წარსულში ეძებს ხსნას... ამგვარი სურვილი აზრადაც არ უნდა მოუვიდეს იმ ეროვნების წარმომადგენელს, რომელიც სიცოცხლესა და მოქმედებაზე ფიქრობს... მას არ უნდა დაავიწყდეს, რა დიდი ღვაწლიც უნდა მიუძღოდეს ეროვნებას წარსულში, თუ იგი აწმყოში არას წარმოადგენს, ბრწყინვალე წარსული ვერას უშველის". "თუ წარსულში რაიმე ნაკლი გვქონდა, — ამბობდა ივ. ჯავახიშვილი, — ამას დამალვა კი არა, გამომჟღავნება უნდა: მხოლოდ იმას, ვინც თავის ნაკლს შეიგნებს, შეუძლიან იგი თავიდან მოიშოროს".

ივ. ჯავახიშვილი მკაცრად ილაშქრებდა მათ წინააღმდეგ, ვისი წარმოდგენითაც წარსულში ჩვენს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სრული მყუდროება სუფევდა, სიყვარული, თანხმობა, სათნოება და წოდებათა შორის "მამა-შვილური დამოკიდებულება" იყო გამეფებული. იგი საგანგებოდ ცდილობდა გამოეაშკარავებინა წოდებრივი, კლასობრივი ბრძოლის ყველა ფაქტი, რომელიც კი მოიძებნებოდა საქართველოს შესახებ დაცულ საისტორიო წყაროებში. ეს გასაგებია თუ გავითვალისწინებთ როგორი ენერგიით გაილაშქრა მან ჯერ კიდევ 1902 წელს, როდესაც თავის პირველ ლექციას კითხულობდა პეტერბურგის უნივერსიტეტში, დასავლეთის იმ ისტორიკოსების წინააღმდეგ, რომლებიც აღმოსავლეთს უკიჟინებდნენ "ერთ წერტილზე გაყინვას, კარჩაკეტილობას, წოდებათა და კლასების უქონლობას, წოდებრივისა და კლასობრივი ბრძოლის არქონებას, ერთი სიტყვით, სულიერ და სოციალურ უძრაობას". ივ. ჯავახიშვილი საქართველოსა და სომხეთის ისტორიის ფაქტებით ამხელდა ამგვარი წარმოდგენების უსაფუძვლობას.

დღესაც არ არის მოკლებული საზოგადოებრივ ჟღერადობას ამავე ლექციაში გამოთქმული გულწრფელი აღშფოთება იმპერიალიზმის მეხოტბეთა "ისტორიის ფილოსოფიის" გამო, რომელიც ხალხთა შორის უთანასწორობას ქადაგებდა და ამართლებდა. "გამოდის, — ამბობდა ივ. ჯავახიშვილი, — ხალხთა ბედისწერის წინდაწინვე დადგენის მსგავსი რაღაცა: ერთნი რატომღაც დაჩაგრულნი არიან განგებისაგან, მეორენი ვერა სცილდებიან საზოგადოებრივი ცხოვრების პრიმიტიულ ფორმებსა და გონებრივი განვითარების უსუსურ ყოფა-მდგომარეობას; მაშინ როდესაც ერთნი ყოველთვის გულგრილი არიან რელიგიის მიმართ, მეორეთა ხვედრია, ბედისწერისაგან დადგენილი, შეუქმნან კაცობრიობას რელიგიები, მესამენი ბედისაგან გალაღებულ-გათამამებულნი არიან და მარტო მათ აქვთ მინიჭებული ძალა და ღონე, მიაღწიონ უმაღლეს, ყოველმხრივ განვითარებას".

ბევრი რამ არის მისაბაძი და სამაგალითო ივანე ჯავახიშვილში მეცნიერების ყველა მუშაკისათვის. მისაბაძია, მაგალითად, მისი შეურიგებლობა არაპროფესიულობისა და დილეტანტიზმისადმი მეცნიერებაში, რაც ხშირად ყოველგვარ საფუძველს მოკლებული ჰიპოთეზებისა და თეორიების წამოყენებას განაპირობებს. "ადვილად წასაკითხი და ლამაზი (მაგრამ), დაუსაბუთებელი თეორიებისა და დებულებების წამოყენებას, — წერდა იგი, — ყოველ მხრივ დასაბუთებული ისტორიის წერა სჯობია. მეცნიერ ისტორიკოსს უნდა ახსოვდეს ის

ზნეობრივი პასუხისმგებლობა, რომელიც მას აწევს და რომელიც მას ავალებს თავისი დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზები ისტორიის სინამდვილედ არ წარმოიდგინოს".

მუდამ თავისი ხალხის, თავისი სამშობლოს მომავალზე მზრუნველს კარგად ესმოდა მეცნიერთა ახალი და სრულფასოვანი კადრების აღზრდის დიდი მნიშვნელობა. "ყოველ ჩვენგანს, მეტადრე მოხუცებულებს, — ამბობდა ივ. ჯავახიშვილი, — უნდა ახსოვდეთ, რომ "იგი წავა და სხვა მოვა ტურფასა საბაღნაროსა". ძველმა თაობამ უნდა იზრუნოს იმაზე, რომ ტურფა საბაღნარო ტურფა საბაღნაროდ დარჩეს. ეს შესაძლებელია მხოლოდ ახალი, კარგად მომზადებული კადრების შექმნით, რომლებიც არა თუ ჩამოუვარდებიან ამ ძველ თაობას, არამედ ძველ თაობაზე უკეთესები იქნებიან". ასევე თავისი დიდი მოვალეობის შეგნებისაკენ მოუწოდებდა იგი ახალგაზრდობასაც, რომელიც მეცნიერების ციცაბო გზას შესდგომოდა. "სამეცნიერო მუშაობა ბედნიერებაა, — ამბობდა იგი. — ეს ისეთი ბედნიერებაა, რომელიც ყველას ხვედრს არ წარმოადგენს და ვინც ისეთი ბედნიერია, რომ ბუნებისაგან დაჯილდოებულია ნიჭით, რომ მას აქვს ნებისყოფა, მას აქვს აგრეთვე გატაცება, ის უნდა გრძნობდეს, რომ ის ვალდებულია გადაუხადოს იმ ერს, რომლისაგანაც ის წარმოშობილია. აი ამ გრძნობას, შეგნებას არ დაივიწყებს ის ახალგაზრდობა, რომელიც უმაღლესი მეცნიერების შესათვისებლად ემზადება... პარტია და მთავრობა განსაკუთრებულ პირობებში აყენებენ ახლა ახალგაზრდა მეცნიერებს... ჩვენს დროს სრულებით წარმოუდგენელი იყო ეს... მაშინაც, როდესაც ამბობდნენ, რომ ხელის შემწყობი გარემოება არ არის და ვერ ვმუშაობო, უნდა მოგახსენოთ, არ მჯეროდა და არც ეხლა მჯერა; ვისაც საქმე უყვარს, ვისაც სურს მუშაობა, ავადმყოფობის დროსაც იმუშავებს. მე მინახავს ადამიანი, რომ მწოლიარე ავადმყოფი იყო და კალამი არ გაუგდია ხელიდან უკანასკნელ წუთამდე. ეს შეგნება უნდა ჰქონდეს იმ პირს, რომელიც გადასწყვეტს, რომ მას შესაფერი უნარი აქვს, რომ მეცნიერებას შესწიროს თავის ძალ-ღონე და გადაუხადოს სამაგიერო იმ ქვეყანას, იმ სახელმწიფოს, რომელმაც შეუქმნა მას შესაფერისი პირობები მეცნიერული მუშაობისათვის".

ივ. ჯავახიშვილს ხშირად უთქვამს, რომ არაფერი ისე არ ამშვენებს ადამიანს, როგორც შრომა. მთელი მისი ცხოვრებაც დაუცხრომელი შრომა იყო მეცნიერებისა და ხალხის საკეთილდღეოდ. მისთვის ჩვეული თავმდაბლობით თავის მუშაობას იგი უდარებდა ახოს ამღების მძიმე შრომას, რომელიც ტყეს კაფავს და ნიადაგს საყანედ და დასათესად ამზადებს. მძიმეა ეს შრომა, მაგრამ იგი მხოლოდ დასაწყისია — ამას უნდა მოჰყვეს თესვა, დაბოლოს მკა — მოსავლის აღება, მაგრამ ამას უკვე ვერ მოესწრება ის, ვინც ტყეს კაფავდა და მინდორს დასათესად ამზადებდა.

ივანე ჯავახიშვილი იდგა ჩვენი მეცნიერების განვითარების ახლანდელი ეტაპის სათავესთან და მან თავისი ტიტანური საქმიანობით მნიშვნელოვანწილად განაპირობა მისი შემდგომი წინსვლა და წარმატება. ქართული საბჭოთა საისტორიო და სხვა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ბევრი წარმატება ივ. ჯავახიშვილმა თვითონ იხილა. უკანასკნელი ათეული წლების მანძილზე ჩვენი მეცნიერება ამ დარგში კიდევ უფრო წინ წავიდა და არაერთ ახალ წარმატებას მიაღწია. საისტორიო კვლევა-ძიება, კერძოდ, მაღალ საფეხურზე აიყვანა ისტორიკოსების სახელმძღვანელო მეთოდოლოგიის სახით მარქსისტულ-ლენინური მსოფლმხედველობის დანერგვამ. საქართველოს ძველი და ფეოდალური ხანის ისტორიის სფეროში ეს მისია შეასრულეს გამოჩენილმა ქართველმა ისტორიკოსებმა — ივანე ჯავახიშვილის ნიჭიერმა მოწაფეებმა სიმონ ჯანაშიამ და ნიკოლოზ ბერძენიშვილმა. წყაროთმცოდნეობითი ბაზის შემდგომმა გაფართოებამ და მასალის მარქსისტულ-

ლენინურმა გააზრებამ შესაძლებელი გახადა არსებული ხარვეზების ამოვსება და უძველესი დროიდან დღემდე საქართველოს ტერიტორიაზე მიმდინარე ისტორიული პროცესის მეცნიერულად გამართული კონცეფციის შემუშავება. კიდევ უფრო ინტენსიური შესწავლის საგანი გახდა კლასობრივი და შინაკლასობრივი ბრძოლის, საერთოდ სოციალურ-ეკონომიკურ ურთიერთობათა და სხვა ამ რიგის საკითხები. დიდი წარმატებებია მოპოვებული ჩვენი ქვეყნის სხვა ხალხებთან, აგრეთვე მახლობელი აღმოსავლეთისა და ევროპის ქვეყნებთან ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის შესწავლაში. უკანასკნელი ათეული წლების მანძილზე ქართულ ისტორიოგრაფიაში ინტენსიურად მუშავდება საქართველოს ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები. ქართველმა ისტორიკოსებმა შექმნეს არაერთი დიდი განმაზოგადოებელი ნაშრომი, მათ შორის რვატომიანი "საქართველოს ისტორიის ნარკვევები", რომელიც საქართველოს მეცნიერულად გამართული ისტორიის პირველ სრულ (უძველესი დროიდან დღემდე მოტანილ) მრავალტომიან გამოცემას წარმოადგენს. შეიქმნა უმაღლესი და საშუალო სკოლის არაერთი სახელმძღვანელო, მათ შორის არის ივ. ჯავახიშვილის მონაწილეობით 30-იანი წლების ბოლოსა და 40-იანი წლების დასაწყისში შედგენილი საქართველოს ისტორიის სასკოლო სახელმძღვანელო, რომელმაც დიდი პოპულარობა მოიპოვა და მთავრობის მაღალი ჯილდოთი — სახელმწიფო პრემიითაც აღინიშნა. ქართველი ისტორიკოსები დღეს ნაყოფიერად მუშაობენ არა მარტო საკუთრივ საქართველოს ისტორიის, არამედ აგრეთვე კავკასიისა და, საერთოდ საბჭოთა კავშირის სხვა ხალხების, აგრეთვე მახლობელი აღმოსავლეთისა და ევროპის ისტორიის დარგშიც.

რაც დრო გავა, ჩვენი მეცნიერება, რა თქმა უნდა, კიდევ უფრო მეტ წარმატებებს მოიპოვებს, კიდევ უფრო წინ წავა, მაგრამ ქართული საისტორიო მეცნიერების, საერთოდ ქართული მეცნიერებისა და კულტურის ისტორიაში უკვდავი იქნება ივანე ჯავახიშვილის სახელი, რომელმაც ყველაზე მძიმე სამუშაო შეასრულა — ნიადაგი შეუმზადა ქართული მეცნიერების ამ აღორძინებას. ამიტომ არის, რომ დღესაც ქართული საბჭოთა მეცნიერების ყველა მუშაკს ივანე ჯავახიშვილი თავის უშუალო წინაპრად და თავისი თავი მის მოწაფედ და მემკვიდრედ მიაჩნია. ეთხოვებოდა რა მის ცხედარს, აკად. აკ. შანიძე ამბობდა: "დიდო ივანე! შენს მოწაფეებად სთვლიან თავს არა მარტო ის პირნი, რომელნიც შენი უშუალო ხელმძღვანელობით მუშაობდნენ (ისტორიკოსები, ენათმეცნიერები, ფილოლოგები, ლიტერატურის ისტორიის მკვლევარნი, ხელოვნების ისტორიკოსები, არქეოლოგები და ეთნოგრაფები), არამედ მეცნიერების სხვა დარგის წარმომადგენლებიც: ბუნებისმეტყველები და სხვანი".

დიდი მეცნიერისა და სახელოვანი მამულიშვილის — ივანე ჯავახიშვილის — ნათელი სახელი მუდამ შარავანდედით იქნება მოსილი ქართული მეცნიერებისა და საერთოდ, ქართველი ხალხის ისტორიაში.

*

* *

ივანე ჯავახიშვილის ცხოვრების, მოღვაწეობისა და შემოქმედების შესახებ დიდი ლიტერატურა არსებობს. განსაკუთრებით ბევრი დაიწერა და გამოიცა მეცნიერის დაბადების 100 წლისთავის იუბილესთან დაკავშირებით. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ცენტრალური სამეცნიერო ბიბლიოთეკის მიერ გამოცემულ წიგნში "ივანე ჯავახიშვილი (1876 — 1940).

ბიობიბლიოგრაფია" (თბ., 1976) მკითხველმა შეიძლება ნახოს სრული ნუსხა, როგორც მისი გამოქვეყნებული ნაშრომებისა, ისე მის შესახებ შექმნილი წიგნებისა თუ საჟურნალ-გაზეთო წერილებისა. ეს ნუსხა მოიცავს ლიტერატურას, გამოქვეყნებულს ვიდრე 1975 წლამდე ჩათვლით. ამ წიგნს მნიშვნელოვნად ავსებს 1976 წელს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მიერ გამოქვეყნებული წიგნი "ივანე ჯავახიშვილის პირადი არქივის აღწერილობა" (შეადგინეს ა. ბაქრაძემ და ნ. ჯავახიშვილმა). აღწერილობაში წარმოდგენილია 3 ათასზე მეტი საარქივო ერთეული, დალაგებული თემატიკურად და ქრონოლოგიურად. იგი მოიცავს ივანე ჯავახიშვილის მეცნიერული მემკვიდრეობის, სამეცნიერო-ორგანიზაციული და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ამსახველ მასალას, აგრეთვე მიმოწერას სხვადასხვა პირებთან. იმავე წელს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის მიერ გამოქვეყნდა "ივანე ჯავახიშვილის" დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული", რომელიც სხვა რიგის სამეცნიერო წერილების გვერდით შეიცავს მისი შემოქმედებისადმი მიძღვნილ წერილებსაც. გამოიცა აგრეთვე ბევრი სხვა საიუბილეო კრებული. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა გამოაქვეყნა აკ. სურგულაძის ნარკვევი "ივანე ჯავახიშვილი (1876 — 1940)". გამოიცა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიისა და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიერ მთელი სერია ნარკვევებისა ივანე ჯავახიშვილის შესახებ რუსულ ენაზე: А. Г. Б а р а м и д з е, И. А. Джавахишвили — исследователь грузинской литературы; Р. К. К и к н а д з е, И. А. Джавахишвили и источниковедение истории Грузии; Г. А. Л о м т а т и д з е, Иван Александрович Джавахишвили; К. В. Ломтатидзе, И. А. Джавахишвили и вопросы истории лексики грузинского языка; М. Д. Л о р т к и п а н и д з е, И. А. Джавахишвили и современная грузинская историография; О. Д. Л о р т к и п а н и д з е, И. А. Джавахишвили и новая грузинская археология; Г. А. М е л и к и ш в и л и, Выдающийся ученый и общественный деятель; А. Н. С у р г у л а д з е, Социально-политические взгляды И. А. Джавахишвили; А. С. Ч и к о б а в а, И. А. Джавахишвили и иберийско-кавказское языкознание და სხვა დაიბეჭდა იუბილეს დღეებში (1976 წ. ოქტომბერი) უთვალავი საჟურნალო და საგაზეთო წერილი როგორც ჩვენში, საქართველოში, ისე მის ფარგლებს გარეთ — საბჭოთა კავშირის სხვა რესპუბლიკებში და საზღვარგარეთ.

გ. მელიქიშვილი

ჩემს საყვარელ დედას
და ძვირფას ხსოვნას
ჩემის საყვარელი მამისას
ვუძღვნი ამ წიგნს

ქართველი ერის ისტორია

წიგნი I

პირველი გამოცემის წინასიტყვაობა

8 წლის განმავლობაში ვცდილობდი ქართული საისტორიო წყაროები კრიტიკულად შემესწავლა და თანამედროვე სამეცნიერო მეთოდების საშუალებით ჩვენი ერის წარსული გამომეკვლია. ამგვარმა კვლევა-ძიებამ დამარწმუნა, რომ მამაპაპეული შეხედულება ქართველ ხალხის მრავალ საუკუნოების ისტორიაზე, რომელიც ჩვენს მწერლობაში წინადაც და ეხლაც გაბატონებულია, მხოლოდ საისტორიო წყაროებისა და მეთოდების უცოდინაროზაზე იყო დამყარებული. 8 წლის მუშაობამ არსებითად შესცვალა ჩემი შეხედულობაც და დამანახვა, რომ ჩვენი ერის წარსული ბევრად უფრო საყურადღებო და საგულისხმიერო ყოფილა, ვიდრე ჩვეულებრივ ეგონათ ხოლმე.

უკანასკნელი ოცი, მეტადრე ათი წლის განმავლობაში ბევრი დიდ-მნიშვნელოვანი წყარო აღმოჩნდა და გამოქვეყნდა, ბევრი ხელნაწერის აღწერილობა არის დაბეჭდილი; საჭირო იყო და ეხლაც საჭირო არის, რომ ყველა მასალები მეცნიერულად, საისტორიო მეთოდების მიხედვით შესწავლილი და დაფასებული ყოფილიყო; ამ მხრივ ჩვენი საისტორიო მწერლობა ჯერაც დიდ ფხას ვერ იჩენს. ზოგს ამის გამო ჰგონია კიდეც, რომ ვიდრე ამგვარი კვლევა-ძიება დამთავრებული არ იქნება, ვითომც მანამდისინ არც ისტორიის დაწერა შეიძლებოდეს. ამგვარი აზრი შემცდარადა და საქმისათვის მავნებლად მიმაჩნია. რასაკვირველია, თუ რომ ისტორიკოსი გარკვეულსა და გამოურკვეველს ერთი-ერთმანეთში დომხალივით არევს, მაშინ ამგვარს ნაწარმოებს არავითარი მნიშვნელობა არ ექნება, მაგრამ თუ მეცნიერი იმას, რაც უკვე კრიტიკულად გამორკვეული და შესწავლილია, თავს მოუყრის და ჩაუკვირდება, ამნაირი შრომა სასარგებლოც არის და დრო გამოშვებით ამ ხასიათის თხზულებების წერა აუცილებლადაა საჭირო და მეცნიერების წარმატებას ხელს უწყობს. სწორედ ამ მოსაზრებით ვხელმძღვანელობდი, როცა ქართველ ერის ისტორიის წერას შევუდეგი: მე ვცდილობდი ამ თხზულებაში მხოლოდ ისეთი ცნობები შემეტანა, რომელიც თანამედროვე მწერლობაში უკვე გამორკვეული არის, ან რვა წლის განმავლობაში თვითონ მე შესწავლილი მქონდა. ამიტომ "ქართველ ერის ისტორიაში" ყველა ჩვენის წარსულის დიდმნიშვნელოვან საკითხების შესახებ არ მოიპოვება ცნობები, არამედ შეტანილია ის, რაც თანამედროვე ცოდნისა და კვლევა-ძიების მიხედვით გამორკვეულად უნდა ჩავთვალოთ. შემდეგში, როცა ქართველ ხალხის წარსულის შესწავლა დაწინაურდება, ჩვენ ისტორიასაც ამ მხრივ მეტი სისრულე დაეტყობა. "ისტორია" ოთხ წიგნადა მაქვს განზრახული: პირველი წიგნი უძველეს ხანას შეიცავს ვიდრე VII საუკ. პირველ ნახევრამდე, ანუ არაბების ბატონობამდე; მეორე — VII — XIII საუკ., მესამე — XIII — XV საუკ., მეოთხე

XVI — XVIII საუკუნის დასასრულამდე. რაკი "ისტორია" ქართველ მკითხველ საზოგადოებისათვის უნდა ყოფილიყო დაწერილი და მარტოოდენ მეცნიერებისათვის არა ყოფილა განკუთვნილი, ისე უნდა დამეწერა, რომ წვრილმანი და დაწვრილებითი დასაბუთებით წიგნის კითხვა მეტად არ გამემნელებინა; მაგრამ სამწუხაროდ ამ მოთხოვნილების აღსრულება ყველგან და ყოველთვის არ შეიძლებოდა: იქ, სადაც "ისტორიაში" მე ჩემს ჯერედ გამოუქვეყნებელ მონოგრაფიულ გამოკვლევაზე ვამყარებ ჩემს შეხედულებასა და დასკვნას, როგორც მაგ. ქართველ ტომების უუძველეს დროს გეოგრაფიულ მიმოხილვაში (თავი I), ქართველების კულტურის შესახებ (თავი II და VI) და ქართველების წარმართობის შესახებ (თავი III), მე იძულებული ვიყავ, რომ ჩემი აზრი და მსჯელობა, დაუსაბუთებელი არა ყოფილიყო, "ისტორიაში" მონოგრაფია თითქმის მთლად შემეტანა. ამის გამო მოთხრობის ხასიათი "ისტორიაში" ერთნაირი არ არის. შემდეგ წიგნების ბეჭდის დროს, მე ვგონებ, ეს ნაკლი თავიდან ავიცილო, იმიტომ რომ VII — XIII საუკ. შესახებ ორი მონოგრაფიული გამოკვლევა — "საქართველოს მეფე და მისი უფლების ისტორია", "საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წიგნი I" უკვე დაბეჭდილი მაქვს, მესამე "ქართულ სამართლის ისტორია, წიგნი I" დამთავრებული და დასაბეჭდავად დამზადებულია. ამნაირადვე საჭიროდ მიმაჩნია, ვიდრე ისტორიის მე-III და მე-IV წიგნები გამოვიდოდეს ზემოჩამოთვლილ მონოგრაფიების გაგრძელება გამოვაქვეყნო.

"ქართველ ერის ისტორია" ხშირად ისეთ წყაროებზე მაქვს დამყარებული, რომლებითაც წინად არა სარგებლობდნენ ხოლმე, და სამაგიეროდ ბევრ შემთხვევაში მე არ მისარგებლნია და არ მიხელმძღვანელია ისეთ წყაროებით, რომლებზედაც განსაკუთრებით დამყარებული იყო წინად საქართველოს უძველესი ისტორია; თვით თხზულებაც სულ სხვა გეგმაზეა აშენებული და ამის გამო არც გასაკვირველია, თუ რომ ჩემი შეხედულება ჩვენი ერის წარსულზე ჩვეულებრივ შეხედულებისაგან არსებითად განირჩევა. სამწუხაროდ უმეტეს შემთხვევაში "ისტორიის" საზოგადო ხასიათი ნებას არ მაძლევდა ჯეროვანად და დაწვრილებით დამესაბუთებინა, თუ რამ მაიძულა თხზულებაში ესა თუ ის ცვლილება შემეტანა. რაც შეეხება ქართულ საისტორიო წყაროების ღირსებასა და იმ გარემოებას, თუ რა მიზეზით ვხელმძღვანელობდი ჩვენი ერის უძველეს ისტორიის გამორკვევის დროს "ქართლის ცხოვრებით", ამის შესახებ ამ წიგნის შესავალში იმიტომ არაფერია ნათქვამი, რომ ცალკე გამოკვლევა მაქვს დამზადებული — "ისტორიის მიზანი და მეთოდები წინად და ეხლა", სადაც ამ საგნის შესახებ ყველა ცნობები მოიპოვება; როცა ეს წიგნი დაიბეჭდება, იქ იპოვნის მკითხველი ქართულ წყაროების კრიტიკულ მიმოხილვასაც. "ქართველ ერის ისტორია" ამ სამი წლის წინად არის დაწერილი და მხოლოდ ეხლა ეღირსა მას დაბეჭდვა. ბოდიშს ვიხდი მკითხველის წინაშე, რომ ჩემდა ცდის მიუხედავად წიგნს მაინც კორექტურული შეცდომები შეეპარა: ჩვენი სტამბები სამწუხაროდ სამეცნიერო წიგნების დასაბეჭდავათ მოწყობილნი არ არიან. მე აზრადა მაქვს, ისტორიისათვის ძველ ნაშთებისა და მოღვაწეების სურათები და საგეოგრაფიო რუკები დამერთო, მაგრამ ამ წიგნისათვის ვერ მოხერხდა, იმედია, შემდეგში ამ დანაკლისსაც შევამსებ.

ჩემს მოვალეობადა ვთვლი, გულითადი მადლობა ვუძღვნა ამ ისტორიის გამომცემელს თ. პ. ი. თუმანიშვილს და ბბ. ა. მდივანსა და პ. სურგულაძეს, რომელთაც ჩემს თხზულების გამოცემას ხელი შეუწყვეს, განსაკუთრებით უკანასკნელმა დამავალა მით, რომ ბეჭდის დროს სტამბას თვალყურს ადევნებდა და წიგნის გამოცემას აჩქარებდა. ვისაც ერთი წიგნი მაინც დაუბეჭდია ჩვენებურ

სტამბებში, ის ადვილად მიხვდება რამდენი დრო და მოცალეობა უნდა დაჰკარგოს ადამიანმა, ვიდრე წიგნის ბეჭვდას დაამთავრებს.

ივ. ჯავახიშვილი.

1908.30 VIII.
ტფილისი.

მეორე გამოცემის წინასიტყვაობა

ქვემდებარე ორი წიგნი დამყარებულია ქართულ და უცხო ერთა საისტორიო წყაროების ხანგრძლივს კრიტიკულს შესწავლაზე თანამედროვე მეთოდების საშუალებით. უკანასკნელ ოცი, მეტადრე ათი წლის განმავლობაში ბევრი ახალი დიდმნიშვნელოვანი და საყურადღებო წყარო აღმოჩნდა და გამოქვეყნდა, ბევრ ხელნაწერების აღწერილობა დაიბეჭდა, რომელთაც ახალი შუქი მოჰფინეს ჩვენს წარსულს, ახალი საგულისხმიერო ცნობები შეგვძინეს. საისტორიო წყაროების კრიტიკულმა შესწავლამაც ძირიანად შესცვალა მამა-პაპეული შეხედულება ქართველ ერის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაზე. მაგრამ ასეთი კრიტიკული შესწავლა ახალი საქმეა და ჯერ კიდევ ბევრი რამ არის გამოურკვეველი და შეუსწავლელი; ამიტომ როდესაც ამ თხზულების წერას შევუდექი, ვცდილობდი, შიგ მხოლოდ ისეთი ცნობები შემეტანა, რომელიც თანამედროვე მწერლობაში უკვე გამორკვეული არის, ან პირადად მე მქონდა შესწავლილი. ამის გამო "ქართველ ერის ისტორია"-ში ჩვენის წარსულის ყველა დიდმნიშვნელოვან საკითხების შესახებ არ მოიპოვება ცნობები, არამედ შეტანილია მხოლოდ ის, რაც თანამედროვე ცოდნისა და კვლევაძიებისდა მიხედვით გამორკვეულად უნდა ჩაითვალოს.

"ისტორია" ოთხ წიგნად არის განზრახული; პირველი შეიცავს უძველეს ხანის ისტორიას VII საუკუნის პირველ ნახევრამდე, ანუ საქართველოში არაბების ბატონობის დამყარებამდე, მეორე არაბთა ბატონობით იწყობა და თამარის მეფობით თავდება, მესამე XIII — XVI ს., ხოლო მეოთხე XVI — XVIII ს. ისტორიას უნდა შეიცავდეს.

ამ თხზულების პირველი წიგნი წინადაც იყო დაბეჭდილი, მაგრამ ეხლა იგი იმდენად გადაკეთებული და შევსებული არის, რომ თითქმის ახალ გამოცემად უნდა ჩაითვალოს. სხვა წვრილმანს ცვლილებას გარდა სრულებით ახლად არის დაწერილი: ქართული ენა — კილო-კავები, მათი დამახასიათებელი თვისებანი და ბუნება (თავი I, გვ. 3 — 14), ახალ ცნობების შეტანით ერთიორად გაიზარდა მესამე თავი "ქართველების წარმართობის შესახებ" (გვ. 122 — 145), პირველად არის გამოქვეყნებული "თქმულება ამირანზე" (თავი IV, გვ. 146 — 161), ახლად არის დაწერილი IV — V სს. მეფეებისა და VII ს. ამბები (გვ. 180 — 182, 184 — 185, 215 — 220), შევსებულია აგრეთვე თავი VII (საქართველოს კულტურა I — VII სს. ქრ. შ.).

მეორე წიგნს, რომელიც VII — XII სს. ისტორიას შეიცავს, წინ უძღვის მეტად ვრცელი საქართველოს საისტორიო გეოგრაფია. მე კარგად ვგრძნობ, რომ ბევრად უკეთესი იქმნებოდა მთელი ეს თავი და პირველ წიგნის პირველ თავისავე II ნაწილი, რომელიც აგრეთვე ამავე საგანს ეხება (ქართველთა სხვადასხვა სატომო სახელები, სამშობლო და უძველესი ბინადრობა; გვ. 20 — 60) "საქართველოს საისტორიო გეოგრაფიის" სახელით ცალკე წიგნად ყოფილიყო გამოქვეყნებული, მაგრამ რაკი ეხლა ეს ვერ მოხერხდებოდა, ამიტომ სხვა გზა არ არსებობდა და ისევ ამ თხზულებაში ჩავურთე. სრულებით უგეოგრაფიოდ — კი არ შეიძლებოდა. გასაოცარია ან აქამდის უგეოგრაფიოდ როგორ მუშავობდნენ ისე, რომ ხშირად თვით ავტორებმა არ იცოდნენ იმ ადგილების მდებარეობა, რომელთა შესახებ ისტორიაში იყო ლაპარაკი. ამ შრომას დართული აქვს საქართველოს საისტორიო რუკა, რომელიც შედგენილია ძველ ქართული წყაროების და წარწერების და მიხედვით. სამწუხაროდ ბ. ე. თაყაიშვილის Арх. Экс.-ს VI წიგნში ახლად გამოქვეყნებულ წარწერებით სარგებლობა არ შემეძლო იმიტომ, რომ საისტორიო გეოგრაფია უკვე დამთავრებული

მქონდა, როდესაც წიგნი გამოვიდა და მივიღე. რაკი საქართველოს ზოგ კუთხის შესახებ მრავალი ცნობები მოიპოვება, ამიტომ თუმცა თვით რუკის ზომა დიდია, 90 ვერსიანია, მაინც საგეოგრაფიო სახელები მეტად მჭიდროდ მოვიდა და აქა-იქ ძნელი გასარჩევია.

მაგრამ რუკას განსაკუთრებული საძიებელი აქვს დართული, რომლის საშუალებითაც მსურველი თვითოეულ საგეოგრაფიო სახელს თავ-თავის ადგილას ადვილად იპოვნის. თვითოეული საგეოგრაფიო სახელის შესახებ აღნიშნულია, სად არის იგი მოხსენებული; მაგრამ მკითხველს ის-კი არ ეგონოს, ვითომც იმ შემთხვევებს გარდა, რომელიც მოხსენებულია, სხვაგან არ იხსენიებოდეს: თვითოეული თხზულებითგან მხოლოდ რამდენიმე, თვალსაჩინო მაგალითი მაქვს სანიმუშოდ მოყვანილი. ამას გარდა საისტორიო გეოგრაფიაშიც და რუკაზედაც აღნიშნულია მხოლოდ ის საგეოგრაფიო სახელები, რომლებიც ძველს ქართულს წყაროებშია მოხსენიებული და თუ სხვა რომელიმე ადგილები იქ აღნუსხული არ არის, ეს თავის — და თავად რასაკვირველია იმას არ ამტკიცებს, ვითომც ისინი მე-XII საუკუნემდე არ არსებობდნენ: ზოგჯერ საკმარისია რომელიმე ძველი წყარო, ან წარწერა ახლად გამოქვეყნდეს, რომ ახალი საგეოგრაფიო ცნობები აღმოჩნდეს. რუკაზე ყველა საგეოგრაფიო სახელები იმ სახით სწერია, როგორც მაშინ იყო მიღებული; ამიტომ არის აღნიშნული "ცხუმი" და არა სოხუმი, "ფუთი", "დარუბანდი" და არა ფოთი, დერბენდი და სხვა.

თავდაპირველად მე მინდოდა საქართველოს საისტორიო გეოგრაფიაში მთელ კავკასიის საგეოგრაფიო მიმოხილვაც ჩამერთო იმიტომ, რომ XI — XII ს. კავკასია საქართველოს სამეფოს სამზღვრებს შუა იყო მოქცეული; მაგრამ რაკი ამით გეოგრაფიული ნაწილი მეტად დიდი გამოდიოდა, იძულებული ვიყავი მხოლოდ საკუთრივ საქართველოს საგეოგრაფიო მიმოხილვა დამებეჭდა.

საისტორიო ნაწილის შესახებ უნდა აღვნიშნო, რომ იმ შემთხვევებში, როდესაც პირდაპირი ქრონოლოგიური ცნობები არ მოიპოვებოდა, ვცდილობდი თარიღები დაახლოვებით გამომერკვია, მაგრამ მკითხველს უნდა მუდამ ახსოვდეს, რომელი ცნობა დაახლოვებით არის განსაზღვრული, რომელი კიდევ ზედმიწევნით; ამას გარდა, დაახლოვებით ცნობას მხოლოდ დროებითი მნიშვნელობა აქვს და არას დროს ზედმიწევნითი ქრონოლოგიის მაგიერად არ გამოდგება. იმ მცირეოდენ შემთხვევებში, როდესაც ამგვარ დაახლოვებით ქრონოლოგიის დადებაც არ შეიძლებოდა, მე სრულებით უთარიღოდ ვტოვებდი და საჭიროდ არ მიმაჩნდა იმ ხერხისათვის მიმემართა, რომელსაც ჩვენი ისტორიკოსები აქამდისინ ჩვეულებრივ ხმარობდნენ ხოლმე თარიღების გამორკვევის დროს*.

ჩემს თხზულებაში ვსარგებლობდი ქართულს წყაროებს გარდა ბერძნულ, ლათინურ, სომხურ, არაბულ და სპარსულ საისტორიო წყაროებით და ვცდილობდი რამდენადაც შეიძლებოდა ხშირად თვით წყაროები, განსაკუთრებით უფრო ქართული წყაროები, ამემეტყველებინა, რომ მკითხველმა თვით ჩაიხედოს ამა თუ იმ მოვლენის სიღრმეში, იცოდეს, რაზეა დამყარებული ჩემი შეხედულება და დასკვნა; მე მინდოდა მკითხველი თანამოზიარედ გამეხადა, რომ მას თითონაც ეგემნა ის გონებრივი სიამოვნება, რომელსაც მეცნიერი ისტორიკოსი ჰგრძნობს საისტორიო წყაროების შესწავლისა და კვლევა-ძიების დროს. ამის გარდა, მკითხველს რომ ყოველს წამს შეძლება ჰქონოდა თითონაც შეესწავლა რომელიმე საკითხი, თვითეულის ჩემის ცნობის და დასკვნის სიმართლის დამამტკიცებელი წყაროები დასახელებული მაქვს. ვინც მოინდომებს, გადაშლის აღნიშნულს წყაროებს და თავის თვალით და ჩაკვირვებით დარწმუნდება, სცდება, თუ მართალია, ამ წიგნის დამწერი.

მე კარგად მესმის, რომ სწორედ ამის გამო ჩემი თხზულება ძნელ საკითხავ წიგნად იქცა. ამას ვგრძნობდი მაშინა, როდესაც ვწერდი და ეხლა ხომ ეს სრულებით ცხადი იქმნება ყველასათვის. ამ ორ წიგნის წაკითხვა და გაგება ადვილი არ არის, მკითხველი მუდამ ჩაფიქრებული იქნება; იგი დაინახავს, რომ ბევრი რამ ჯერ გამოურკვეველია და ბევრი რამ ჯერ შეუძლებელი იყო სასურველის სისრულით და სიღრმით ყოფილიყო შესწავლილი.

მაგრამ მაინც მე საჭიროდ არ მიმაჩნდა მოთხრობა განზრახ გამემარტივებინა: ისტორია რთული მეცნიერება არის, იგი არას დროს გასართობ წიგნად არ გამოდგება და ყოველთვის შესწავლისა და ღრმა დაკვირვების საგნად უნდა იყოს. ამას გარდა ქართველ ერის ისტორია მეცნიერულად ჯერ ისე შესწავლილი არ არის, რომ ისტორიკოსს უფლება ჰქონდეს სრულებით დაუსაბუთებლად სწეროს. მაინცა და მაინც ეს ისტორია არც სკოლებში სახმარებლად, არც საშუალო სასწავლებლების მოწაფეთათვის არის დაწერილი, არამედ მხოლოდ მოზრდილთათვის, განათლებულ და მომზადებულ მკითხველებისათვის. სკოლებში სახმარებლად და ხალხისათვის საკითხავად იქმნება განსაკუთრებული გამოცემა.

ქართველ ერის ისტორიის მეორე წიგნის შინაარსი, პოლიტიკურ ისტორიას გარდა, თითქმის მთლად დამყარებულია ჩემს მონოგრაფიულს თხზულებაზე "ისტორიის მიზანი და მეთოდები" წ. I, "ქართულ სამართლის ისტორია" წ. I, და "ქართულ ხელოვნების ისტორია", რომელთაგან პირველი ორი წიგნი 1914 წ. ზაფხულამდე დაიბეჭდა, ვისაც ჰსურს ამ წიგნის შინაარსი საფუძვლიანად შეისწავლოს, მან აუცილებლად ზემოაღნიშნული თხზულებებიც უნდა წაიკითხოს, იქვე იპოვნის მკითხველი მეორე წიგნში გამოთქმული აზრების დაწვრილებითს დასაბუთებასაც.

რომ ამ ორ წიგნით სარგებლობა გაადვილებულიყო, მეორე წიგნის ბოლოში დართული აქვს შინაარსის ვრცელი ზანდუკი და ორი საძიებელი, ერთი საკუთარ სახელებისა და მეორე ტერმინებისა და საგნებისა. მესამე საძიებელი განსაკუთრებით საგეოგრაფიო რუკისათვის არის შედგენილი.

ორსავე წიგნს დართული აქვს ნაშთების სურათები. რასაკვირველია რაც უფრო მეტი სურათები იქმნებოდა, მკითხველი უფრო უკეთესად წარმოიდგენდა ჩვენის ერის წარსულს, მაგრამ წიგნი გამოცემა ძვირად ჯდებოდა და სურათების რიცხვი უნებლიედ უნდა შემცირებული ყოფილიყო. მე ვცდილობდი განსაკუთრებით ისეთ ნაშთების სურათები ამერჩია, რომელიც ჩვენის საზოგადოებისათვის ჯერ უცნობი იყო

ივ. ჯავახიშვილი

1913 წ.

მესამე გამოცემის წინასიტყვაობა

"ქართველი ერის ისტორიის" პირველი წიგნის მესამე გამოცემა (პირველი გამოცემა 1908 წ., მეორე 1913 წელს გამოვიდა) მეორე გამოცემისაგან გეგმითაც და შინაარსითაც თვალსაჩინოდ განსხვავდება. იგი ძალზე შევსებულია და გადამუშავებული. ამ წიგნის ორ მესამედზე მეტი სრულებით ახალია. ეს ახალი გვერდები უძველეს ნივთიერ კულტურას, ქართულ წარმართობას და საქართველოს კულტურულ მდგომარეობას ეხება I — VII სს-ში. "ქართველი ერის ისტორიის" გეგმა იმ მხრივ არის შეცვლილი, რომ წინა გამოცემის ორივე წიგნის პირველი თავი, რომელშიაც საქართველოს საისტორიო გეოგრაფია და ეთნოლოგიურ-ლინგვისტიკური პრობლემები იყო განხილული, გამოცალკევებულია და მთლიან წიგნად არის გამოყოფილი, რომელიც "ქართველი ერის ისტორიის" შესავალი წიგნი იქმნება და რომელშიაც საქართველოს საისტორიო გეოგრაფიის გარდა მცირე აზიისა, კავკასიისა და საქართველოს ძირითადი ეთნოლოგიურ-ლინგვისტიკური პრობლემები იქმნება განხილული. ამ პრობლემების დიდ მნიშვნელოვანებამ და სირთულემ თანაც გამოკვლევათა და თეორიების სიმრავლემ ასეთი გამოყოფა და მთელი არსებული მწერლობის კრიტიკული განხილვა აუცილებელი გახადა. ამ პირველი წიგნის არა ერთი საკითხის გასაგებად იმ ცნობებისა და დებულებათა გათვალისწინებაა საჭირო, რომელიც ამ შესავალ წიგნშია განხილული და წამოყენებული. ამიტომ პირველად, რასაკვირველია, ის უნდა დაბეჭდილიყო და შემდეგ წინამდებარე პირველი წიგნი, მაგრამ სხვადასხვა გარემოების წყალობით წინაუკმო მოხდა.

პირველი წიგნის შევსებისა და ახალი პრობლემების გაშუქების დროს გამოირკვა, რომ ამ წიგნში შეტანილი ახალი თვალსაზრისისა და ახლად წამოყენებული დებულებების დამაჯერებლობისათვის წყაროების ცნობებისა, აქამდე არსებული თეორიებისა და გაბატონებულ შეხედულებათა გათვალისწინება და კრიტიკული განხილვაა საჭირო. სჯობდა, რომ ეს წინასწარ ან ცალკე წიგნად, ან რომელსამე სპეციალურ სამეცნიერო ორგანოში გამოქვეყნებულიყო: მაშინ მკითხველს "ქართველი ერის ისტორიის" წაკითხვა უფრო გაუადვილდებოდა. მაგრამ ასეთი ქართული ორგანოს უქონლობამ და სპეციალური წიგნების გამოცემის სიძნელემ მთელი ამ წყაროთა მიმოხილვისა და კრიტიკული გაცხრილვის შემცველი ნაწილების ამ პირველ წიგნშივე შეტანა აუცილებელი გახადა. ამ გარემოებამ ისედაც ძნელი წასაკითხი წიგნი მეტისმეტად დატვირთა და მას საისტორიო გამოკვლევის ხასიათი მიანიჭა. მაგრამ ადვილად წასაკითხი და ლამაზი დაუსაბუთებელი თეორიებისა და დებულების წამოყენებას, ვფიქრობ, რომ ყოველმხრივ დასაბუთებული ისტორიის წერა სჯობია. მეცნიერ ისტორიკოსს უნდა ახსოვდეს ის ზნეობრივი პასუხისმგებლობა, რომელიც მას აწევს და რომელიც მას ავალებს თავისი დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზები ისტორიის სინამდვილედ არ წარმოიდგინოს. საქართველოს ისტორიის მეცნიერულ, კრიტიკულ შესწავლას ჯერ იმ დონემდე არ მიუღწევია, რა დონეზედაც ძველი საბერძნეთისა, რომისა და დასავლეთი ევროპის ისტორია იმყოფება, რომ ისტორიკოსმა ძირითადი ფაქტების აუცილებლობის წყალობით თითქმის სრულიად დაუსაბუთებლად სწეროს და მარტო ზოგადი პრობლემების განხილვით იყოს გატაცებული. მაგრამ ეს წიგნი რომ არასპეციალისტებისათვისაც მაინც მისაწვდომი ყოფილიყო, ყველა ასეთი წყაროების მიმოხილვა და მათი კრიტიკა ცალკე პარაგრაფებად მაქვს გამოყოფილი და

მკითხველს სურვილისამებრ შეუძლია კითხვის დროს ეს §§-ები (სახელდობრ IV თავის §§ 11 და 12, V თავის §§ 6, 14, 16, 19, 23 და 24) გამოსტოვოს. მომავალში კი ამ ისტორიის დამთავრების შემდგომ, ამაზე დამყარებული საქართველოს ისტორიის ზოგადი კურსის გამოცემაც მაქვს განზრახული.

რაკი ეს წიგნი განზრახულზე გაცილებით დიდი გამოვიდა, ქაღალდიც ძნელი საშოვარი შეიქმნა და გამომცემელსაც მისი გამოსვლის ვადა გამოცხადებული ჰქონდა, ამიტომ, რომ დაპირება არ დარღვეულიყო, წიგნის ბეჭდვის შეწყვეტა და მწერლობისა, ხელოვნებისა და ეკონომიური მდგომარეობის მიმოხილვის შემცველი უკანასკნელი ნაწილის მეორე წიგნში გადატანა აუცილებელი გახდა. ამ გარემოების გამო უკანასკნელ თავში მოყვანილი ზოგიერთი დებულების გაგება ძნელი იქნება, რადგან მაშინდელი სხვადასხვა ისტორიული თეორიებისა და მსოფლმხედველობის წარმოშობის ნიადაგის შესახებ სწორედ მწერლობის მიმოხილვაშია საუბარი. ამ ნაწილის გადაკითხვის შემდგომ ასეთი ადგილების გაგება ადვილი იქნება.

დასასრულ, სასიამოვნო მოვალეობად მიმაჩნია მხურვალე გულითადი მადლობა მოვახსენო დოც. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ს, რომელიც ამ წიგნის ბეჭდვას თვალყურს ადევნებდა და თავიდან ბოლომდის ყველა კორექტურები გადაკითხული აქვს. დიდ მადლობას მოვახსენებ აგრეთვე პროფ. აკ. შ ა ნ ი ძ ე ს, ლექტორებს ს. ჯ ა ნ ა შ ი ა ს, არნ. ჩ ი ქ ო ბ ა ვ ა ს, ვარ. თ ო ფ უ რ ი ა ს და თამარ ლ ო მ ო უ რ ს ამ წიგნის სხვადასხვა ფურცლების გადაკითხვისათვის და იროდ. ს ო ნ ღ უ ლ ა შ ვ ი ლ ს საქართ. საისტ.-საეთნ. მუზეუმის ნივთიერი კულტურის უძველესი კოლექციის გადასინჯვაში დახმარების აღმოჩენისათვის. საძიებლები შედგენილია უნივ. დატოვებულთა ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი ს ა და ლ. მ უ ს ხ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი ს მიერ, რომელთაც ამისთვის დიდად ვმადლობ.

ივ. ჯავახიშვილი.

თბილისი
1928 წელს მაისის 20-ს.

ქარაგმიანი 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 XIXe 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.
დესტუნისი — Прокопий Кесарийский. История воин римлян с персами, вандалами и готтами. Пер. с греч. Спиридона Дестуниса. Дополн. и примеч. Гавр. Дестуниса.
ნ. მარი, ჭანური გრამატიკა — Н. Марр. Грамматика чанского (лазского) языка с хрестоматией и словарем. СПб, 1910.
ნ. მარი, ТР, IV — Н. Марр. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, т. IV, СПб, 1902.
მარკვარტი, Ērānšahr — Marquart J. Ērānšahr nach der Geographie des Moses Xorenac'i, Berlin, 1901 (Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaftern zu Göttingen. Bd. III. № 2).
თ. ჟორდანია, ქრონიკები (ან ქ᷾კები) — 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.
ც᷾ა ვხტ᷾ნგსი — ჯუანშერის ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა მეფისა. იხ. ე. თაყაიშვილის გამ. მარიამ დედოფლის ქართლის ცხოვრება. ტფ. 1906.* = ხელნაწერის გვერდს, გვ. — დაბეჭდილი წიგნისას.
ც᷾ა მეფეთა ან მ᷾ფთა — 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 წ᷾ა ნინოს 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. ჟორდანიას 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. Джанашвили, 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, ტფილისი, 1902.
RAC — Rechershes antropologiques dans le Caucase par Er. Chantre. I, 1885. II, 1886.

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

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

საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის მკაფიო სურათის აღდგენა ჯერჯერობით მხოლოდ I ს-იდან ქ. წ. შეიძლება. ამ ხანამდე ცნობების მეტისმეტი ნაკლებობისა და შემთხვევითობის წყალობით ამ ისტორიის მხოლოდ ზოგიერთი მომენტების გამორკვევაა შესაძლებელი. უფრო საგულისხმო შედეგებს გვაწვდის 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 წიგნი სახით იქნება გამოქვეყნებული[1]. ამიტომ აქ მხოლოდ ზოგადი მიმოხილვა-ღაა 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-ღა განისაზღვრებოდა. *[I]

რა დამოკიდებულება არსებობდა ურარტ-ხალდების სამეფოსა და ქართველთა შორის, ჯერ არა ჩანს. დაახლოვებით V — IV ს. ქ. წ. ლიხთამერეთში პოლიტიკური ჰეგემონია იბერთა ტომს მოუპოვებია. ასურეთის 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 უძლევიათ. ხარკს გარდა ყველა ამ ტომებს სამხედრო დახმარებაც ჰქონიათ დაკისრებული[2]. 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 ყმაწვილი იყო რომ გამეფდა და განსაცდელისა და გაჭირვების შემდგომ თანდათანობით თავისი ჭკუითა, მამაცობითა და გასაოცარი ენერგიით დიდი სახელმწიფო შეჰქმნა. თავისი ასული მან სომხეთის მეფეს ტიგრანს მიათხოვა, რომელთანაც პოლიტიკური და სამხედრო კავშირი შეჰკრა. 94 წ. ტიგრანმა სომხეთი გააერთიანა და მითრიდატეს დახმარებით სპარსეთის ყმად-ნაფიცობისაგან განთავისუფლდა. ტიგრანმა და მისმა სიმამრმა, პონტოს მეფემ, შეთანხმებით დასაპყრობად განზრახული მიწაწყალი ურთიერთშორის გაინაწილეს: პონტოს მეფემ მცირე აზია, ყირიმი და შავი ზღვის სანაპიროები და საბერძნეთი გაიხადა თავისი მოქმედების ასპარეზად, ტიგრანმა ასურეთი და შუა აზია.*II მითრიდატემ სხვათა შორის კოლხეთიც დაიპყრო, ტიგრანმა ქურთისტანი, ადარბაგანი, ასურეთი და კილიკია ჩაიგდო ხელში. გასაოცარი სისწრაფით ორი დიდი სახელმწიფო შეიქმნა. მაგრამ მითრიდატესა და ტიგრანის მტარვალურმა ქცევამ, შემზარავმა და დაუნდობელმა სიმკაცრემ და დაპყრობილი ქვეყნების ხარკით მეტისმეტმა დატვირთვამ, 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 ცალცალკე და სათითოოდ დაემარცხებინა. კაბეირთან დამარცხებული მითრიდატე რომ თავისი სიძის ტიგრან დიდის სამეფოში შეიხიზნა, იმან თავის სიმამრს თავისთვან მისვლაც-კი არ სთხოვა და სანაპირო თემში გაატარებინა დრო.

69 წ. რომის სარდალმა ლუკულლმა ეხლა უკვე სომეხთა მეფეს აუტეხა ომი, რომელიც ტიგრანის დამარცხებით დამთავრდა. ყველა დაპყრობილი ქვეყნები ჩამოერთვა და ჩამოეცალა და მას მხოლოდ საკუთრივ სამხრეთიღა 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 ლუკულლის წინააღმდეგ სომეხთა მეფე ტიგრანი აწარმოებდა, ტიგრანის მოკავშირეთა შორის მონაწილეობას მარდთა ცხენოსანი შვილდოსნები და იბერთა შუბოსანნი იღებდნენ, რომელთაც მათ გულადობის გამო სხვებზე ყველაზე მეტად ენდობოდაო[3]. 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 ღალატი 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 ლუკულლმა რომაელთა ჯარითურთ ტავრი გადმოლახა და ჩრდილო ქვეყნები ფაზისამდის დაიმორჩილა[4].

66 წ. ქ. წ. იანვარში რომის მთავრობამ ყველა ქვეყნები, რომელიც ლუკულლს 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 გაბედა[5].

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 გაიქცა[6]. ტიგრან მცირემ, რომელიც წინათვე თავის მამას განუდგა, პომპეუსი სომხეთში მოიპატიჟა და გახარებული რომაელთა სარდალს არეზის, ანუ არაქსის პირას დაუხვდა[7]. 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-ღა 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 ზამთარმა მათ 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 დაეზავა, რომ იბერთა წინააღმდეგ გაელაშქრა[8].

იბერნი რიცხვით ალბანელებს არ ჩამოუვარდებოდნენ, გულადობით კი მათზე მამაცნი იყვნენ[9]. 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 ამნაირად კოლხეთისაკენ, სადაც მას ფაზისთან სერვილიუსის მეთაურობით პონტოს ზღვის მცველი სამხედრო გემები დახვდნენ, გზა გაიკაფა[10]. ამგვარად, მთელი ამიერკავკასია იძულებული იყო რომაელებს დაჰმორჩილებოდა. პომპეუსის საქართველოში შემოჭრა და ამ დროიდან მოყოლებული ამბები ამ წიგნის IV თავშია (იხ. გვ. 163) მოთხრობილი და ამიტომ საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობის მიმოხილვა აქ ამაზე უნდა შევწყვიტოთ.

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

კავკასიისა და ქართველების ნივთიერი კულტურა

ერის ნივთიერი კულტურის შესასწავლად არქეოლოგიისა, ენათმეცნიერების და წერილობითი ძეგლებიდან ამოღებული ცნობებია საჭირო. ამ სამი წყაროს შედარებითი შესწავლა ისტორიკოსს ე. წ. ისტორიის უწინარესი 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 მონაპოვარით სარგებლობს ხოლმე თავისი მიზნებისათვის. მაგრამ ასეთ ხელსაყრელ პირობებში ქართული ისტორიის მკვლევარი ჯერ არ ჩავარდნილა, რადგან კავკასიის არქეოლოგია თავის სპეციალურ საგნად ჯერ არავის აურჩევია*III 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 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 და მათი კულტურის პირვანდელი ნაშთები აქ არ არის საძებნელი.*IV 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 აწ არსებული არქეოლოგიური მწერლობის მიმოხილვასა და წერილობითი ძეგლებიდან მოპოვებულ სურათს წარმოადგენს. რაკი ლინგვისტიკური მეთოდით მოპოვებული შედეგების დამტკიცებას დიდი და მრავალმხრივი დასაბუთება სჭირდება და შედარებითს კვლევაძიებაზე არის დამყარებული, ამიტომ მისი აქ მოყვანა არ შეიძლებოდა*V და "ქართველი ერის ისტორიის" განსაკუთრებულს, შესავალ წიგნშია მოთავსებული[11], სადაც არა ერთი

მნიშვნელოვანი საკითხია განხილული, რომელთა შესახებ აქ საუბარი დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზის შთაბეჭდილებას მოახდენდა.

1. 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 შ ა ნ ტ რ მ ა 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. კ რ უ კ ო ვ ს კ ი მ არგვეთში ს. რგანის მიდამოებში გვარჯილას-კლდის გამოქვაბულში პალეოლითური, ე. ი. დაუმუშავებელი ქვის უძველეს ხანის ტალისა და სხვა ქვისაგან, ძვლისა 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 წიგნის მე-3 ნაკვეთში იმავე 1916 წელს (იხ. გვ. 253 — 259). შემდეგში ეს მასალა კ რ უ კ ო ვ ს კ ი მ 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.*[VI]

§ 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.

საქართველოს და დანარჩენი კავკასიის საფლავები ჩვეულებრივ მიწაში 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 მიწაში ამოთხრილ ოთხკუთხიან სამარეს წარმოადგენს, რომელსაც მიცვალებულის შესადებელი ჯერ მარტო გვერდითგან აქვს, შემდეგში კი მკვდარი მხოლოდ ზემოთგან ჩაუსვენებიათ და ზემოთგანვე აფარია პრტყელი სიგრძე-სიგანეზე მთლიანი ქვის სარქველი, ზედ კი ქვები და მიწა აყრია (ნახ. 1). ამაზე უფრო რთული ა გ ე ბ უ ლ ე ბ ი ს ა ა მთლად ქვისაგან მოწყობილი საფლავი, რომელსაც ოთხივე მხრით ქვები აქვს ჩაწყობილი და სარქველადაც მთლიანი ქვა ჰხურავს. ხშირად გვერდის ქვებიც მთლიანი ქვისა იყო ისე, რომ სამარე ქვის კუბოს, ან ყუთს წარმოადგენს, რომელსაც მხოლოდ ბსკერი არა აქვს ქვისა, არამედ ჰორიზონტალურად გასწორებული მიწის ნიადაგია (იხ. ნახ. 2). 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 (ინ. ნახ. 3).

ქვის სამარეთა სახეობას ნამტვრევი ქვისაგან, უტალახკიროთ მთლად ყორისაგან ამოყვანილი სამარე წარმოადგენს, რომელსაც სარქველის მაგიერ თაღი აქვს (იხ. ნახ. 4).

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 მოპირქვავებულ დიდ ჭურს, ანუ ქვევრს წარმოადგენენ. ბსკერად ბრტყელი ქვაა გამოყენებული, რომელზედაც მიცვალებული მჯდომარე ესვენა და ზემოდან ეს ჭური, ანუ ქვევრი, ჰქონდა დარქმული (იხ. ნახ. 5). იმ ქვეყნებში, სადაც ქვა, ან არ იყო, ან ქვის დიდი ნაკლებობა არსებობდა, თიხისაგან გაკეთებულ სხვადასხვა სახეობის კუბოებს აკეთებდნენ, როგორც ქვემო ქალდეაში, ალჟირში 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 (იხ. ნახ. 2). მიცვალებული სამარეში უძველეს ხანაში ჯდომელაა დამარხული, შემდეგ გვერდზე ასვენია და მოკრუნჩხული დევს ისე, რომ ხელები მოკეცილი და ნიკაპამდის აწეული აქვს, ბარძაყებიც თეძოს გასწვრივაა, ხოლო ფეხები ქვემოთვე აქვს შემოკეცილი. ჩვეულებრივ მიცვალებული მარცხენა გვერდზე ასვენია (იხ. ნახ. 6, 7 და 8), მაგრამ ჩრდილოეთ კავკასიაში, მაგ. ყობანში, მიცვალებული პირიქით მარჯვენა გვერდზეა დაწვენილი (იხ. Mus. Cauc. გვ. 3. ნახ. 3 და 4). შემდეგ-დროინდელ სამარეებში მიცვალებული, თუ მარტოა დასაფლავებული, პირაღმაა ხოლმე დასვენებული, ხოლო თუ სხვასთან ერთად ასვენია, ერთი მათგანი პირაღმაა, მეორე გვერდზე, როგორც მაგ. კარსნისხევის სასაფლაოში[12].

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 ფეხთით[13].

§ 3. ადამიანის ქონებრივი ავლადიდება

მიცვალებულისათვის საფლავში თან მისი ტანისამოს-სამკაულის გარდა ყველა იარაღისა და ჭურჭლეულობის ჩატანება წესად ყოფილა მიღებული (იხ. ნახ. 6, 7 და 8). ერთ შემთხვევაში საფლავში სალეწავი 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-ღა იყო შერჩენილი მთლიანად, ხე-კოხებიანად. დანარჩენი ნაწილის ხე კი სულ დაშლილი იყო და მხოლოდ მიცვალებულის ჩონჩხის ქვევით და გარშემო სამარეში გაფანტული კევრის კოხებია იმის მაუწყებელი, რომ საფლავში კევრი მთლიანად ყოფილა ჩატანებული (იხ. ნახ. 8).

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 ღილები, დუგმები, ფიბულები და სხვადასხვანაირი ქინძისთავები. მათ შორის რამდენიმე გრძელი და დიდ-თავიანი გარეთი ტანისამოსის მკერდთან შესაკრავად ყოფილა ნახმარი. თასმის შესაკრავად აბზინდა ჰქონიათ (იხ. აქვე გვ. 36, სურ. 16 და ნახ. 6, 7 და 8).

ყელზე და გულმკერდზე მუცლის არემდე მამაკაცს შუშისა და სხვაგვარი მძივების ძეწკვი ჰკიდებია. მაჯებზე რამდენიმე პრტყელი და წვრილი სამაჯურები ჰქონია, ზოგს ფეხებზეც. წელზე სარტყელი ჰრტყმია. 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 ამოდებული (იხ. ნახ. 6, 7 და 8).

ქალებს უხვად ჰქონიათ სამკაულები, რომელნიც ბრინჯაოს, ვერცხლისა და ზოგჯერ ოქრო სხვადასხვა სახის საყურეებისაგან, ბეჭდებისა, რგვალი, ან გრეხილი ლითონისა და მარგალიტ-ნიჟარა-მძივებისაგან ასხმული ყელსაბამებისა, სამაჯურებისა, ქინძისთავებისა, სარჭობებისა და ჩანჩხურ-ძეწკვ-ჩამოსაკიდებისაგან შესდგებოდნენ[14].

პირის ფარეშისათვის განკუთვნილ ნივთთა შორის აღსანიშნავია — სავარცხლები, ჩქიფი და სხვაც[15].

სამეურნეო იარაღთაგან ბლომად არის სხვადასხვა მოყვანილობისა და ღირსების ცულები (იხ. აქვე გვ. 36 — 37), დანები (ნახ. 6 და 8), სასრევი და სხვადასხვანაირი სალესავი ქვები[16], ნემსები (აქვე გვ. 14) და სხვაც. დასასრულ, აღსანიშნავია ბრინჯაოს სარტყელზე გამოყვანილი ცხენის ურემის ანუ ეტლის სურათი (იხ. ნახ. 9), ცხენისათვის ლაგამი და კალოსთვის სალეწავი კევრი, რომლის პატარა ნაჭერი დაუშლელი გადარჩა (იხ. ნახ. 8). გვხვდება ზანზალაკებიც, ალბათ,

შინაური საქონლისათვის შესაბმელად და ირმის მოყვანილობის ბოქლომიც (იხ. აქვე გვ. 37 და 38).

საბრძოლველ იარაღთაგან უძველეს ხანაში ჩვეულებრივია ბრინჯაოს მახვილები. შემდეგში ხმალიც ჩნდება, აგრეთვე ბრინჯაოსაგან გაკეთებული და რკინისაგანაც მახვილებიცა და ხმლებიც ორპირებია, შუაში ვადამდე შემაღლებული, გვერდებისაკენ კი დაქანებული. გვხვდება შუაში შაშრიანიც. ალავერდში ნაპოვნია ბრინჯაოს მახვილი, რომელსაც ვადასთან სამი პარალელური, ბოლოსაკენ კი ერთად შეყრილი შაშრის ღარი აქვს[17].

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 ნაჩვრეტებია ხის, ან ძელისაგან გაკეთებული კოტას ლურსმებით დასამაგრებლად[18].

კოტას მოყვანილობა და შემკულობა სხვადასხვანაირი ყოფილა, მაგრამ ჩვეულებრივ ვადისაკენ ფართო შუა ნაწილისაკენ ძალზე ვიწროვდება და ოდნავ და თანდათანობით კოტას თავისაკენ ფართოვდება და აქ გეომეტრიული ნაჩვრეტებიანი სახეების მქონებელი წოწოლა ღილის მოყვანილობის ქუდით თავდება, რომელიც კოტაზე მოკიდებული ხელის მოსხლეტისაგან უზრუნველსაყოფადაც უნდა ყოფილიყო[19]. მახვილსაცა და ხმალსაც ქარქაში ჰქონდა, რომელიც სახეებით ყოფილა შემკული[20]. აღსანიშნავია, რომ ამ იარაღს ჩამოსაკიდებლად არავითარი რგოლი არ ჰქონია და ხმალიცა და მახვილიც სარტყელსა და ტანისამოსს შუა ყოფილა მოთავსებული, იარაღი სარტყელ ქვეშ გარჭობილი ჰქონიათ[21].

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, პირები[22]. შუბს ხის ბუნი, ანუ ტარი ჰქონია, რომელსაც ბოლოში ზოგჯერ ლითონის ბუნიკი, ანუ სათიხარი ჰქონდა ხოლმე[23].
სამარეში ჩატანებული ცულების სიმრავლე ბადებს აზრს, რომ ზოგი მათგანი მაინც საბრძოლველ იარაღად შეიძლება ყოფილიყო ნახმარი.
დასასრულ, მაშინდელ იარაღთა შორის, რასაკვირველია, მთავარი ადგილი უნდა შვილდისარს სჭეროდა. საფლავებში არსად ეს იარაღი აღმოჩენილი არ არის, რადგან ხე დროთა განმავლობაში ადვილად ფუტუროვდება და მტვრად იქცევა ხოლმე, ისევე როგორც საბელი იშლება. მაგრამ შვილდისარი და შვილდოსანი გამოხატულია მაშინდელ ბრინჯაოს სარტყლებზე და ამით მისი არსებობა უცილობლად მტკიცდება (იხ. ნახ. 11). 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 შვილდისაგან და შედარებით წვრილი საბელისაგან შესდგებოდა (იხ. იქვე).

მაშინდელ მეომარს ხელის დასაცავად არავითარი საჭურველი არ ჰქონია ლითონისაგან, ბრინჯაოსგან გაკეთებული სხვადასხვა სიმაღლის სარტყლის გარდა, რომელიც მუცლის არეს ჰფარავდა. ზოგი მათგანი ვიწრო და უსახოა, ზოგს სახეებად, ან მხოლოდ კიდეების გასწვრივ, ანდა შუაშიც

მძივების მსგავსად წერტილების ხაზები აქვს, ზოგი კი სურათებითაც არის შემკული. სარტყლის პირები მომრგვალებულია და ორივე მხრით ნაჭვრეტები მოეპოვება, ან ზონრების გასაყრელად ან აბზინდის მისაკერებლად და შესაკვრელად[24]. სარტყლებს ქვემოდან ტყავის სარჩული ჰქონია ამოკერებული. უძველეს ხანაში ბრინჯაოს სარტყლები ვიწრო 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 შვილდისარი არსადა ჩანს: ბერძნული წყაროებიდან ცნობილია (იხ. აქვე გვ. 30 და 33), რომ ქართველ ტომებს წნელისაგან მოწნული და ტყავ-გადაკრული ფარები უხმარიათ და ასეთი ფარები მიწაში რასაკვირველია განადგურდებოდა.

თიხის ჭ უ რ ჭ ლ ე უ ლ ო ბ ა ბლომად მოიპოვება საფლავებში და მოყვანილობისა და სიდიდის მხრით დიდი მრავალგვაროვნება და მრავალსახეობა ემჩნევა. უძველესი ჭურჭლეული ცუდად გაცრილი თიხისაგან არის ხელით გაკეთებული უდაზგოდ და უჩარხოდ, ხეირიანად ვერ არის გამომწვარი, ხშირად გამურულია 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 წითელი თიხის ჭურჭლეულობა ჩნდება.

სახეების გამოყვანის ტექნიკისა და საშუალებათა სხვადასხვაობის მხრით აღსანიშნავია ჩაჭდეული, ან ნაჩხვლეტი სახეები და შავი, ან თეთრი ფერადით ამოვსებული ნახატები[25]. გვხვდება რასაკვირველია თიხის სხვადასხვა სანათებიც[26].

უხვად არის შენახული, მეტადრე მცხეთის სამარეებში, მრავალნაირი წვრილი შ უ შ ე უ ლ ო ბ ა ც [27].

§ 4. აღებ-მიცემობა და ფული

სამარეებში მრავლად ნაპოვნმა სხვადასხვა მძივებმა ცხად-ჰყო, რომ **კავკასიას აღებ-მიცემობა უძველეს ხანაშიაც ხეთებთან, ასურელებთან და ფინიკიელებთან უნდა ჰქონოდა. საგარეო ვაჭრობა იმ დროსაც ყოფილა**[28]. ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა დ ე-მ ო რ გ ა ნ ი ს მიერ აღძრული პრობლემა.

სახელდობრ, დ ე-მ ო რ გ ა ნ მ ა 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. აწონამ 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 დ ე-მ ო რ გ ა ნ ი 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 უწოდა**[29]. განსხვავება, რომელიც ამ სიკილას სხვადასხვა ოდენობის მოსალოდნელ და ნამდვილ, ე. ი. მათ აწინდელ, წონას შორის არსებობს, მან მაშინდელი სასწორების წყალობით მომხდარი შეცდომისა და დროთა განმავლობაში ლითონის გაცვეთილობა-დაშლის შედეგად მიიჩნია. დ ე-მ ო რ გ ა ნ ი ს დაკვირვებას უაღრესი მნიშვნელობა აქვს და აუცილებლად საჭიროა ამ დებულების სისწორე შემდეგში ნაპოვნი ამგვარი რგოლების აწონვითაც 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 (იხ. ნახ. 11). 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 (იხ. ნახ. 11 — 15). ხშირია გველის ნახატიც. ნახატის ნაკლისდა მიუხედავად აღსანიშნავია, რომ პირუტყვთა მოძრაობა გასაოცარი სიმკვირცხლითა და დიდი ხელოვნებით არის გადმოცემული. ექსპრესიის სიძლიერე სწორედ რომ განმაცვიფრებელია (იხ. ნახ. 14 და 15).

II. ნივთიერი კულტურა წერილობითი წყაროების მიხედვით

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

ასურული წყაროების საშუალებით წარმოიდგენს ადამიანი, თუ რა მდგომარეობაში იყვნენ ქართველი ტომები XI — VII ს. ს. ქ. წ., მაშინ, როცა ისინი კაპპადუკიას და პონტოს მახლობლად ცხოვრობდნენ. რასაკვირველია, ასურელები მხოლოდ მაშინ იხსენიებენ უცხოელებს, როცა ვისმე დაამარცხებდნენ, ან არა და, უფრო იშვიათად, როცა თითონ ევნებოდათ 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 ტიგლატ-პილასარი I თავის 1100 წ. წარწერაში პირველად მუსკებს, ანუ მესხებს იხსენიებს, მაშინ ისინი იმდენად ძლიერნი ყოფილან, რომ ასურეთის საბრძანებელის 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 დაწინაურებული ყოფილა და ქალაქებიც ბლომადა ჰქონიათ. ტიგლატ-პილასარ I (1100 წ. ქრ. წ.) და შემდეგ სარგონ მეფე (721 — 705 წ. ქრ. წ.) თავიანთ წარწერებში კვეხულობენ, მუსკების ქალაქები დავაქციეთ და გადავბუგეთო[30]. მცხოვრებნი შეძლებულნი ყოფილან: ორივე ზემოდასახელებული ასურეთის ბატონი გაიძახის, აუარებელი ქონება და სიმდიდრე წამოვიღეთ დავლადაო. 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 ხოლმე[31]. მადნეულობის დამუშავებისა და ღვინის დაყენების ცოდნა, მეტადრე კი ქალაქების არსებობა ამტკიცებს, რომ იმ დროს მუსკებს დაწინაურებული მოქალაქობრივი ცხოვრება ჰქონდათ. ხალხი ძლიერი იყო და ასურეთის ღირსეულ მეტოქედ ითვლებოდა. ტიგლატ-პილასარიცა და სარგონიც მოწმობენ, ვერც ერთს მეფეს ჩვენზე წინათ მუსკები ვერ დაემარცხებინა და ჩვენ წინაპრებს არ ემორჩილებოდნენო; ასურეთის ორსავე ბატონს თავიანთი გამარჯვება დიდ საკვეხურ საქმედ და ღვაწლად მიაჩნდათ[32].

ტაბალების სამფლობელოში სალმანასარ II (859 — 825 ქრ. წ.) სიტყვით ოცდაოთხი სამეფო ითვლებოდა. ესენი, როცა საჭირო იყო ხოლმე, ერთმანეთს მხარს უჭერდნენ[33]. მათი ქვეყანა მთიანი იყო; სწორედ აშურ-ბანიპალის თქმით[34] ტაბალები მაღალ და მიუვალ ადგილებში ცხოვრობდნენ. მეფეებს სატახტო ქალაქები და ციხე-სიმაგრეები ჰქონდათ. 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 დიდებულები[35] ტყვედ წავიყვანეო. მილიდდუს სამეფოს უმთავრეს სიმაგრედ ტულგარიმმი ყოფილა; ამ ციხეს იმდენი ჯარი იცავდა, რომ მარტო აქედან სარგონ მეფემ 5000 მეომარი წამოიყვანა ტყვედ და მათს ადგილას ასურელი ჯარისკაცები დაასახლა[36]. სალმანასარ II - ის დროიდან (859 — 825 ქრ. წ.) მოყოლებული ტაბალი ასურეთის მოხარკედ რამდენჯერმე ყოფილა. ამ მეფის წარწერიდანა 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 ტულგარიმმი ხელმეორედ აეღო. ამ მცირე ხნის განმავლობაში ტაბალებს, ალბათ, იგი განუახლებიათ, რადგან სანჰერიბი ამბობს, მე ტულგარიმმი ავიღე და მიწასთან გავასწორეო[37].

ტაბალები თავიანთ საუკეთესო ჯიშის მაღალი ცხენებით იყვნენ განთქმულნი: აშურბანიპალი ამბობს, ტაბალს ხარკად მათი ქვეყნის სასიქადულო მაღალი ცხენები დავუწესეთო[38]. ბერძენი და რომაელი მწერლების მოწმობითაც ეს ქვეყანა განთქმული იყო თავისი ცხენებით[39].

ცხენების გარდა ტაბალი, რასაკვირველია, მადნეულობითაც იყო განთქმული; თუმცა ასურულ წყაროებში ტაბალისა და სხვა ერების ხარკი: ვერცხლი, ოქრო, ტყვია და თითბერი სალმანასარ II-ის დროს[40], ხოლო ვერცხლი, ტყვია, რკინა, ფერადი ტანისამოსი, მიწის მოსავალი, ცხენები და სახედრები, ხარები და წვრილფეხა საქონელი ტიგლატ-პილასარ III დროს[41] 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 მაღაროები ჰქონდათ და სალმანასარ II-ემ 837 წელს სწორედ ეს ტაბალების ვერცხლისა და ძვირფასი ქვების მაღაროები დაპიყრა[42].

ტაბალისა და მუსკის მადნეულობის დახელოვნებული ნაწარმოების ქებას ებრაელებამდისაც მიუღწევია. დაბადების პირველი წიგნის ავტორი დარწმუნებულია კიდეც, რომ მჭედლობა მოგონილი ხელობაა: "თობელი ესე იყო კვერით ხუროჲ, — ნათქვამია შესაქმეში (IV, 22), — მჭედელი რვალისა და რკინისა"-ო. ეზეკიელი კიდევ ტვიროსის გოდებაში ამბობს: იავანი, თობალი და მოსოხ "ვაჭრობდეს შენ შორის სულებსა 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, აღებმიცემობაც გავრცელებული და დაწინაურებული ყოფილა. ხალიბებისა და ტიბარენების სპილენძისა და რკინის ნაწარმოები საბერძნეთშიც განთქმული იყო, იქ ხმა დადიოდა კიდეც, რომ მოსსინიკები რაღაც მიწას ურევენ მადანში და იმიტომ გამოდის ასე კარგიო. 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, მეგრ. ორქო, სვან. ვქრე, დიდოურად უქრუ, უნწოურ. უქრო; ვერცხლი, მეგრ. ვარჩხილი, კვარჩხილი, სვან. ვარჩხილ, დიდოურ. მიცხის, უნწოურ. მიცხირ; თითბერი, სპილენძი, მეგრ. ლინჯი, სვან. სპილენძ, სომხ.

პღინძ; რკინა, კინა, ლაზურ. ერკინა[43]; ტყვივი[44], 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 ხოლმე[45]. ძველ ქართულ მწერლობაში ეს სიტყვა, არა გვხვდება. იმ დროს ხმარობდნენ "ბრპენს" ანუ "პრპენს". ამგვარად, ყველა მადნების სახელები ნამდვილი ქართულია, უცხო ენიდან ნასესხები არ არის.

პირიქით, შედარებითი ენათმეცნიერება ამტკიცებს, რომ მადნების სახელები სხვა ერებს ქართველი ტომებისაგან შეუთვისებიათ. თვით ცნობილი ენათმეცნიერი ო. შ რ ა დ ე რ ი 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, მეგრ. ლინჯ, სომხ. პღინძ, რაც უდრის "სპილენძ"-ს, სპირ ენძს, და სპერის ანუ ისპირის მადანსა ნიშნავს[46].

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

რკინის, განსაკუთრებით ფოლადის მომზადებაც ბერძნებს, როგორც ეტყობა, პირველად ქართველი ტომებისაგან შეუსწავლიათ. ეს ფოლადის ბერძნული სახელიდანა ჩანს: "ხალჳფს, ხალჳბდიკოს" 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 ს.ს. ქ. წ.

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 კიდევ მთა-ადგილები. ზღვის ნაპირები ს ტ რ ა ბ ო ნ ი ს სიტყვით მეტისმეტად ვიწრო იყო: ზღვას თითქმის ზედ დაჰყურებს მაღალი მადნის მაღაროებით სავსე და ტყით დაბურული მთები, სახნავი მიწა კი ძალიან ცოტააო. ქსენოფონტეს თქმით მოსსინიკების ადგილებიც მეტისმეტი მთიანი, ღრმა თვალჩაუწვდენელი ხეობებით დაღარული ქვეყანა იყო[47]. ხოლო ტიბარენების მიწა-წყალი შედარებით უფრო ვაკე ადგილს წარმოადგენდა[48]. მეორე ნაწილი მთლად მაღალი, თითქმის მიუვალი უღელტეხილით იყო მოფენილი; ზოგან ისეთ დაბურული ტყით მოცული, რომ ადამიანი ძლივს-ძლიობით გაივლიდა ხოლმე, ზოგან კიდევ სრულებით მოტიტვლებული, მწირი ნიადაგის მეტი არა მოიპოვებოდა-რა; თანაც უფსკრულსავით ღრმა ხეობებით და გიჟმაჟი მდინარეებითა და წყლებით დაღარული იყო[49]. ქ ს ე ნ ო ფ ო ნ ტ ე მოგვითხრობს, ტაოხები, ანუ ტაოელნი მეტად მაგარ, თითქმის მიუვალ ადგილას ცხოვრობდნენო, სადაც ისინი შიშიანობის დროს შეიხიზნებოდნენ ხოლმე, გარშემო მდინარე დიოდა, ახლო-მახლო ადგილები კი მაღალი ტყით იყო დაბურულიო[50]. მაკრონებისა და შკვითინების ანუ შვიდსოფლელთა შუა მდებარე ადგილიც თითქმის მიუვალ ზღუდეს ჰგავდა. ძირს წყალი დიოდა და მდინარეს ორსავე ნაპირას ხშირი ტყე უდარაჯებდა[51].

რასაკვირველია ისინი, ვინც ზღვის ნაპირას ცხოვრობდნენ, უკეთესს მდგომარეობაში უნდა ყოფილიყვნენ. აქ ხალხი თევზს იჭერდა, ნაჭერ-ნაჭერად სჭრიდა და ამარილებდა, ზოგს-კი (თევზის ქონს) ყველაფერში ბლომადა ხმარობდნენ ხოლმე[52]. ქსენოფონტეს უკვე IV საუკუნეში ქრ. წ. მოსინიკების სახლებში დიდ ქილებში ჩადებული, დაჭრილი და დამარილებული ზღვის ღორის (დელფინების) ხორცი დახვდა; დოქებში კიდევ ამ თევზის ქონი იყო შენახული, რომელსაც მცხოვრებნი ძროხის ერბოს მაგივრად ხმარობდნენ[53]. თუმცა სახნავი მიწა სამყოფი არა ჰქონიათ იმიტომ, რომ ვაკე ადგილი ძალიან ცოტა იყო, მაგრამ რაკი იქ ნიადაგი ნაყოფიერი და ღონიერია, ქსენოფონტეს და მისს ამხანაგებს სახლებში დიდძალი განიავებული პური დახვდათ, რომელიც მოსინიკების სიტყვით შარშანდელი გამოსავლისა ყოფილა, და ახალი ჯერ კიდევ გაულეწავი პური სდგმიათ[54]. კოლხების სოფლებში ბერძნების ჯარისკაცებმა დიდძალი სურსათი იპოვეს და აუარებელი ფუტკრის სკები ნახეს[55]. ერთი სიტყვით, აქ ხალხი ძალიან მისდევდა მიწის მოქმედებას და კარგი შემოსავალიც ჰქონდა, მაგრამ მცხოვრებნი ბევრნი იყვნენ და პური სამყოფი ყველგან არ ყოფილა; კაკლითა და წაბლით ივსებდნენ, თურმე, დანაკლისს; ახლო-მახლო მთები სავსე იყო ხოლმე ამ ხეებით. ქსენოფონტე მოგვითხრობს, რომ მოსსინიკები წაბლს განსაკუთრებით ან მოხარშულსა სჭამდნენ ან არადა პურად გამომცხვარსაო[56]. მიწის მოქმედების გარდა, აქ ღვინის დაყენებასაც მისდევდნენ. იქაური ღვინო, ქსენოფონტეს სიტყვით, უწყლოდ მეტად ცხარე იყო და გემოთი მწკლარტე, წყალ-ნარევი კი სურნელოვანი და სასიამოვნო სასმელიო[57]. ჯერ ჰეროდოტეს დროსვე შავი ზღვის ნაპირი, სახელდობრ მაშინდელი კოლხეთი, სელის ქსოვილებით იყო განთქმული. ელინები ამ ქსოვილებს სარდონის ტილოებს ეძახდნენ[58].

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 ჯ ი ფ ფ ო რ დ ი 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 ფაზისიდან[59], ზღვის ღორი[60]. მთელი ტრაპიზონის ოლქის ზღვის პირას ბევრი ზღვის ღორია სათევზაოდ, ამიტომ აქედან თევზის ქონი ბლომად გამოაქვთ[61], და იქაური მცხოვრებნი მეთევზეობით ირჩენენ თავსო[62]. ამას გარდა ბოლოს დროს ამ ადგილებიდან პური, ნიგოზი, ღვინო და ცვილიც გამოაქვთ ხოლმე[63].

რასაკვირველია, მთა-ადგილებში მობინადრე ქართველი ტომები უფრო ცუდს მდგომარეობაში იქნებოდნენ; ბუნება, ცხადია, მათ ისე ხელს არ შეუწყობდა, როგორც ბარის მცხოვრებლებს, პირიქით ბევრ-რიგად დააბრკოლებდა კიდეც; 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, ს ტ რ ა ბ ო ნ ი ს სიტყვით, "ნადირის ხორცითა 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, ა რ ი ა ნ ე ს და პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი ს 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 ამაოდ[65]. დანარჩენს, უფრო ნაყოფიერ ადგილებში მცხოვრებნი მიწისმოქმედების გარდა საქონლის მოშენებასაც ძალიან მისდევდნენ. ქ ს ე ნ ო ფ ო ნ ტ ე ს, მაგალითად, ტაოხების ქვეყანაში ბევრი ხარი, ცხვარი და ვირი დახვდა[66], დრილების ქვეყანაში კიდევ მრავალი ცხვარი, ღორი და ხარი[67]. 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 თავსო[68]. სამი-ოთხი საუკუნის შემდგომ ს ტ რ ა ბ ო ნ ი ამბობდა, წინათ ხალიბები ვერცხლის მაღაროებსაც ამუშავებდნენ, ჩემს დროს კი აღარაო[69]. მადნეულობით და იარაღის გაკეთებით ხალიბები ძალიან იყვნენ განთქმულნი და მათი ნამუშევარი კარგად ფასობდა კიდეც. ყალბი არისტოტელი ამტკიცებს, ხალიბური რკინა საუცხოო იმიტომ იყო, რომ რკინის გაკეთება მათ როგორღაც სხვანაირად იცოდნენო[70]. მოსინიკების თითბერს, იმავე ბერძნების მეცნიერის თქმით, ლაპლაპი გაჰქონდა და მეტის-მეტად თეთრი ყოფილა თურმე. მოსინიკები სპილენძს ტყვიას კი არ ურევდნენ, არამედ ერთგვარ იქაურ მიწას, რომელსაც სპილენძთან ერთად ადნობენ ხოლმე... მოსინიკების ძველი ჭურჭელი საუკეთესო იყო, ეხლანდელი კი ისე კარგი აღარ არისო[71].

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 მარდადაც შენდებოდა. სახლები ორ-სართულიანი სცოდნიათ, ზევით სანოვაგესა და სურსათს ინახავდნენ, ძირს კი თითონ მდგარან.

ქ ს ე ნ ო ფ ო ნ ტ ე ს დროს (IV ს.) ამ ქვეყანაში ქალაქები ძალიან ცოტა ყოფილა; ისიც, რაც ზღვის პირას იდო და აღებ-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 აწერა 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 მაღალხმივ ლაპარაკობდნენ თურმე, ხარხარებდნენ, ადგებოდნენ და ცეკვას დაიწყებდნენო[72].

მამაკაცებს ზურგისა და წინა-ტანის კანი ფერადი წამლებითა ჰქონდათ მოხატული[73]. ეტყობა ტანისამოსი ძალიან მოკლე, წამოსასხამის მაგვარი, ჰქონდათ, თორემ სხეული რომ ტანისამოსით დაფარული ჰქონოდათ, მაშინ ტანის მოხატვას რაღა აზრი ექნებოდა. ქსენოფონტეს აზრით მოსინიკები ყველა ტომებზე უფრო ველური ყოფილან[74]. მოსინიკებს თურმე დაურიდებლად სქესობრივად შეუღლება სწადდათ იმ როსკიპებთან, რომელნიც ელლინებს თან მიჰყავდათ — ასეთი ზნე ჰქონიათო, დასძენს ბერძენი ისტორიკოსი[75]. ეტყობა ამ მოსინიკებს სქესობრივი სირცხვილისა არა სცოდნიათ რა და მართლაც რომ ძალიან ჩამოქვეითებული ყოფილან. ჰ ე რ ო დ ო ტ ე ს სიტყვით კოლხებსა და მაკრონებს წინადაცვეთა ჩვეულებად ჰქონიათ და მაკრონები ამტკიცებდნენ, თურმე, ვითომც ეს ჩვეულება მათ კოლხებისაგან ესწავლოთ[76]. ქ ს ე ნ ო ფ ო ნ ტ ე არაფერს ამბობს ამის შესახებ; არ ვიცით, იმიტომ რომ მეოთხე საუკუნეში ამ ჩვეულებას აღარ მისდევდნენ, თუ იმიტომ, რომ ქ ს ე ნ ო ფ ო ნ ტ ე მ ვერ შეამჩნია. შესაძლებელია ეს ძველი ზნის ნაშთი ყოფილიყოს. საყურადღებოა, რომ ჰეროდოტეს სიტყვით, წინადაცვეთა პაკადუკიელებსაც ჰქონიათ ადათად[77]. განსაკუთრებით კარგად აქვს აწერილი ბერძნების 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. ჰ ე რ ო დ ო ტ ე ს დროს ტიბარენებს, მაკრონებსა და მოსინიკებს თავზე ხის ჩაფხუტები ეხურათ, იარაღად კიდევ პატარა ბუბებს და ფარს ხმარობდნენ ხოლმე. შუბები დიდწვეტიანი იყო[78]. კოლხებს კიდევ ტყავგადაკრული ფარები და ხანჯლები ჰქონდათ[79].

ქსენოფონტეს დროს ხალიბებს სელის ჩაჩქანი ეცვათ, პაიჭები ჰქონდათ და ჩაფხუტი ეხურათ, წელზე ხანჯალი ერტყათ ხოლმე. ხელში 15-წყრთიანი შუბები ეჭირათ. პერანგს ნაბდისას ხმარობდნენ; დრილებსაც ამნაირადვე ეცვათ. ყველაზე

უკეთესად მოსსინიკები იყვნენ შეიარაღებულნი: თითოეულს ტყავგადაკრული დაწნული ფარი ჰქონდა, ხელში 15-წყრთიანი შუბი ეჭირა, რომელსაც თავზე ჯერ ვაშლი ჰქონდა გაკეთებული, მერე შუბი; ყველას პაფლაღონიური რკინის ცულები დაჰქონდა, ტანზე პატარა ნაქსოვი პერანგები ეცვა, რომელიც მუხლებამდისა სწვდებოდა, ხოლო თავზე ტყავის ჩაფხუტები ეხურათ.

თუმცა ასურულ წყაროებში ჩვენი ერის მაშინდელი მდგომარეობა დაწვრილებით 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 კვეხულობდნენ ხოლმე. წინათ მათ ქალაქები ჰქონდათ, მეოთხე საუკუნეში კი სალაპარაკოდაც არა ღირდა, რაც იყო ისიც ციხეებს უფრო მიაგავდა, ვიდრე ქალაქს. წინათ ქართველები ძლიერ და მდიდარ ერად ითვლებოდნენ, აღებ-მიცემობისათვის შორეულ ქვეყნებში მიდიოდნენ და ყველგან სახელი გავარდნილი ჰქონდათ; IV საუკუნეში კი ისინი პატარ-პატარა ტომებად იყვნენ დანაწილებულნი, მამაცობის პატივი მეზობლებში-ღა 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; ს ტ რ ა ბ ო ნ ი ს თქმით კოლხეთი ხილეულობით მდიდარი იყო; სელი, კანაფი, ცვილი და ფისიც უხვად იყო: იქაური სელის ქსოვილებს ხომ დიდი სახელი ჰქონდა ხოლმე[80]. 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 აღებ-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 ითვლებოდა[81]; 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 ირკანიის ზღვით, მერე ალბანიით, იბერიით, მტკვრით და რიონით შავ ზღვამდე საბერძნეთსა და სხვა ქვეყნებში ინდოეთიდან საქონელი მიჰქონდათ ხოლმე, სწორედ კოლხეთში ჰქონდა ბოლო[82]; მაშინ გემები მდინარე რიონზე ციხე შორაპნამდე დადიოდნენ[83]. რასაკვირველია, ამისათვის მდინარე

ყოველთვის უნდა გაეწმინდათ და უწმენდიათ კიდეც. კოლხებს სხვაგვარ გზებზედაც უზრუნვიათ: რიონს რომ მიმოსვლა არ შეეფერხებინა, სტრაბონის სიტყვით, მდინარეზე 120 ხიდი ყოფილა გაკეთებული[84].. ხოლო შორაპნიდან მოყოლებული იბერიის საზღვრამდე ოთხი დღის სავალი ურმის გზა იყო გაყვანილი[85]. ერთი სიტყვით, ქვეყანა და ხალხი განვითარებული და დაწინაურებული ყოფილა.

მაგრამ იმავ დროს კოლხების თანამოძმე და მეზობელი ჰენიოხები და სვანები საშინლად დაქვეითებულ და უკან ჩამორჩენილ ხალხებადა ჰყავს აწერილი სტრაბონს. ბიჭვინტის ჩრდილოეთ-დასავლეთისაკენ ზღვის პირას იქ, სადაც თითქმის არც ერთი ნავთსადგური არ მოიპოვება, და ქვეყანა მეტად მთიანია, რადგან კავკასიონის ქედის ნაწილს შეადგენს[86], ჰენიოხები სახლობდნენ. სტრაბონის თქმით სხვა მეზობლებსავით ისინიც ზღვაზე ყაჩაღობით ირჩენდნენ თავსა. ასე ოცდახუთ-ხუთ კაცამდე თავიანთ პატარა და ვიწრო ნავებში 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 მისდევდნენ, მაგრამ ნავოსნობის დრო მოაწევდა თუ არა, მაშინვე თავიანთ ხელობასა და ნავებს მოიგონებდნენ ხოლმე. როცა რომელსამე ადგილზე დაცემას განიზრახავდნენ, ჯერ თავიანთ ნავებს 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 ხოლმე[87]. 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. დიოსკურიაზე ახლო იყვნენ[88] და იქ უფრო მარილის სასყიდლად ჩადიოდნენ ხოლმე[89]. სტრაბონის სიტყვით სვანები საშინლად ბინძურად ცხოვრობდნენ და განსაკუთრებით ნანადირევი ხორცითა, ტყის ხილეულობითა და რძით მიდიოდნენ იოლადა[90]. როგორც ეტყობა, მარტო მონადირეობასა და საქონლის მოშენებასა მისდევდნენ; 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 მიუვალია 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 იყო[91]. ასეთ პირობებში ან რა გასაკვირველია, რომ სვანები დაქვეითებულიყვნენ. სტრაბონი მოგვითხრობს, რომ ხმა არისო, ვითომც სვანეთში წყლებს ოქროს ქვიშა ჩამოაქვს და ადგილობრივი მკვიდრნი დაჩვრეტილი ჭურჭლითა და საწმისით ოქროს ჰკრებენო[92].

§ 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 კრამიტიანი 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. აღებ-მიცემობა და საზოგადოებრივი ცხოვრება განვითარებული და დაწინაურებული 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 ხვნა-თესვით ირჩენდნენ ხოლმე თავსა, მაგრამ ოღონდ-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-დახურვა[93]; 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 მისდევენო[94]. ომიანობის დროს ქართველები დიდ ტყავგადაკრულ ფარებსა და ჩაფხუტებს ხმარობდნენ ხოლმე[95].

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 კულტურულ 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 ღვაწლი უნდა ყოფილიყო. ბერძნულ-რომაული მწერლობა სპილენძისა, ბრინჯაოსი და რკინა-ფოლადის 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 თანდათანი 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 მიაჩნია[96].

ე. შ ა ნ ტ რ ი ს აზრით კავკასიის უძველეს ხელოვნებას მცირე აზიისა და ხეთების ხელოვნებასთან აქვს მსგავსება[97].

დ ე-მ ო რ გ ა ნ ი ც 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 უფრო[98].

დ ე-მ ო რ გ ა ნ ი ს აზრით კავკასიის არქეოლოგიური ნივთების პრეისტორიულ ხელოვნებას ჯერ ხეთური და შემდეგ ასურული გავლენა ემჩნევა, მეტადრე გარკვეული დროიდან, IX — VIII ს. ქ. წ.[99].

პროფ. ვ ი რ ხ ო ვ მ ა კავკასიის ნაშთების შესასწავლად და საკითხის გადასაწყვეტად შემდეგ საშუალებას მიჰმართა: მან გამოარკვია, რა და რა პირუტყვის და ნადირების სურათები არის ხოლმე დახატული აქაურ ნივთებზე, და გამოირკვა, რომ ამ საგნებზე არც ერთი მხეცი ან შინაური პირუტყვი არ არის გამოხატული, რომელიც თვით კავკასიაში არ მოიპოვებოდეს (იხ. ნახ. 11 – 15).

შემდეგ ვ ი რ ხ ო ვ მ ა ყურადღება იმ გარემოებასაც მიაქცია, რომ კავკასიის უძველეს მადნეულ ნივთებსა და იარაღებზე არც ლომი, არც ფრთოსანი სფინქსი დახატული არ არის. ხოლო სწორედ ეს ორი მხეცი ასურულ ხელოვნებაში აუცილებელი და დამახასიათებელი სურათია ხოლმე[100]. რაკი არც ლომი და არც სფინქსი კავკასიის უძველეს ხელოვნებაში არ მოიპოვება, ამიტომ ასურეთის გავლენაზე, შ ა ნ ტ რ ი ს აზრისდა მიუხედავად, ლაპარაკი არ შეიძლებაო[101], 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 მოიპოვებაო[102]. 1904 წელს კავკასიის უძველესი ნივთები და იარაღები ვ ი ლ კ ე მ სხვა ქვეყნის ნაშთებს დაწვრილებით შეადარა და ბევრ შემთხვევაში შეურყევლად დაამტკიცა, რომ კავკასიის ნივთები დუნაისპირელ ჩრდილოეთი ქვეყნების ნაშთებს გასაოცრად ჰგვანან[103]. ამნაირი აზრი უკვე შ ა ნ ტ რ ს ა ც ჰქონდა გაკვრით გამოთქმული. ამგვარად, ვ ი ლ კ ე 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 ჩანსო[104].

ნახ. 16.

ვ. ბ ე ლ კ მ ა 1907 წ. წამოაყენა დებულება, რომ ფოლადის დამზადების გამომგონებელნი ფილისტიმელნი და ფინიკიელები უნდა ყოფილიყვნენ[105]. ამ დებულების გამო გერმანულ პრესაში კამათი ატყდა, რომელიც ორ წელიწადს გაგრძელდა[106].

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 ტუბალები და ხალიბები მცირე აზიაში, ეთიოპიელნი, ან ზანგები აფრიკაში, ინდონი და ჩინელნიც, იქნებ თრაკიელნიცო. ხოლო ფილისტიმელნი მარტო ამ ხელობის შუამავლები უნდა ყოფილიყვნენო[107]. 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, ვირხოვისა არ იყოს, ასურულ ხელოვნებასთან პირდაპირი და მჭიდრო კავშირი არ უჩანს, 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 გეოგრაფიული 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 ძაღლის გამოხატულებას მიძღვნილი აქვს უკვე ერთი საგულისხმო გამოკვლევა[108].

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 წარმართობის-დროინდელი 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 წინდახედულებაა 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 სხვასთან 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 მშვენივრად 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 მოსუფთავებულია.

კარგა ხანია, რაც პროფ. მ ა ქ ს ი მ ე კ ო ვ ა ლ ე ვ ს კ ი 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. ნ ი კ ო მ ა რ რ მ ა თავის გამოკვლევაში "Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам"[109] გამოარკვია, რომ "ქართლის ცხოვრებაში" კერპთაყვანისმცემლობისა და წარმართობის შესახებ შენახული ცნობები: არმაზისა, ნადენისა, გა-გაცისა, 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. ი ნ ო ს ტ რ ა ნ ც ე ვ მ ა დაამტკიცა, რომ ახალწლის დღესასწაულის ზოგიერთი თანამედროვე ჩვეულება იმავე მაზდეიანობის სარწმუნოებრივი მოძღვრების გავლენის ნაშთს წარმოადგენს[110]. ამგვარად, კ ო ვ ა ლ ე ვ ს კ ი ს ა, მ ა რ რ ი ს ა და ი ნ ო ს ტ რ ა ნ ც ე ვ ი ს 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 შევუდგებოდეთ, უნდა გავიხსენოთ, რომ როგორც ეხლაც "თვითოეულს თემს ჰყავს საკუთარი ხატი, გარდა საზოგადო ხატისა... რომლის სამსახურიც ყველა ფშაველს ადევს კისრად"[111], 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 საზოგადოდა ხდებოდნენ და ამის გამო ზოგჯერ ერთისა 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 უ მ თ ა ვ რ ე ს ი ს ა თ ვ ი ს მიგვექცია ყურადღება და წერილობითი წყაროებიც და ყველა ქართველ ტომთა რწმენა-თქმულებებიც შეგვესწავლა, რომ ამნაირად ქართველთა წარმართობის ს ა ე რ თ ო თ ვ ი ს ე ბ ე ბ ი გამოგვეაშკარავებინა.* VIII, VIII-ა

§ 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 ჩაწერილი თქმულება "იესო ქრისტესი, ელია წინასწარმეტყველისა და წმიდა გიორგის" შესახებ[112]. 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 მოგვეციო. 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: დასთესავს პურს ერთ დღიურ მიწას საწყალი ქვრივ-ობერი ან ვინმე ღარიბ-ღატაკი, შენ მისდგები, არც აცივებ, არც აცხელებ, და იმ ყანას სულ სეტყვით ჩაულეწავო".

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 მომირთმევიაო", — 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 მოხანიო, 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 ჩაულეწეო. 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 მირეგ-მორეგვა ეს ქვრივის ყანა, რომ ნათესის ნაალაგევიც კი აღარა ჩანდა. როცა იესო ქრისტემ მეცხვარის ოინები შეიტყო, მაშინვე ელია წინასწარმეტყველს უბრძანა ქვრივის ყანა წინანდებურად აღადგინეო. 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 ერთი-ერთმანეთს ეჯიბრება სამი წმიდა არსება: ერთი იესო ქრისტედ არის დასახელებული, მაგრამ რაკი იგი თვით თავის თავს ქვეყნის შემოქმედს ეძახის, იმიტომ ამ შემთხვევაში იესო ქრისტეს მაგიერ ღ მ ე რ თ ი შ ე მ ო ქ მ ე დ ი უნდა ვიგულისხმოთ, მის ხელშია ადამიანთა სიკვდილ-სიცოცხლე; მ ე ო რ ე პირი ელია წინასწარმეტყველია, რომელიც, როგორც თქმულებიდან ჩანს, ტ ა რ ო ს ი ს და ა ვ დ რ ი ს, წ ვ ი მ ა-ს ე ტ ყ ვ ი ს მ ბ რ ძ ა ნ ე ბ ე ლ ი ა; მ ე ს ა მ ე — წმიდა გიორგი არის; იგი, როგორც თქმულებიდან ჩანს, ა დ ა მ ი ა ნ ი ს მ ფ ა რ ვ ე ლ ი ა, მ ე ტ ა დ რ ე გ ა ჭ ი რ ვ ე ბ ი ს დ რ ო ს, და კ ა ც ს ყ ო ვ ე ლ გ ვ ა რ ი ბ ო რ ო ტ ე ბ ი ს ა და უ ბ ე დ უ რ ე ბ ი ს ა გ ა ნ ი ხ ს ნ ი ს ხ ო ლ მ ე.

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 შესაბრალის მდგომარეობაშია, რომ მეცხვარისაგან ერთი ბატკანიც კი ვერ მიუღია სადილად; პირიქით, იგი ემუქრება კიდეც ღმერთს: "ჩემი ღმერთისა რომ არ

მეშინოდეს, აი ამ კომბლით თავს გაგიტეხავდიო". 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 "ი მ ი ს ი ღ მ ე რ თ ი " ა რ ა რ ი ს. მ ე ც ხ ვ ა რ ი ს ღ მ ე რ თ ი 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 აიცდინა, ხოლო ღმერთმა და ელიამ უცოდინაროზით 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 გამომჟღავნების 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 ვინღა ჩივის, მეცხვარე პირიქით იმასაც დაემუქრა: "ჩემი ღმერთისა რომ არ მეშინოდეს, თავს გაგიტეხავდიო". 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 გატეხას უქადდა. მხოლოდ მას შესთავაზა ერთი ბატკნის მაგიერ მთელი ცხვრის ფარა. წმიდა გიორგის სურვილს ვერც შემოქმედი, ვერც ელია წინ ვერ აღუდგებოდნენ: რა განსაცდელი და რისხვაც უნდა მოელოდეს შემოქმედისა და ელიასაგან მის თაყვანისმცემელს, იგი ყოველთვის იხსნის სასჯელისაგან; სხვისთვის (ქვრივისთვის) ნაბოძებ წყალობასაც კი მეცხვარეს არგუნებს ხოლმე, და ღმერთსა და ელიას თავხედი, მათი შეურაცხმყოფელი, 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 გაგიტეხავდი თავსაო"! ამ შესანიშნავი წინადადებიდან 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 უდიერად ეპყრობა შემოქმედსა და ელიას, მათთვის ერთი ბატკანიც ეშურება, იმავე დროს საკმაო იყო მეცხვარეს გაეგო, რომ მის წინაშე წმიდა გიორგი იდგა, რომ მაშინვე მოწიწებით 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 უ მ თ ა ვ რ ე ს ი ა დ გ ი ლ ი წ მ ი დ ა გ ი ო რ გ ი ს უ კ ა ვ ი ა; იგი შემოქმედ ღმერთზედაც, ელიაზედაც გაცილებით უფრო ძლიერი და ხერხიანია, კეთილი, ადამიანის მფარველი და ყოველნაირი ბოროტებისა და განსაცდელისაგან მხსნელი.

მეორე ადგილი შემოქმედს ღმერთს უკავია: იგი სიკვდილ-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 ავდრის 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 ქართლურ და სვანურ თქმულებებშიც: ღმერთი იქ ხამი ადამიანისავით იქცევა, წყალში ჩავარდება — სიცივისაგან 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 მიშველეთო. მაგრამ ვერც იმათ გააწყეს რამე და ღმერთი ვერ განათავისუფლეს. სხვა გზა აღარ იყო და ღმერთმა სამოელ ეშმაკს ხვეწნა დაუწყო: "ოღონდ კი გამიშვი და რაც გინდოდეს ის მომთხოვეო". სამოელმა უპასუხა: "დავძმობილდეთ, 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 მოქცეულიყვნენ[113]. 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 უპირებდა[114]. 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 სვანურ თქმულებაშიაც[115]. 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 ადამიანს[116].

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 კიდევ ელია, ორივემ ნათლიებად თავიანთი მფარველები გაიხადეს. ერთ დღეს რძლები როგორღაც შელაპარაკდნენ და ორივემ თავიანთ მფარველების ქება დაიწყეს და ერთიერთმანეთის ნათლიებს კი ამაგებდნენ. 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 ჩაეწვა გვალვით, ხან დაესეტყვა, მაგრამ ამაოდ: წმიდა გიორგი ისე ექომაგებოდა და იფარავდა უმცროს ძმას — თავის სვინას, რომ მას ბეწვის ოდენაც არ დაჰკლებია და, რა განსაცდელსაც მას ელია უმზადებდა, წმიდა გიორგის წყალობით ისევ სულ ელიას სვინას, უფროსს ძმას, დაატყდებოდა ხოლმე თავზე. როცა ელიამ დაინახა, რომ ვერა გააწყო რა, მაშინ კი მიხვდა, უმცროს ძმას ვიღაც უნდა ექომაგებოდესო. ბოლოს თითონ წმიდა გიორგი გამოუტყდა[117]. იმერული თქმულება, 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 მთავარანგელოზისავით[118] (მქემთარიწზელ) ღმერთს გვერდით უზის, მუდმივ ადამიანზე ზრუნავს და სულ იმის ცდაშია, კაცს როგორმე სიკეთე უყოს. ერთხელ ღმერთმა ერთს კაცს, რომელმაც საკმელი უკმია და სადილად 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 მეყოლებაო, ღმერთმა უპასუხა: "გიორგი ეგ სულ შენი საქმეა, თორემ იმ კაცს სად მოაგონდებოდაო: ეხლა რომ იმას შვილი მივცეთ, ქვეყანაზე ადამიანები გამრავლდებიან და ვიწროობა იქნებაო!" მაინც ღმერთმა გიორგის დაუთმო: "ორი შვილი მივცეთ, მაგრამ სიცოცხლის ნახევარგზას რომ მოიჭამენ, მერე დაიხოცნენო", — სთქვა მან. გიორგიმ უპასუხა: "ეჰ, თუ მიცემაა, საბოლოოდ მივცეთ, თორემ ტყუილად რისთვის ვაწვალოთო"? ღმერთმა აქაც დაუთმო. შემდეგაც, როცა ერთხელ ღმერთმა ბრძანა: "ისეთ სეტყვას დავუშვებთ დედამიწასა, რომ ჩვენი დასახლებული კაცის ყანა მიწასთან გავასწოროთ"-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 აიცდინა. ბოლოს ღმერთმა სთქვა: "ეს სულ გიორგის საქმეა, თორემ ის ხომ ამას ვერ მოიგონებდაო. მეტად მოწადინებულია, რომ ეს კაცი დაამკვიდროს და რადგან ასეა დავუთმოთო!"[119] ამ სვანურ თქმულებაშიაც ღმერთს, რომელიც იწოდება ღერმეთ, ანუ ღერბეთ, ადამიანისათვის ყველაფერი ჰშურს: 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 გადაწვა, 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 დაეშვება დედამიწაზე და ასწავლის კაცს, განსაცდელი თავიდან როგორ აიცდინოს. 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 კიდეც და შურის მაძიებელია.

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

მაგრამ მარტო 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 ს. 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"-ო[120]. ამას გარდა ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ თითქმის ყველა უმთავრესი ეკლესიები და დღეობები საქართველოში წმიდა გიორგის სახელობაზეა[121]. 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 ადგილი წმიდა გიორგის უკავია, მეორე — ღმერთს-შემოქმედს, მესამე — ელიას.

ხევსურებისა და ფშავლების ხევის-ბერები ლოცვის დროს წმიდა გიორგის პირდაპირ ღმერთად იხსენიებენ: "ღმერთო იხინჭის წმინდა გიორგივ", ასე დაიწყებენ ხოლმე ლოცვას ისინი ქადაგების კურთხევის დროს[122]; სვანებიც გიორგის ღმერთის მსგავსად თაყვანსა სცემენ და ღმერთზე ძლიერად მიაჩნიათ[123].

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, წარმართობის-დროინდელი, 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 ა ლ. ვ ე ს ე ლ ო ვ ს კ ი 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. ვ ე ს ე ლ ო ვ ს კ ი ს 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. ვ ე ს ე ლ ო ვ ს კ ი ს 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. ვ ე ს ე ლ ო ვ ს კ ი ძალიანა ცდება. წმიდა გიორგის თაყვანისცემას საქართველოში არავითარი კავშირი არ აქვს ერანულ წარმართობასთან.*IX, IX-ა

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 შევადაროთ, რომ ეს აზრი სრულებით ცხადი და ჭეშმარიტი გახდეს; თავის გეოგრაფიაში სტრაბონი ამბობს:

"ალბანელნი ღმერთებსავით თაყვანსა სცემენ მზესა, ზევსს და მთვარეს, მეტადრე მთვარეს. მთვარის ტაძარი იბერიის მახლობლად მდებარეობს. მეფის შემდგომ ყველაზე უფრო პატივცემულ კაცად ის ითვლება, 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 ერით იყო დასახლებული. სტრაბონი ამბობს, რომ ალბანიიდან იბერიაში მიმავალი გზა უწყლო და უსწორ-მასწორო კამბეჩიანზე ძევსო[125]. 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 ჰქონოდეს.

შევადაროთ ეხლა სტრაბონის ზემომოყვანილი ცნობა თეთრ-გიორგობას. სოფ. აწყურში 14 აგვისტოს საღამოთი ქართლიდან, კახეთიდან, ქიზიყიდან, თუშ-ფშავ-ხევსურეთიდან დიდძალი მლოცავი მოიყრის ხოლმე თავს. მოსული ხალხი ჯერ ეკლესიის გალავანს გარს შემოუვლის ხოლმე სამგზის, ან არა და შვიდგზის; მარჯვნით დასავლეთის კარებიდან იწყებენ სიარულს და მარცხნივ მიდიან, სანამ ისევ იმ კარებს არ მიადგებიან; ასე სამჯერ ან შვიდჯერ. 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 შეიძლებოდეს, 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 შემოუვლიან, გალავანში შეკრებილი ხალხი ქუდმოხდილი ირგვლივ დგას და მოწიწებით ერთ-ერთს თეთრებში შემოსილს მოთამაშე მონა ქალს შესცქერის. მოცეკვავე შეუწყვეტლივ, გატაცებით უვლის. იგი თეთრი-გიორგის ხატის მონაა და ხატი აცეკვავებს. დროგამოშვებით ქალს გულიდან გმინვა ამოუვარდება ხოლმე და იკრუნჩხება[126].

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 შეჰხსნის 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 ზნე-ჩვეულებებზე, მაგრამ მაინც ასე საუცხოვოდ 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 აირჩევდნენ, ყელზე ჯაჭვს შეაბამდნენ და ერთი წლის განმავლობაში ჰკვებავდნენ ხოლმე. ი ლ ი ა ზ ა რ ა ფ ი შ ვ ი ლ ი ს 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 ნელის 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 შესაწირავ 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, იღ. ზარაფიშვილის სიტყვით, წმიდა ხეები იყო, რომლებსაც ხალხი სანთელს უნთებდა და ქადები შესაწირავად 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, ზვარაკების 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 აღვსებაა, 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 ალაგას 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.

ხევსურებსა და ფშაველებს ჩინებულად აქვთ შენახული ხატის მღვდელმსახურთა წესწყობილება. ყველას უფროსად ხევისბერი ითვლება, ამას მისდევს დეკანოზი, ხუცესი, შულტა ანუ დასტური. ყველაზე მეტად ხევის ბერსა სცემენ პატივსა; მას განუსაზღვრელი უფლება აქვს, გავლენიანი 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 მოჰყვება[127]. 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 ძალღონეო[128]. 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 ღაღადებს მრავალსა მაგიერად წმიდის გიორგისა; და რასა იგი იტყვის, სთნავთ და ჯერ იჩენენ უმეტეს ჭეშმარიტებისასაო"[129]. დასასრულ წმ. გიორგის ხატს საკუთარი ტყე (ჯვარის ტყე, მიწა) და საკუთარი მამული აქვს[130].

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

სტრაბონის ცნობების მიხედვითაც მთვარის ღვთაების სამღვდელოების 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 ხევსურეთსა და ფშავშიაც წმიდა გიორგის ხატობა მთვარის ხატობის თაყვანისცემის და მსახურების ნაშთს წარმოადგენს.

ავიღოთ 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"-აო[131]. 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 კიდევ ერთი კვირის შემდეგ 28 — 29-ს. აქაც აუარებელი ხალხი იკრიბება მთელი ქართლიდან: საღმრთო დეკეულებს, ცხვრებს და მამლებს სწირავენ ხოლმე წმ. გიორგის და, ვისაც აღთქმული 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 ხოლმე[132]. 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 აღთქმა ჰქონდა დადებული, ბერად იწოდებოდა.

დასავლეთ საქართველოშიაც მთვარის თაყვანისცემისა 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 ძევს[133] 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, კიდევ სამი სწორი იცის. ნაციხურობას მრავალი მლოცავი იყრის ხოლმე თავსა; ხატობა კვირას საღამოთი იწყება, ვახშმობის დროს; ხალხი მაშინ 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 შეექცევიან. მხოლოდ რიჟრაჟის დროს იშლება ხალხი. ნაციხურობასაც თეთრი-გიორგის ხატობისავით ღამით უქმობენ, იმიტომ რომ მთვარის მსახურება და თაყვანისცემა მხოლოდ ღამით შეიძლებოდა. 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 კიდევ — 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 მთავრის დღე უნდა ჰრქმეოდა, 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 ღაღადებიდან ხალხი მომავალ ბედ-იღბალს 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. იქნებ ის რკინის ჯაჭვიცა და შვილდისარიც მთვარის ღვთაებისადმი შესაწირავი მსხვერპლის საკლავი იარაღი იყოს; ზემოთ გამორკვეულია, 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 სიწმიდით 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 ხოლმე[134]. ამ ჩვეულებაში ყურადღების ღირსი ის გარემოებაა, რომ სათნოებით და სიწმიდით განთქმულმა მოხუცმა ღამე ეკლესიაში

უნდა გაათენოს, რომ მხოლოდ წმიდა გიორგისაგან და ღამით, მაშასადამე, 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 ავადმყოფობას, როცა ყმაწვილს საშინელ სიცხეს მისცემს და ბოდვას დააწყებინებს ხოლმე, "თუთაშის"[135] უძახიან; ხოლო თუთაში მეგრულად ნიშნავს "მთვარის" ავადმყოფობას.

დასასრულ, სვანურ წმიდა გიორგობაზე. მეკერმისა და ფარისევლის კვირას, წირვის დროს რამდენიმე სოფლის მცხოვრებნი დიდით-პატარამდის წმიდა გიორგის საყდარში მიდიან[136]. ყველას ხელში ანთებული არყის ხის ტოტები უჭირავს. ეკლესიასთან რომ მივლენ, ანთებულ ხეებს ერთი-ერთმანეთზე სდებენ და დიდ ცეცხლს გააჩენენ ხოლმე. მერე 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 "ლიმპჲარი"-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 "ლიმპჲარი"-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 კჳრიკე ბოჭორმას, ეკაზმოდა და ლამოდა შემდგომად აღვსებისა წარსვლასა"[137]. როგორც ამ ნაწყვეტიდან ჩანს, მაშინაც ლამპრობა დაახლოვებით იმავე დროსა სცოდნიათ, როდესაც ეხლა სვანები დღესასწაულობენ.

ზემოთ "ნაციხურობი"-სა და "ლიმპჲარი"-ს აღწერის დროს გამორკვეული იყო, რომ წმიდა გიორგობას, თავსაც და სწორებსაც, ორშაბათობით იმიტომ უქმობენ, რომ ორშაბათი ქართველების სარწმუნოებრივი შეხედულებისდა თანახმად მთვარის დღე (თუთაშხა, 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 (ბჟაშხა, მიჟლადეღ) 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 უქმე დღედ ორშაბათი უნდა ყოფილიყო: ამისი კვალი ეხლაც ცხადად ეტყობა ჩვენი ხალხის ზნე-ჩვეულებას. ხევსურები, მაგალითად პარასკევსა და შაბათ-კვირას გარდა ორშაბათობითაც უქმობენ[138]. ქართლშიაც ნააღდგომევის პირველი კვირიდან მოყოლებული ვიდრე მკა არ გათავდებოდა ორშაბათობით არ შეიძლებოდა მუშაობა[139].

ეხლა, როცა გამოირკვა, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ძველი ქართველების სარწმუნოებაში მთვარეს და მის მდგომარეობას, მცხრალისა, გავსებულისა 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 პასუხსაო[140]. 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 ს ტ რ ა ბ ო ნ ი ს აღწერილობის ის ადგილიც, სადაც იგი ამბობს, რომ საწირავს 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, იმითაცა მტკიცდება, რომ ყველა საკუთარი სახელები, რომლებშიაც მზეა ჩართული, უეჭველად განსაკუთრებით ქალების სახლია, მაგალითად, ფშაველებისა და ხევსურების ქალური სახელები: მზია, გულთამზე, მზევინარი, მზექალა"[141]. ამავე აზრს ერთი ქართული იავნანაც ამტკიცებს: გამდელი ასე დამღერის ხოლმე ბავშვს:

"დაიძინე გენაცვალე, იავ, ნანინა,
მზე დაწვა და მთვარე შობა, იავ ნანინა!"

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

ამასვე ამტკიცებს შემდეგი მეგრული სახალხო ლექსი[142]...

"ბჟა დია ჩქიმი
თუთა მუმა ჩქიმი
ხვიჩა ხვიჩა მურიცხეფი
და დო ჯიმა ჩქიმი".
"მზე დედაა ჩემი,
მთვარე (თთუე) **მამაა** ჩემი
სხვადასხვა ვარსკვლავები
და და ძმაა ჩემი".

ყურადღების ღირსია, რომ პონტოში და ფრიგიაში, სადაც ერთ დროს ქართველი ტომები ბინადრობდნენ, ს ტ რ ა ბ ო ნ ი ს 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 ხოლმე[143]. ამნაირივე მთვარის განთქმული ტაძრები ფრიგიასა, კარიასა, პიზიდიის ანტიოქიაშიც იყო[144]. 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 შემავიწროებელი 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 ბოღაზკჲოიში 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 წესწყობილება, მისი თაყვანისცემისა და მსახურების ხასიათი, ერთი სიტყვით მთვარის მსახურების, როგორც სარწმუნოებრივი, ისე სამღვდელმსახურო, თვისებანი ზემოთ იყო გამორკვეული. ეხლა შედარებითს შესწავლას უნდა შევუდგეთ.

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 სთვლიდნენ[145]. საყურადღებოა მეტადრე ის, რომ ამ ორივე ხალხის შეხედულებითაც მთვარე მამაკაცად ითვლებოდა[146].

ეგვიპტელები, ებრაელები, ბერძნები, რომაელები, არაბები და ფინიკიელები[147] მთვარეს ჩვეულებრივ დედაკაცადა სთვლიდნენ ხოლმე[148].

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.

ავიღოთ მაგალითად ჩვენი "ლამპრობა" (სვანური "ლიმპჲარი"). 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 აანთებდნენ ხოლმე. საყურადღებო ისაა, რომ სწორედ ამ დროს, 24 იანვარს, მთვარის დაბადების დღესასწაული იყო დაწესებული[149]. 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, გავსებულის და მცხრალი მთვარის დროს[150]. ქართველებსავით ქარანელებსაც მაისშივე ერთი რაღაც დღესასწაული ჰქონიათ, როდესაც ვარდსა სუნავდნენ ხოლმე[151]. დასასრულ, ქარანელებსაც ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის ჩვეულება სცოდნიათ და დიდი ყურადღების ღირსია, რომ სწორედ ის სიტყვა, რომელიც შესაწირავ მსხვერპლსა ნიშნავს — "ზებარიხ", არაბული სიტყვა არ არის, არამედ ქართულსა და სომხურში ჩვეულებრივს სახელს "ზვარაკს" წარმოადგენს[152]. ვინ ვისგან შეითვისა მთვარის თაყვანისცემა, ამ საკითხის გადაწყვეტა ჯერ შეუძლებელია: ზოგი მეცნიერები, როგორც მაგ. ჰ ო მ მ ე ლ ი და ნ ი ლ ს ე ნ ი, არაბებისკენ იწევენ, ზოგი ასურელებისკენ, ზოგი სუმერისა და აკკადისაკენ. ამიერიდან ამ საკითხის გადაწყვეტის დროს მეცნიერებას ქართველების მთვარის თაყვანისცემაც უნდა გათვალისწინებული ჰქონდეს.

როგორც ზემოთ აღნიშნული იყო, მთვარის თაყვანისცემის დროს, თავდაპირველად ადამიანთა მსხვერპლად შეწირვა მიღებული ყოფილა; მერე ეს წესი ამოიკვეთა და ადამიანის მაგიერ პირუტყვს სწირავდნენ ღვთაებას. ეს იცოდა ჩვენმა ისტორიკოსმა ლ. მ რ ო ვ ე ლ მ ა ც, რომელსაც ამ სათნო ცვლილების მოთავედ მეფე რევი მიაჩნია; მან "მეფობასა შინა მისსა აღარავის უტევა ქართლსა შინა ყრმათა "შეწირვად", რომელსა იგი ამისსა უწინარეს და პირველ შესწირვიდეს მსხვერპლად ყრმათა, არამედ ცხვრისა და ძროხისა შეწირვა განუწესა და ამისთჳს 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 კვლევაძიება შეგვძენს, ერთნაირი არ არის და, თუმცა თითოეული ღვთაების სახელისა და თვისებათა გამორკვევა თანაბარი სიცხადით შეუძლებელია, მაგრამ მაინც საგულისხმიერო სურათი გვეშლება თვალწინ.

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

ფშაველები და ხევსურები უზენაეს ღვთაებას "მ ო რ ი გ ე"-ს უწოდებენ[153]. იგი "მ ე შ ვ ი დ ე ც ა შ ი ს უ ფ ე ვ ს" და "ც ო ც ხ ლ ე ბ ი ს ღ მ ე რ თ ი ა, ქრისტე — მკვდრებისაა"[154]. საბა ორბელიანს თავის ქართულს ლექსიკონში ნათქვამი აქვს: "კ რ ო ნ ო ს ი — ესე ვარსკვლავი არს მ ე შ ვ ი დ ე ს ა ც ა ს ა ზ ე დ ა, რომელსაც ეწოდების ალაბასტრ"-ო. მაშასადამე, "მ ო რ ი გ ე" ან მ ნ ა თ ო ბ ი კ რ ო ნ ო ს ი უ ნ დ ა ი ყ ო ს, ან მ ი ს ი თ ა ნ ა მ ო ს ა ყ დ რ ე და გ ა მ ო ხ ა ტ უ ლ ე ბ ა.

ხევსურებსა ჰგონიათ, რომ "მორიგე რიგს და წესს აძლევს ქვეყნიერობას", მაგრამ "თითონ ქვეყნის მართველობაში არ ერევა და ბრძანების მეტს არას აკეთებს"-ო; მას ფრთოსანი ხელქვეითნი ჰყავს დიდნი და პატარანი, რომელთაც "ხატები" ან კიდევ "ღვთის მოკარვე" ჰქვია[155].

"მორიგის" ერთ-ერთ დიდ ხელქვეითთაგანად, როგორც ეტყობა, უნდა ყოფილიყო, "ხ მ ე ლ თ მ ო უ რ ა ვ ი", რომელსაც "მ ო რ ი გ ი ს ა ხ ლ ო კარავი უდგია"[156], და აგრეთვე "მ ე კ ო ბ რ ე ბ ი ს ა და მ ო ნ ა დ ი რ ე ე ბ ი ს ხ ა ტ ი", რომელსაც ხევსურთა რწმენით თვით მ ო რ ი გ ე მ თავისის ხელით სისხლიანი ხმალი შემოარტყა[157].

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 მომწესრიგებლადა სთვლიდნენ. მისი თაყვანისცემა და სახელიც აღმოსავლეთიდან გავრცელდა საბერძნეთში და სხვათა შორის ფრიგიაშიც ადგილობრივი ღვთაება იყო[158].

"ხ მ ე ლ თ მ ო უ რ ა ვ ი" ღვთაებაა, რომელსაც "კ ვ ი რ ი ა"-ს ან "კ ვ ი რ ი ა ა"-ს კვირაეს უძახიან ფშავ-ხევსურნი; ზღვის პირას "რაც-კი რამე მოხდება ხმელეთზე ყველაფერი მას ეკითხვის"; მას "კარავი უდგია" და "სამწერლო აქვს გამართული"[159]; ამიტომ არის რომ მას "კარავიანი" ეწოდება და ფშაველი ხევის-ბერები თავიანთს დიდებაში სხვათა შორის ასე ლოცულობენ ხოლმე: "დიდება შენთვის "კ ვ ი რ ი ა ს კ ა რ ა ვ ი ა ნ ს"-ო[160].

კვირიას, როგორც ჩანს, აგრეთვე ს ა მ ა რ თ ა ლ ი ც ე კ ი თ ხ ე ბ ო დ ა; ხახმატის ჯვარის დეკანოზები მაგ. თავიანთ კურთხევაში ყოველთვის იტყვიან ხოლმე: "დიდება და გამარჯვება ძალ-ღვთისას, ს ა მ ა რ თ ა ლ ს კ ვ ი რ ი ა ე ს ა ს, ძალი ღვთისა გწყალობდეთაც და ს ა მ ა რ თ ა ლ ი კ ვ ი რ ი ა ე ს ა[161]". მაშასადამე, როგორც ღმერთს ძალა ეკუთვნის ისე კვირიას საგანგებო კუთვნილებას სამართალი შეადგენდა.

ამას გარდა "კვირიას", ეტყობა, "წ უ ლ ი ს მ ო მ ა ტ ე ბ ა", ანუ ჩამომავლობის მიცემა და გამრავლებაც შეეძლო. დეკანოზები მაგ. ლოცვაში ხახმატის ჯვარს

შესთხოვენ ხოლმე: "წული ვის ჰყავდეს გაუზარდეო, 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 "თვითეული ანგელოსი ამას ეკრძალვის, ემორჩილების", მაგრამ იგი მაინც "მორიგე"-ზე დაბლა დგას: მაინც მისი განსასვენებელი ადგილი "მორიგის ახლო" იმყოფებოდა[163].

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

არსენ ონიანმა 1917 წელს პირველად აღწერა "ადრეკილაჲ"-ს დღესასწაული (იხ. მისი "ლუშნუ ამბჯარ").

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

ონიანის[164] სიტყვით ყველიერის შემდგომ მეორე დღეს დილას შავი ორბაშათი ჰქვია. ამ დიდმარხვის პირველ დღეს ლაშხელებმა დიდი დღესასწაული იციან, რომელსაც სვანურად "ლიმურყვამალ"[165], მურყვამობა, ე. ი. კოშკობა ეწოდება. იმ მურყვამობის დღეს მთელი ხევი ჟაჟუნდერში მოედანზე იკრიბება, ლაშხელი ხომ იშვიათად თუ დააკლდება. ამ დღეს ჯერ ზემოლაშხელები 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 8 სხვადასხვა ჩვეულება იციან, რომელთაგან პირველი არის "ადრეკილაჲ", მეორე "მელდაჲ ტულეფდაჲ", მესამე "კჯირიაჲ", მეოთხე ფერხული ("ჭიშხაშ"). 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 "ადრეკილაჲს", შემდეგ "მელდაჲ ტელეფდაჲ"-სა და მერმე "კჯირიაჲ"-ს ჩვეულება.

ონიანის ცნობითგან არა ჩანს, მურყვამობის დღეს ეს დღესასწაული სწორედ ამ თანამიმდევნოებით არის ხოლმე ასრულებული, თუ ამ მხრივ არავითარი წესრიგი აღარ არსებობს და მისი მოთხრობა თვით მისგანვეა 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.

"ადრეკილაჲს" ჩვეულება ლაშხეთში ონიანის სიტყვით ასე სცოდნიათ: მეფერხულენი რვა კაცი ერთი მხრით დადგებიან, რვა კიდევ მეორე მხრით და სიმღერას დასძახებენ, რომელიც ასე იწყება: "ადრეკილაჲ წაგვივიდა და მოგვივიდა". ყოველ წინადადებას ჯერ პირველი წყება ამბობს სვანურად, მერმე მეორე იმეორებს მას ქართულად.

ამ სიმღერის მეორე წინადადებად მეფერხულენი ამბობენ ხოლმე: "ა 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. ო ნ ი ა ნ ი ს აღწერილობით ლაშხური ადრეკილაჲ-ს ჩვეულებაც ეს არის მხოლოდ.

"მელჲაჲ ტულეფია"-ს[166] წესი იმაში მდგომარეობს, რომ ერთ კაცს შარვალსა და პერანგის ამხანაგს მთლად ჩაჰხდიან ისე, რომ სარცხვინელნი უჩანდეს, ამ ტიტველა მამაკაცს უკან მეორე კაცი მოჰკიდებს ხელს, ამ მეორეს ამნაირადვე მესამე, მესამეს კიდევ მეოთხე და ასე რამდენიც იქნებიან. ამგვარად უკანანი წინა შიშველა კაცს ჰფარავენ. იმ შიშველა კაცს თავისი სარცხვინელნი ხელში უკავია, უკანანი კი მას უკანიდან უქაქუნებენ და თან გაიძახიან: "მელიაჲ ტულეფია, ჲოჰ-ჲოჰ!" შიშველა კაცს კი ხელში წკეპლა უჭირავს და უკანიდან მოქაქუნეებს იმ წკეპლას გადაუჭერს ხოლმე. "მელიაჲ ტულეფია"-ს მთელი ჩვეულების აღწერილობაც არს. ო ნ ი ა ნ ი ს 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 მოჰყვება, რომელსაც "კ ჯ ი რ ი ა ჲ ღ ე რ თ ა"-ს სიმღერა, ანუ საგალობელი ეწოდება. ო ნ ი ა ნ ი ს სიტყვით, ა რ ც ე რ თ ი ს ა ს ო ფ ლ ო ლ ო ც ვ ა ა რ ი ქ ნ ე ბ ა, რ ო მ პ ი რ ვ ე ლ ა დ "კ ჯ ი რ ი ა ჲ" ა რ თ ქ ვ ა ნ. კჯირიაჲს თქმის დროს ყველანი პირს აღმოსავლეთისაკენ იზამენ და საგალობელს ისე ამბობენ ხოლმე. ეს საგალობელი ღვთის დიდი სავედრებელია და მისი წარმოთქმის დროს ყველა ქუდმოხდილია და პირჯვარს იწერს. ე ს ს ა გ ა ლ ო ბ ე ლ ი მ ა რ ტ ო მ ო ხ უ ც ე ბ უ ლ ე ბ ს-ღ ა ახსოვთ და მას ეხლა ყველანი ვერ იტყვიან. ა რ ს. ო ნ ი ა ნ ი ს თქმით კჯირიაჲს საგალობელის მცოდნე მხოლოდ ოთხი — ხუთი კაცი-ღა დარჩენილა: სასაშიდან გიგიშა, თაფუ და როსტომაჲ ბერაძე და ზემოლაშხეთიდან ჯაბუ ყაფუშა, სასო ლეკოშა, ნასო ბაპშა და ვონი ვონიანშა. აქ ამ ცნობის ავტორს სამართლიანად აღნიშნული აქვს, რომ კარგი იქნებოდა მეცნიერთ ეს საგალობელი ჩაეწერათ და ამ გზით სამუდამო დავიწყებისაგან გადაერჩინათო. კჯირიაჲს შესახები ცნობაც ამით თავდება. ო ნ ი ა ნ ს სამწუხაროდ არაფერი აქვს ნათქვამი, ან ამ საგალობელს რა პირობებში და როგორ წარმოსთქვამენ, ან თვით საგალობელის სიტყვები რა ნაირია, ან ამ საგალობელის წარმოთქმას რა მოჰყვება ხოლმე, ან დასასრულ კჯირიაჲ რა ღვთაებად ეხატებათ სვანებს და რას შესთხოვენ ხოლმე მას? ამგვარად, არს. ო ნ ი ა ნ ი ს ცნობა სწორედ უმთავრეს საკითხებზე სდუმს და ეს გარემოება მკვლევარის მდგომარეობას მეტად აძნელებს.

ქვემო სვანეთში "ადრეკილაჲ"-ს და "მელიაჲ-ტულეფიაჲ"-ს სახელითა და ველური პირველყოფილობით დაცული ეს დღესასწაული ზემო სვანეთში "ს ა ქ მ ი ს ა ჲ"-ს სახელით არის შენახული. ჯერ კიდევ რ ა ფ. ე რ ი ს თ ა ვ ს ჰქონდა ამის შესახებ ცნობები 1898 წ. დაბეჭდილ შენიშვნებში[167] მოთავსებული. ეს დღესასწაული დაწვრილებით აღწერილია ე. გ ა ბ ლ ი ა ნ ი ს ნაშრომში "ძველი და ახალი სვანეთი" (თბილისი, 1925 წ. გვ. 126 — 127).*[X]

დასასრულ, სერ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა მ "საქმისაჲ"-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 გამოქვეყნებული[168].

არსებული მასალების მიხედვით "ყველიერის აღების კვირას" ჟაბეშში "ა ღ ბ ა ლ ი ღ რ ა ლ"-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 წვერზე ჟაბეშში ძველ კალათას ან საცერს ჩამოაცობენ, ორ ხის ხმალს და ამას გარდა ხისგან გამოთლილ კაცის ასოს ჩამოკიდებენ. სერ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა ს სიტყვით კალათა, ანუ საცერის ძირი სვანთა რწმენით ნაყოფიერების სიმბოლოა. ამასთანავე წინათ თურმე ჩალისაგან გაკეთებულ ადამიანის ქანდაკებასაც კვირას ჩამოაცმევდნენ ხოლმე. შაბათს მუჟალ-ჟაბეშის ყმაწვილები ერთად თავს იყრიან და მომავალი დღესასწაულისათვის მოწესრიგე პირებს ირჩევენ. თავიანთი წრიდან ესენი კიდევ ორ მეთაურს ირჩევენ ხოლმე, რომელთაგან ერთს "ყ ა ი ნ ი" ეწოდება, მეორეს კიდევ ს ა ქ მ ი ს ა ჲ". ყაინს ორი "დედოფალი", ანუ ქალი, ნამდვილად ქალურად ჩაცმული ორი მამაკაცი ეძლევა, საქმისაჲს კი ექვსი მხლებელი, რომელთაც "მოახარ"-ს, ანუ მოახლეს ეძახიან.

კვირას დილით ყველა ეს პირები საქმისაჲს 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 საქმისაჲს გლახის ძონძებს აცმევენ, პირისახეს ნახშირით უმურავენ, თავზე თხის ტყავის გუდას ახურავენ, ზურგზედ ძველ საგნებს აჰკიდებენ და სარტყელზე ხისაგან გაკეთებულ ადამიანის ასოს ჩამოჰკიდებენ ხოლმე. ეს ხისაგან გამოთლილი ასო "მამაპაპიდან ინახება სოფ. ჟაბეშში მცხოვრები ივანე კახიანის სახლში" და ეხლა ს ე რ გ ო მ ა კ ა ლ ა თ ი ა ს მიერ საქართველოს მუზეუმშია ჩამოტანილი და იქ არის დაცული.

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

ამასობაში "ყაინს" ციხის მახლობლად ქეჩას დაუგებენ, რომელზედაც ის "თავისი დედოფლებით"-ურთ წამოწვება, მათ ვითომ-და ეარშიყება და ეკურკურება. ამ დროს საქმისას დიდ ხაჭაპურს და ყველს მიართმევენ. ის პირს ღვთისმშობლის ეკლესიისაკენ მიიბრუნებს, ყველს პირში ჩაიგდებს და გაიძახის "ფუჲ ლამარია!" და თანაც მისკენ აფურთხებს. ამასობაში ციხის ძირს მყოფ "ყაინს" ვითომც დაეძინება. საქმისაჲ ამ დროს მას მიეპარება და დედოფლებს მოსტაცებს. ყაენს რომ გამოელვიძება და თავის დედოფლებს ვეღარ 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. ს ა ი თ კ ე ნ ა ც კ ო შ კ ი ს დ ა რ ღ ვ ე ვ ი ს დ რ ო ს ხ ე გ ა დ ა ი ხ რ ე ბ ა, ი მ მ ი მ ა რ თ უ ლ ე ბ ი თ მ დ ე ბ ა რ ე ს ო ფ ლ ი ს ა თ ვ ი ს კ ა რ გ ი მ ო ს ა ვ ა ლ ი ა მ ო ს ა ლ ო დ ნ ე ლ ი.

სერ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა ს სიტყვით თოვლის კოშკს წინა დღით ანგრევენ ბრძოლის დროს მოპირდაპირე მეფერხულენი, ხოლო მისივე ცნობით საქმისაჲ ყაინს ძილში კი არ სტაცებს დედოფლებს, არამედ ღვიძილში და ბრძოლის შემდგომ.

სერ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა , დასასრულ, აღნიშნული აქვს ქართლ-კახური "ყეენობის" ჩვეულებისა და სვანური ზემოაღწერილი დღესასწაულების მსგავსება. ქართლ-კახური ყეენობის შესახებ ცნობები ჯერ კიდევ წარსული საუკუნის ორმოცდაათიან წლებში დაიბეჭდა და შემდეგშიც ზოგი რამ გამოქვეყნდა ყეენობაზე. მაგრამ სრული ცნობები სამწუხაროდ თავის დროზე არავის შეუკრებია.

ქართლ-კახური ყეენობაც იმავე დროს იცოდნენ, როდესაც ზემოაღნიშნული სვანური დღეობა იმართებოდა. ხალხი ო რ მ ო პ ი რ დ ა პ ი რ ე ჯ გ უ ფ ა დ ი ყ ო ფ ო დ ა და თითოეულ ჯ გ უ ფ ს თ ა ვ ი ს ი მ ე თ ა უ რ ი ჰ ყ ა ვ დ ა: ერთს "მეფე" ეწოდებოდა, მეორეს "ყ ე ე ნ ი", ან "შ ა ჰ ი". ყეენობა ამ ორი მეთაურის ბრძოლით თავდებოდა ისე კი, რომ დამარცხებული ყოველთვის ყეენი გამოდიოდა, მეფე კი გამარჯვებული იყო ხოლმე. დამარცხებულ ყეენს წყალში აგდებდნენ ხოლმე ვითომც დასახრჩობად[169]. ხ ა ლ ხ უ რ ი რ წ მ ე ნ ი თ რ ო მ ე ლ ი მ ხ ა რ ე ც ყ ე ე ნ ო ბ ი ს დ ღ ე ს გ ა ი მ ა რ - ჯ ვ ე ბ დ ა , ი ქ ი თ ი მ წ ე ლ ს კ ა რ გ ი მ ო ს ა ვ ა ლ ი ი ქ ნ ე ბ ო დ ა[170].

მცხეთელი გლეხის, ზ უ რ ა ბ ვ ა რ თ ა ნ ე ზ ა შ ვ ი ლ ი ს სიტყვით მცხეთაში ყეენს თურმე მახინჯად ჰკაზმავდნენ და ხისაგან გაკეთებულ მამაკაცის სასქესო ასოს ჩამოჰკიდებდნენ, რომელსაც "კ ო ნ კ ი ლ ა ს" უწოდებენო. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს განმარტებით კი "კ ო ნ კ ი ლ ა" “ურმის თავის დასაყენებელი ხე”-ს სახელია (ლექსიკ.). მაშასადამე, ყეენობაში მიღებულ ამ ნიშანდობლივ საგანს თავისი ნამდვილი სახელის მაგიერ მიმსგავსებითი სახელი რქმევია. ვ. ბ ა რ ნ ა ვ ე ლ ი ს სიტყვით კი ს. კოდაში ხის ასოს მაგიერ "კ ა ნ ჭ ი ს ძ ვ ა ლ ს ა ჰკიდებდნენ" თურმე. ორ მებრძოლ ჯგუფად დარაზმული ხალხის ბრძოლას ყეენი თურმე მაღალი კ ო შ კ ი დ ა ნ უმზერდა. ბრძოლის დამთავრებისას "ყეენი" კოშკიდან ჩამოვიდოდა და კონკილას ამოძრავებდა ხოლმე. ეს "კონკილა" ერთ მცხეთელ ოჯახში ინახებოდა თურმე მუდამ[171].

აღსანიშნავია, რომ ყეენობის დროს გამართულ ბრძოლაში მოპირდაპირე მხარეებს მხოლოდ შ უ რ დ უ ლ ი თ ა, ხ ი ს ხ მ ლ ე ბ ი თ ა, ჭ ი დ ა ო ბ ი თ ა და კ რ ი ვ ი თ შეეძლოთ შებრძოლება, ლითონის იარაღის ხმარება არ შეიძლებოდა. ამ წესის დარღვევა სამარცხვინო საქციელად ითვლებოდა.

ჯავახეთის ქართველ სოფლებშიც ვ. კ ო პ ტ ო ნ ა შ ვ ი ლ ი ს ცნობით დიდმარხვის პირველ დღეს "ყეენობა-ბერიკობა" სცოდნიათ. სოფლის მთელი ვაჟკაცობა ერთ დიდ დარბაზში იყრიდა თავს, იქვე მეზურნეებიც იყვნენ. წინდაწინვე 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 თ ი ვ ი ს გ ა ნ ვ ე გ ა კ ე თ ე ბ უ ლ ს კ რ უ ხ ი ს ს ა ბ უ დ ა რ ი ს მ ს გ ა ვ ს ს ქ უ დ ს, თ ა ვ პ ი რ ს ს უ ლ მ თ ლ ა დ უ შ ა ვ ე ბ დ ნ ე ნ წყალში გახსნილი ბუხრის მურით, ჭვარტლით და პირში სჩრიდნენ ორს ცხვრის კოჭს, რომლებსაც "ყეენი" თითონვე ისწორებს, ე. ი. ერთ კოჭს მარჯვენა ლოყისაკენ იდებს და მეორეს მარცხენისაკენ". ყეენი რომ შეიკაზმება, მერმე "ბ ე რ ი კ ა"-ს შეკაზმას შეუდგებოდნენ ხოლმე. ბერიკასაც გადმობრუნებულსავე, მაგრამ მოკლე ტყავს აცმევენ. თავზედ ნ ა ბ დ ი ს გ ა ნ შ ე კ ე რ ი ლ წ ო წ ო ლ ა

ქუდსა ჰხურავენ, ხელში ხისგან გამოთლილ ხმალს იღებდა და ამ ხმლის ქნევითა და კიჟინით დარბაზის შუაგულში გადიოდა და ერთ-ორ მუჯლუგუნს ყეენსაც სცემდა ხოლმე. ამ დროს შავად შემურული ყეენ-ყადიც "ზარმაცად ტრიალებს, თამაშობს ბერიკასთან ერთად შიგ შუა დარბაზში". შუა დღეს ყეენ-ბერიკა მეზურნეებით წინ გაძღოლილი 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 ხოლმე[172].

როგორც ზემომოყვანილიდან ჩანს, არს. ონიანი სვანურ, უფრო ლაშხურ ზნე-ჩვეულებათა უბრალო დამკვირვებელია. ნაშრომი "ძველი და ახ. სვან." უფრო ფართო მიზნების დამსახველია და ნაწილობრივ სვანურ ზნეჩვეულებათა ისტორიული და შედარებითი შესწავლის მცდელობის შემცველიც არის, მაგრამ ავტორს სვანური 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 საქმისაჲსა და ქართლ-კახური ყეენობის მსგავსების აღნიშვნით, მეტიც მოიპოვება, მაგრამ ამ დღესასწაულის შესახებ სვანური 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 ადრეკილაჲსა და საქმისაჲს 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 მიგვეჩნია. 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 ადრეკილაჲს ჩვეულებას უნდა ასრულებდნენ, შემდეგ "მელიაჲ ტულეფიაჲ" მისდევს და მერმე "კჯირიაჲ"-ს შესახებ აქვს ონიანს ცნობა მოთავსებული. ნამდვილად კი ადრეკილაჲს შესახები ცნობა "მელიაჲ ტულეფია"-ს შესახებ ცნობასთან მჭიდროდ უნდა იყოს დაკავშირებული და თუმცა არს. ონიანის აღწერილობით "ადრეკილაჲ"-ს პირველი ადგილი აქვს მიკუთვნებული, "მელიაჲ ტულეფია"-ს კი მეორე, მაგრამ არსებითად და თავდაპირველად სწორედ წინა-უკმო უნდა ყოფილიყო და

უ-მელიაჲ-ტულეფია-ოდ ადრეკილაჲს შესახები ცნობა სრულებით გაუგებარია და ადრეკილაჲს ფერხული და მეფერხულენიც თავდაპირველად უეჭველია "მელიაჲ ტულეფიაჲ"-ს დღესასწაულის ერთ-ერთი ნაწილთაგანი უნდა ყოფილიყო.

იგივე უნდა ითქვას "კჳრიაჲ"-ს შესახებ ცნობაზე, რომელსაც არს. ონიანის აღწერილობაში მესამე ადგილი აქვს მიკუთვნებული. **ნამდვილად და თავდაპირველად კი "კჳრიაჲ" 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. მასაც 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 შეგვაძლებინებს.

სვანური ცნობებისა და რწმენის მიხედვით ადამიანი ვერ მიხვდება, თუ რა კავშირი უნდა ჰქონდეს მურყვამობის, ანუ ადრეკილაჲსა და მელიაჲ-ტულეფიაჲს დღესასწაულთან კჳრიაჲს დიდებასა და საგალობელს, მაგრამ თუ ფშავ-ხევსურულ რწმენას გავიხსენებთ და გვეცოდინება, რომ "წულის მომატება, ანუ შვილიერება, სწორედ კჳრიაზე" იყო დამოკიდებული და ხალხური რწმენით შვილის მიმცემ და საერთოდ შვილოსნობის მფარველ ღვთაებად "კჳრია" ითვლებოდა, მაშინ ადვილი გასაგები იქნება ის კავშირიც, რომელიც თავდაპირველად კჳრიაჲს დიდებასა და ადრეკილაჲს წესებს შორის უნდა არსებულიყო. შეიძლება თითქმის შეუმცდარად ითქვას, რომ თავდაპირველად **ადრეკილაჲსა და საერთოდ მურყვამობის ზნეჩვეულებები სწორედ კჳრიაჲს დღესასწაულის და თაყვანისცემის კუთვნილება და შემადგენელი ნაწილი უნდა ყოფილიყო**. უმთავრესი მნიშვნელობა უეჭველია კჳრიას უნდა ჰქონოდა სვანეთში დაცულ მურყვამობაშიაც და ეს დღესასწაულიც თავდაპირველად უეჭველია ჯერ "კჳრიაჲ"-ს ლოცვა-ვედრებით იწყებოდა. ამის დამამტკიცებელი საბუთი მურყვამობის თანამედროვე აღწერილობაშიც მოიპოვება.

არსენ ონიანს აღნიშნული აქვს, რომ "არც ერთი სასოფლო ლოცვა არ იქნება, რომ პირველად "კჳრიაჲ" არ ახსენონ"-ო. თუ არც ერთი დღესასწაული არ შეიძლება იყოს, რომ პირველად კჳრიაჲს ხსენებითა და საგალობლით არ დაიწყონ, მით უმეტეს,

მაშასადამე, კჳრიაჲს ლოცვა-ვედრებას მურყვამობა-ადრეკილაჲს დღესასწაულის დროს უნდა პირველი ადგილი ჰქონდეს დათმობილი. მურყვამობის პირვანდელი დედააზრისა და მიკუთვნილობის დავიწყებისა და თვით დღესასწაულის ზნე-ჩვეულებათა არევის გამო, კჳრიაჲს განსაკუთრებული მნიშვნელობის შეგნება და მისი თაყვანისცემის წესი, იმგვარადვე როგორც საგალობელი, სვანებს დაჰვიწყებიათ და სულ ხუთიოდე მოხუცებულს-ღა სცოდნია.

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

ეხლა რომ იმ საკითხის გამორკვევას შევუდგეთ, თუ რას წარმოადგენდა კჳრიაჲს დღესასწაული და თაყვანისცემა თავდაპირველად, უნდა ყურადღება იმ გარემოებას მიექცეს, რომ როგორც ქვემოსვანურ ადრეკილაჲსა და მეტადრე მელიაჲ ტულეფიაჲს ჩვეულებაში, ისევე ზემოსვანური საქმისაჲს დღესასწაულში, აგრეთვე ქართლ-კახურ ყეენობაშიაც ორ ნაწილად დაყოფილი ხალხი იღებს მონაწილეობას, თითოეულს ამ ორ ჯგუფთაგანს თავ-თავისი 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 ზნეჩვეულებას ორივე მოპირდაპირე გუნდის მეთაურებისათვის ნიშანდობლივ სამკაულად ხისაგან გაკეთებული, მამაკაცის ორგანოს, ან კანჭის ძვალის წელზე შემორტყმა დაუწესებია, 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 წელზე შემორტყმული ნიშანდობლივი სამკაულისაგან, როგორც დავრწმუნდით, მხოლოდ თივისაგან დაგრეხილი თოკი-ღა 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 ჰკიდებოდა. განაყოფიერებისა და შვილიერების განსახიერების მაუწყებელია აგრეთვე ის გარემოება, რომ ჯავახეთში ყეენს "კრუხის საბუდარის" მსგავს ქუდს, ე. ი. შვილოსნობის სიმბოლოს, ჰხურავდნენ. თვით დღესასწაულსაც რომ იგივე განაყოფიერების ძალის თაყვანისცემის 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 დედააზრის გასაგებად უნდა გათვალისწინებული გვქონდეს, რომ თუ ქართლ-კახურსა და ზემოსვანურ ჩვეულებაში ერთი გუნდის მეთაურს "ყაინი" ან "ყეენი" ჰქვია, მეორე გუნდის მეთაურს ქართლ-კახური ჩვეულების თანახმად უკვე "მეფე" ეწოდება[173]. ხოლო ზემოსვანური წესების თანახმად მეორე გუნდის მეთაურს "საქმისაჲ" ჰქვია.

მეტად დამახასიათებელია, რომ ქვემოსვანურ, ანუ ლაშხურ მურყვამობაში ორივე მოპირდაპირე გუნდის მეთაურებს ერთი და იგივე სახელი ჰქვია და ამასთანავე ყეენი კი არა, ან მეფე, არამედ "კესარ", ე. ი. კეისარი. "ყაინი" ანუ, "ყეენი" 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 კვირიაჲს დღესასწაულის მონაწილე ერთ-ერთი გუნდის მეთაურს "კეისარი" უნდა ჰრქმეოდა და ამ წოდებულების მაგიერ "ყაინის"-ს ხმარება იმ დროიდან უნდა დაეწყოთ, როდესაც საქართველოს ყაენობა უცხო მებატონე ძალად მოევლინა.**

საეჭვოა მხოლოდ, რომ მეორე ჯგუფის მეთაურსაც თავდაპირველად იგივე სახელი, კეისარი ჰრქმეოდეს, რომელიც პირველი გუნდისას ერქვა. ზემოსვანურ ზნეჩვეულებაში შენახული სახელი "საქმისაჲ" 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 ყეენობაშიაც ორივე მოპირდაპირე მხარის მეთაურებს თბილისში ყეენი ეწოდათ[174].

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 დედააზრი უცხო ხალხის მეთაურის ქართველთა მეთაურისაგან მძლეობის განსახიერება უნდა ყოფილიყო სქესობრივი ძალისა და ნაყოფიერების სფეროში.

ამგვარად, საფიქრებელი ხდება, რომ თუ წინათ ერთი ჯგუფის, ან მოპირდაპირე მხარის მეთაურს ყაინის, ან ყეენის მაგიერ კეისარი, ან მეფე უნდა ჰრქმეოდა, მეორე ჯგუფის, ანუ მხარის მეთაურს უკვე "საქმისაჲ" ეწოდებოდა.

მაგრამ რაკი "შესაქმეჲ" ძველ ქართულში შექმნას, წარმოშობას, გენეზისს ჰნიშნავდა, "საქმისაჲ" მაშასადამე შვილოსნობისა და შექმნისათვის განკუთვნილ

ორგანოს უნდა ჰნიშნავდეს. ხოლო რადგან ქვემოსვანური ორგუნდოვანი ფერხულის საგალობლის წარსათქმელი — "ადრეკილაჲ წაგვივიდა და მოგვივიდა" — ადრეკილაჲს ასახელებს, "ადრეკილაჲ" კი იმავე ორგანოს სახელია, რომელისაც "საქმისაჲ" არის, მხოლოდ მისი აღგზნებული მდგომარეობის დამახასიათებელი, ამიტომ ამ ქვემოსვანური ფერხულის საგალობელში მოხსენებული "ადრეკილაჲ" უნდა ზემოსვანური "საქმისაჲ"-ს შესატყვის ტერმინად და სახელად ვიცნათ. მაშასადამე, ქვემოსვანურ დღესასწაულსაც წინათ მეთაურისათვის ორი სხვადასხვა სახელი უნდა ჰქონოდა.

ხოლო რათგან ზემოსვანური "საქმისაჲ" ქვემოსვანური "ადრეკილაჲ"-სთან შედარებით ზრდილობიანი და წესიერი სახელია, "ადრეკილაჲ" კი პირველყოფილი მოურიდებლობითა და მოუხეშავობით დამახასიათებელი ტერმინი არის, ამიტომ "საქმისაჲ" მოპირდაპირე გუნდის მეთაურის შედარებით მერმინდელი სახელი და წოდებულობა უნდა იყოს, "ადრეკილაჲ" კი უეჭველია თავდაპირველი.

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

ხოლო თუ ზემოსვანური საქმისაჲს და ქართლ-კახური ყეენობის ჩვეულებებს ქვემოსვანური ადრეკილაჲს ფერხულს კი არა, არამედ "მელიაჲ ტულეფიაჲ"-ს შევადარებთ, მაშინ ეს ქვემოსვანური ჩვეულება, რა თქმა უნდა, თავდაპირველი წესების საქმისაჲ-ყეენობაზე უკეთეს დამცველად უნდა მივიჩნიოთ. უეჭველია, ხის "საქმისაჲ", ან და "კონკილა", მით უმეტეს, რასაკვირველია, კანჭის ძვალი, "მელიაჲ ტულეფიაჲ"-ს ჩვეულებაში "ადრეკილაჲ"-ს ცოცხალი განმასახიერებელ-წარმომადგენელი ტიტველი მამაკაცის მონაწილეობის პირველყოფილი წესის მხოლოდ გაკეთილშობილების მცდელობა არის, რაც უთუოდ ამ დღესასწაულის მონაწილეთა თანდათანი კულტურული დაწინაურებით წარმოშობილი მორცხვობისა და მორიდების გრძნობის ხალხის შეგნებაზე უფროდაუფრო გაძლიერებული გავლენის შედეგი უნდა იყოს.

მაგრამ რამდენადაც ბუნებრივი ხელოვნურ და სიმბოლურ მიმბაძველობაზე უფრო პირველყოფილია, იმდენადვე "მელიაჲ ტულეფიაჲ" ამ თაყვანისცემისა და დღესასწაულის საქმისაჲზე, ყეენობასა და თვით ადრეკილაჲზე უძველეს და პირველად ჩვეულებად უნდა იქნეს მიჩნეული. ამგვარად საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად კჯირიას დღესასწაულში ადრეკილაჲ ცოცხლივ და ბუნებრივად იყო წარმოდგენილი და მხოლოდ შემდეგში ამის მაგიერ საქმისაჲ იქმნა

შემოღებული, ამასთანავე ჯერ ხისაგან გაკეთებული მიმბაძველობის სახით, ხოლო შემდეგ კანჭის ძვლის საშუალებით უბრალო სიმბოლურ განსახიერებად შეიცვალა, რომ ბოლოს, როგორც ჯავახეთში, მხოლოდ სარტყელი-ღა დარჩენილიყო.

საფიქრებელია, რომ "ადრეკილაჲ"-ს ეხლანდელი ფერხული "მელიაჲ ტულეფიაჲ"-ში დაცული დღეობის ერთი ნაწილთაგანი, სახელდობრ მისი გაგრძელება, ან უფრო რომ მისი დასასრული უნდა იყოს. ამასთანავე ამ ფერხულის სიტყვები, რომელნიც "ამისთანა მამაკაცებს" სხვადასხვა უწმაწურ უკადრისობას უქადიან, გვაფიქრებინებს, რომ ფერხულის დაცული ნაწილის სიტყვები დამარცხებული მხარის მეთაურის გამაწბილებელ სიმღერას უნდა წარმოადგენდეს. ხოლო ამ ფერხულს პირველი და უეჭველია მთავარი სახელდობრ გამარჯვებული მხარის ადრეკილაჲს მადიდებელი, ნაწილი ამჟამად, ან დაკარგული უნდა იყოს, ან ჯერ ჩაწერილი არ არის.

ძნელი გამოსარკვევია, თუ რას უნდა ჰნიშნავდეს "მელიაჲ ტულეფიაჲ" საფიქრებელია, რომ როგორც ამ წარმართული დღესასწაულის სხვა ძირითადი სახელებივით, როგორიც "ადრეკილაჲ" და "საქმისაჲ" არის, ეს ორი სიტყვაც აგრეთვე ქართული სიტყვები იყოს, მხოლოდ დროთა განმავლობაში ძალზე დამახინჯებული.

აღსანიშნავია, რომ ჯავახეთში ყეენისათვის წელზე შემოსარტყმელს თივისგან დაგრეხილ თოკს **"თულო"-ს** უწოდებენ. ს. ორბელიანის სიტყვით კი "თულო ფუნდრუკია ერთი" (ლექსიკონი), ე. ი. მამაკაცთა რაღაც ცეკვა 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 "მელიაჲ ტულეფიაჲ"-ს მეორე სიტყვა "ტულეფიაჲ"-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 "ტულაობა" "ფუვილით" მოძრაობის აღმნიშვნელი ყოფილა და "თულო"-ც მამაკაცთა რაღაც თამაშობის, ე. ი. მოძრაობის, ეგების ადრეკილაჲ-საქმისას წესებში მიღებული ფერხულის მსგავსი სარწმუნოებრივი ცეკვის სახელი იყო. იქნება მნიშვნელობას მოკლებული არ იყოს და ამ საკითხის გასაშუქებლად გამოდგეს ის გარემოებაც, რომ კლაპროტის ცნობით დაღესტნის ენებში, მაგ. აკუშურში "ტუნა", კუბაჩურში "დუნა" და ჩაჩნურ-ღლიღვურ-წოვურში "ტენ" penis-ს ჰნიშნავს[175]. 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 ყეენ-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 ეტიმოლოგიებს, შემდეგი მაგალითიც ცხადჰყოფს. სერ. მაკალათიას ნათქვამი აქვს: "ქართლში ერთგვარი ტკბილი ნამცხვარიც არსებობს "ფალუსტაკად" წოდებული, რომელიც ჩვენთვის, გარდა თავისი სახელწოდებისა, უმეტესად იმით არის საყურადღებო, რომ ამ ნამცხვარს განსაკუთრებით ახალ სიძეს მიართმევენ"-ო[176]. ეტყობა ავტორს "ფალუსტაკი"-ს სახელი ფალოსის სახელისაგან ნაწარმოებ სიტყვად მიაჩნია. ნამდვილად კი ამ ტერმინს ფალოსთან საერთო არაფერი აქვს. საბა

ორბელიანსაც იგი თავის ლექსიკონში მოეპოვება, ამასთანავე უძველესი ფორმით, და მისი მნიშვნელობაც განმარტებული აქვს, XVIII ს. დამდეგს ამ კვერს "ფალუტაკი" ეწოდებოდა და საბას სიტყვით "ერბოსა, თაფლსა და ფქვილისაგან შემზადებული" ნამცხვარის სახელი იყო. ზოგჯერ "ერბოს ნაცვლად ზეთისა"-განაც აკეთებდნენ. "ფალუტაკი" კი სპარსული ტერმინი "ფალუდაგი" არის, რომელიც მართლაც ფქვილისა, თაფლისა და ცხვრის ნახარშისაგან შემზადებულ შესქელებულ, შეყინულ თათარას აღნიშნავს. რაკი ეს ტერმინი სპარსულ ზმნა "ფალუდან"-ისაგან ნაწარმოები 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 კჯრიას თაყვანისცემისა და დღესასწაულის ნაშთია. ამ დღესასწაულის მიზანს განაყოფიერების ორგანოს საღიანობისა 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 თანდათანი ცვლილება შეძლებისდა გვარად 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 მებრძოლ 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 მებრძოლი მხარის მეთაური, "ყეენი" მურით შავად უნდა ყოფილიყო გაგლესილი, მაშასადამე თითქოს მუქკანიან 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 არას დროს შავი არ ყოფილა, არამედ თეთრკანიანთა მოდგმის წარმომადგენელი იყო, ამიტომ ყეენის გამურვის წესი შეუძლებელია მეთაურთათვის ზემოდასახელებულ წოდებულებათა 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 "კჳრიაჲ", ანუ "კვირა", მისი ნამდვილი სახელია, თუ შემთხვევით შერჩენილი? სხვადასხვანაირად შეიძლება აიხსნას, მაგრამ ჯერჯერობით საკითხის საბოლოვოდ გადაწყვეტა ნაადრევი იქნებოდა. შეიძლება "კვირია" კვირისაგან იყოს წარმომდგარი, იმიტომ რომ იმ ღვთაებას, რომელსაც შემდეგ ეს სიტყვა საკუთარ სახელად გადაექცა, შვიდეულში სწორედ ეს დღე ჰქონდა მიკუთვნილი. ჩვენ ვიცით, რომ კვირას მეგრულად "ჟაშხა", ჭანურად "ბჟაჩხა" და სვანურად "მიჟლადეღ", 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 "კჳრია"-საგან იყოს წარმომდგარი, რომელიც "უფალსა" ჰნიშნავდა და სხვადასხვა ღვთაების შესახებ იხმარებოდა, სხვათა შორის "კჳრიოს" მზესაც და საბაძიოს-ასფადსაც უწოდებდნენ[177].

დასასრულ, იქნებ "კვირია" ღვთაება "კჳრენე", "კჳრანა"-ს უდრიდეს, რომლის სახელი ეგების "კჳრა"-საგან იყოს წარმომდგარი[178]. რომელი ამ მოსაზრებათაგანი უფრო უახლოვდება სიმართლეს, ეს შეიძლება მხოლოდ ზედმიწევნითი და ყოველმხრივი განხილვის შემდგომ გამოირკვეს.

ლ ე ო ნ ტ ი მ რ ო ვ ე ლ ი მოგვითხრობს[179], რომ ქართველები სხვა მნათობთა შორის მზესაც თაყვანსა სცემდნენ. ქართველთა მეზობლებიც (ალბანელნი), როგორც ს ტ რ ა ბ ო ნ ი ს ზემომოყვანილი აღწერილობიდან ჩანს, აგრეთვე სხვათა შორის მზეზეც ლოცულობდნენ. ქართველი ხალხის რწმენას, რომელსაც მზე მდედრობითი სქესის არსებად მიაჩნია, ეხლაც შენახული აქვს მზის თაყვანისცემა და ფშავ-ხევსურთა დეკანოზები თავიანთ ლოცვაში ყოველთვის ამბობდნენ ხოლმე: "დ ი დ ე ბ ა მ ზ ე ს ა. ი მ ი ს მ ყ ო ლ ს ა ნ გ ე ლ ო ზ ს ა"-ო[180]. მაშასადამე, მზეს თავისი "მყოლი ანგელოზი"-ცა ჰყოლია.

§ 6. მნათობთა თაყვანისცემა: ტაროსის ღვთაება ვობი

"ც ა-ღ რ უ ბ ლ ი ს ღ ვ თ ა ე ბ ა ს", 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
აღარ გვინდა მზის თვალი,
ღმერთო, მოგვე ტალახი,
აღარ 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!
აღარ გვინდა ცის ნამი,
ღმერთო, მოგვე მზის თვალი!
აღარ გვინდა ტალახი,
ღმერთო მოგვე გორახი"!

რომელ სახლთანაც კი მივლენ გოგოები, იმ სახლიდან პატრონი გამოდის, კვერცხებს და ფქვილს აძლევს, ხოლო "ლაზარესა" და ზოგჯერ გოგოებსაც 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 მოქმედებაა[181]. თუშებს ერთი საყურადღებო ჩვეულება ჰქონდათ. ვახუშტი მოგვითხრობს, რომ მათ[182] "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 ნააღდგომევს სამ პირველ კვირიაკეს ხუთშაბათობით, აგრეთვე 20 ივლისს და სექტემბერში იციან ხოლმე[183].

ერთი ქართული თქმულება ამბობს, რომ ელია ბრმა არის. იგი "ღმერთს აუყვანია ცაში და დაუყენებია ცა-ღრუბლის წინამძღვრად. ბრმა ელია უძღვება წინ სეტყვას და წვიმას. რადგანაც ბრმა არის, ამიტომ ველარ ჰხედავს ქვეყანას და ხან სად დაჰკრავს სეტყვას და ხან სად"-ო[184].

მაგრამ ელიას გარდა ხევსურებს "ცა-ღრუბლისა", "სეტყვა-ხორხოშელა"-ს გამგედ ღვთაება **"პირი-მზე"**-ც მიაჩნიათ. "მაღალს ჩალოზედ (სალოცავის სახელია)

მდგომი, სამკიბალის მეარხე და მურყვნოსელი[185]. 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 ს. 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 გაწყრომის თავიდან ასაცილებლად ხალხი ხევსურეთში უქმობს პარასკევს, შაბათს და ორშაბათს[186].

დასასრულ, ხევსურების რწმენით "ღრუბელთ საქმე" მეკობრებისა და მონადირეების "ხატს", ღვთაებასაც აბარია, მაგრამ მისი უფლება ამ სამფლობელოში მეტად შეზღუდულია. იგი მარტო "ორ დღეს წვიმას მოიყვანს"-ო[187]. მაშასადამე, "ღრუბელთა საქმე" ამ ღვთაების პირდაპირი უფლება და მოვალეობა არა ყოფილა.

აფხაზებსაც გვალვის დროს ამნაირივე ჩვეულება ჰქონდათ, როგორიც 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 "აფგ"-ს უწოდებენ[188]. როდესაც მეტის-მეტი გვალვა დედამიწას და სოფლის მეურნეს შეაწუხებს ხოლმე, მაშინ ქალიშვილები აფხაზეთში "დედოფალ"-ს აკეთებენ, რომელსაც, ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა ს სიტყვით, **"ძივოუ"** ჰქვია[189]. ეხლა, თურმე, ეს ჩვეულება თითქმის გადავარდნილი ყოფილა: "საბავშვოდ არის გადაქცეული"-ო, მოგვითხრობს ბ. ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა[190]. ამიტომ არის რომ ეხლანდელი წინანდელი ჩვეულებისაგან ზოგიერთში განსხვავდება: წინათ თურმე ამ ჩვეულებაში მარტო ქალები იღებდნენ მონაწილეობას[191], ეხლა კი ორისავე სქესის ბავშვები აკეთებენ "ძივოუ"-ს[192]. წინათ აგრეთვე "დედოფალს" ვირზე შესვამდნენ ხოლმე, ვირს ზედ თეთრი საფენი უნდა ჰქონოდა[193], ეხლა კი მას გრძელ ჯოხზე წამოაცმენ ხოლმე და ისე გასწევენ წყლისაკენ და თანაც შემდეგ საგალობელს ამბობდნენ წინათაც და ეხლაც: "ძივოუ, ძივოუ! ძარიქვა-ქვა მარკგლდა... და სხვა... მერმე ჩააგდებენ წყალში დედოფალს და თითონაც ჭყუმპალაობენ. ამ საგალობლების სიტყვების ნამდვილი მნიშვნელობა აღარ ესმით[194].

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ორშაბათი შვიდეულში უზენაესი ღვთაების მთვარის სადიდებელ დღედ არის განკუთვნილი: რჩება პარასკევი და შაბათი. რომელ ღვთაებას ეკუთვნოდა შაბათი, აქ ამის 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 დაწესებული. იქნებ თავდაპირველად "ცა-ღრუბლის", სეტყვა-ავდრის ღვთაების სახელად "ვობი", ანუ "ვები" იყო.

პარასკევი ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს სიტყვით დიოსის დღედ ითვლებოდა საქართველოში[195], მაშასადამე, "ვობი", ანუ "ვები" უნდა "დიოს"-ს ანუ "ძევ"-ს უდრიდეს და მართლაც ბერძნულ მითოლოგიაში "ძევსი-დიოსი" ცა-ღრუბლისა და ავდარ-ტაროსის გამგე ღვთაებად ითვლებოდა[196].

აფხაზ. საგალობლის გაუგებარი სიტყვა **"ძივოუ"**[197], რომელიც მოწოდების მსგავსად ითქმის, ხომ რთული სიტყვა არ არის და "ძი" და "ვოუ"-საგან ხომ არ შესდგება? პირველი ნაწილი ჰნიშნავს წყალს, ხოლო მეორე ხომ არ უდრის სვანურს – "ვობი"-ს? ამგვარად, "ძივოუ" ეგების ჰნიშნავდეს ან "წყალი (მოგვეც) ვობი", ან არადა შეიძლება იყოს – "წყლის ვობივ", ვითარცა მიმართვა."ვოუ" – "ვობი"-ს გარდა, როგორც ჩანს, აფხაზურში ყოფილა აგრეთვე სვანური "ვები"-ს შესატყვისი "ა-ვებ"

"ავე", რომლისაგანაც უნდა იყოს წარმომდგარი ტაროს-მეხის ღვთაების თანამედროვე სახელი "აჶგ" მაშასადამე, "აჶგ" უნდა უდრიდეს სვანურ "ვები"-ს "ვოუ" – "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 იქნებ ხეთური "თეშუბი"-ის მეორე ნაწილს წარმოადგენდეს.

§ 7. მნათობთა თაყვანისცემა: ჯიმაღი

რ. ერისთავის სიტყვით ხევსურები თაყვანსა სცემდნენ ერთ ღვთაებას, ანუ "ხატს", რომელსაც **"ჯიმაღის ჯუარი"** ეწოდება[198]. რა ღვთაება უნდა იყოს "ჯიმაღი", ამაზე არაფერს ამბობს განსვენებული პოეტი.

შესაძლებელია "ჯიმაღი" ეთანასწორებოდეს იმ ღვთაების სახელს, რომლისთვისაც საქართველოში განკუთვნილი ყოფილა ოთხშაბათი: ოთხშაბათს მეგრულად "ჯუმაშხა", ჭანურად "ჯუმაჩხა", ხოლო სვანურად "ჯუმაშ"-ი ჰქვია. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს მოწმობის თანახმად კი ოთხშაბათი ქართულად "ერმის" დღედ ითვლებოდა[199], ესე იგი ჰერმესისა, ანუ მერკურის ღვთაებისათვის ყოფილა დაწესებული. საყურადღებოა, რომ ელამიტურში "შუმუდუ" (იქნებ "ჯუმუდუ" ანუ "ჭუმუდუ"), ხოლო ვ ა ნ უ რ ლ უ რ ს მ უ ლ წ ა რ წ ე რ ე ბ ი ს ე ნ ა შ ი **"შიმიგიშ"** (ი ქ ნ ე ბ **"ჯიმიღიშ"**) ს წ ო რ ე დ მ ე რ კ უ რ ს ა ჰ ნ ი შ ნ ა ვ ს[200]. ვანური "შიმიღიშ", ან იქნებ "ჯიმიღი", ძალიან უახლოვდება ხევსურულ "ჯიმაღი"-ს და სვანურს "ჯუმა"-ს, აგრეთვე მეგრულ-ჭანურს "ჯუმა"-საც. ამიტომ "ჯიმაღის" თვთაება 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 " ღ მ ე რ თ ი", რომელიც მეგრულში გამოითქმის " ღ ო რ ო ნ თ ი", ჭანურში " ღ ო რ მ ო თ ი" და " ო რ მ ო თ ი", სვანურში კიდევ " ღ ე რ მ ე თ" და " ღ ე რ ბ ე თ"-ად. ამ სიტყვაში ძირითადი ნაწილი არის ქართულში "ღმერ" (წარმომდგარია თავდაპირველ "ღამარ"-ისა-გან), მეგ. "ღორონ" (< ღომორ), ჭან. "ღორმ" (< ღორომ) და სვან. "ღერმ", "ღერბ". ხოლო საკვეცი "თი", "ეთ", "ოთ" მდედრობითი სქესის სიტყვის დაბოლოვებაა[201]. მაშასადამე, თავდაპირველად "ღმერთი" უნდა რომლისამე მდედრობითი სქესის ღვთაების სახელი ყოფილიყო და მხოლოდ შემდეგ დროთა განმავლობაში გამხდარა საზოგადო სახელად. მეტად საგულისხმოა, რომ ელამიტელებს ჰყავდათ ერთი მდედრობითი 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 "ხედოლლოგომორ". პირველი ნაწილია "კედორ", მეორე კი "ლაომერ" და "ლოგომორ"[202]. ფ. ჰ ო მ მ ე ლ ი ს სიტყვით "ლაგამარ"-ს ელამიტელნი ღვთაება ვენუსს ეძახდნენ[203].

"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 = მო-

საკიდი, **ლა**ხან = **სა**ხნავი, **ლა**თი = **სა**თიბი, **ლა**ნგავ = **სა**ნაგვე ცოცხი. მაგრამ სვანურში ეს თავსართი სახელარსებითის წინ გაცილებით უფრო ხშირად იხმარება, ვიდრე ეხლა ქართულში "სა", მაგ. დღე სვანურად "**ლა**დეღ", ძმები — "**ლა**ჯემილა", დვრიტა — "**ლა**ლდჯრ" და სხვა.

რამდენად თითქმის აუცილებელია სვანურში სახელარსებითისათვის თავსართი "ლა", იმითაც საუცხოვოდ მტკიცდება, რომ ებრაულ სახელს "მარიამ"-საც კი მიუმატეს ეს თავსართი და სვანურად ითქმის "**ლა**მარია", ესე იგი მარიამ ღვთისმშობელიო. ეს უკანასკნელი შემთხვევა მეტად საყურადღებოა: ნათლად გვიჩვენებს, რომ თავსართი "ლა" საკუთარ სახელებსაც კი ემატება ხოლმე თავში და სწორედ იმგვარსავე შემთხვევაში, როგორც ზემოდასახელებული "ლაგამარ", "ლაომერ" და "ლოგომერი" არის: აქაც საკუთარ სახელს თავსართი "ლა" უძღვის.

ყურადღების ღირსია, რომ "ლაგამარ"-ის მსგავსად ხევსურულშიც ხმარობენ შესაფერ სიტყვას: მელაშქრეობის და ომიანობის ღვთაების სახელად, მაგალითად, გუდანის ხატს "საღმრთო"-ს უწოდებენ"[204].

თვით სიტყვის ძირითადი ნაწილი "გამარ", "გომორ", "ომერ" საუცხოვოდ გვისურათებს სიტყვა "ღმერთის" ქართულ-მეგრულ - ჭანურ-სვანურს სახეს, იმ განსხვავებით, რომ ელამიტურში აკლია მხოლოდ მდედრობითი 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 დამახასიათებელი[205]. სხვათა შორის, ამ დასაწყის ბგერის დაკარგვა უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ამ სიტყვას უნდა მაინცა-და-მაინც "ღამარ", "ღომორ" და "ღომერ"-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, "ღმერთი", "ღორონთი", "ღომორთი", "ომორთი" და "ღერმეთ" უდრის ელამიტური მდედრობითი სქესის ღვთაებას "ლაგამარ" (ანუ ლაღამარ, ლაყამარ), "ლაგომორ" (ან ლაღომორ) და "ლაომერ"-ს და ვენუსის ანუ აფროდიტეს ღვთაებასა ჰნიშნავს. **საბა ორბელიანის** სიტყვით აფროდიტესათვის ქართულ შვიდეულში ხუთშაბათი დღე იყო განკუთვნილი[206], რომელსაც მეგრულად "ცაშხა", ჭანურად "ჩაჩხა", ხოლო სვანურად "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 "საღმრთო"-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 ანდაკი[207].

"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 თაყვანსა სცემენ აგრეთვე ერთს ღვთაებას, რომელსაც **"ანატორი"** ჰქვია[209]: 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 ა ნ თ ა რ ი ეწოდება. დილა ადრიან სიმინდის ფქვილისას ნაფუვარს დიდს ოთხკუთხ კვერს ამზადებენ და ვახშმად კერაზე აცხობენ, რომელსაც სახლის უფროსი მერმე რამდენიმე ოთხკუთხ ნაჭრად ჰყოფს და თანაც შემდეგ ლოცვას წარმოსთქვამს ხოლმე: "ჟინი ა ნ თ ა რ ი პატენი გომორძგვილი! ჩქიმი ორინჯი სი ამიშინი" და სხვას, ესე იგი "ზენა (ზეციერო) ანთარო, ბატონო გამარჯვებულო! ჩემი საქონელი (საუნჯე?) შენ მომიშენე"-ო და სხვას[210]. 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 იგი[211]. 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 **"აԥთარ"**-ის სახით. პ. გ ი ო რ გ ი ძ ი ს სიტყვით, აფხაზების მითოლოგიაში პირველი ალაგი უჭირავს სწორედ ამ საქონლის ზედამხედველს "აԥთარ"-ს[212]. "აԥთარ" შეიძლება წარმომდგარიყო "ანთარი"-საგან თვით მეგრულ ნიადაგზედაც, სადაც "ნ", ჯერ "ლ"-დ ქცეული, შემდეგ "ლ"-ასი "ჲ"-დ ხდება, მაგ. მონაზონი მეგრ. "მალაზონი" და "მაჲაზონი"; "მალაღური, მაჲაღური" — მოლაღური; ძალამი, ძაჲამი — ძალიანი, ძლიერი. აფხაზები "აԥთარს" ხმარობენ ხშირად ფიცის მაგიერ "ღმერთმანის" მსგავსად. ამავ ღვთაების სახელი იხსენიება იმ საგალობელშიც, რომელიც აფხაზებმა აუცილებლად უნდა სთქვან, როცა მეხ-ნაკრავ პირუტყვის თავისი ადგილიდან დაძვრა ჰსურთ: "ვაჲ ეტლარ! **აითარ ეტლარ!** ეტლარ ჩოფჰარ". ამ სიტყვების აზრი ეხლა ხალხს დაჰვიწყებია, აღარავის აღარ ესმის[213]. "ეტლარ" შეიძლება აფხ. მრავლობითი რიცხვი იყოს სიტყვისაგან "ეტლი", ესე იგი მნათობი, ხოლო "აԥთარ" ღვთაების სახელია, ამასთანავე რაკი საგალობელში ნათქვამია "აԥთარ ეტლარ", შეიძლება ვიფიქროთ, რომ იმავე დროს "აԥთარ"-ი მნათობი ღვთაება ყოფილიყოს.

წინათ, რასაკვირველია, სარწმუნოებრივი თქმულებები უკეთ ახსოვდათ და ღვთაებათა მნიშვნელობაც კარგად იცოდნენ. ამით აიხსნება, ალბათ, რომ ზ ვ ა ნ ბ ა ს სიტყვით "აԥთარ"-ი შინაური საქონლისა და მოსახლეობის მფარველ ღვთაებად ითვლებოდა. სწორედ მას ევედრებოდა ყოველი, რომელსაც უნდოდა, რომ მისი საქონელი გამრავლებულიყო, და ნადირს არ გაეფუჭებინა[214]. ამ ცნობებიდან ჩანს, რომ "აԥთარ" მარტო სახელით კი არ უდრის მეგრულს "ანთარ"-ს, არამედ მნიშვნელობითაც: როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, "ანთარ"-საც სწორედ მაგგვარი ვედრებით შეჰღაღადებს მეგრელი სოფლელი, როცა უნდა საქონელი მოუშენდეს და გაუმრავლდეს.

ამ ღვთაების სახელის უძველეს და სრულ სახედ ხევსურული "ანატორი" უნდა ჩაითვალოს, რომელიც აგებულებისდა მიხედვით უნდა რთული ორნაწილედი 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 ღვთაებას[216]. მეორე ნაწილი უდრის არამეულში გავრცელებულ

საკუთარ სახელს túri "ტური", რომელიც აგრეთვე რთულ ორნაწილედ სიტყვებში იხმარება, როგორც, მაგ., "სიგ-ტური", "ადუნი ტური" და თვით აფხაზურს მთლად მიმსგავსებული "აჲ ტური"[217]._.

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

ანატორის მარტო სახელის გარდა ხევსურებს ეხლაც სწამთ, რომ ნადირთ თავიანთი მფარველი ღვთაება ჰყავთ, ურომლოდაც მონადირე ნადირს ვერც მოჰკლავს და ვერც ვერას დააკლებს. ხევსურები 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 "საფარველ-დადებული", ე. ი. უხილავი არის. მონადირე მას "თვალით ვერ ღნახავს". თუ ჯიხვებზე სანადიროდ წასული მონადირენი წინასწარ ოჩოპინტეს, "ნადირთ მწყემსს არ შაეხვეწნეს", ვერას გზით მონადირე "ნადირს ვერ მოხკლავს" იმიტომ, რომ თუმცა ოჩოპინტეს "მონადირე თვალით ვერ ღნახავს", მაგრამ როცა "ნადირთ მიეკარების, მაშინ ეს ოჩოპინტე ეტყვის ჯიჯვთ" 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 ოჩოპინტევ, შენ გეხვეწები, მამეცი ჯიჯვის თავი, მომაკლეიე! სულნი ხო შენნია ნადირთანი"-ო?

მხოლოდ ასეთი ლოცვის შემდგომ შესაძლებელია, რომ "ნადირთ მწყემსმა" ოჩოპინტემ მონადირეს ჯიხვი მოაკვლეინოსო[219].

ასეთი რწმენა მარტო ხევსურეთში 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, წაიღებდა და ოჩოპინტრეს ზღვნად მიართმევდა, ხის კენწეროზე დაჰკიდებდა და თან შეეხვეწებოდა: "ნადირის ანგელოზო, ნუ გამიწყრები, გთხოვ წყალობა მოიღო ჩემზე, ბევრი შენ და ცოტა მეო!". ამით ის სთხოვდა, რომ ნადირი მოეკვლეინებინა. ამის შემდეგ ის ადვილად ჰკლავდა ნადირს. ოჩოპინტრეს კვალი ხშირად უნახავთ. მნახავებს უთქვამთ: "პატარა ბავშვის კვალსა ჰგავსო". ერთხელ სოსია მონადირეს (ს. შიბლიანის მცხოვრებს) ახალგაზრდა ირემი მოეკლა და თურმე ოჩოპინტრემ დაუძახა: "შე დასაბრმავებელო, რაღა ეგ მოჰკალიო» (ე. ი. პატარა იყო და არ უნდა მოგეკლაო), და მაშინვე დაბრმავებულიყო, ეს ნამდვილი ამბავია"-ო[220].

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 **"ოჩოპინტრე"**-დ გამოითქმის, რაც, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, უფრო ადრინდელი ფორმა არის.

"ნადირთ მწყემსი"-ს ოჩოპინტეს 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 "ოჩოპინტე", ანუ უფრო ადრინდელი ფორმით აღბეჭდილი "ოჩოპინტრე" საბა ორბელიანსაც ჰყავს დასახელებული. მისი ცნობით ოჩოპინტრეს "ცრუ მონადირენი ნადირთ წინამძღვრად იტყვიან" (ლექსიკონი). მაშასადამე, ბეს. გაბუურისაგან აღბეჭდილი ხევსურული რწმენა არსებითად უკვე ორი საუკუნის წინათ აღნუსხულ ცნობას იმეორებს.

მაგრამ X ს-ში "ოჩოპინტრე" საქართველოში ადამიანის საკუთარ სახელადაც ყოფილა: ტაოს განთქმულ მფლობელს დავით დიდ კურაპალატს 998 წელს მამლანის წინააღმდეგ გაგზავნილი ჯარის უფროსად დაუნიშნავს გაბრიელი ოჩოპინტრეს ძე. ამ ოჩოპინტრეს გაბრიელის გარდა კიდევ ჰყოლია შვილი ივანე ("ևրկու որդիքն Ոչոպընտրևայ Գաբրիէլ ի Յովհաննէս")[221]. ეს გარემოება უკვე ოჩოპინტეს, ანუ ოჩოპინტრეს მრავალსაუკუნოვან ხნიერებას ამტკიცებს.

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

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

თავისი გარეგნობითაც და აგებულებითაც "ოჩოპინტრე", ანუ "ოჩოპინტე" მეგრული წარმართული რწმენის "ოჩოკოჩ"-ს მიაგავს: ორივე რთული და ორნაწილედი სახელის შთაბეჭდილებას ახდენს, რომელთა პირველი ნაწილი სრულებით ერთნაირია, "ოჩო" 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 ხოლმე[222].

"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 ადამიანისას 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. ეფთჯმე მთაწმიდელის სიტყვით, "სახელის დებანი იგი საწარმართოთა კერპთანი, რ´ლნი მათ ღ´თდ შერაცხნეს რ´ლნიმე მამათა და რ´ლნიმე დედათა სრულიად მოისპენ — დიოს, ანუ აპოლოს, ანუ არტემის ანუ ბოჩი და გაცი და ბადაგონ და არმაზ ანუ რომელ იგი წნეხასა ყურძნისასა ბილწისა მის დიონისეს სახელს იტყვიან... ესე ყოველი საეშმაკო არს და მოისპენ ქრისტეანეთაგან" -ო[223].

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 სახელია[224]. ამ შემთხვევაში "ბ" მეორადი ფონეტიკური მოვლენა უნდა იყოს და პირველადი "ვ"-ინის შენაცვლებას უნდა წარმოადგენდეს იმნაირადვე, როგორც ძველი ქართული "ვენახი"-საგან წარმომდგარია — "ბინეხი" (მეგ., ჭან.), "ავჟანდა"-საგან — აბჟანდი, აბჟანტი (ლეჩხ., 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 (ibex, le capricorne cinmun) კლაპროტის სიტყვით XIX ს. დამდეგსაც "ბოჯ"-ს ("bodj") უწოდებდნენ[226]. უსლარის დროს ეს სიტყვა "ბუოჟ"-ად გამოითქმოდა, რომელიც დანარჩენ ბრუნვებში "ბეჟინ", "ბაჟნა", "ბაჟუო". "ბაჟიე", "ბაჟალ", "ბეჟილუოჲ"-ს სახით გვევლინება. მაშასადამე, გარეული თხის, ვაცის სახელის ჩანჩური 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 შესახებ ეფთჯმე 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 Αξγξπαν ადგიპან-ადაც იწოდებოდა. "პან"-ის მნიშვნელობის შესახებ სხვადასხვა თეორიები არსებობს, ამათგან რ ო შ ე ნ ს საუკეთესოდ ის მიაჩნია, რომელიც "პან"-ს პა-ონ πάων-ისაგან წარმომდგარად სთვლის. ვითარცა ლათინური pasco-ს მონათესავე ძირისაგან წარმომდგარი "პაონ" და "პან" უნდა მწყემსის (den Hüttenden, den Weidenden) აღმნიშვნელი ყოფილიყო[227]. მაშასადამე, "ადგიპან" უნდა თხათა მწყემსის აღმნიშვნელი ყოფილიყო. ადამიანი ადვილად შეამჩნევს იმ მსგავსებას, რომელიც ბერძნული "ადგიპან"-სა და ქართულ "ოჩოპინტრე"-ს შორის აგებულების მხრივ არსებობს: იქაც და აქაც სახელის პირველ ნაწილს "ადგს" 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 "ადთარი" ეწოდებოდა, შეიძლება საკითხიც დაიბადოს, "ოჩოპინტრე"-ს სახელი 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 დედამიწა

ანტიოქიის საეკლესიო მსოფლიო კრების ძეგლის წერის ქართული თარგმანის ბოლოში შენახულია შემდეგი დიდმნიშვნელოვანი ცნობა: "ესეც გუესმა ქვეყანასა სომხითისასა[228] და ქართლისასა რომელნიმე სუმბულ[229] სარქისს მსახურებენ და რომელნიმე მაცთურთა მათ ს ა ხ ლ ი ს ა ა ნ გ ე ლ ო ს თ ა უ წ ო დ ე ნ დ ა მ ს ა ხ უ რ ე ბ ე ნ სახელ (სახლის?) კერპთა და რომელნი უ ჩ ი ნ ო თ ა ჰ მ ს ა ხ უ რ ე ბ ე ნ სადაცა ს ა ხ ლ ა დ, გინა გარე ვ ე ლ თ ა, ანუ სადაც კ ლ დ ი ს პ ი რ თ ა, ანუ ხ ე თ ა... (sic) და რომელნიმე უ ფ ლ ი ს ც ი ხ ე ლ თ ა[230] (sic) ჰმსახურებენ და რომელნიმე ბ ო რ ა ნ ი ა ს ეშმაკთა თაყუანის სცემენ კერპთა რამე თუ ეშმაკნი არიან"-ო[231].

ან ცნობაში ის არის საყურადღებო, რომ აღნიშნულია, თუ როგორ "უ ჩ ი ნ ო თ ა" ძალთა მსახურებენ "სადაც" გინდა იგი ყოფილიყო "სახლად". თუ "გარე ველთა", ან "კლდის პირთა, ანუ ხეთა", რომ სახლის უჩინართ "სახლის ანგელოზთა უწოდენ", ეს მით უფრო საგულისხმოა, რომ რწმენა აქამდისაც მტკიცედ არის დაცული ქართველ ხალხში: მართლაც "ს ა ხ ლ ი ს ა ნ გ ე ლ ო ზ ე ბ ი ს" არსებობა ეხლაც სწამთ.

ამას გარდა, როგორც ზემოაღნიშნულ ნაწყვეტში არის ნათქვამი, ხევსურეთში ეხლაც შენახულია "უჩინოთა" მსახურება "გარე ველთა, ანუ სადაცა კლდის პირთა" და მათ სწამთ "გ ო რ ი ს ა ნ გ ე ლ ო ზ ი", "ა დ გ ი ლ ი ს დ ე დ ა"[232] ფშაველების წარმოდგენითაც "თვითეულს ადგილს: მთას, გორას, ხევს... ჰყავს დედა", რომელსაც "ა დ გ ი ლ ი ს დ ე დ ა ს" ეძახის ხალხი. მონადირეს რომ დაუღამდეს სადმე მთაში, ან ხევში, მიებარება ადგილის დედას: "ადგილის დედავ, შენ გებარებოდე, შემინახე შენის მადლით"-აო[233]. ფშაველებისავე აზრით არსებობს "ხ მ ე ლ თ მ ო უ რ ა ვ ი", ანუ ხმელეთის მოურავი, რომელიც "ზღვათა პირად არის" და ზღვის კიდეზე რაც კი რამე მოხდება ხმელეთზედ "ხმელთ მოურავის" საქმეა, "ყველაფერი იმას ეკითხვის.

თვითეული ანგელოზი ამას ეკრძალვის, ემორჩილების"-ო. ფშაველები მას "კვირიას" უწოდებენ[234].

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 "უჩინოთა ჰმსახურებენ... კლდის პირთა", მტკიცდება თუშეთში დღევანდლამდის შენახულ სალოცავითაც, რომლის შესახებ ვახუშტიც კი თავის დროს მოგვითხრობდა: თუშებს "აქუსთ კ ლ დ ე დ ი დ ი დ ა მ ა ღ ა ლ ი და... მივლენ და შ ე ს წ ი რ ვ ე ნ მ ა ს კ ლ დ ე ს ა ცხოვარსა და ძროხასა და თ ა ყ ვ ა ნ ი ს ც ე მ ე ნ კ ლ დ ე ს ა მას"-ო[235]. თბილისშიაც, ძაღლის უბანში, მტკვართან კ ლ დ ი ს პ ი რ ა ს ერთი სალოცავი იყო. სადაც "ჯოჯოობა დღეს" ხალხი მიდიოდა და გამოქვაბულში შემავალი და მლოცველი შაქარს უტოვებდა ხოლმე ჯოჯოებსა[236].

ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ ქართველები ერთი ძველი ისტორიული ცნობისდა თანახმად "უჩინოთა ჰმსახურებენ... გარე ველთა"-ცა. ეს თანამედროვე ხალხურ რწმენაშიც შენახულია: მაგ. ფშავ-ხევსურებს სწამთ, რომ თითოეულ ადგილს, — მთას, გორას, ხევს... ჰყავს დ ე დ ა, რომელსაც " ა დ გ ი ლ ი ს დ ე დ ა"-ს ეძახიან[237].

ღვთაება "ადგილის დედა"-ს არსებობა სწამთ აფხაზებსაც, რომელნიც " ა დ გ ი ლ-ა ნ ხ უ"-ს (მიწის დედოფალი, ადგილის დედას ხვედრი) უწოდებენ[238] და მიწას შესაწირავად "ადგილ[239]-ჰვა[240]" ქათმებს მიუძღვნიან და მხურვალე ლოცვით ევედრებიან: " ა დ გ ი ლ-დ ე დ ო ფ ა ლ!" დედა-შვილის მფარველ-მწყალობელი ბრძანდებოდეო[241].

აფხაზებმა იციან აგრეთვე ს ა ხ ლ ი ს, ა ნ ფ უ ძ ი ს " ა ნ გ ე ლ ო ზ ი", ოჯახის მფარველი ღვთაება, რომელსაც " ა ჟ ა ჰ ა რ ა", ანუ " ა შ ა ჰ ა რ ა"-ს უწოდებენ[242]. როცა აფხაზი პატარძალს სახლში შეიყვანს, სახლის უფროსი ამ ახალს შემოსულ წევრს "აჟაჰარას" ავედრებს და მის მფარველობას შესთხოვს ხოლმე[243]. სახელი "აჟაჰარა" ანუ "აშაჰარა" რთული სიტყვაა და პირველი ნაწილი "აჟა" ანუ "აშა" ჰნიშნავს სისხლს, თესლს, გვარს[244], მეორე ნაწილი "აჰარა" ჰნიშნავს მფარველობას, მთავრობასო[245]. ამგვარად, აფხაზების "აჟაჰარა" უდრის სახლის, გვარის მფარველ ღვთაებას, "სახლის, ან ფუძის ანგელოზს". მ. წ ე რ ე თ ე ლ ი ფიქრობს, რომ აფხაზური აჟაჰარა, ან აშაჰარა იგივე ხეთური ქალ-ღმერთი იშხარა არის, რომლის კულტი ძლიერ იყო გავრცელებული მცირე აზიაში და შუამდინარეთში[246].

მეგრელებსაც სწამთ ფუძის მფარველი ღვთაება, "ფუძის ბატონი". მეგრულად მას " ნ ე რ ჩ ი პ ა ტ ე ნ ი" ჰქვია[247]. "ნერჩი" ჰნიშნავს ფუძეს, იმ ნიადაგს და მიწას, რომელზედაც სახლი დგას. მაშასადამე, "ნერჩი პატენი" ფუძის ბატონს უდრის. ამასთანავე უმთავრესი გარემოება "მიწაა" და არა საზოგადოდ ადგილი; ეს იქიდანა ჩანს, რომ ნერჩისადმი ლოცვის აღვლენა "ნერჩიში ხვამა" (= ნერჩისადმი ოხვა), რომელსაც "რაკიჩობა"-ს დიდმარხვის 25-ის დღით წინათ ოთხშაბათს დღესასწაულობენ და აგრეთვე "ოჯუმაშხური" ("საოთხშაბათო") ლოცვა ეწოდება, იმ სახლში, რომელიც მიწაზე მაღლა დგას და ხის იატაკი აქვს, არ შეიძლება: სახლი მიწის პირას უნდა იდგეს, რომ "ნერჩი"-მ ვედრება შეისმინოს[248]. სიტყვა "ნერჩი" ქართულშიც ყოფილა და მისი მნიშვნელობა საბა ორბელიანსაც სცოდნია და "ქუედა კერძო"-დ აქვს განმარტებული.

სვანებს აქვთ ერთი დღესასწაული, " ა ხ ა ლ - კ ვ ი რ ა"-დ წოდებული, რომელიც აღდგომის პირველს კვირას იციან. ამ დღესასწაულში "იკრიბებიან მარტო

ჯვარდაწერილი 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"-სეძახიან 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 ნატეხ წმინდა სანთელს და პატარა ნაკვერჩხალს" გამოართმევენ და "დიდი მოკრძალებით" სამლოცველო "ლამზირისაკენ" გაემგზავრებიან. მისვლისთანავე ისინი "დიდი მოწიწებით" სამჯერ მუხლს მოიყრიან, შემდეგ სანთლის ნატეხებს ნაკვერჩხალზე დააყრიან. ერთი დედაკაცი შეუბერავს. თუ სანთელს მოეკიდა და ალი აუშვა, "ეს იმასა ნიშნავს, რომ მათი ლოცვა გამარჯვებულია". მაშინ სამივენი მუხლმოყრილნი ტაბლებით ხელში ლოცულობენ, ღვთაებას ევედრებიან და "სთხოვენ... მამათა სქესის სიმრავლეს". ლოცვის შემდგომ "ტაბლებს" იმ სოროში ჩააწყობენ და ზედ დიდ ლოდს გადახურავენ, ამას "ტაბლების დაკრძალვა" ჰქვია. მერმე სამჯერ მუხლს მოიყრიან და უკან დაბრუნდებიან იქ, სადაც დანარჩენი ქალები მათ "პირქვე დამხობილი, ხმა ამოუღებლივ უცდიან". მოვლენ თუ არა, იმ წამსვე წამოდგებიან და იმ სამს ეტყვიან "გაგმარჯვებიათ მიწის სალოცავის ლოცვაო", ხოლო მოსულები უპასუხებენ: "თქვენც გაგმარჯვებიათო". 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 კჯრიავით 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 ჯვარდაწერილ დედაკაცებს.

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

აღსანიშნავია, რომ საქმისაჲს ზემოსვანური ჩვეულების თანახმად, საქმისაჲს რომ დიდ ხაჭაპურსა და ყველს მიართმევენ, "ის პირს ღვთისმშობლის ეკლესიისაკენ იზამს, ყველს პირში იდებს, და იძახის «ფუჲ ლამარჲა»-ს და თან აფურთხებს მისკენ"[250]. ეგების აქ "ლამარჲა"-სა და ღვთისმშობლის სახელით იგივე ქალთა "მიწის სალოცავი" ღვთაება იგულისხმებოდეს, რომელსაც ქალები "მამათა სქესის სიმრავლეს" შესთხოვენ, მაგრამ რომელსაც ნაყოფიერების მამრობითი ღვთაების კჯრიას 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 ვხმარობთ. ძველ დროს, ძველ ქართულ მწერლობაში ამ სიტყვას ამ მნიშვნელობით არა ჰხმარობდნენ, არამედ მართოდენ სიტყვას "ქვეყანას"-ს, ალბათ იმიტომ, რომ მაშინ სიტყვას "დედამიწა"-ს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა და მთელ "მიწის დედა"-ს, მიწის ღვთაების "დედას" ეძახდნენ. როგორც ეხლა ფშაველი ან ხევსური ლოცულობს და ევედრება "ადგილის დედას": "ემ ადგილას დედავ, შენ გებარებოდე, შემინახე შენის მადლით და დოვლათითა"-ო[251], ისევე, უეჭველია, ძველ დროს ქართველი თაყვანსა სცემდა "დედამიწას" ვითარცა ღვთაებას და შეჰღაღადებდა.

საყურადღებოა, რომ ამ მიწის, თუ ადგილის, თუ გორის, თუ ხევის ღვთაებას "დედა" ჰქვია. ამასთანავე უნებლიეთ აგონდება ადამიანს განთქმული მცირე აზიაში და ბერძენთა მიწის ღვთაება "დემეტერ", რომელიც აგრეთვე "დამატერ"-ადაც იწოდებოდა[252]. ეს სახელიც, მეცნიერთა აზრით, დედამიწას 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 მიწასა ჰნიშნავდესო. ეს აზრი საცილობელად არის მიჩნეული და საეჭვოა. ამასთანავე თვით აგებულებითაც ამგვარი სიტყვები ბერძნულში იშვიათად მოიპოვება[253]. თუ რომ "დამატერ", ანუ "დემეტერ" მართლაც ნამდვილი ბერძნული სიტყვა არ გამოდგა და მცირე აზიასთან არის დაკავშირებული, მაშინ სიტყვის პირველი ნაწილი "და" და "დე" შეიძლება მიწას 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 ცოლი[254]. ყურადღების ღირსია, რომ მეგრულად "დადი"-ს მამის ან დედის დედას, ხოლო ჭანურად "დადი"-ს მამის დასა და დედის-დას ეძახიან[255], ქართულადაც რთულ სიტყვებში დედა შენახულია "დე"-სა და "დო"-ს სახით[256]. 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 მიწას, 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 ა ნ გ ე ლ ო ზ ს "-აც[258].

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

ხეთა მსახურების არსებობა ძველ დროსვე საქართველოში შეიძლება დამტკიცებული იყოს ბიზანტიელი ისტორიკოსის პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი ს მოწმობით, რომელიც მოგვითხრობს: აფშილები და აფხაზები "ჩვენ დრომდის თაყვანსა სცემენ ტყეებსა და ხეებსა, იმიტომ რომ მათ ხეები გულუბრყვილოდ ღვთაებად მიაჩნიათ"-ო[259].

აფხაზებს ეს რწმენა ბოლო დრომდის მტკიცედა ჰქონდათ დაცული და დიდი მოწიწებით სცემდნენ თაყვანს ხეებსა და მუხებსა[260].

ისინი ეხლაც მოწიწებით უფრთხილდებიან საღმრთოდ განკუთვნილ "ხატის" ტყეებს და ღვთაებასავით შეჰღაღადებენ მუხის ხეს. ამასთანავე მათ ეხლაც მტკიცედა სწამთ ტყეების ღმერთი, რომელსაც ისინი უწოდებენ **"მიზიტხუ"**-ს. ყოველ გაზაფხულზე მთიელი აფხაზები დიდი ამბით პირველ ყვავილობას (მან გჩ-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, ყმაწვილი ბიჭები კი ხაზინის საძებნელად მიდიოდნენ. მზე ამოანათებდა თუ არა, ყველანი სიმღერითა, დიდებითა და საგანგებო წესით ყვავილებით მორთულ სოფელში ბრუნდებოდნენ. წინ მოუძღოდათ 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 ფეხთით დაედო, რომელზედაც "მიზიტხუ" ღმერთისათვის ზვარაკი უნდა შეეწირათ. შესაწირავს მოჰყვებოდა ხოლმე ჯირითობა და ყაბახი და, ვინც გაიმარჯვებდა, იმას სამსხვერპლოსთან მდებარე ყვავილი ერგებოდა[261].

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 მიეშურებოდა იქითკენ, სადაც ყველასაგან სათაყვანებელი საღმრთო მუხა იდგა. ლოცვის წარმოთქმის შემდგომ მამასახლისი ნაბადს წამოიხურავდა ისე, რომ არავინ დაენახა, ხოლო ხალხი, ჯერ ქალები, მერმე ვაჟები, რიგ-რიგობით მიდიოდა მუხასთან, აკოცებდა ხანჯალს და დაასობდა მუხას. მერმე ლოცულობდა და ემთხვეოდა მუხას, შემდეგ კი მამასახლისს მიუბრუნდებოდა და აღსარებას ამბობდა ხოლმე. როცა ხალხი აღსარებას გაათავებდა, სოფელში ბრუნდებოდა და მამასახლისი თითოეულს პატარა ნაჭერ წმიდა სანთელს აძლევდა[262].

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 "რკონში" 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 შეუკრავს[263].

"ტყაში მაფა"-ს, ტყის მეფის გარდა მეგრელებს სწამთ, რომ ნადირთა, ფრინველთა და იძვრისთა მფარველ ღვთაებად **"მესეფი"**-ც იყო: მისის წყალობითა 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 ითვლება[264].

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" სახელარსებითის 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 "მ ი ნ დ ო რ თ ბ ა ტ ო ნ ა დ" დ ა მ ი ს ა ს უ ლ ა დ ჰყავთ წარმოდგენილი. მინდორთ ბატონის ასული "ისეთი ლამაზია და ისეთი სუბუქია, რომ ისეთს ლამაზს და მშვენიერს ვერც ჰნახავს კაცის თვალი და ვერც ინატრებს". ამ ქალიშვილს თავზე "ჩიქილა" ჰხურავს. იგი ჩვეულებრივ "ყვავილებზე დახტის: 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 იმოდენა მანძილზე ხტის, რომ "ოთხ გუთნის გაშლაზეც" შეუძლია ერთბაშად გადახტეს, თუ დასჭირდა. "მას ისეთი ბედი აქვს, რომ, კაცი რომ დაეწიოს და დაიჭიროს, მაშინვე მოკვდება". ერთი ვაჟი, ხალხური გადმოცემით, როგორც იყო დაეწია, 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 ყმაწვილს 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 "ნ ა დ ი რ თ პ ა ტ რ ო ნ ს" ეძახიან. ხალხს იგი წარმოდგენილი ჰყავს პ ა ტ ა რ ა ქ ა ლ ა დ[266].

ნადირთ ბატონი "გ ა ლ ე ნ ი შ ი შ ი ო რ თ ა" მეგრელებსაც სწამთ და თაყვანსა სცემენ. მას უმზადებენ საგანგებო შესაწირავს, უძღვნიან საჭმელ-სასმელს და სახლის

უფროსი მხურვალედ, მაგრამ საიდუმლოდ, ევედრება "გალენიშიში ორთა"-ს, "დიდებულსა და სახელოვანს", რომ ნადირს კბილები შეუკრას და მისი საქონელი ნადირთა საკბენად არ გახადოს[267].

სვანები მონადირეობის მფარველ ღვთაებას ეძახიან "დალ"-ს. რომელიც ოქროს ნაწნავიან მშვენიერ ქალადა ჰყავთ წარმოდგენილი, და "აფსად"-ს, რომელიც მამრობითი სქესის ღვთაებაა. ამას გარდა ტყისა და მონადირეობის მფარველ ღვთაებას სვანები "ცხეკიშანგელოზ"-ს ანუ "ტყის ანგელოზს"-ს უწოდებენ. ყოველი მონადირე სანადიროდ წარმავალი მას შესთხოვს და ევედრება ხოლმე: "ცხეკიშ ანგჳელოზ, ხოჩა გზაჳრობ ლამო". "ტყის ანგელოზო, კარგი მგზავრობა მომეცი" -ო[268].

§ 12. ავი სულები

ხალხს მავნე სულების მეუფის არსებობაც სწამს. მას ხევსურეთში "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 ხვლიკისა და "ბევრჯელ ბავშვის სახითაც"-აო[269].

კახეთში "ქაჯი" მამაკაცად, "ალი" კი ქართლშიაც და კახეთშიაც მშვენიერ ქალად მიაჩნიათ. მას მშვენიერი გრძელი გაშლილი თმები აქვს და კაცს სილამაზითა ჰხიბლავს. ალი წყალშიაცა ცხოვრობს და ასეთს "წყლის ალი" ჰქვია[270].

ქაჯისა და ჭინკის არსებობა დასავლეთს საქართველოშიც სჯერათ, იმერეთსა და სამეგრელოში. ქაჯი ბალნიან კლანჭებიან სულიერად მიაჩნიათ. მის ბალანს ღამე ლაპლაპი 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 ბინაო[271].

ალ-ქაჯები, რასაკვირველია, აფხაზებსაცა სწამთ, მეტადრე წყლის ალქაჯები, რომელთაც "წყლის დედა"-ს[272], "აძითოუ"-ს ანუ წყალში მფლობელს "ძიძლან"-ს ანუ წყლის ალს და "მაჰკვაჟვ"-ს (ძა, წყალი+ჰკვაჟე, ქაჯი) ანუ წყლის ქაჯს ეძახიან.

ამ წყლის მფლობელთ შეავედრებენ ხოლმე ოჯახის ყოველ ახალ წევრს, რომ ისინი მისი მფარველ-მწყალობელნი იყვნენ[273].

ალ-ქაჯებს გარდა "კუდიანები"-ც იმავ ავსულთა სამფლობელოს ეკუთვნიან; "კუდიანებს" შეუძლიათ ცხოველად, მეტადრე კატად, იქცნენ და განსაკუთრებით ღამ-ღამე დანავარდობენ და ადამიანთ სულს ჰღუპავენ. კუდიანებს თავიანთი უფროსი ჰყავთ, რომელსაც "როკაპი" ჰქვია. კუდიანების თავიდან ასაცილებლად მრავალი ლოცვა და შელოცვა არსებობს[274].

§ 13. კოპალა

დასასრულ, უნდა მოვიხსენოთ ფშავ-ხევსურთა შორის და რაჭაში განთქმული ღვთაება **"კოპალა"**, ანუ **"კოპალე"**[275]. მეტად რთული და ძნელი გამოსაკვლევია 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, ნადირზედ ვარშამიო... წ მ ი დ ა ო გ მ ი რ ო კ ო პ ა ლ ა ვ"! ასე ლოცვილობს ხოლმე დეკანოზი ხახმატის ჯვარში[276].

საკუთრივ კოპალას ხატის დღეობას "იხინჭობას" ეძახიან და სწორედ ამ იხინჭობის დღესასწაულის დროს ასე ლოცულობენ: "ღმერთო, იხინჭის წ მ ი დ ა გ ი ო რ გ ი"[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 უკურთხებენ ხოლმე, უსურვებენ, რომ სწყალობდეს "სამართალი კვირიაესა" 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. ლიკოჭში "კარატის ხატია", რომლის "სამეუფოსაც ექვემდებარებიან ალები, ქაჯები, მაჯლაჯუნები და სხვა მავნე სულები", და სწორედ ამ კარატის წვერის "ხატი"-ც აგრეთვე კოპალადაც იწოდება[279].

ხალხის სიტყვით კოპალა ნადირობდა და თავის გასართობად ბურთაობდა კიდეც[280]. აქ იგი თითქოს მონადირე ღვთაებად გვეხატება.

დასასრულ, იმ კოპალას, რომელიც ათენგის ჯვარს უდრის, ეჯავრება დედაკაცები, შორი-ახლოს არ გაიტარებს, არ ყაბულობსო[281].

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 "კჳბელეს". ამ ღვთაების შესახებ ბევრი რამ არის დაწერილი და სხვადასხვა აზრი არსებობს, მაგრამ ერთში ყველანი თანახმანი არიან, რომ ეს ღვთაება ელლინურ-რომაული არ არის, არამედ მცირეაზიული. საყურადღებოა, რომ ბერძენთა 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 "კჳბელე"-ც ხან დედამიწის ღვთაებად ითვლებოდა, ხან ბუნების ღვთაებად, ხან შვილიერების და ნაყოფიერების ღვთაებად, ხან ადგილისა და გორა-მთის დედად[282]. 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 განვითარებულიყო, ახალ-ახალი ელემენტებიც შერთვოდა. ქართული წარმართობის თანდათანი ზრდისა და ძველის გარდა ახალი ღვთაებების გაჩენის შესახებ ცნობა უძველეს ქართულ მატიანესაც მოეპოვება. მის ავტორსაც ამ პრობლემის შეგნება ჰქონია.

ამ მხრივ საყურადღებოა, რომ "მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს მატიანის ცნობით, როდესაც ქართველები არიან ქართლისა მეფისა ძის აზოჲსა მეთაურობით ("აზოჲ ძეცჲ არიან ქართლისა მეფისაჲ") თავიანთ პირვანდელ სამშობლოდან ამიერკავკასიაში გადმოსახლდნენ, მათ "თ ა ნ ა ჰ ყ უ ა ნ დ ე ს კ ე რ პ ნ ი ღ მ ე რ თ ა დ გ ა ც ი დ ა გ ა ი მ"[283]. ამგვარად, მემატიანის გაცი და გაიმ ქართველთა უუძველეს 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 "ძ უ ე ლ ნ ი ღ მ ე რ თ ნ ი გ ა ც ი დ ა გ ა", ან, როგორც ეს უკანასკნელი სახელი ჭელიშისეულ ხელთნაწერში სწერია, "გაცა"[284]. ასეთივე ცნობა იმავე ავტორს თვით წმ. ნინოსათვისაც უთქმეინებია და თანაც ამ ორივე კერპის გარეგანი სახეც აუწერინებია. თავის თავგადასავლის ამბავში წმ. ნინოს სხვათა შორის თითქოს ეთქვას: არმაზის კერპის მარჯვნივ "დგა კ ე რ პ ი ო ქ რ ო ჲ ს ა ჲ და სახელი მისი გ ა ც ი და მარცხლ მისა კ ე რ პ ი ვ ე რ ც ხ ლ ი ს ა ჲ და სახელი მისი გ ა (ჭელიშისეული ხელთნაწერით **"გაცაჲ"**), რ ო მ ე ლ ნ ი ი გ ი **ღმერთად ჰქონდეს მამათა თქუენთა არან**[285] **ქართლით"-ო**[286].

მემატიანის სიტყვები ოდნავ ბუნდოვანია და მკაფიოდ არა ჩანს, "არან" მეფისა, თუ ქვეყნის სახელი იყო და აზოჲ არან — ქართლისა, ან და "არან — ქართველთა" მეფის, თუ ქართლისა მეფის არანის შვილი იყო. მაგრამ სხვაფრივ მ ა ტ ი ა ნ ი ს ა და ც ხ ო ვ რ ე ბ ი ს ც ნ ო ბ ი ს ა ზ რ ი ს რ უ ლ ე ბ ი თ ნ ა თ ე ლ ი ა : ქ ა რ თ ვ ე ლ ე ბ ს თ ა ვ ი ა ნ თ ი პ ი რ ვ ა ნ დ ე ლ ი ს ა მ შ ო ბ ლ ო დ ა ნ თ ა ნ ო რ ი უ ძ ვ ე ლ ე ს ი მ ა მ ა პ ა პ ე უ ლ ი ს ა ლ ო ც ა ვ ი ღ ვ თ ა ე ბ ა დ ა კ ე რ პ ი მ ო უ ტ ა ნ ი ა თ. ყ ვ ე ლ ა დ ა ნ ა რ ჩ ე ნ ი კ ე რ პ ე ბ ი მ ე რ მ ი ნ დ ე ლ ი შენაძენი და აღმართული ღ ვ თ ა ე ბ ე ბ ი ყ ო ფ ი ლ ა ნ: "არმაზის კერპის თაყვანისცემა ფარნავაზს შემოუღია და აღუმართავს, "აჲნინა"-ს კერპი — საურმაგს, "დანინა"-ს კერპი — მირვანს და "ზადენისა" — ფარნაჯომს[287]. 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-მაზდაჲსტური ელემენტების შესახებაა საუბარი.

ქართველთა წარმართობის შესახებ 1924 წელს ორი თხზულება დაიბეჭდა. ერთი მათგანი მ. წ ე რ ე თ ე ლ ს ეკუთვნის, კონსტანტინეპოლშია გამოცემული და "ხეთის ქვეყანა, მისი ხალხები, ინები, ისტორია და კულტურა" ეწოდება. ამ მონოგრაფიის უკანასკნელ თავს სათაურად აქვს "ხეთური ელემენტები ქართულ საწარმართო სარწმუნოებაში" (გვ. 77 — 106) და ქართული წარმართობის ზოგიერთ ღვთაებათა ვინაობის საკითხიც არის განხილული და მაზდეიანობის შერეული სახეობის თვისების პრობლემაც არის წამოყენებული.

მ. წ ე რ ე თ ლ ი ს წიგნის შინაარსი ამ ორ პრობლემათაგან თითქოს უფრო ქართულ უძველეს წარმართობასა და ხეთურ ელემენტებს ეხება.

მეორე წიგნი ლაჲპციგშია დაბეჭდილი, ო. გ. ფონ ვ ე ზ ე ნ დ ო ნ კ ს (O. G. von Wesendonk) ეკუთვნის და ეწოდება "ქართული წარმართობის შესახებ — Über georgisches Heidentum" (Verlag der "Asia Major"). ამ მონოგრაფიაში ქართულ წარმართობაზე V და VI თავებშია საუბარი, რომელთაგან მეხუთე თავს სათაურად აქვს "წარმართული ჩვეულებები საქართველოში" და ორი საკითხის განხილვას შეიცავს: "წმინდა მაზდეისტურ გადმოცემებს" (გვ. 58 — 57) და "ერანული გავლენით

წარმოშობილ პოლითეიზმს" (გვ. 77 — 91) ეხება. მეექვსე თავში საკუთრივ ქართული წარმართობაა განხილული. ეს თავი პატარაა (გვ. 92 — 102) და მონოგრაფიის მთავარ ნაწილს არ შეადგენს. უმთავრესი ყურადღება ამ წიგნში წარმართობის ნიადაგზე საქართველოში მაზდეიანობის ქართული შეცვლილი სახეობის გამორკვევას აქვს მიქცეული.

ქვემოთ საგულისხმო პრობლემა იმ თანდათანობით იქნება განხილული, რომ ჯერ საუბარი იქნება ხეთურად მიჩნეული ელემენტების შესახებ. შემდეგ სპარსულ-მაზდაᲐანურ ელემენტებზე გვექნება მსჯელობა.

აღსანიშნავია, რომ ეფთჯმე მთაწმიდელს "მცირე სჯულის კანონში" თავის ჩართულ ცნობაში ქართველთა წარმართ ღვთაებათა შორის მარტო ბოჩი, გაცი, ბადაგონ და არმაზი აქვს მოხსენებული (§ ნდ). ამგვარად, "მოქცევაᲐ ქართლისაᲐ"-ს მატიანისა და წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ავტორებსა და ეფთჯმე მთაწმიდელს ქართველთა წარმართული პანთეონიდან საერთო ცნობა ღვთაებებზე მხოლოდ "გაცი"-სა და "არმაზის" შესახებ აქვთ: არც "გა", არც ზადენი, აᲔნინა და დანინა ეფთჯმე მთაწმიდელს 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 ეფთჯმე მთაწმიდელი თუ მხოლოდ "გაცი"-ს იხსენებს, მემატიანე "გაიმ"-საც უმატებს, რომლის კვალი ჰაგიოგრაფიის ნაშრომში არსადა ჩანს, თუ მისგან დასახელებული "გაცი" ან "გაცაᲐ" და "გა" სწორედ ამ "გაიმ"-ს არ უდრის. მაშასადამე, ერთი მხრით თუ "გაცი" არის, მეორე მხრით "გაცაᲐ", ან "გა". შესაძლებელია, თუ არა ვიფიქროთ, რომ "გაცი" და "გაცაᲐ" ორი სხვადასხვა ღვთაების სახელი იყო. მათი დიდი მსგავსება და ის გარემოება, რომ ეფთჯმე მთაწმიდელს მარტო "გაცი" აქვს დასახელებული, ამ ორი სახელის იგივეობას გვაფიქრებინებს. მაგრამ მეორე მხრით "გა" პირველადი ფორმაა, თუ გაცის, ან გაცაᲐს შეკვეცილობა?

უკვე პროფ. ნ. მარრს აღნიშნული ჰქონდა, რომ I მეფეთა 73,4-მი ქართულ თარგმანში "გა" ასტარტის კერპის შესატყვისად არის ნახმარი[288]. ეს გარემოება საშუალებას გვაძლევს ქართული წყაროების ცნობათა სიმცირე ცოტად მაინც შევავსოთ. თუ მემატიანე "გა"-სარც სქესისა და არც ვინაობის შესახებ არაფერს გვამცნებს, დაბადების ქართული თარგმანის ზემოაღნიშნული ადგილები იმ გარემოების გამორკვევას მაინც გვშველიან, 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 მიაჩნია[289], მაინც ნ. მარრის აზრისა არ იყოს[290], ებრაული მრავლობითი რიცხვის ფორმის შთაბეჭდილებას ახდენს და მწიგნობრული 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 ჰნიშნავდეს?

"გაცი"-ს შესახებ ნ. მარრი ფიქრობდა, რომ იგი ასურული ღვთაების "გატი"-ს შესატყვისობა უნდა იყოს, რადგან ბერძნულშიაც ეს სახელი "გატის"-ად არის შეთვისებულ-გადმოცემულიო[291]. მ. წერეთლის აზრით ქართული "გაცი" არის იგივე "ყათე", რომელიც "სირიელთა ღმერთი იყო მამრობითი სქესისა, იგი იგივე

მცირე აზიის ღმერთი ა ტ ტ ი ს ი ა". ეს "ყათე" ამავე მკვლევარის სიტყვით "ხეთელთა ღმერთი იყო, სემიურ პანთეონში გადასული"[292]. ეგების ყველაფერი ეს მართლაც 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.

"მოქცევაჲ ქართლისაჲ" -ს მემატიანის სიტყვით საურმაგ მეფეს "ა ჲ ნ ი ნ ა"-ს კერპი აღუმართავს და თაყვანისცემა შემოუღია, მირვან მეფეს კი "დ ა ნ ი ნ ა"-ს თაყვანისცემა დაუწესებია. ლ ე ო ნ ტ ი მ რ ო ვ ე ლ ი ს სიტყვით კი ორივე ამ ღვთაების კერპთმსახურება ერთი პირის შემოღებული უნდა იყოს: საურმაგ მეფემ "შექმნა ორნი კერპნი ა ი ნ ი ნ ა და დ ა ნ ა 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 "დ ა ნ ა ნ ა", ან ამის მსგავსი რამე უნდა წერებულიყო.

ნ. მ ა რ რ ი ფიქრობდა, რომ "აჲნინა" 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 მოყვანილი[293].

მ. წ ე რ ე თ ე ლ ს აც ამ საკითხის შესახებ გადაჭრილი პასუხი არ მოეძებნება: ერთი მხრით მისივე სიტყვით "მყისვე იბადება აზრი, საქართველოში სპარსელი ქალ-ღმერთის ა ნ ა ჰ ი ტ ი ს კულტის შემოტანაზედ ხომ არ არის აქ ცნობა". მაგრამ მეორე მხრით "სხვა ჰიპოთეზაც არის შესაძლებელი: შეიძლება ა ი ნ ი ნ ა და დ ა ნ ი ნ ა ანუ დ ა ნ ა ნ ა კი არ იყოს უპირველეს წყაროებში, ან გარდმოცემებში, არამედ ა ი ნ ი ნ ა და ნ ი ნ ა, ანუ ნ ა ნ ა". თუ ეს აზრი სწორია, "მაშინ ჩვენ გვაქვს ორი სახელი ურთიერთისაგან ოდნავ განსხვავებულ ქალ-ღმერთისა, ანუ ორი სახე ერთისა და იმავე ქალ-ღმერთისა: ი ნ ნ ი ნ ა და ნ ი ნ ა ანუ ნ ა ნ ა, რომელიც სუმერთა ი შ ტ ა რ ი ა, ცნობილი სუმერულ პანთეონში შემდეგი სახელებით: ნ ი ნ ნ ი, ი ნ ნ ი ნ ა, ინნანა, ნ ა ნ ა", ხოლო "ქალის სახელი ნ ა ნ ა და ნ ი ნ ა 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 აჲნინასა და დანინას, ან ნანას შესახებ არც ე ფ თ ჳ მ ე მ თ ა წ მ ი დ ე ლ ს მოეპოვება ცნობები, არც ხალხურ რწმენას შეუნარჩუნებია მათი ხსოვნა. ეს უეჭველია ამ ღვთაებათა შედარებით ნაკლები მნიშვნელობის გამომმჟღავნებელი გარემოება უნდა იყოს.

მ. წ ე რ ე თ ე ლ ი აგრეთვე ფიქრობს, რომ აფხაზური ფუძის ღვთაება "ა ჟ ა ჰ ა რ ა იგივე ხეთური ქალ-ღმერთი იშხარა არის, რომლის კულტი ძლიერ იყო გავრცელებული მცირე აზიაში და შუამდინარეთში და რომელიც ერთ ელამურ წარწერაში აკკადის მეფის ნარამსინისა (მიახლ. 2594 — 2551 წ. ქრ. წ.) გვხვდება სახელით Ashara"[295]. სომხურშიაც დედამიწას աշխարհ "აშხარჰ"-ი ჰქვია, რაც გარეგნულად ხეთური ქალ-ღმერთის "იშხარა" და "აშჰარა"-ს ძალიან მიაგავს. მაგრამ

სომხურში "აშხარჰ" სპარსულიდან (ხშათრ, ხშაჰრ, შხაჰრ, ა-შხარჰ) შეთვისებულ სიტყვად ითვლება[296].

იქნება მ. წ ე რ ე თ ლ ი ს შედარება მომავალში სამართლიანიც გამოდგეს, მაგრამ სანამ აფხაზური "აჟაჰარა"-ს ნამდვილი მნიშვნელობა უცილობლად გამორკვეული არ არის, ასეთ პირობებში შედარება სახიფათოა. ამასთანავე რადგან აფხაზური აჟაჰარას მსგავსი ღვთაების სახელი არც ერთ ქართველ ტომს არა აქვს და ისტორიულ წყაროებშიაც არსადა გვხვდება, ამიტომ აჟაჰარა-ს ქართული წარმართობის ისტორიასთან პირდაპირი კავშირი არც აქვს.

"ი თ რ უ შ ე ნ ა"-სა, ანუ "ი თ რ უ ჯ ა ნ ი"-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" იწოდება[297]. მაშასადამე, ის ქართულ წარმართულ პანთეონს არც ეკუთვნის.

მ. წ ე რ ე თ ე ლ ს 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 საწარმართო ქართულ სარწმუნოებაში"-ო[298].

მ. წ ე რ ე თ ლ ი ს ა თ ვ ი ს "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"-ო[299].

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 ასირიულად 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 დაწინაურებული არ არის, რომ მარტო სახელების იგივეობა, მათი აგებულებისა და მნიშვნელობის უცოდნელად, უფლებას აძლევდეს მკვლევარს ყველაფერი, რაც ხეთებსაც ჰქონდათ, უყოყმანოდ ხეთურად ვიცნათ. მ. წ ე რ ე თ ლ ი ს ნიჭიერად და გონებამახვილობით დაწერილ მონოგრაფიას ხეთელებით ასეთი განუსაზღვრელი გატაცება ემჩნევა.[300]*XI

ეხლა რომ სპარსულ-მაზდაიანური ელემენტების განხილვაზე გადავიდეთ, უნდა აღინიშნოს, რომ უკვე პროფ. ნ. მ ა რ რ მ ა 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. ლ ე ო ნ ტ ი მ რ ო ვ ე ლ ს თავის ნაშრომში ფარნავაზ მეფის მიერ არმაზის კერპის აღმართვის შესახებ ნათქვამი აქვს: «ამან ფ ა რ ნ ა ვ ა ზ... შ ე ქ მ ნ ა კ ე რ პ ი დ ი დ ი ს ა ხ ე ლ ს ა ზ ე დ ა თ ჳ ს ს ა: ესე არს ა რ მ ა ზ ი და **ფარნავაზ[ს] სპარსულად არმაზ ერქუა**. ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისასა და მიერითგან ეწოდა არმაზი კერპისა მისთჳს და ქმნა სატფურება დიდი კერპისა მისთჳს აღმართებულისა»-ო (ცხ. მეფეთა *130. გვ. 21). ლ. მ რ ო ვ ე ლ ი ს აზრით. მაშასადამე, ფარნავაზს იმიტომ უნდა შემოეღოს არმაზის კერპის თაყვანისცემა, რომ ფარნავაზს სპარსულად არმაზი ეწოდებოდა. ისე გამოდის, რომ თითქოს არმაზის სახელი ქართული ფარნავაზის სპარსული შესატყვისობა ყოფილიყოს. 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 მარცვალ-ჩამოცლილი ფორმის ხუარენაგასტე-საგან წარმომდგარი ქართული ფორმა იყოსო[301]. ორი გვერდის შემდგომ ნ. მ ა რ რ ი ამტკიცებდა, რომ მეფე ფარნაჯომის სახელი აჰურა-მაზდა — მითრის ამავე წოდებულებისაგან არის ნაწარმოები და თვით ამ სახელის მატარებელი ქართველი მეფის პიროვნებაც კი სათუოდ მიიჩნია[302]. მ. წ ე რ ე თ ე ლ მ ა ეს უკანასკნელი ეტიმოლოგია და ფარნაჯომის "ხუარენაგასტემა"-საგან წარმომდგარობის აზრი მცდარად აღიარა[303] და თანაც აღნიშნა, რომ სპარსული სიტყვა "ხუარენ" ქართულ ძველ მწერლობაშიც იხმარებოდა და წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაში გვხვდება, სადაც ნათქვამია: «ამას ბრძანებს მეფე სპარსთაჲ **ხუარა** და მეფეთა მეფე **ხუარან-ხუარა»**-ო[304].

რასაკვირველია, მარტო ის გარემოებაც, რომ ნ. მ ა რ რ ი 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 მემატიანეს არმაზის კერპს ქართულ მამაპაპეულ ღვთაებად არ აგულისხმებინებდა.

ფ ო ნ ვ ე ზ ე ნ დ ო ნ კ ი ც ა და მ. წ ე რ ე თ ე ლ ი ც იმ აღწერილობაში, რომელიც ქართულ წყაროებში არმაზის კერპისა და მისი თაყვანისცემის შესახებ მოიპოვება, მაზდეანობის არავითარ ნიშნებს არ ჰხედავენ, რასაკვირველია თვით ღვთაების სახელის მეტს. მათი აზრით აქ ქართული წარმართობის ნიადაგზე სპარსული ცეცხლთაყვანისმცემლობის არსებითად შეცვლილ რწმენასთან უნდა გვქონდს საქმე. რაკი მაზდეანობა კერპთაყვანისმცემლობის უარისმყოფელი მოძღვრება იყო, არმაზი კი ქართველებს კერპის სახით ჰყოლიათ წარმოდგენილი, ამიტომ არმაზის თაყვანისცემას სპარსულ აჰურამაზდას თაყვანისცემასთან სახელის გარდა არსებითად საერთო არაფერი აქვსო.

მ. წ ე რ ე თ ლ ი ს აზრით არმაზის კერპის გარეგნობისა და მისი თვისებების შესახებ ყველა ცნობები, რომელიც წმ. ნინოს ცხოვრებაში მოიპოვება, უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ქართველთა არმაზი ნამდვილად აჰურამაზდა კი არ იყო, არამედ "მცირე აზიის ღმერთი ცისა და სინათლისა, ატმოსფერისა, წვიმისა და ელვა-ჭექისა" თეშუბ[305].

არმაზის შესახებ ცნობებს რომ სპარსულ აჰურამაზდასთან სახელის მეტი საერთო არაფერი აქვს, ეს უცილობელია. მ. წერეთლისა და ფონ ვეზენდონკის ღვაწლია, რომ საქართველოში სპარსული მაზდეანობის ადგილობრივი კულტურის ნიადაგზე შეცვლილი სახეობის არსებობის პრობლემა წამოაყენეს*XII. 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 ქართველი ხალხის არც ერთი თემის მეხსიერებასა და რწმენას არმაზი, ვითარცა ღვთაება, ან გმირი, ან და ხატი, არ შერჩენია იმისდა მიუხედავად, რომ ჩვენ ერს მაზდეანობის არა ერთი სხვა ნაშთი აქვს შერჩენილი. როგორ მოხდა რომ სხვა, უფრო წვრილმანიც კი, ხალხმა შეინარჩუნა, არმაზი კი სრულებით დაივიწყა, თუ იგი მართლა IV ს.-ში ქართველთა მთავარ ღვთაებად და კერპად ითვლებოდა?

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

უძველესი და ქართველთა მოქცევის თანამედროვე ბერძენთა ისტორიკოსის გელასი კესარიელის თხზულებაში ქართველისგანვე ნაამბობი ცნობა რომ გადაიკითხოთ, იმგვარადვე როგორც რომაელი 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 დალეწვის შესახებ უძველეს ქართულ მატიანეში, "მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს ტექსტში შეტანილ წმ. ნინოს VII — VIII ს. ცხოვრების რედაქციაშიც სრულებით არაფერია ნათქვამი[307].

მხოლოდ მ. ხორენელს ქართლის წმ. ნინოსაგან მოქცევის ამბავში აქვს აღნიშნული, ვითომც წმ. ნინომ ქართველთა გაქრისტიანების უმალ გრიგოლ განმანათლებელს მოციქული გაუგზავნა და შეეკითხა, ეხლა როგორღა მოვიქცე და რა მოვიმოქმედოო? ამის საპასუხოდ გრიგოლ განმანათლებელს წმ. ნინოსათვის თითქოს კერპთა დალეწვა-განადგურება ებრძანებინოს ისევე, როგორც ეს თვით მან მოიქმედა, და მოსპობილი კერპების მაგიერ ჯვრების აღმართვა ურჩიაო. ასეთი განკარგულების მიღებისთანავე წმ. ნინომ მაშინვე მეხმფრქვეველი, არმაზდის კერპი დალეწაო. ასე აქვს მოთხრობილი მოსე ხორენელს, რომელიც ამ შემთხვევაში თავის წყაროდ აგათანგელოსის თხზულებას ასახელებს[308].

დასასრულ, ქართველთა კერპებისა და მათ შორის არმაზის კერპის წმ. ნინოსაგან დალეწვის 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 დაულეწია, როდესაც აღმოსავლეთი საქართველო ჯერ კიდევ წარმართი იყო. ამასთანავე მის ამ მოქმედებას გრიგოლ განმანათლებელთან საერთო არაფერი უჩანს. ქართული წყარო ამაზე არას ამბობს[309].

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 დალეწვის 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 დალეწვის ბრძანება გრიგოლ განმანათლებელისაგან მიიღო და მეხისმფრქვეველი 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 კესარიაში ჩამოყალიბებულ ტენდენციურ ნაწარმოებს წარმოადგენს[310]. 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 დალეწვის შესახებ იმავე კესარიული და აგათანგელოსის ტენდენციური რედაქციისაგან უნდა მომდინარეობდეს, მის გადამუშავებულისა 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»-ო[311]. მაშასადამე, IV ს. ქართველები თითქოს "ცეცხლის მსახურნი", ანუ ცეცხლთაყვანისმცემელნი უნდა ყოფილიყვნენ მეფიდან მოყოლებული მდაბიომდე.

თუმცა IV ს. ქართული ცხოვრების დამსურათებელი ქართულივე საისტორიო თხზულება 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 წარმოადგენს[312]. ეს ძეგლი 474 — 484 წლებშია დაწერილი[313]. 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 ხუცესს მაზდეანობის მიმდევართა რწმენა დახასიათებული მაშინდელ საქართველოში. მისი სიტყვით ვაზრქენ ქართლისა პიტიახშმა რომ ქრისტიანობა უარჰყო და მაზდეანად იქცა, ამის შემდგომ «თაყუანის სცემდა ცეცხლსა, რაჲმეთუ ყოვლითკერძოვე თავი თჳსი ქრისტჱსაგან განაგდო»[314]. მის მეუღლეს შუშანიკსაც თავისი ქმრის საქციელზე უთქვამს: «საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვასრქენ, რაჲმეთუ 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 სამარტჳლენი და ეკლესიანი აღაშჱნნა და შენ მამისა შენისა საქმენი განჰრყუნენ და სხუად გარდააქციენ კეთილნი მისნი, მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახით თჳსად, ხოლო შენ დევნი შემოიხუენ. მან ღმერთი ცათაჲ და ქუეყანისაჲ აღიარა და ჰრწმენა, ხოლო შენ ღმერთი ჭეშმარიტი უვარ-ჰყავ და ცეცხლსა თაყვანის ეც»-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 დავუჯეროთ 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 «ცეცხლის მსახურთა სპარსთა აღაგზნეს ცეცხლი» (ცხ. ვახტანგ გურგ. * 294, გვ. 117). ერთ-ერთი ასეთი სალოცავი მათ ჰქონიათ «ნიქოზისა საგზებელსა თანა ცეცხლისასა», სადაც ვახტაგ გურგასალმა ცეცხლის საგზებელის, ანუ დაუშრეტელი წმ. ცეცხლის საკურთხევლის ადგილას ეკლესია ააშენა (იქვე *XIII 392, გვ 179). **ყველა ზემომოყვანილი 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 კერპთაყვანისმცემლობის სახით არ მოვლენილა ჩვენ ქვეყანაში. მოსე ხორენელისა და წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრებისა და ეფთჳმე მთაწმიდელის "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 მკვლევარი, ვიდრე VIII—X ს.ს. კომპილატორებისა და გადამკეთებლების 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-ღა რჩება. მაგრამ ამის მიხედვით არავითარი უფლება არა გვაქვს დავასკვნათ, რომ არმაზის კერპიც არსებობდა, რომ საქართველოში არმაზს, ანუ აჰურამაზდას 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 აჰურამაზდას სახელთან იყოს დაკავშირებული? იქნებ აქ ქალდურ მეფეთა შორისაც მიღებულ სახელ "არამე"-ს ნაშთთან გვქონდეს საქმე და არა აჰურამაზდასთან? ეს მომავალი კვლევა-ძიების საქმეა. ყველა ზემომოყვანილ მოსაზრებათა გამო არმაზის შესახები 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, ფაჰლაურ მრ. რ. ფორმას yajdan ანუ yaztan, სპარს. yazdan-ს და კეთილ გენიას, მეტადრე მითრას ანუ მიჰრს და შემდეგ საზოგადოდ ღმერთსა ჰნიშნავსო"-ო[318]. მ. წერეთელი ამას სრულებით უარჰყოფს. მისი სიტყვით "ზადენს ვერ დავისახავთ კეთილ გენიად, მითრად და სხვა, რადგანაც ზადენის საკურთხეველზედ მსხვერპლნი ბილწნი შეიწირვებოდნენ, ხოლო yazatan, რომლისგანაც მარრს გამოჰყავს ზადენ, ანგელოზები იყვნენ, ზოროასტრის განყენებულ ცნებათა განხორციელებანი... და არა მითრა"-ო[319].

ნ. მარრის დებულების საწინააღმდეგოდ მ. წერეთელს თავისი აზრი აქვს წამოყენებული. მისი სიტყვით: «ზადენ არ არის მითრა და არც სიტყვა yazadan-თან 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»-ო[320].

მ. წერეთელს ზადენის ღვთაების თვისებები წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების შემდეგ ცნობაში ჰსურს ამოიკითხოს: ჰაგიოგრაფიის სიტყვით მირიან მეფეს წმ. ნინოსთვის ვითომ ეთქვას, "აჰა ესერა ღმერთნი დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი და სოფლის მპყრობელნი. მზის მომფენელნი და წჳმისა მომცემელნი, ქუეყნისა ნაყოფთა განმზრდელნი ქართლისა იგი ღმერთნი არმაზ და ზადენ, ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელნი და ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი 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-თეშუბ და 2) მცირე-აზიისავე ღმერთნი ნაყოფიერებისა და მცენარეულობისა **ზადენ** = Sandan = Santas. ამ ორივე ღმერთს ქართველნი თაყვანს სცემდნენ აგრეთვე როგორც ორაკულს ღმერთებს"-ო[322].

მ. წ ე რ ე თ ლ ი ს მსჯელობა უეჭველია ნიჭიერი მკვლევარის გონებამახვილ 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 კიდევ ზადენს ეკუთვნის. შეიძლება ითქვას კიდეც, რომ დახასიათება იმდენად ორივესთვის საერთოა, რომ ორივე კერპის შესახებს 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 ე ფ თ ჯ მ ე მ თ ა წ მ ი დ ე ლ ი 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" ვგონებ 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 უქონლობის გამო, იმ ღვთაება "**ბადაგონ**"-ის ვინაობა და სადაურობა, რომელიც ე ფ თ ჯ მ ე მ თ ა წ მ ი დ ე ლ ი ს ცნობაში იხსენიება. მის შესახებ რომ რამე გვცოდნოდა, ეგების მაშინ გამორკვეულიყო, აქვს რაიმე კავშირი ამ "ბ ა დ ა გ ო ნ"-თან იმ "აგუნა"-ს, რომელსაც გურიაში ახალწლის საღამოს ჟამს მეკვლე მარანში ვაზის ნაყოფიერებას შესთხოვს ხოლმე, საახალწლო გობიდან ღორისთავს რომ ამოიღებს, საწნახელს სამჯერ მიარტყამს და ასე ლოცულობს: "აგუნა, აგუნა, მიეც ჩვენ სამშობლოს ღვინო და სხვებს ფურცელი"-ო[323].

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 შეიძლება[325].

როგორც ზემომოყვანილი მიმოხილვიდან ცხადი ხდება, ქართული წარმართობის სამყაროდან საკუთარი და შენართი, უცხოურის, ხეთური და მაზდეანური ელემენტების გარჩევისა და გამოყოფვისათვის 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 ყველაფერი ნათქვამი, რის გამორკვევაც ამჟამად 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. მ ა რ რ მ ა 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"-ო[326].

ამ თავისი აზრის დასამტკიცებლად ნ. მ ა რ რ ს ქართული და "იაფეტური" წარმართობა დაპირისპირებული აქვს და ზოგს ქართულად აღიარებს, მომეტებულს კი იაფეტურად. არავითარი მტკიცე კრიტერიუმი ასეთი გამოყოფისათვის მას წამოყენებული არა აქვს, ალბათ ნაგულისხმევი თავისი წმინდა ფონეტიკური მოსაზრებების გარდა, რომელთა დამაჯერებლობის შერყევისათვის თვით ნ. მარრს არა ერთხელ შეუწყვია ხელი თავის წინანდელ კატეგორიულ დებულებათა შემდეგში ხშირად უარყოფითა და ახალი კატეგორიული დებულებისავე წამოყენებით.

ნ. მ ა რ რ ი ს 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 არსებობდეს[327]. ტაროსისა, ელვა-ქუხილის და მეხდატეხილობის ღვთაებასაც ქართულად თითქოს არ შეიძლება "ვობი" ჰრქმეოდა, რადგან ეს სახელი მხოლოდ-და-მხოლოდ სვანურის ერთი შტოის სიტყვაა, და თვით ღვთაებაც სვანების ღვთაება იყოს[328]. მაგრამ შემდეგ ისე გამოდის, რომ "ვობი" უბიხური ღვთაება ყოფილა და სვანებს იგი, ან მეგრელების საშუალებით, ან და თითონ უშუალოდ უნდა ჰქონდეთ შეთვისებული[329]. გამოურკვეველი რჩება მეგრელებს უბიხებისაგან როგორღა უნდა შეეთვისებინათ, როდესაც მათ შორის მყოფ აფხაზებს ვობი თითქოს არ უნდა ჰქონოდეთ. ამავე თავის წერილში აკად. ნ. მ ა რ რ ი 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 ხანია 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 კიდეც, რომ

ქართველები იაფეტური სარწმუნოების ყველაზე უფრო ნაკლებ მედგარ დამცველებად გამოდგნენ"-ო[330].

"იაფეტური ენები" აკად. ნ. მ ა რ რ ი ს თეორიის სარბიელს შეადგენს. ეს ცნება თვით ნ. მ ა რ რ ი ს ა ვ ე 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. მ ა რ რ ი და მისი ზოგიერთი მიმდევარნი ასე თუ ისე ამ პრობლემის ლინგვისტური თვალსაზრისით შესწავლას დროს ალევდნენ, იაფეტური სარწმუნოების შესახებ კვლევა-ძიების წარმოება არც ნ. მ ა რ რ ს 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 სარწმუნოება" 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 მქონებელი 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. მ ა რ რ ს ა ც 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 კი 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 მიგვემართა. შეძლებისამებრ უცდომელი და ზოგადი სურათის აღსადგენად, ქართველ ყველა ტომთა ამგვარი მასალების შესწავლას შევუდექით 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 ლიხთ-იმერეთში 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 "აჲთარის" 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 "ა დ გ ი ლ-დ ე დ ო ფ ა ლ"-ზე აფხაზები ეხლაც ლოცულობენ[331]. ცხადია, სამეგრელოში რომ "ადგილის დედოფლის" თაყვანისცემა არ სცოდნიათ, აფხაზები ამ წმინდა ქართულ სახელს ვერ შეითვისებდნენ.

ამგვარადვე, თუმცა გურიაში ეხლა "ანთარი" არ ახსოვთ, მაგრამ წინათ იქაც უნდა ყოფილიყო, რადგან "ანთარ"-ის ბოლომოკვეცილი ფორმა "ანთა" გურიაში, 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**" სახელიც[332].

რაკი "ორთა" ღვთაება "ანთარი"-ს ფონეტიკურად შეცვლილი სახელი იყო, სწორედ ამიტომ მასაც, როგორც ანთარს, რომელსაც ზენა ანთარი, "ჟინი ანთარი" ეწოდებოდა, "ჟ ი ნ შ ი ო რ თ ა"-ს, ზენას ორთას ეძახდნენ[333] ამ შინაური ცხოველების მფარველი ღვთაება ზენა ანთარისა და ორთას გარდა გარეული ცხოველების მფარველი ღვთაების არსებობაც სწამდათ, რომელსაც, როგორც თავის ადგილას აღნიშნული გვქონდა, "გ ა ლ ე ნ ი შ ი შ ი ო რ თ ა" ე. ი. გარეულის, ანუ მხეცის ორთა ეწოდებოდა.

ყველა ზემოდასახელებული გარემოების გამომჟღავნების შემდგომ ცხადი შეიქმნა, რომ ო დ ე ს ღ ა ც ქ ა რ თ ვ ე ლ ტ ო მ ე ბ ს სათავისთავო სათემო ღვთაებათა გარდა ყ ვ ე ლ ა ს თ ვ ი ს ს ა ე რ თ ო რ წ მ ე ნ ა ც ჰ ქ ო ნ ი ა თ, ს ა ე რ თ ო ქ ა რ თ უ ლ ი წ ა რ მ ა რ თ ო ბ ა ც ყ ო ფ ი ლ ა.

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 "ადრეკილაჲ-საქმისაჲ"-ს წესებს გულდასმით გადაავლოს თვალი, რომ იგი დარწმუნდეს, რომ სვანურ ამ ზნეჩვეულებებს წმინდა ქართული წარმართული რწმენის ანარეკლი აქვთ დაცული: ამას თვით ძველ-ქართული სახელები "ადრეკილაჲ" და "საქმისაჲ"-ც ცხად-ჰყოფს და ის მეტად მნიშვნელოვანი გარემოებაც, რომ "ადრეკილაჲ"-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[334]. 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 მაუწყა[335]. 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.

მარტო ის გარემოებაც, რომ ამ საგულისხმო ლექსში "საბატგნი", ე. ი. შაბათი გვაქვს და არა ის ღვთაება, რომლისათვისაც შაბათი იყო განკუთვნილი, ცხად-ჰყოფს, რომ ამ შვიდეულის 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 წარმართულისა ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ლექსი ქრისტიანთა უქმე და მთავარი დღის სახელის პირველი შემადგენელი ნაწილი მზის სახელით, "ბჟა"-თი კი არ იწყება, არამედ ქართულ წარმართთა მთავარი ღვთაებისა და უქმე დღის სახელის პირველი ნაწილის მთვარის სახელით "თუთა"-თი.

ზევით ნ. მ ა რ რ ი ს დ ე ბ უ ლ ე ბ ა გვქონდა მოყვანილი, რომლის მიხედვით თითქოს აფხაზებს, ჩერქეზებს, ინგუშებსა და ჩაჩნებს პარასკევის გარდა დღეების სახელები მამაპაპეული წარმართული "იაფეტური" ჰქონოდეთ შენახული, ქართველებს კი ყველა ამგვარი სახელები სულ მთლად დავიწყებული ჰქონდეთ. ე ს დ ე ბ უ ლ ე ბ ა მ თ ლ ა დ ს წ ო რ ი ა რ ა ა, რადგან აფხაზურად დღეების სახელები კვირა-ორშაბათის გარდა შაბათის სისტემაზეა დამყარებული და, ქართულად რომ გადმოვთარგმნოთ, ორშაბათს, სამშაბათს, ოთხშაბათს, ხუთშაბათსა და შაბათსა ჰნიშნავს. ჩერქეზულშიაც 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. მ ა რ რ ი ს განცხადება: ცხოვრების სინამდვილე მთლად არ ამართლებს მის დებულებას, თითქოს ქართველებს გარდა ყველა "ცოცხალ ი ა ფ ე ტ ი ა ნ ე ბ ს" შვიდეულის დღეების წარმართული სახელები დაცული ჰქონდეთ. პირიქით, შეიძლება ითქვას, რომ აფხაზებს, ჩერქეზებს, ყაბარდოელებს, ინგუშებსა და ჩაჩნებს უფრო ნაკლებ აქვთ დღეთა წარმართული სახელები და მათ შესახები 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 ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ნაშრომითგან ჩანს, იცოდნენ, რომელი დღე ვისთვის იყო განკუთვნილი და ეს ცნობა მთლად წარმართობის-დროინდელ დღის სახელებზეა დამყარებული. ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს სიტყვით "ქართულად შ ა ბ ა თ ი ს ა სახელი არს **კრონოსისა**, კ ვ ი რ ი ა კ ი ს ა — **მზისა** და საუფლო, ო რ შ ა ბ ა თ ი ს ა — **მთოვარისა,** ს ა მ შ ა ბ ა თ ი ს ა — **არიასი,** ო თ ხ შ ა ბ ა თ ი ს ა — **ერმისა,** ხ უ თ შ ა ბ ა თ ი ს ა — **აფროდიტისა,** პ ა რ ა ს კ ე ვ ი ს ა — **დიოსისა**" დღეა[336].

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 გამორკვეული იყოს მისი სადაურობა და ის ხანა მაინც, რომელსაც ეს ცნობა უნდა ეკუთვნოდეს.

დროის განსაზღვრისათვის უნდა ყურადღება მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი 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 თითქოს 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_{26} და 22_{33}), ოთხშაბათი (22_{32}) და ხუთშაბათი (23_{3}). 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_{10}-ში ბერძნულის მსგავსად ქართულშიაც ნახმარია "დღე კვრიაკეი", რაც ἡμέρα Κυριαχή-ს უდრის. მათე მახარებლის 27_{62}, ლუკას 23_{54}, იოანეს 19_{30}-დან ჩანს, რომ მაშინაც, როცა სახარება ქართულად ითარგმნებოდა ექვსშაბათის მაგიერ ტერმინად ბერძნული "პარასკევი" ყოფილა მიღებული. ეს გარემოება ცხად-ჰყოფს, 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, παρασχευή პარასკევი, δευτέρα σαββάτων, τρίτη σαββάτων 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 შემდეგშიაც[337].

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

ეხლა 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 უეჭველია ამოღებული უნდა ჰქონდეს.

ხოლო გამორკვეულია, რომ მნათობთა სახელების მქონებელი შვიდეული თავდაპირველად სწორედ სატურნისა, ანუ კრონოსისათვის განკუთვნილი დღით, ე. ი. მერმინდელი ებრაულ-ქრისტიანული ტერმინოლოგიით შაბათით იწყებოდა. დიო კასსიუსსაც 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 ითვლებოდა[338].

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 "ჰამუშტუს"-ს, ე. ი. ხუთეულს უწოდებდნენ. ბაბილონელებს გარდა ძველ სპარსელებსა და ბერძნებსაც სცოდნიათ ოდესღაც თვის ხუთეულებად დანაწილება[339].

შვიდდღიან შვიდეულებად თვის დანაწილების სისტემა, როგორც რომერმა დაამტკიცა, ძალიან იყო გავრცელებული და ბაბილონელებს გარდა ებრაელებს, ეგვიპტელებს, სპარსელებს, ინდოელებს, ჩინელებს, მონღოლებს, მალაელებს, გერმანელებსა და ბერძნებსაც ჰქონდათ მიღებული[340].

რვადღიანი კვირა, როგორც ცნობილია, რომაელებს ჰქონდათ, — ცხრადღიანი — ინდოელებს, სპარსელებს, კელტებს, ირებს, ჰომიროსის წინადროინდელ და ჰომიროსის თანამედროვე ბერძნებს და ეგვიპტელებსაც კი, ათდღიანი — ჩვეულებრივ ეგვიპტელებს[341].

გარკვეული ხანიდან მნათობთა სისტემის შესახები მოძღვრებაც შემუშავდა, რომელშიაც მნათობთა ერთმანეთის თანმიმდევნოებით იყვნენ გამწკრივებულნი.

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

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

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

ან მზე, მთვარე, მარსი, მერკური, ჲუპიტერი, ვენუსი და სატურნი[342].

შვიდეულის დღეების მნათობთადმი განკუთვნების 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 "პჭროეჲს", ჰერმესისა "სტილბონ", აფროდიტესი — "ჰეოსფოროს", "ფოსფოროს" და "ჰესფოროს", დიოსისა — "ფაეტონ" და კრონოსისა — "ფაჲნონ". 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. წ. ასირიელ-ბაბილონელთა მნათობთა ღვთაებების სახელების შესატყვისობაც შემუშავდა და არესი, ანუ მარსი "ნინიბ"-ის შესატყვისად იქმნა მიჩნეული, ჰერმესი, ანუ მერკური — "ნებო"-სად, აფროდიტე, ანუ ვენუსი — "იშტირი"-სად, დიოსი, ანუ ჲუპიტერი — "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. წ. V ს. მეორე ნახევრითგან მოყოლებული ორი ერთმანეთისაგან ოდნავ განსხვავებული მნათობთა მწკრივი იყო მიღებული, რომელიც გარკვეული პრინციპის, სახელდობრ მნათობთა მოქცევის დროის მიხედვით არის დალაგებული[343]. ამ დროზე უწინარეს კი ბერძენთა მნათობთა მწკრივს ერთგვაროვნობა 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 არსებობდა[344].

იმიტომ Boll-ის აზრით შვიდეულის დღეების მნათობთა სისტემა უნდა აღმოსავლეთიდან შეთვისებულს, ბერძნულ კულტურულ ნიადაგზე გადაკეთებულსა და ჩამოყალიბებულ სისტემას წარმოადგენდეს. ასეთი მუშაობა უფრო ჰელლინიზმის ხანას შეჰშვენის და სწორედ ამ ხანაში უნდა იყოს იგი საბოლოოდ ჩამოყალიბებულიო[345].

ზემომოყვანილი ცნობების შემდგომ რომ ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ლექსიკონში დაცული შვიდეულის "ქართული" სახელებისა და თვით მწკრივის სადაურობისა და ხნიერების საკითხის განხილვას დავუბრუნდეთ, უნდა აღინიშნოს, 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. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ა გ ა ნ დაცული შვიდეულის სახელები რომაულისა და დასავლეთი ევროპის სისტემის გარდმონაწერს 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. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ცნობა რომ რომაულისა და დასავლეთი ევროპის სისტემის უბრალო გარდმონაწერს 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 ს ა ბ ა ს 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. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ლექსიკონში თითოეული მნათობის მდებარეობის შესახებ ცნობა მოიპოვება. იქნებ ამ ცნობებმა შვიდეულის სისტემაც გაგვაგებინოს.

ს ა ბ ა ს სიტყვით «მ ზ ე არს მ ე ო თ ხ ე ს ა ც ა ს ა ზედა, რომელსა ეწოდების **კოჭიმელი**»[346]. ხოლო «მ თ ო ვ ა რ ე არს უ ქ ვ ე მ ო ე ს ს ა ც ა ს ა ზ ე დ ა,

რომელ ცასა მას ეწოდების **ჭირანო**»[347]. "არეა"-კი, რომელიც იგივე «მარიხი არს მეხუთესა ცასა ზედა, რომელსა **ჭიმჭიმელი** ეწოდების»[348]. "ერმი", ანუ მერკური «არს მეორესა ცასა ზედა, რომელ მას ცასა ეწოდების **ცორანო**»-ო[349]. შემდეგ საბას ნათქვამი აქვს, — «ხუთშაბათი — აფროდიტისა»[350]. თვით "აფროდიტეზე" კი განთქმული ლექსიკოგრაფი ამბობს: «ასპიროზ მესამესა ცასა ზედა არს, რომელსა ეწოდების **მელტავრო**»-ო, ხოლო თვით "ასპიროზი" ასე აქვს განმარტებული: «ესე არს აფროდიტი და მთიები»-ო. მთიებზე კიდევ ნათქვამი აქვს: «ესე არს აფროდიტი, რომელ არს ციცკრის ვარსკვლავი»-ო, ხოლო "დია", ანუ დიოს ჟუპიტერი «არს მეექვსესა ცასა ზედა, რომელსა ეწოდების **კიმკიმელი**»-ო, დასასრულ, საბას ლექსიკონის ცნობითვე «კრონოსი.... ვარსკლავი არს მეშვიდესა ცასა ზედა, რომელსა ეწოდების **ალაბასტრო**»-ო.

რადგან მთვარის დღე ქართველთა წინანდელი უქმე დღე იყო და შვიდეულის პირველ დღედ იყო მიჩნეული, აღსანიშნავია, რომ მთვარე საბას ცნობით "უქვემოესსა ცასა ზედა" მყოფ მნათობად ითვლებოდა. ამნაირადვე რომ მდებარეობის თანდათანი 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 მოეპოვებათ[351].

მნათობთა მდებარეობისა და დედამიწისაგან დაშორების მიხედვით ამნაირ გამწკრივებას ლათინურად Septizonium, ბერძ. ἑπτάζωνος, ე. ი. შვიდსარტყლედი ეწოდებოდა[352]. 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 ჟუპიტერი და კრონოსი ანუ სატურნი.

ეს წესი და სისტემა, შემდეგში საყოველთაოდ დასავლეთში ერთადერთ ჭეშმარიტ სისტემად მიჩნეული, II ს-ზე უწინარეს ქ. წ. არა ჩანს და პითაგორას შემოღებულად ითვლებოდა[353]. 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 ყოფილა[354].

შვიდეულის დღეების ქართული სახელების პჯთაგორისად მიჩნეულსა და რომში მიღებულ სისტემას იმ მხრივ არ უდგება, რომ თუ ქართულად ხუთშაბათი აფროდიტეს ანუ ვენუსის დღედ იწოდებოდა და პარასკევს დიოსის ანუ ჟუპიტერის დღე ერქვა, იქ სწორედ წინაუკმო იყო და ხუთშაბათს dies Jovis (ჟუპიტერის დღე) და პარასკევს dies Veneris (ვენერის დღე) ეწოდება. ამით ქართული შვიდეული მთელ სისტემას არღვევს. ხოლო რადგან სხვაფრივ იგი ელინურ წესს მისდევს სახელებითაც

და გამწკრივების თანამიმდევნოებითაც, 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. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს 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 წინაუკმო დალაგებით მთელ სისტემას არღვევს კიდეც, ამიტომ საფიქრებელი ხდება, რომ **შვიდეულის დღეების ეს სახელებიცა და თვით მწკრივიც ქართულს შვიდეულის დღეების სისტემისა და მწკრივის საბერძნეთში საბოლოოდ ჩამოყალიბებამდე უნდა ჰქონდეს შეთვისებული, მაშასადამე, დაახლოვებით I ს. ქ. წ., ან შემდგომ.**

ზემომოყვანილ დათარიღებას ადასტურებს ს ტ რ ა ბ ო ნ ი ს 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-ღვთაებათა 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 გვშველის: უამისოდ მკვლევარი ხშირად სრულებით უმწეო მდგომარეობაში იქნებოდა.

§ 17. მნათობ-ღვთაებათა შვიდეულის შემადგენლობა და სახელები

სამწერლობო ქართული, მეგრული, ჭანური და სვანური დღის სახელები რომ ერთად მოვაქციოთ, შემდეგი ტაბულა გვექნება:

	სამწერ. ქართ.	მეგრული	ჭანური	სვანური

კვირა:	მზის დღე	ჟაშხა, ჟეშხა	ბჟაჩხა, ბჯაჩხა	მიშლადეღ, მგჟელაშდეღ
ორშაბათი:	მთვარისა	თუთაშხა	თუთაჩხა	დოშდიშ, დოშდიშ
სამშაბათი:	არიასი	თახაშხა	ტიკინაჩხა, იკინაჩხა, ერკინაჩხა, ეკინაჩხა.	თახაშ
ოთხშაბათი:	ერმისა	ჯუმაშხა	ჯუმაჩხა	ჯგმაშ, ჯუმაშ
ხუთშაბათი:	აფროდიტისა	ცაშხა, ჩაშხა	ჩაჩხა	ცაშ.
პარასკევი:	დიოსისა	ობიშხა	პარასკე, პარასკედღა	ვებიშ
შაბათი:	კრონოსისა	საბატონი	საბატონი	საფტინ, სამტინ.

გამოსარკვევია ეხლა შვიდეულის დღეების მნათობ ღვთაებათა წარმართობის დროინდელი სახელები. ზოგი მათგანი მეგრულს, ჭანურსა და სვანურს აქვთ დღეთა სახელში დაცული და ეს გარემოება საქმეს აადვილებს. მაგრამ ზოგი მათგანი ან დავიწყებულია, ან დამახინჯებული. ამიტომ თითოეული ამ სახელთაგანი ცალკე უნდა იყოს განხილული.

1. **კვირა** დღის ნამდვილ ქართულ სახელად ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ცნობით, როგორც აღნიშნული გვქონდა, "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.). უეჭველია "მზირა" კვირა დღის სახელის პირველი ნაწილი უნდა იყოს და მას დღე აქვს ჩამოცილებული. ამგვარად, კვირა დღის სახელად ოდესღაც "მ ზ ი რ ა დ ღ ე"-ც უნდა ყოფილიყო. ეს უკანასკნელი ტერმინი მეტად საყურადღებოა.

პროფ. ნ. მ ა რ რ მ ა 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 მიიჩნია[355]. მაგრამ ბგერათა ასეთი გადასმისა და ცვლილების გასამართლებლად არავითარი საბუთი იქ წამოყენებული არ არის და არაბულ-ებრაულთან ქართული 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 "მ ზ ე"-ს მეგრულში "ბ ჟ ა" უდრის. რომლის მრ. რიცხ. ფორმა "ბ ჟ ა ლ ე ფ ი"-ა. კვირა დღის სახელში ეს სიტყვა (ჟაშხა და ჟეშხა) უთავკიდურ-ბგეროდ "ჟ ა "-ს და "ჟ ე"-ს სახითაც გვევლინება.

ჭანურად ამის შესატყვისად გვაქვს "მ ჟ ო რ ე", "ბ ჟ ო რ ა" და "ჟ ო რ ა" (ჭ. გ. 169). მაგრამ კვირა დღის სახელში (ბჟა-ჩ-ხა, ბჯა-ჩ-ხა) ესევე სიტყვა "ბ ჟ ა" და "ბ ჯ ა"-ს სახითაც არის წარმოდგენილი.

სვანურში ამავე ცნებისათვის ხმარობენ "მ ი ჟ" და "მ ი ჟ გ ლ დ"-ს, რომელიც კვირა დღის სახელში (მიშლადეღ, მგჟელადეღ) უკვე "მ ი შ" და "მ გ ჟ ე"-ს სახითაც გვევლინება.

აღსანიშნავია, რომ აკად. გ ჯ ლ დ ე ნ შ ტ ე დ ტ ს თავის 1773 წ. ჩანაწერში მზე სვანურად "ე ლ ვ ა ჲ" (Elwai) უწერია[356]. კ ლ ა პ რ ო ტ ს კი ეს სიტყვა სვანურად "მ ი ჟ"-ად (Mij) აქვს ჩაწერილი[357].

გამოსარკვევია, რომელი მზის ამ მრავალ ფორმათაგანი უნდა უფრო ძველად მივიჩნიოთ. ჯერ პირველი თანხმოვნის 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 თანხმოვნისა და ხმოვნის (ჟა) საკითხი რომ განვიხილოთ, მზის სახელის მეორე თანხმოვანის **"ზ"**-ს არსებობა ქართულ სამწერლობო ენაში V ს. 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 ("მიშლადეღ" და "მგსჟელა̈დეღ") "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 თანხმოვანს შუა ხმოვანი არ აბადია, მაგრამ სვანურში მათ შუა **"ი"** არის მოქცეული (მიჟ, მიჟგლდ, მიშლადეღ), რომელსაც იქაც გაქრობისადმი მიდრეკილება ემჩნევა (მგჟელა̈დეღ) 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 მქონებელია. მართლაც, კ ლ ა პ რ ო ტ ს გონიოში ჩაწერილ მასალაში ლაზურად მზე "ჯარა"-დ (Djara) აქვს აღნიშნული[358]. 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 მხოლობით რიცხვშიაც **"ბჟალ"**-ად არის წარმოდგენილი. ეს გარემოება უცილობლად ცხად-ჰყოფს, რომ წინათ

მზის სახელი მეგრულად მხოლობით რიცხვშიაც "ბჟალა" ყოფილა და ორსავე რიცხვს ერთი და იგივე ფუძე ჰქონია.

რაკი ჭანურში მზის სახელი "მჟორა" და "ბჟორა" კვირა დღის სახელში "ბჟა-ჩ-ხა"-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. რიცხვშიაც 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 ბოლოშეკვეცილი ფორმა უნდა იყოს, რომელსაც ამისდა მიუხედავად თავისი ხმოვანი სრულ ფორმაზე უკეთ დაუცავს.

ხოლო ცნობილია, რომ ძველ ქართულში შუქის გამოკრთომას, გამოღებას, გამოშუქებასა და ლაპლაპს **"მზინვა"** ეწოდებოდა, რომელიც შემდეგში **"მზინვა"**-დ იქცა. ეზეკიელის 40₃ – ში მაგ. ნათქვამია: "ხილვაჲ რვალისა მზინვარისაჲ", რაც ბერძნულ ტექსტში δραστς χαλχοῦ στίλβοντος-ს და სომხურისას, "տևսիլ փայլուն պղնձոյ"-ს უდრის. 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, "ებ" ზმნის მაწარმოებელია. ამნაირად, ზმნის შუაში მზის ცნების გამომხატველი ნაწილი გვრჩება. მეგრულად მზეზე გამოტანას, ან გამოფენას, გამომზევებას **"ბჟინაფა"**, ჟინაფა ეწოდება[359], ჭანურად კი **"ვიმჟორამ"**-ს თავისი თავის გამომზევების, მზეზე ჯდომის აღსანიშნავად ხმარობენ და ჰნიშნავს თავს ვიმზევებ[360]. დასასრულ, სვანურად გამომზევებას **"ლიმჟარვნე"**[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 მდაბიო (вульгарн.) "ბზინა" მზისაგან ნაწარმოებ ნასახელარ ზმნად აქვს მიჩნეული[362]. 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 გამობრწყინვებისა და ლაპლაპის აღმნიშვნელი ზმნა στίλβω "სტილბო" და მნათობი მერკურის ძველი ბერძნული სახელი Στίλβων "სტილბონ" ერთიმეორესთან არიან დაკავშირებული, ისევე ქართული "მზინვა" და "მზირა" "მჟარა" უერთმანეთოდ გაუგებარი არიან. მაგრამ როგორც ბერძნული მნათობი მერკურის სახელი სტილბონ Στίλβων 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 მაწარმოებელი ბგერა უნდა ჰქონდეს ჩამოცლილი, რადგან ამ სიტყვის პირველი **"მ"** ძირს ეკუთვნის. ამას გარდა შესაძლებელია მას ბოლოც ჰქონდეს შეკვეცილი. რასაკვირველია, ზმნა "მზინვა"-ც თავისი **"ვ"-თი** 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 მაწარმოებელი. ამ შემთხვევაშიც მზის სახელი ან ზედსართავ სახელად, ან მიმღეობად 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 აღნიშნული[364], ე. ი. არსებით სახელთა **"ა"** თავსართ-ჩამოცლილია, მაგრამ სრულხმოვნიანი ფუძით არის წარმოდგენილი. ყაბარდოულად კიდევ გვლდენშტედტის ცნობით მთვარეს **"მაზა"** (იქვე), ხოლო ეხლა **"მაზე"** ეწოდება[365]. ჩერქეზულადაც მთვარეს კლაპროტის ჩანაწერის მიხედვით **"მაზაჰ",** ან **"მაზეჰ"**-ს ეძახდნენ[366], ლულეს კი თავის რუსულ-ჩერქეზულ ლექსიკონში **"მაზერ"** (Мазерь)-ად აქვს ჩაწერილი.

მთვარის აფხაზურ, ჩერქეზულ და ყაბარდოულ ყველა ამ სახელებსა და ქართული მზის სახელის მსგავსება სრულებით ცხადია. მაგრამ ისე გამოდის, რომ

რაც ქართულად მზეს ეწოდება, ის ამიერ-იმიერკავკასიის 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. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ს აქვს თავის "საქართველოს ისტორიაში" ნათქვამი: "კავკასიელთა ენებზე მზის სახელი გადაქცეულა 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. მ ა რ რ ს ა ც ჰქონდა აღნიშნული, რომ ის რაც ქართულად მზის აღმნიშვნელია. 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 მზირა (←მზერა) და მჟარა, რომელთა გვერდითაც უდგას სვანური "მიჟ" (← მიჟარა), მეორე მხრით მთვარის სახელი ჩაჩნური "მაზერ", "მაზაჰ", "მაზეჰ", ყაბარდოული "მაზა" და "მაზე", დასასრულ, აფხაზური "ამზა" (← ა — მაზა), რომელთაგან პირველს მნათობის სახელის სრული ფორმა აქვს დაცული, თავისთავად იბადება აზრი, რომ მზის სახელი თავდაპირველად მართლაც მნათობის თვისების ზოგადი აღმნიშვნელი სიტყვა, ე. ი. მიმღეობა, 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 მიმღეობა, ან ზედსართავი სახელი ჩანს და თავდაპირველად გამაშუქებლისა და მნათობის მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა, ამიტომ ეს ტერმინი ქართულშიაც თავისი პირველადი ფორმით შეიძლება მარტო დღის დიდი მნათობისათვის არ ყოფილიყო გამოყენებული, არამედ შესაძლებელია სხვა დიდ მნათობთათვისაც. ამის გამო მზეს, რასაკვირველია, თავისი განსაკუთრებული სახელიც უნდა ჰქონოდა და ეხლა ამ სახელის გამორკვევაა სასურველი. თავისთავად ცხადია, ეს სახელი, ვითარცა ზედსართავი სახელით "მზით" განდევნილი, ჩვენამდის მოღწეულ ძეგლებში რომ აღმოჩნდეს, ძნელი მოსალოდნელია. ამიტომ ამ ძველის-ძველი 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 ძაღლი-ვარსკვლავი მზესთან ამოდის და ჩადის, ე. ი. 22 ივლისიდან 23 აგვისტომდე. ამჟამად ამ ტერმინს უკვე ყოველგვარი კანიკულების მნიშვნელობით ხმარობენ.

ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს სიტყვით[367] კი "ა რ დ ა დ ე გ ი მ ზ ე რ ა ლ ო მ შ ი შ ე ვ ა გ ა ს ვ ლ ა მ დ ი ს" ასეთ მდგომარეობას ეწოდებოდა (ლექსიკ.). როგორც ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ზემომოყვანილი განმარტებიდან ჩანს, არდადეგი იმ დროსა და

მზის მდგომარეობას ეწოდებოდა, როდესაც მზე "ლომში შევა გასვლამდის". ხოლო დაახლოვებით ეს 20 ივლისის თვიდან 20 აგვისტომდე უდრის.

ქართული ტერმინის აგებულება ცხად-ჰყოფს, რომ იგი ორნაწილედი სიტყვაა, რომელთაგან მეორე ნაწილი "დეგი", ან "დადეგი" უნდა იყოს და, როგორც ჩანს, მზის ამდროინდელი მდგომარეობის, ე. ი. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს 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 აგებულებით 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 ოდესღაც **"არდი"** უნდა ჰრქმეოდა[368].

ყურადღების ღირსია, რომ ხალდურ 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 აღნიშნავს[370]. სვანურად კიდევ მთვარეს **"დოშდულ"**-ს ეძახიან, მაგრამ ამას გარდა ამ უკანასკნელი მიზნით "თევ"-საც ხმარობენ.

აღსანიშნავია, რომ აკად. ან. გ ვ ლ დ ე ნ შ ტ ე დ ტ ს მთვარე სვანურად თავის 1773 წ. ჩანაწერში-"დოშდულ"-ად კი არა, არამედ უცნაურად **"მიჟ"**-ად (Mish) აქვს აღნიშნული[371]. კ ლ ა პ რ ო ტ ს კი "თუ̂ა" (Twai) აქვს ჩაწერილი[372].

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 **"თთუეჲ"**. 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 ოდესღაც თავში შეჯგუფული ორი **"თ"**-ს შუა შემდეგში გარეთმოქცეული **"უ"** უნდა ყოფილიყო. ამიტომ ამ ტერმინის უძველეს სახედ **"თუთე"** უნდა გვეგულისხმა[373].

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 ოდესღაც "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

სიტემის წელთაღრიცხვის მაგიერ მზის სისტემის აღრიცხვა შემოვიდა და თვე და მთვარის მოქცევა უკვე ერთიერთმანეთს აღარ უდგებოდნენ, თვისა და მთვარის ცნებათა დიფერენციაციის გამო მოთხოვნილება წარმოიშვებოდა, 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. მ ა რ რ ს ამ სიტყვის პირველად ფორმად მიჩნეული აქვს "თჳთ", რომლისგანაც წარმომდგარი უნდა იყოსო "თთჳ" და "თთუ"[374].

პროფ. იოს. ყ ი ფ შ ი ძ ე ფიქრობდა, რომ სიტყვები "თთუ" და "ჩჩჳლი" თავიანთი "თავში გაორკეცებული თანხმოვნებით... წარმომდგარა ისტორიულად, როგორც შემდეგი ხმოვნის გამოვარდნისა ამ თანხმოვანთა შორის: თთუ (მეგრ. თუთა "მთვარე") და ჩჩჳლი"[375].

ვარლამ თ ო ფ უ რ ი ა ს 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-დეღ. მზე = ბჟა = მიჟ (ლემგჟ). ამავე მკვლევარის ფიქრით "ქართულშიაც სვანურის მსგავსად დღეს გარემოქცეული ხმოვანი ოდესღაც ინლაუტი უნდა ყოფილიყო, რომლის მშვენიერ საილუსტრაციოდ ძამ-ია მიგვაჩნია"-ო[376].

ვარ. თ ო ფ უ რ ი ა ფიქრობს, რომ ძველი ქართული "თთუე"-ს "ისტორია მეგრულ-სვანურის მეოხებით გაიგება". სვანურად მთვარეს ეწოდება "დოშდულ". აქეთგან "ულ" მას კნინობითობის მაჩვენებელ სუფიქსად მიაჩნია, ძირად კი "დოშდ", რომელიც ორშაბათის სვანურ სახელში "დოშდ-იშ"-შიაც არის წარმოდგენილი. "დოშდ"-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 *დოშდ გვაფიქრებინებს"-ო.

ამისდა მიხედვით ვ. თ ო ფ უ რ ი ა ს აზრით "უკანასკნელი (თთუე) პირველისგან (*დუთე) არის მიღებული ჯერ მეტათეზითა და შემდეგ ასიმილაციით". ამიტომ მას ა კ ა დ. ნ. მ ა რ რ ი ს მოსაზრება ამ სიტყვის ძირად "თჳთ"-ის მიჩნევის შესახებ, ისევე როგორც პროფ. იოს. ყ ი ფ შ ი ძ ი ს დებულება შუა ხმოვნის გამოვარდნის შესახებ, მცდარად მიაჩნია[377].

მაშასადამე, ვარ. თ ო ფ უ რ ი ა ს 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 მაინც უცილობლად დადასტურებულია, სვანური "დოშდ"-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 მარტო მეგრულს კი არა, არამედ ჭანურსაც აქვს დაცული, ამ **"თ"**-ს ძველისძველად გვაგულისხმებინებს; მ ხ ო ლ ო დ მ ო რ ფ ო ლ ო გ ი უ რ

უცილობელ ფაქტს შეუძლია ასეთ შემთხვევაში ქრონოლოგიურად მტკიცედ დადასტურებული ცნობის უპირატესობა უარგვაყოფინოს და აქაც მარტო ასეთსავე გარემოებას შეეძლო ამ **"თ"**-ის სვანურ **"დ"**-სთან შედარებით პირველადობის აზრის შერყევა. ასეთი მოსაზრება კი, რომ "დ" რაიმე მორფოლოგიური ფუნქციის მქონებელი ყოფილიყოს, ამ სიტყვაში არ ჩანს.

ამასთანავე ჯერ უნდა გამორკვეულ და დამტკიცებულ იქმნეს, რომ "დოშდ" 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 "დოშდ"-ი კი არა, როგორც იგი ეხლა გვევლინება, არამედ "შდოშდ"-ი იყო მოსალოდნელი, რადგან, როგორც თვით ვ. თოფურიასვე აღნიშნული აქვს, ძველი ქართული "თ" = სვანურს "შდ"-ს სიტყვის თავშიაც (თაგჳ = შდუგუ̂-ს, თხილი = ს შ**დ**იხ-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 (შდოშდ→დოშდ), ვიდრე ამისდა მიხედვით V ს-იდან მაინც დადასტურებული და მეგრულ-ჭანური "თუთა"-თი შემაგრებული **"თ"** ბგერის პირველადობა უარვყოთ და უპირატესობა სვანურ **"დ"**-ს მივანიჭოთ.

პირიქით, როგორც აღნიშნული გვქონდა, ჯერ კიდევ გამოსარკვევია და დასამტკიცებელი, რომ სვანურში "დოშდ" 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 1[24] წანაკითხი "იმალვიდა თავსა თჳსსა ხუთ **თჳთე**" გადამწერის კალმის შეცდომა უნდა იყოს[378], მაგრამ ეს ადგილიც შესაძლებელია მეტი ყურადღებისა და ნდობის ღირსად გვეჩვენოს.

აღსანიშნავია, რომ ძველი ეგვიპტელებიც მთვარის ღვთაებას და თვეს "თუთ"-ს, ან "თოთ"-ს ("თოჳთ", "თოოჳთ", "თოთ", "თეჳთ", "თოტ" ბერძნულად – Θωοντ, Θοουτ, Θωθ, Θευθ, Θωτ, ლათინურად Thoth) უწოდებენ, რომლის სახელი და შესახები თქმულებები ეგვიპტის გარეშეც ფინიკიასა, საბერძნეთსა და რომშიაც იყო ცნობილი[379].

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

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 იხმარება[380]. 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 ჰქვია, 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 გვქონდეს საქმე: ალბათ "თახა" ადიღეური "თჰა" სიტყვის, რომელიც ეხლა საზოგადოდ ღმერთს აღნიშნავს, რომელიმე დიალექტური სახენაცვალი 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 აღნიშნავსო[381]. ამგვარად ნ. მ ა რ რ ი ს 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 ჰნიშნავს და სამშაბათის ჭანური სახელი "ერკინაჩხა"-ც ამ სიტყვას მიაგავს. თუმცა ცას ჭანურად "ცა" ეწოდება[382] და ერკინა ცის მნიშვნელობით ჭანურში არ იხმარება, მაგრამ ნ. მ ა რ რ ს ცა "ერკინ" სამხურში "იაფეტურ" შენაძენ ელემენტად აქვს აღიარებული და ასეთ თავისსავე ჰიპოთეზზე დაყრდნობით ამტკიცებს, რომ სამშაბათის ჭანური სახელი ცის დღის მნიშვნელობის მქონებელი უნდა ყოფილიყო და ეს დღეც მეგრელ-ჭანებს ცისთვის ჰქონიათ განკუთვნილი.

ნ. მ ა რ რ ს 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" ადიღეველებისაგან 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 თანამიმდევნოება უპირველეს ყოვლისა გვავალებს გამოვარკვიოთ, ამ შემთხვევაშიაც, ჭანური სახელების გარეგნული განსხვავებისდა მიუხედავად, სამშაბათი დღის სახელშიც ხომ იგივე სავედრებელი ღვთაება არ არის მოხსენებული?

მეგრული "თახა-შხა" და სვანური "თახ̈-შ" ამ ღვთაების სახელს "თახა"-დ გვაგულისხმებინებს. ჭანურს, როგორც აღნიშნული გვქონდა, ამ დღის სახელი ოთხი ფორმით აქვს დაცული. რაკი თავდაპირველად, რასაკვირველია, 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 "ტიკინაჩხა" და "იკინაჩხა" შეადგენენ, მეორე წყვილს კიდევ – "ერკინაჩხა" და "ეკინაჩხა". პირველი წყვილის ფორმები ერთიმეორისაგან მხოლოდ იმით განსხვავდებიან, რომ მეორე ფორმას, "იკინაჩხა"-ს, თავში **"ტ"** არა აქვს. მეორე წყვილის ფორმები კიდევ ერთმანეთისაგან მარტო **"რ"**-თი განსხვავდებიან: "ეკინაჩხა"-ს **"რ"** არა აქვს.

რადგან თავკიდური **"ტ"**-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 "დღა"-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 "ტერკინ"-ი მივიჩნიოთ.

ამნაირად, ერთი მხრით გვაქვს მეგრულ-სვანური "თახა", მეორე მხრით ჭანური "ტერკინ". თუ "თახა"-სა და "ერკინ"-ისა და "ეკინ"-ის ან "ტიკინ"-ის ნათესაობაზე საუბარი ძნელი იყო, "თახა"-სა და "ტერკინ"-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 "ტერკინ" ერთისა და იმავე დღის ღვთაების სახელებია, ამიტომ ამ ფორმებიდანაც რომელიმე უფრო უძველესი უნდა იყოს. ეს ფორმები თავიანთი თავკიდური **"თ"** და **"ტ"** ბგერითა და შუა **"ხ"** და **"კ"** მონათესავე, უკანა-ენისმიერი ბგერებით მიემსგავსებიან. ამას გარდა პირველი "თახა", და მეორე "ტერკინ" პირველი "ა" და "ე" ხმოვნებითაც მიაგვანან. ეხლა, რადგან უფრო საფიქრებელია "ა"-საგან "ე" და შემდეგ "ი", ხოლო უკანასკნელი მარცვლის **"ი"** წინამორბედი **"კ"**-ს საშუალებით **"უ"**-საგან განვითარებულიყო, ვიდრე წინაუკმო მომხდარიყო, ამიტომ ორ უკანასკნელ ფორმათაგან "ტერკინ" 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 გვქონდეს საქმე, უნდა დამტკიცდეს კიდეც.

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 წელზე ხმალშემორტყმული ხელში ელვა-მეხის ემბლემითაც იხატებოდა, ე. ი. ომიანობისაცა და მეხდატეხილობის ღვთაებადაც იყო წარმოდგენილი.

ამ ღვთაების სახელი ადამიანთა ორნაწილედი საკუთარი სახელების შედგენილობაშიც გვხვდება მეტადრე ხეთელებისა, მიტანისა და დასავლეთ და აღმოსავლეთ მცირე აზიის წინანდელ მცხოვრებთა ისეთ სახელებში, როგორიცაა მიტანელთა მეფის "ტ ა რ კ უ დ ი მ მ ე"-ს, არზანის მეფის "ტ ა რ ხ უ ნ დ ა რ ა დ უ"-ს, მილიდელი "ტ ა რ ხ უ ნ-ნ ა ზ ი"-სა და გურგუმელი "ტ ა რ ხ უ ლ ა რ ა"-ს სახელები[383].

პროფ. კ რ ე ჩ მ ე რ მ ა ცხადჰყო, რომ ეს სახელები შემდეგში მცირეაზიელმა ბერძნებმაც შეითვისეს[384]. პროფ. ჰ ო მ მ ე ლ ს აღნიშნული აქვს, რომ ამავე სახელისაგან ნაწარმოები ადამიანთა საკუთარი სახელები ლათინურშიაც მოიპოვება, როგორც იყო ეტრუსკებისაგან შეთვისებული "ტ ა რ კ ვ ი ნ ი უ ს ი"-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. ამნაირი სახელები ქართლშიაც გვხვდება. ატენის სიონის ცნობილ 853 წ. წარწერაში მაგ. იხსენიება კახაძს ძე "თ ა რ ჴ უ ჯ ი"[385] და იმავე ტაძრის გარეთი კედლის 1060 — 1065 წ. წარწერაში[386] დასახელებულია ატენის ციხისათვის მამა "თ ა რ ხ ო ნ ი". "თ ა რ ხ უ ნ ი ა" მამაკაცის საკუთარ სახელად სამეგრელოშიაც იხმარება. პროფ. იოს. ყ ი ფ შ ი ძ ე ს[387] 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. ჯ ა ნ ა შ ი ა ს სიტყვით "თარხუნია" აფხაზეთშიაც იშვიათი საკუთარი სახელი არ ყოფილა. მაშასადამე, ეს

წარმართული სახელი მარტო აღმოსავლეთსა კი არა, არამედ დასავლეთ საქართველოშიაც ყოფილა დაცული.

პროფ. ნ. ა დ ო ნ ც მ ა გამოარკვია, რომ ღვთაება "ტორქ", ანუ "ტურქ" ძველად სომხებსაც ჰყოლიათ და მ. ხ ო რ ე ნ ე ლ ს თავის ისტორიაში (II ც) მისი გმირობის შესახებ მაშინდელი ხალხური თქმულებები აქვს მოყვანილი[388].

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. წ ე რ ე თ ე ლ ს ერთ ალაგას ნათქვამი აქვს: "ღირს-შესანიშნავია პროტო-ხატური სახელი ელვა-ჭექის ღმერთის Tārō, რაიცა შეიძლება იყოს ქართული სიტყვა «ტაროსი»"-ო[389].

"ვეფხისტყაოსან"-ში სწერია:

> საწუთრო კაცსა ყოველსა, ვითა ტ ა რ ო ს ი, უჴდების,
> ზ ო გ ჯ ე რ მ ზ ე ა და ოდესმე ც ა რ ი ს ხ უ ი თ მ ო უ ქ უ ხ დ ე ბ ი ს"
> (ი. აბულ. 643, ს. კაკაბ. 666).

ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს განმარტებითაც "ტ ა რ ო ს ი არს ამინდისა მსგავსი მოგზაურთათჳს, კ ე თ ი ლ ი დ ა რ ი, თუ ბ ო რ ო ტ ი ზ ღ ვ ა ს ა თ უ ჴ მ ე ლ ს ა შეხუდეს"-ო (ლექსიკ.). მეგრულად ეს ტერმინი "ტ ა რ ო ზ ი"-ს სახით არის წარმოდგენილი[390], ჭანურად კი ამავე მნიშვნელობით "ტ ა რ ო ნ ი" იხმარება[391]. ხოლო სვანურად ტაროსის აღსანიშნავად იხმარება "ტ ა რ ე ს ვ" და "დაჶრ"[392] თუ ამ ზემომოყვანილ ფორმათაგან (ტაროსი, ტაროზი, ტარონი) უძველესად მივიჩნევთ ჭანურ "ტარონ"-ს, რომელიც შესაძლებელია პირველად "ტარხონ"-ისაგან ტარჰონ-ის საფეხურის გავლის შემდგომ იყოს წარმომდგარი, მაშინ ეგების "ტაროსი"-ც მართლაც იმავე ტარხონი-საგან (→ ტარჰონი → ტარსონი → ტაროსნი → ტაროსი) იყოს ფონეტიკურ ცვლილებათა და მეტათეზისის გზით წარმომდგარი?

4. **ოთხშაბათი** დღის ღვთაების წარმართული ქართული სახელი სამწერლობო ქართულს ჯერჯერობით არ უჩანს და ამის მაგიერ ბერძნული სახელით ჰერმესისათვის ანუ მერკურისათვის განკუთვნილად ითვლება. მეგრულისაცა და სვანური[ს], იმნაირადვე როგორც ჭანური ოთხშაბათის სახელში ეს ღვთაება "ჯ უ მ ა"-დ იწოდება. აღმოსავლეთ საქართველოში, ხევსურეთშიც, როგორც უკვე ზემოთ აღნიშნული გვქონდა, "ჯ ი მ ა ღ ი"-ს "ხატი" სწამთ და თაყვანსა სცემენ. თუმცა ხევსურებს ამ ჯიმაღის ვინაობა სულმთლად დავიწყებული აქვთ, მაინც ამ "ჯიმაღ"-ისა და "ჯუმა"-ს იგივეობა ცხადია. გეოგრაფიული სახელების მთელი რიგია აგრეთვე ამ ჯუმა, ან ჯიმა-სთან დაკავშირებული. ამიტომ ეს "ჯუმა" და "ჯიმაღი" შეიძლება ჰერმესის, ანუ მერკურის ძველ ქართულ სახელად ვიცნათ. რაკი ამ სახელის შესახებ მერკურის ღვთაების ვანურად მიჩნეულ სახელთან კავშირის შესახებ უკვე იყო საუბარი (იხ. აქვე გვ. 79), ამის გამო აქ აღარაფერი იქნება ნათქვამი[393].

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 "ცა̈-შ" ეწოდება. ჭანურად კიდევ "ჩა-ჩ-ხა" ჰქვია. მეგრულსა და სვანურს ამ დღის ღვთაების სახელად "ცა" აქვთ, ჭანურს კი "ჩა", რომელიც ნაწილობრივ მეგრულშიაც გვხვდება. უკვე ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა ს ჰქონდა აღნიშნული, რომ აფხაზები რომ

დიდხუთშაბათისათვის ტერმინად "ჩაჩხადგლ"-ს ხმარობენ, უნდა მეგრულ "ცაშხა დიდი"-საგან იყოს წარმომდგარი[394]. აქაც "ცა" "ჩა"-დ არის ქცეული. სამწერლობო ქართული "ცის" პირველი თანხმოვანი "ც", რომელიც V ს-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. მ ა რ რ ი ფიქრობს, რომ ცას ამ შემთხვევაშიც ჩვეულებრივი მნიშვნელობა აქვს და ხუთშაბათი ზეცის დღეს აღნიშნავდა[395], მაშასადამე იგი ზეცისათვის უნდა ყოფილიყო თითქოს განკუთვნილი.

ამასთანავე ნ. მ ა რ რ ი 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 სახელ "ერკინა-ჩ-ხა"-ში ვითომც ზეცის მეგრულ-ჭანური სახელი ყოფილიყოს დაცული[396]. როგორც სამშაბათის ღვთაების სახელის გამორკვევის დროს დავრწმუნდით, ნ. მ ა რ რ ი ს 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 შვიდეულში 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. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს სიტყვით აფროდიტეს აგრეთვე "მ თ ი ე ბ ი" და "ც ი ს კ რ ი ს ვ ა რ ს კ ვ ლ ა ვ ი" ჰრქმევია: "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 გამორკვეული იქნება, მნათობიერი ზეცის სახელი ძველად ც ა კ ი არა, არამედ სხვა სიტყვა ყოფილა.

მაშასადამე, საფიქრებელი ხდება, რომ ხ უ თ შ ა ბ ა თ ი დ ღ ი ს ს ა ხ ე ლ შ ი "ც ა", ზ ე ც ი ს ა კ ი ა რ ა, ა რ ა მ ე დ მ ნ ა თ ო ბ ი ა ფ რ ო დ ი ტ ე ს ა ღ მ ნ ი შ ვ ნ ე ლ ი უ ნ დ ა ყ ო ფ ი ლ ი ყ ო. ამ მხრივ მეტად საყურადღებოა, რომ დ ა ღ ი ს ტ ნ ი ს ბ ე ვ რ ე ნ ე ბ შ ი "ც ა" ფ უ ძ ე ს წ ო რ ე დ ვ ა რ ს კ ვ ლ ა ვ ს ა ღ ნ ი შ ნ ა ვ ს, მაგ. დიდოურად "ცა"[397], მრ. რ. "ცარაბი"[398], ანდოურად "ცა", მრ. რ. "ცალილ"[399] ღუნძურად "ცოა", მრ. რ. "ცოაბი"[400]. ასევე ეწოდებოდა ცას აკუშურად და ჭარულად და სხვა ბევრ ენა-დიალექტებშიაც[401]. ე ს გ ა რ ე მ ო ე ბ ა გ ვ ა ფ ი ქ რ ე ბ ი ნ ე ბ ს, რ ო მ "ც ა" ფ უ ძ ი ს ვ ა რ ს კ ვ ლ ა ვ ი ს ა ღ მ ნ ი შ ვ ნ ე ლ ო ბ ა შ ვ ი დ ე უ ლ ი ს ხ უ თ შ ა ბ ა თ ი დ ღ ი ს ქ ა რ თ უ ლ ს ა ხ ე ლ შ ი დ ა ც უ ლ ი ძ ვ ე ლ ი ს - ძ ვ ე ლ ი ხ ა ნ ი ს ნ ა შ თ ი უ ნ დ ა ი ყ ო ს. სამწერლობო ქართულის ცნობა კი ცხად-ჰყოფს, რომ "ცა" სახელდობრ ცისკრის ვარსკვლავის, მთიების, ანუ აფროდიტეს სახელი უნდა ყოფილიყო.

6. **პარასკევის** დღისა და ღვთაების წარმართობის-დროინდელი ქართული სახელი მარტო მეგრულსა და სვანურს-ღა 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 ჲუპიტერის შესატყვისობის შესახებ თავის ადგილას (§ 6, გვ. 78 — 79) უკვე გვქონდა საუბარი, ამიტომ აქ ამაზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. უნდა მოკლედ მხოლოდ იმ შენიშვნებს შევეხოთ, რომელიც ამ საკითხის შესახებ სამეცნიერო მწერლობაში გამოთქმული იყო.

აკად. ნ. მ ა რ რ ი 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 მაინც დასახელებული არა აქვს. შემდეგ ირკვევა, რომ ნ. მ ა რ რ ი ს აზრით "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 **"ვობჲო"** ეწოდებოდა[402]. მაგრამ ამით არ წყდება საკითხი, თუ საიდან შეითვისა სვანურმა უშუალოდ უბიხურიდან, თუ მეგრულის საშუალებით, რომელშიაც "ვობი" პარასკევის სახელ ვობიშხა-შია წარმოდგენილიო[403].

ნ. მ ა რ რ ი ელვა-ქუხილის აფხაზური ღვთაების "აფგ"-ს სახელისა და "ვებ"-ის შორის კავშირსაც არ უარყოფს, მაგრამ შესადარებლად უფრო სრული ფორმის "ვაფე"-ს გამოყენება სჯობს, რომელიც ჩერქეზულ-ადიღეურშია ცის და ციურის მნიშვნელობით დაცული და რომლისაგანაც ნაწარმოებია "ვაფე ჭოპსკი" ელვა და "ვაფე-ღვაღო" ქუხილიო[404].

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 აძებნინებდეს მეცნიერს გზებს იმისდა მიუხედავად, რომ ვობისა და უბიხური ვობჲოს და აფხაზურ აფგ-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 "ვება", "ვებერთელა", 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 მთვარის ღვთაებას "თუთე" და "თუთა", მერკურის, ანუ ჰერმესს "ჯიმაღი" და "ჯუმა" 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 ყოფილიყო[405].

რაკი მეგრულში "ობ-იშ-ხა" არის, სვანურში კი "ვებ-იშ", შეიძლებოდა ეფიქრა ადამიანს, რომ **"ვ"** აქ დართულია **"ო"**-ს წინ და პირვანდელ ფუძედ უნდა "ობი" იქმნეს

მიჩნეული. ამ აზრის დასასაბუთებლად შეიძლებოდა 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 ეღობება წინ, რომ ტაროსის ღვთაებას უბიხურშიაც "ვობჲო" ეწოდება და ჩერქეზულშიაც ეხლა ცას "უ̂ფე" ჰქვია, ხოლო კ ლ ა პ რ ო ტ ი ს ცნობით ქუხილს "**ვაპეჰ** – ღუაღოჰ"-ს[406] უძახდნენ და ყაბარდოულადაც ქუხილს "უ̂ფე-ღუაღო"[407], მეხს კი "უ̂ფე ჴოპსქ"-ი[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 ეძახიან[409]. ამავე ღვთაების სხვა ჩერქეზთა ტომების სახელთან შედარების შემდგომ საფიქრებელი ხდება, რომ "შიბლე" ორნაწილედი სიტყვა უნდა იყოს, რომლის პირველ ნაწილს **"შიბ"** შეადგენს, მეორეს კი "ლე". ეს უკანასკნელი ეგების იმ "ლგ"-ს მონათესავე სიტყვა იყოს, რომელიც თანამედროვე ყაბარდოულად მამაკაცს, მამაცსა და ყოჩაღს ჰნიშნავს[410]. ამგვარად, ეს სახელი შეიძლება ჰნიშნავდეს "შიბ მამაცო"-ს.

მაშასადამე, ვობ-ისა, ვობჲო-ს, ვა ფე-ს და ა ფე-ს შესატყვისად ჩერქეზებს ტაროსისა და ელვა-ქუხილის ღვთაების სახელად "შიბლე" აქვთ. თუ გავიხსენებთ, რომ ავდრის ღვთაებას ხეთურად **"თეშუბ"**-ი ეწოდებოდა და რომ ხალდურად მას "ტეიშება", ან "**ტეშიბა**" ერქვა[411], რომელიც უეჭველია მეტათეზისის წყალობით უნდა იყოს **"ტეშიბა"** 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 ასეთსავე სახელებზე უკეთესად ჰქონდეს დაცული. მასაც მაინც თავში მთელი ერთი მარცვალი "ტე" აკლია ხეთურთან და ხალდურთან შედარებით, რომლის ძირთან დამოკიდებულების საკითხი ჯერ კიდევ გამოსარკვევია.

ქართულ ვობ-ისა და ვებ-ის, იმგვარადვე როგორც უბიხარ ვობჲო-ს და ჩერქეზულ ვაფე-ს თავში "ტე"-სთან ერთად **"შ"**-ც აქვს ჩამოცლილი და ამას გარდა "უ" ამ ენებს, როგორც ჩანს "ვო" და "ვე"-დ აქვთ განაწევრებული.

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, დავიწყებული აქვს მეგრულსაც, ჭანურსაცა და სვანურსაც. მხოლოდ საზოგადო ქართულიდან ირკვევა, რომ ის მნათობი კრონოსისათვის ყოფილა განკუთვნილი, რომელიც ს ა ბ ა ს ლექსიკონში დაცული ცნობის თანახმად მეშვიდე ცაზე მყოფად ითვლება. ეს უკანასკნელი ცნობა შაბათ-დღის წარმართული სახელის აღდგენის

საშუალებას გვაძლევს. ხევსურების სიტყვითა და რწმენით მეშვიდე ცაზე მსუფევ მნათობ-ღვთაებას **"მორიგე"** ჰქვია და ამისდა მიხედვით საფიქრებელია, რომ შაბათ-დღეს მორიგის დღე, ან ამის მსგავსი სახელი უნდა ჰრქმეოდა.

აკად. ნ. მ ა რ რ ი ფიქრობდა, რომ "მორიგე" ალბათ ქართული "მარგ"-ის მეგრულ-ჭანური ფორმაა, ე. ი. მეგრული ვარსკვლავის სახელის "მურიცხი"-ს დიალექტურ სახენაცვალს წარმოადგენს. რა მნათობს ეწოდება 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-ეჲ"-შია დაცული, რაც ნამდვილად ღვთაება "მარგ"-ის, ანუ "მორგ"-ის ქურუმს, მისანს, წინასწარმეტყველს, ვარსკვლავთმრიცხველს ჰნიშნავსო[412].

ამგვარადვე წინასწარმეტყველის აღმნიშვნელია ღუნძური (ავარული) სიტყვაც **"ავარაგ",** რომელიც უსლარს უსახლკაროსა და განდეგილის აღმნიშვნელი "თურქული" სიტყვის "ავარაჰ"-ისაგან წარმომდგარად მიაჩნდა[413], ნ. მ ა რ რ ს კი ნამდვილად თავსართი "ა"-საგან და "ვარგ"-ისაგან ნაწარმოებად აქვს გამოცხადებული: ეს "ვარგ"-ი ვარსკვლავსა ჰნიშნავს და იმ "იაფეტური" მარგ-ის შესატყვისობას წარმოადგენს, რომელიც ქართულ "მემარგე"-სა და სომხურ "მარგარეჲ"-ში გვევლინებაო. ამგვარად, "ავარგ" თავდაპირველად მევარსკვლავის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო და შემდეგ წინასწარმეტყველის სახელადაც ქცეულიყოო[414]. ნ. მ ა რ რ ს საჭიროდ მიაჩნდა, გამორკვეულიყო, რომელი ვარსკვლავის, ან მნათობის სახელი უნდა ყოფილიყო ღუნძურში სიტყვა "ვარაგი"-ი[415].

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. მ ა რ რ ი ს ჰიპოთეზია, რომელსაც კრიტიკული განხილვა და შემოწმებაც სჭირდება.

ეხლა რომ ამ საკითხის გამორკვევა ღუნძური (ავარული) სიტყვის ანალიზით დავიწყოთ, უნდა აღინიშნოს, რომ თვით ღუნძურში (ავარულში) "ავარაგ"-ის წინასწარმეტყველის ისეთი ეტიმოლოგიის წამოყენება, თითქოს "ა" ხელობის მაწარმოებელი თავსართი ყოფილიყოს და ვარაგ უნდა ოდესღაც ვარსკვლავის აღმნიშვნელი ყოფილიყოს, არ შეიძლება, რადგან თანამედროვე ავარულს ამნაირი წარმოება არ აბადია, არამედ მოქმედ პირთა მაწარმოებლად მხოლოდ ბოლოსართები კან, ჰან, გან და ჩი იხმარება, მაგ. წისქვილი არის ჰობო, მეწისქვილე – ჰაბიჰან და სხვა[416]. 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 გამოსარკვევიცა 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, მაწანწალასა და თავხედს ჰნიშნავს, საერთო მართლაც არაფერი უნდა ჰქონდეს, მაგრამ მ ა რ რ ი ს დებულება რომ დამაჯერებელი შეიქმნეს, მას ჯერ კიდევ დიდი დასაბუთება სჭირდება.

ქართული ტერმინი "მემარგე"-ს შესახებ კი უნდა ითქვას, რომ ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს შეტანილი აქვს, სამწუხაროდ წყაროს აღუნიშვნელად, სიტყვა "მემარგე", რ ო მ ე ლ ი ც **"მერამლე"**-დ ა ქ ვ ს გ ა ნ მ ა რ ტ ე ბ უ ლ ი და თანაც მისი

გულუბრყვილო ეტიმოლოგიაც აქვს იქვე დართული (ლექსიკ.). შ ა ვ თ ე ლ ი ს ცნობილ "აბდულმესია"-ში კი ნათქვამია: იკითხვენ, სწერენ, თაყუმსა სჩხრეკენ, რ ა მ ლ ს ჰ კ ვ რ ე ნ, არჩევენ ბედთა მათთაგან"-ო[417]. როგორც ამ ლექსიდან ჩანს, "რამლის კვრით" ბედს არჩევდნენ ხოლმე, ე. ი. ბედს წინასწარმეტყველებდნენ ხოლმე. (**აქ უნდა არაბული ტექსტი**) — ი, ე. ი. ის ბედის წინასწარცნობის ანუ გ ე ო მ ა ნ ტ ი ი ს ხ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ა ი გ უ ლ ი ს ხ მ ე ბ ო დ ე ს, რ ო მ ე ლ ი ც მ ი წ ი ს, ა ნ ქ ვ ი შ ი ს ტ ყ ო რ ც ნ ი ს ს ა შ უ ა ლ ე ბ ი თ წ ა რ მ ო ე ბ დ ა. ხოლო ვარსკვლავების მიხედვით ადამიანის ბედის წინასწარმეტყველების აღსანიშნავად იმავე მგოსნის ზემომოყვანილ ლექსში ტერმინი "თ ა ყ უ მ ი"-ა ნახმარი, რომელიც ნასესხებ სიტყვას (**არაბული ტექსტი**) წარმოადგენს და როგორც "ჰიდაჲთ ილ-ნუჯუმი"-ს ქართულ ლექსიკონშია განმარტებული "თაღუმი ის არის — წლითი წლად გამოარჩევენ ვარსკვლავებსა ყოველ დღეთ რომელ ბურჯშია და, იმ წელიწადს რაც მოხდება, ამაებს დასწერენ, იმას სპარსნი თაყვიმს ეტყვიან"-ო[418].

რაკი "მემარგე" ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს 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 გაწმენდის აღმნიშვნელი სახელზმნა "გამარგვლა". მემარგე ამგვარად ადამიანის ბედიღბლის კვალის გამრკვევი გამოვიდოდა.

მაგრამ ამას გარდა არსებობდა ცასთან დაკავშირებული სიტყვა "მარაგი"-ც, რომელიც იმავე ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს განმარტებით ქართულად თხელ ღრუბლიან ცას აღნიშნავდა: «ცაჲ თხელითა ღრუბლითა შემოსილ იყოს, იგი არს **მარაგი,** ხოლო აქა-იქ ღრუბელი და ვარსკვლავ-მჩენი **იალ-კიალი** არსა»-ო[420]. 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. ნ ი ჟ ა რ ა ძ ე არ სცდება, ვარსკვლავთმრიცხველის აღმნიშვნელი სვანური ტერმინი **"მეჭმინა̈ლ"**, რომელიც ალბათ ძველი ქართული ტერმინი უნდა იყოს და ხელოსნობის სახელის მაწარმოებელი თავსართი "მე" და "ჭმინა̈ლ"-საგან უნდა შესდგებოდეს. რაკი თვით სიტყვა ივ. ნ ი ჟ ა რ ა ძ ი ს ცნობით[421] ვარსკვლავთმრიცხველობის გამომხატველია, ამიტომ საფიქრებელია "ჭმინა̈ლ"-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, "კ ო ჭ ი მ ე ლ ი" ჰრქმევია (ს ა ბ ა), — არეას, ანუ მარსის სარტყელს კიდევ "ჭ ი მ ჭ ი მ ე ლ ი" სწოდებია და დიოსის, ანუ ჲუპიტერის ცის სარტყელს კიდევ "კ ი მ კ ი მ ე ლ ი". საფიქრებელია, რომ ორი უკანასკნელი ერთიმეორეს ფონეტიკური სახენაცვალი უნდა იყოს. ხოლო ორი პირველი მარტო

თავიანთი წინა ნაწილებით (კო და ჭიმ) განირჩევიან, მეორე ნაწილი "ჭ ი მ ე ლ ი " 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 დაცული სახელი "მეჭმინალ" ხომ ამ მნათობიერი ცის სახელი "ჭიმელ"-ისაგან არ არის ნაწარმოები 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 ეღობებოდეს წინ იმის შესახებ, რომ ეს სიტყვა მერამლეს, ანუ გეომანტს ჰნიშნავდა.

დასასრულ, გამოსარკვევია, მართალია თუ არა ნ. მ ა რ რ ი ს 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 "ვ ა რ ს კ უ ლ ა ვ"-ს, რომელიც ახალ ქართულ ხალხურში და ნაწილობრივ უკვე საშუალო საუკუნეებშიც "მარსკულავ"-ად და "მ ა რ ს კ ვ ლ ა ვ"-ად არის ქცეული, უდრის მეგრული "მ უ რ უ ც ხ ი", "მ უ რ უ ნ ც ხ ი" და "მ უ რ უ ნ ც ხ ა", ხოლო სვანურში "ა ნ ტ ყ ვ ა ს გ" და "ა ნ ტ ყ ვ ს გ ი ლ", რომელთაგან უკანასკნელი პატარა ვარსკვლავს აღნიშნავს. მაგრამ მეგრულში ზემოდასახელებულის გარდა არსებობს "მ ა ს ქ უ რ ი" და "მ ა ს კ უ რ ი"-ც, რომელნიც ზეფირისა და ბედის ვარსკვლავის მნიშვნელობით იხმარებიან და რომლებშიაც პროფ. იოს. ყ ი ფ შ ი ძ ი ს სამართლიანი სიტყვით ქართული "ვარსკუ-ლავი" და "მარსკუ-ლავი"-ს პირველი ნაწილი გვაქვს[422]. აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ მეგრული ხალხური თქმულებით ვითომც არსებობდა ბედ-იღბლის ანუ "ეტლის" წიგნი, რომელსაც ეხლა მეგრულად "ერტი", ანუ ეტლი ეწოდება, ვინმე დიაკვანი "მირცხულავა"-ს მიერ დაწერილი, რომელშიაც თითქოს სხვადასხვა წინასწარმეტყველება უნდა წერებულიყო. "მ ი რ ც ხ უ ლ ა ვ ა"-ს მოგვარენი თურმე ეხლაც არიან ზუგდიდის თემის ს. ყულისკარში[423].

არსებობდა თუ არა რაიმე ბედის წიგნი მართლაც ამ დიაკვნის მიერ დაწერილი, ძნელი სათქმელია და ჩვენთვის ამ საკითხს არც აქვს ამჟამად მნიშვნელობა. სამაგიეროდ საყურადღებოა თვით საგვარეულო სახელი **"მირცხულავა"**, რომელიც საფიქრებელია თითონ "ვარსკვლავა"-ს შვილს უნდა ჰნიშნავდეს და უდრიდეს.

მ ა რ ს კ უ ლ ა ვ-ა დ ქ ც ე უ ლ ი ვ ა რ ს კ უ ლ ა ვ ი მ ე გ რ უ ლ შ ი ა ც ო დ ე ს ღ ა ც ა ს ე ვ ე უ ნ დ ა ყ ო ფ ი ლ ი ყ ო, რის დამამტკიცებელია ეხლაც დაცული "მ ა ს კ უ რ ი" და "მ ა ს ქ უ რ ი", 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 შეცვლილ სახესაც ერთი მხრით საგვაროვნო სახელი "მირცხულავა" (← მირცხულა + ვა = ვარსკვლავასშვილს), მეორე მხრით კვლავ ბოლო-შეკვეცილი, მაგრამ სამაგიეროდ გასრულხმოვანებული 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 გვქონდა[424], ქვეყნიერებისა და დრო-ჟამის მომწესრიგებლად ითვლებოდა, ამიტომ შესაძლებელია ამ მნათობ-ღვთაებას "მორიგე" ჰრქმეოდა კიდეც, მაგრამ მაშინ, რასაკვირველია, ეს მისი წოდებულება 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 სათუოა, რომ ამაზე დამყარება შეიძლებოდეს. ამის გამორკვევა მომავლის საქმეა[425].

როდესაც საქართველოში დღეთა შვიდეულის სისტემა იქმნებოდა და ჩამოყალიბდა, რასაკვირველია ქართული წარმართული სახელებისათვის 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 წიგნშია მოთავსებული.

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე

უძველესი 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 სარწმუროებრივ 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-დარეჯანიანიდან შეტანილი ცნობებით, ისე რომ ზოგიერთს თქმულებაში ამირანის დედა დარეჯანად[426], ხოლო თვით ამირანი კი დარეჯანის ძედ იწოდება[427]. მაგრამ სხვა თქმულებათა შედარებითი შესწავლით ამ თქმულების პირვანდელი სახის აღდგენა შეიძლება.

საქართველოში ამირანის შესახებ მრავალი თქმულება არსებობს: ჩვენი ქვეყნის თითოეულ კუთხეში არის ჩაწერილი 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. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ე ს, ვითარცა დამატება მოსე ხონელის ამირანდარეჯანიანისა. ჩვენ სხვათა შორის ამ კრებულითაც ვსარგებლობთ და ქვემოთ, როდესაც თქმულებები და გვერდებია ნაჩვენები, ზ. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ი ს გადმონაბეჭდია ნაგულისხმევი.

§ 2. ამირანის ჩამომავლობა

ქართლურ თქმულებაში (გვ. 305) არ არის ნათქვამი, ვინ იყო ამირანის მამა, ალბათ იმიტომ, რომ თქმულებას თავი აკლია.

ფშავური თქმულებისაებრ ამირანის მამას "სახელად ს უ ლ-კ ა ლ მ ა ხ ი" ერქვა (გვ. 313, 224). ამასთანავე ეს ს უ ლ-კ ა ლ მ ა ხ ი მ ო ხ უ ც ე ბ უ ლ ი ყოფილა (გვ. 313 ფშავური).

სვანეთში ამირანის მამად მონადირე "დარჯელანი"-ა დასახელებული (გვ. 349) და უეჭველია ეს სახელი დამახინჯებული "დარეჯანი" უნდა იყოს. ხოლო რაკი დარეჯანი ამირანის თქმულებაში "დარეჯანიანი"-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-კურდღელი"[428].

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

უფრო საყურადღებოა, რომ ფშაველებს "გმირთა შორის ს უ ლ ა-კ უ რ დ ღ ე ლ ი"-ც მიაჩნიათ ხატად[431]. იქნებ წინათ "სულ-კალმახი"-ც ამგვარ გმირთა გუნდს ეკუთვნოდა.

ფშაურ თქმულებაში ამირანის დედას დარეჯანი ეწოდებოდა (გვ. 313, 314), მაგრამ ესეც მერმინდელი დამახინჯების ბრალია და მოსე ხონელის ამირანდარეჯანიანის გავლენით აისხსნება: მართლაც, სვანურ თქმულებაში ამირანის დედად "გასაოცარის სილამაზის" პატრონი, ოქროს-ნაწნავიანი არსება "დალი" ითვლება (გვ. 349). სამაგიეროდ სვანურში ამირანის მამას მონადირესა ჰქვიან "დარჯელანი" (გვ. 349 შენ.).

დალი აგრეთვე "აფსად"-ად წოდებული, სვანურად მონადირეობის ქალღვთაებასა ჰქვია[432] და აქ, სვანურ თქმულებაში, უკეთ არის შენახული მოთხრობის უძველესი ხასიათი. ამგვარად, ამირანი მონადირეობის ქალღვთაების "დალი"-სა და ვიღაც მონადირის სულა-კალმახის შვილია.

§ 3. ამირანის ნიშანდობლივი თვისებები და გარეგნობა

ამირანი რომ წინათ მარტო სვანურ თქმულებაში არ ითვლებოდა ოქროს-ნაწნავიანი ქალის შვილად, არამედ ეს ცნობა დანარჩენ ქართულ თქმულებებშიაც ყოფილა, ეს ფშაური თქმულებებიდანაც ჩანს: იქ ნათქვამია, რომ ამირანს "ერთი ო ქ რ ო ს კ ბ ი ლ ი ედგა" (გვ. 322), "ო ქ რ ო ს კ ბ ი ლ ი აქვს" (იქვე, 326) და სწორედ ამ ოქროს კბილითა სცნობენ ხოლმე ამირანს მდევები: ეს მისი ნიშანია. "ოქროს კბილი", ალბათ, ამირანს ოქროს-ნაწნავიანი დედისაგან აქვს დაყოლილი და დამკვიდრებული.

დალს ოქროს ნაწნავი მისივე ოქროს მაკრატლით მოსჭრა ძილში მონადირის კოჭლმა ცოლმა (გვ. 349 სვან.). ამის შემდგომ "ჩემი სიცოცხლე აღარა ღირსო" (350 სვან.) და ამიტომ დალმა თავი მოაკვლევინაო.

ჩვეულებრივ ამირანს ეხლანდელ თქმულებებში (მაგ. ქართლურში, ფშაურში) ორი ძმა ჰყავს: უფროს ბადრი ჰქვია, შუათანას კი უსუფი[433], მაგრამ ეს ცნობა ამირანის თქმულებაში მერმე უნდა იყოს შექსოვილი, ბადრი და უსუფი რომ ამირანის ძმები არ არიან, ეს საუცხოვოდ ფშავური თქმულების შემდეგი ლექსითაც მტკიცდება:

"ცხრათა ფრინველთა მხარგრძელთა
ალგეთის ჭალა გაექნა...

უძმოსა უმამისძმოსა
ამირანს თავი მოეკლა" (გვ. 334).

მაშასადამე, ამირანს არც ძმა ჰყოლია, არც მამის ძმა. მაინც-და-მაინც ბადრი და უსუფი რომ ამირანის ძმები არ არიან, ეს კახური (ნინოწმინდური) თქმულებიდანაცა ჩანს, იქ ნათქვამია: "წავიდა ამირანი და შეხვდენ ო რ ი ჩ ი ნ ე ლ ნ ი — ბადრი და უსუფი... მათ უთხრა ამირანმა, — "ა ნ უ ნ დ ა მ ე ძ მ ო თ, ა ნ უ ნ დ ა მ ე ყ მ ო თ ო". — გ ე ძ მ ო ბ ი თ ო, უთხრეს მათ" (გვ. 366). შემდეგ ისინი "ჩინელებად", ან "ჩინოვნელად" იწოდებიან:

"ამირან და **ჩინოვნელნი** სამნივ ისხდნენ წყლისა პირსა,
ამირანი ხმალს ლესავდა, **ჩინოვნელნი** უწყობს პირსა" (გვ. 367).

სვანურ თქმულებაშიც პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ ბადრი და უსუფი ამირანის ძმები კი არა, არამედ ძმობილები არიან: ბადრისა და უსუფის მამა "ი ა მ ა ნ ი" რომ მივიდა წყაროზე და "აქ მან ნახა აკვანში მწოლარე ყმაწვილი (ამირანი), გაუხარდა და თქვა — ე ს ჩ ე მ ი შ ვ ი ლ ე ბ ი ს უ ს ი პ ი ს ა და ბ ა დ რ ი ს ძ მ ა დ გ ა მ ო დ გ ე ბ ა ო. აიღო აკვნით ყმაწვილი და შინ მიიტანა. იამანის ცოლს გაუხარდა ყმაწვილის მოყვანა — უსიპისა და ბადრის დამრწევად გამომადგებაო" (გვ. 531). სვანური თქმულების "იამანი" უნდა იამანელს უდრიდეს და კახურ "ჩინელი"-ვით ამირან-დარეჯანიანიდან უნდა იყოს შეტანილი ამირანის თქმულებაში.

თუმცა ცხადია, რომ ბადრი და უსუპი 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 უსუპის შესახებ ერთი მიწის მხვნელი ასე უამბობს ამირანს:

"ერთმა **პირქუშმა** ვაჟ-კაცმა
მხარ-მარჯვნივ ჩამოგვიარა,

გუთნეულს ხელი გაგვიკრა,
წყალ გაღმით გაგვისრიალა.

ე მანდ წყაროს პირა წევს. წავიდა ამირანი სიხარულით. ნახა რომ თავისი ძმა იყო" უსუპი (გვ. 311).

აქ "პირქუში" უსუპის დამახასიათებელი თვისებაა, მაგრამ შეიძლება თავდაპირველი სახელიც იყოს, პირვანდელ თქმულებიდან შერჩენილი. ამასთანავე განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ ფშაველებს და ხევსურებს "პ ი რ ქ უ შ ი" ერთ-ერთ ძლიერ გმირთაგანად, ღმერთადაც კი მიაჩნდათ და ხევსურეთში, სოფ. ბაცალიგოში, "პირქუში" ძლიერ ხატად ითვლება[434].

ამგვარად, თუ ამირანის თავდაპირველ თქმულებაში იმ ერთ მოძმეთაგანს მართლა პირქუში ერქვა, მაშინ ჩვენ ისევ ღვთაებათა შესახები თქმულებების სფეროში შევდივართ. ამირანის მოძმენი მართლაც რომ ზეშთაბუნებრივ თვისებათა მფლობელნი და მატარებელნი არიან, ეს სვანურ თქმულებიდანაცა ჩანს. იქ თითონ

ამირანი ამბობს: "უსიპს ბეჭებ-შუა მზის მსგავსი ნიშანი აქვს და ბადრს მთვარის მსგავსი"-ო (გვ. 359).

მაინც-და-მაინც ამირანის მოძმეებს თვით ამირანის თქმულებასთან მჭიდრო კავშირი არა აქვთ და თვით ამირანიც ხშირად უიმათოდაც ებრძვის ხოლმე მდევებს და ბოლოს მათ მამას გადაჭრით უთხრა კიდეც, რომ იმის შვილებს არსად წაიყვანდა, რადგანაც ისინი ვერ უწევენ ჭაბუკობას. ამირანი ამის შემდეგ ცალკე ჭაბუკობდაო (360).

თვით ამირანი ხომ ნამდვილი გმირი და ღვთაებრივი თვისებებით დაჯილდოვებული პიროვნებაა: მას ერთი ოქროს კბილი აქვს და სწორედ იმ კბილით სცნობენ მას ყველანი. ეს მისი ნიშანია, იმგვარადვე, მაშასადამე, როგორც მის მოძმეებსაც თავ-თავიანთი ნიშნები აქვთ ზურგზე. გარეგნობითაც ის საოცარ არსებასა ჰგავს: მას ფშავურ თქმულებისებრ "საცერივით თვალები ჰქონდა" (322), ან როგორც მეორეჯერ არის ნათქვამი "საცრის ოდენი თვალები აქვს" (326).

ამასთანავე "ამირან შავსა ღრუბელსა საავდროდ გამზადებულსა" ჰგავდა (153 ფშაური).

ხალხს სჯერა, რომ ამირანი ეხლაც ცოცხალია, ამირანი უკვდავი არსებაა. 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" (გვ. 334, ფშაური). ეს კი ამირანმა თითონაც არ იცოდა, სანამ ქაჯების ნალაპარაკევს ყური არ მოჰკრა (გვ. 334).

ოქროს-ნაწნავიანი ქალის "დალი"-ს შვილს ამირანს ნათლიაც შესაფერისი ჰყავს; ამირანი ქრისტეს ნათლულიაო, ერთხმივ ამტკიცებენ ქართლ-კახურ-ფშავური (გვ. 313 — 314) და სვანური (350 შენ. სვანურად) თქმულებები. ამირანი თვით ღმერთის ნათლულია (გვ. 343). რასაკვირველია, თავდაპირველად ყველა თქმულებებში ქრისტეს მაგიერ რომელიმე წარმართობის-დროინდელი ღვთაება იქნებოდა დასახელებული.

ამირანს ღონეც გმირული აქვს და საშინელი. ფშავური თქმულების სიტყვით თვით ღვთაებრივმა ნათლიამ "ამირანს დაანათლა გაქანებულის ხის სიჩქარე და სიმარდე გაქანებულის ზვავისა და თორმეტ უღელა ხარ-კამეჩის ღონე და მგლის მუხლი" (გვ. 314) და, მართლაც, ამირანი "ისეთი ღონიერი გახდა, რომ მიწას უმძიმდა მისი ტარება" (გვ. 315). მისი ბრძოლა მიწის ძრვასა ჰგავდა: როცა მაგ. ამირანი დაეჭიდა მდევს:

"მიწა და მყარი ხვიოდა,
იმათ ნაომარ ადგილზედ
სუ ქვა და ლოდი ცვიოდა:
დევი დ' ამირან შეიბნენ
მიწას გაჰქონდა გრიალი" (გვ. 318, ფშავური).

ამირანს ხმალიც შესაფერისი აქვს. ჩვეულებრივი იარაღი მას ვერ უძლებდა და ამიტომ სვანური თქმულებისაებრ მან 9 ოყა რკინა წაიღო და გამოაჭედინა თავისთვის ხმალი (გვ. 353). ამირანის ხმალი იმ ზომისა იყო და იმ სიმძიმის, რომ მისი აწევა არავის შეეძლო, ამბობს ფშავური (გვ. 340) და თუშური (გვ. 343) თქმულება.

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

"მაშინ სად იყავ, შავ ბადრო,
როცა ჩემ ხმალი წრთებოდა?
ცა ჭექდა, მიწა გრგვინავდა
სამჭედლო ექანებოდა,
მჭედლები, მემჭედურები
ერთმანერთს ეფარებოდა!..."[435]

ვითარცა მონადირეს, ამირანს ძაღლიცა ჰყავს[436], მაგრამ, როგორც ამირანის ბუნებას შეეფერებოდა, ჩვეულებრივი კი არა, არამედ "გოშია ყორნის ნაშობი"-ო, მოგვითხრობს ფშავური თქმულება (338), 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 დაეწევოდა"-ო (გვ. 360, სვან.).

§ 4. ამირანის გმირული ბრძოლა ავ-სულებთან

ძლიერი ღონის პატრონი ამირანი ებრძვის განუწყვეტლივ ბოროტ არსება — მდევებს: ის მათი დაუძინებელი მტერია, მათი გამწყვეტავი, ამიტომ რომ მდევები კაცის მჭამელები და შემავიწროვებელნი არიან. იმ მხრივ ამირანი კეთილი გმირია, ბოროტ ძალთა წინააღმდეგ მებრძოლი. ამით აიხსნება, რომ ქართველი ხალხი ამირანის დიდი პატივისმცემელია. მდევებთან ბრძოლიდან ამირანი ყოველთვის ძლევამოსილი ბრუნდება ხოლმე. ერთხელ ამირანს შავ გველვეშაპთანაც კი მოუვიდა ომი. ეს "შავი გველაშაპი" იწოდება აგრეთვე "ქარცეცხლ"-ად (გვ. 321 — 322), ფშავ.). სვანურ თქმულებაში ეს გველვეშაპი (ზოგთაგან მდევად გადაკეთებული) კლდის თავსა ზის და მატყლს ართავს. თითისტარად მას ნაძვის ხე აქვს, ხოლო ჯარად წისქვილის ქვა (გვ. 354 — 355). ეს ის ვეშაპია, რომელიც მზეს ჩაყლაპავს ხოლმე და სწორედ ამიტომ მოხდება ხოლმე მზის დაბნელებაცაო (გვ. 356 შენ.). ფშავური თქმულებისაებრ შავი ვეშაპის "ქარცეცხლის" ბინა შავ ზღვაშია: როცა ამ ვეშაპმა ამირანს აჯობა, ამირანი

"შავმა აიღო ჩაყლაპა,
შავი ზღვისაკენ გასწია" (322).

მაგრამ ამირანის ჩამყლაპავს "ქარცეცხლს" ვეშაპს, მუცელი ეწვის და ამირანის მონელება არ შეუძლია. ამირანი ალმასის დანით უჭრის ვეშაპს მუცელს და გარეთ გამოდის (გვ. 322, ფშავ., 355 — 356 სვ.). ყურადღების ღირსია, რომ ფშაველების ერთ-ერთ ხატსა და გმირსაც "პირცეცხლი" ჰქვია[437] და ვეშაპი ქარცეცხლი, მზისა და ამირანის ჩამყლაპავიც, ხომ ღვთაებათა სასუფეველს ეკუთვნის.

§ 5. ღრუბელთ-უფალის ასულის კამარ-ქეთუს მოტაცება

ამირანის თქმულებებში ავსულებთან ბრძოლას გარდა ორ გარემოებას უპყრია უმთავრესი ადგილი, ორს შემთხვევასა აქვს თქმულებისათვის არსებითი მნიშვნელობა: მშვენიერი ქალის მოტაცებასა და ამირანის

ღმერთთან შებრძოლებას, რომელიც ამირანის მიჯაჭვით დაბოლოვდა.

ყველა თქმულებაში ერთხმივ მოთხრობილია, რომ ამირანმა მოიტაცა ერთი ლამაზი ქალი, რომელსაც დიდიხანია დაეძებდა. ამ ქალს ქართლურში და კახურში **კამარი** (გვ. 306, 366 — 368, 370), ფშავურში — **ყამარი** (გვ. 328) ჰქვია, სვანურში კი **"ქეთუ"**-დ არის წოდებული (356 — 357).

განსაკუთრებით საყურადღებოა ამ ზეციური ქალის სახელი, რომელსაც ქართლური თქმულება "კამარ"-ს უწოდებს, ფშავური — "ყამარ"-ს, ხოლო სვანური — "ქუთუ"-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 "ხოდოლლოგომორ". 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 ორნაწილედი 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 ცნობილია[438] ელამიტურში ვენუსის ან აფროდიტეს სახელად ითვლება და ისე გამოდის, თითქოს ამირანს ღრუბელთა ბატონის ქალი ღვთაება — "კამარ-ქუთუ" აფროდიტე მოეტაცოს.

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

> **"წყალ გაღმით** ქალსა გასწავლი
> ქალსა ლამაზსა კამარსა" (გვ. 305 ქართლ.),
> **"ზღვას გაღმა** ქალი ვასწავლო
> სახელად ყამარ ჰქვიანო" (გვ. 318 — 319 ფშ.),

ეუბნება მდევი ამირანს. სვანურსაც ამირანის მიერ მოტაცებული ქალი ზღვას გაღმა ეგულება (გვ. 357).

ფშაური თქმულების სიტყვით ყამარ-ქალი კოშკში იყო და ის კოშკი ზღვის პირას იდგა, მაგრამ თვით "ყამარს დედ-მამა ცაში ჰყოლოდა" (გვ. 328). 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 (გვ. 331, 332 და 333). მასა ჰყავს ძლიერი ზეციური მხედრობა, ქაჯ-ეშმაკებისაგან შემდგარი (გვ. 330). თვით ქალის მამას თავზე "წისქვილის გელაზი (ქვა) ეხურა ქუდადო" (გვ. 308), ნათქვამია ქართლურ თქმულებაში: ეს მისი მუზარადი იყო. სვანური თქმულებაც ამას ადასტურებს (გვ. 359), თანაც ამტკიცებს, რომ მას სახელად "კეკლუცა კეისარი" ერქვაო (გვ. 356 — 357). ავჭალური თქმულება კი სხვანაირად მოგვითხრობს: ქალის მამას "ფარად წისქვილის ქვა უდევს"-ო (გვ. 371 — 372). როცა ქალის მამა თავის შვილის მტაცებელს ამირანს შეებმება, ამირანი "რამდენჯერაც დაარტყამდა ხმალს, ცეცხლის ნაპერწკლები გასცვივოდა ხოლმე" (გვ. 308 ქართ.), "რამდენსაც დაჰკრავდა ხმალს, იმდენი ნაპერწკლები გამოდიოდა"-ო (გვ. 371 — 372 ავჭ.).

"ამირანის ხმალი ყამარის მამის მუზარადს რომ მოხვდებოდა, ნ ა პ ე რ წ კ ლ ი ს ც ე ც ხ ლ ი ე ნ თ ე ბ ო დ ა"-ო, — მოგვითხრობს ფშავური თქმულება (გვ. 331).

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" (გვ. 359).

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 ც ა შ ი ჰ ყ ა ვ დ ა ო (გვ. 357), სახელდობრ "კ ო შ კ შ ი, რ ო მ ე ლ ი ც ც ა ზ ე ა ჩ ა მ ო კ ი დ ე ბ უ ლ ი ჯაჭვით" (გვ. 357, 358).

მამა-ქალიშვილის ზეციერობას, სხვათა შორის, კამარის მამის ჯარის თვისებებიც ამტკიცებენ: საკმარისია იგი ადგილიდან დაიძრას, რომ მაშინვე ტაროსი შეიცვალოს: ცა მოიღრუბლოს, წამოწინწკლოს და კოკისპირული წვიმაც კი დაუშვას. მაგ., როცა ამირანმა ქალი მოიტაცა და მიჰყავდა "წამოეწიათ ღრუბელი", და ქალმა თქვა "ეს მამის ჩემის ჯარი წამოვიდა და იმის ჩრდილია"-ო (გვ. 307 — 308 ქართლ.). მერმე "წამოეწიათ წინწკალი" და მაშინ ქალმა უთხრა ამირანს: "მამი ჩემის ჯარი ზღვას გამოვიდა, იმათი ფეხის ნამია"-ო (გვ. 308).

ავჭალურ თქმულებაში ცოტა სხვანაირად არის მოთხრობილი: ქალის მამა რომ "თავის ჯარით წყალში შევიდა და დაუწყეს ჭყაპა-ჭყუპი, მაშინ ამირანს ცუდი ტაროსი დაუდგა და წვიმა თავ-პირში სულ კოკისპირულად სცემდა" (გვ. 371). როცა "ამოვარდა საშინელი ქარიშხალი", ქალმა ასე აუხსნა: "მამი ჩემის ცხენები დაიღალნენ და ამოისუნთქესო" (გვ. 371). ფშავური თქმულებისამებრ ქარი ყამარის მამის ლაშქრის მტვერია (გვ. 329), ხოლო წვიმა ყამარის დედის ცრემლი (გვ. 329).

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 ზეციერი არსების გამოხატულება უნდა იყოს, ერთ-ერთი იმ ღვთაებათაგანი, რომელსაც, როგორც ხევსურები ამბობენ ხოლმე, "ღ რ უ ბ ე ლ თ ა ს ა ქ მ ე ა ბ ა რ ი ა" და წვიმას მოიყვანს ხოლმე[439], რომელიც ცეცხლს აფრქვევს 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: სვანური თქმულებისამებრ "მისწვდა ჯაჭვს, ჰკრა თავისი ხანგარი, გასწყვიტა და ცაზე ჩამოკიდებული კოშკი მიწაზე ჩამოვარდა" (358) და ამგვარად მოიტაცა ქალი. მაგრამ მისი წაყვანა უჩუმრივ არ შეიძლებოდა: ჭურჭელი მთელი, თუ ამირანისაგან დამტვრეულები "წავიდნენ კამარის მამის ჯარში და გაიძახოდნენ «კამარ ქალი წაიყვანესო» (307 ქართლ.). ფშავურში უფრო ვრცლად არის აღწერილი: "მთელმა მთელს უთხრა, ნატეხმა ნატეხს, დადგა ერთი ჟრიამული და ხმაურობა, აიშალა ჭურჭელი და სულ ერთიან გასწია ცისაკენ, ყამარის მამისაკენ — "ყამარი მოიტაცეს, მიეშველენით"-ო (328).

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 გაწყვეტილი და დამახინჯებული უნდა იყოს.

ყველა თქმულებები ერთხმივ 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, ფშავური და თუშური თქმულებანი ამტკიცებენ, რომ მდევების გამწყობი და უძლეველი ამირანი ისე "გაამაყდა" და გაკადნიერდა, რომ თავისი ნათლია, თვით ღმერთიც, გამოიწვია საჭიდაოდ, რომ გამოეცადა, ვინ უფრო ღონიერი არისო[440].. ამისთანა კადნიერებისა და გულზვავობისათვის დაისაჯა ამირანი და მიჯაჭვულ იქმნა. თანაც "დაბმულს ამირანს ზედ თოვლ-ყინულიანი გერგეტი და ყაზიბეგის მთა დაახურა... მას შემდეგ იქ არის მიჯაჭვული ამირანი"-ო (338 ფშ). ფშავური თქმულებისაებრ ღმერთმა ამირანი ხეზე მიჯაჭვა, მაგრამ თუშურ თქმულებაში ნათქვამია: "ღმერთმა ჩაასო მიწაში რკინის პალო, მიჯაჭვა ამირანიო", ამირანმა ორჯერ გაწყვიტა ჯაჭვი, მაგრამ მესამედ ღმერთმა ისე მიჯაჭვა, რომ "ამირანმა ველარ შესძლო ჯაჭვის გაწყვეტა და დარჩა ასე მიჯაჭვული ამ მთაში"-ო (გვ. 344). ქართლურ თქმულებაში ღმერთმა კისერზე თასმა შეაბა, რომელიც უზარმაზარ ჯაჭვად იქცა და კავკასიონის მთაზე მიჯაჭვულ გმირს ღმერთმა ზედ რკინის სახლი წამოახურა და შიგ მოამწყვდიაო[441]. სვანურ თქმულებაშიც აღნიშნულია, რომ ამირანის "შემბმე და გამძლე არვინ 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 (360). თუ რომ ამ ალაგას თარგმანი სრულია[442], მაშინ სვანურ 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 ღა ახსოვს, თუ რა მოუვიდა მოტაცებულ ღრუბელთა უფალის ქალს. იქნებ ამირანი მას შემდგომ გაკადნიერდა, როცა სწორედ ეს ღრუბელთ 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 სვანურს გარდა ერთხმივ აღიარებენ, რომ ამირანის გოშია, ანუ ფრთოსანი ყურშა, დღითი დღემდე ჰლოკავს იმ რკინის ჯაჭვს, რომლითაც მისი პატრონია მიბმული და ისე აწვრილებს, რომ საქმე ჯაჭვის გაწყვეტაზე მიდგება ხოლმე, მაგრამ "ამ დროს წყეული მჭედელი დაჰკრავს კვერს დიდ ხუთშაბათს

გრდემლს და გასაწყვეტად დამზადებული ჯაჭვი ისევ სქელდება" და ამირანი კვლავ მიჯაჭვული რჩება[443]. მხოლოდ თუშურ თქმულებაშია ნათქვამი, "მჭედლები ქრისტეშობის ღამეს სამჯერ დაჰკვრენ ჩაქუჩს სამჭედლოში და ამის გამო ჯაჭვი ისევ სხვილდება"-ო (გვ. 343), მაშასადამე, დიდ ხუთშაბათის მაგიერ ქრისტეს შობის ღამეა.

სულ სხვანაირად არის მოთხრობილი სვანურში: 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 კვეჟოს, ჩიტი აფრენას მოასწრობს, კვეჟო პალოს მოხვდება და ისევ ძირამდის ჩაარჭობს, ასე მეორდება ყოველ წელსა"-ო (გვ. 360).

ამ სვანურ 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 (გვ. 333), მჭედლებს ცოცხლებს არ გაუშვებსო (გვ. 364 — 365). 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 დღეთა აღრიცხვაში ხუთშაბათი "ცის" დღედ ითვლებოდა, მეგრულად მაგ. ცა-შხა (ცაშ დღა = 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 აჰრიმანისაგან 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 დაჲმონიონები 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 აჰრიმანის სახელისაგან იყოს წარმომდგარი.

ამასთანავე ყურადღების ღირსია, რომ სომხურ ხალხურ თქმულებაში, რომელიც ქართულ ამირანის თქმულების შესატყვისია, გმირს "მჰერი" 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 კალანკატუელს მოხსენებული ჰყავს "მიჰრანი ქართლისა პიტიახში"[444]. სხვათა შორის საგულისხმოა, რომ მითრაც ძველ სპარსეთში მეომარ ღვთაებად ითვლებოდა, რომელიც განუწყვეტლივ ბოროტ სულებს ეომებოდა, იგი უზენაესი ღვთაების საშიშარი მოკავშირე იყო აჰრიმანის საწინააღმდეგო ბრძოლაში[445].

ს. ჯ ა ნ ა შ ი ა ს მიერ სამურზაყანოში 80 წლის მოხუცი ს ტ ე ფ ა ნ ე ყ ა ლ ი ჩ ა ვ ა ს ნაამბობის თანახმად მეგრულად ჩაწერილი "არამ ხუტუ"-ს შესახები თქმულება ამირანის პირვანდელი სახელისათვის კიდევ ერთ საგულისხმო ცნობას გვაძლევს[446]. 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 ეპოებოდა, ღმერთს ენაძლევებოდა. ურა (ლაღი) კაცი იყო. რაკი დიდი კაცი იყო, გაბმული ("გობუნაფილი") ვაზი, ეკალი ("კაკილარი"), გვიმრა ეჯავრებოდა. წამოვიდოდა ზღვაზე, გვიმრის წამალი იცოდა: რაღაცას 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 შეიძლებო. 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) "დვაბ"-ში წაიყვანა და მისი რაშიც და თითონ ისიც "ფოქვა"-ს დააბა. სასმელ-საჭმელი წინ დაუდგა. (თითონ არამ ხუტუ) ას-ფუთიან რკინის პალოს მიაბა და ორმოც-ფუთიანი ურო თან დაუდვა. მთელი წლის განმავლობაში არამ ხუტუ ამ პალოს ანძრევს (რომ ამოგლიჯოს და თავი განითავისუფლოს) და ამოღებამდე რომ ცოტა-ღა აკლია, ამ დროს ამ პალოს მასაქელა (ბზა ბზაკურა ჩიტი) დააჯდება. არამ ხუტუს (ამაზე გული მოსდის ხოლმე), რაღა ესეც მე მაჯავრებსო, პალოს (უროს) მოუქნევს (ჩიტის მოსაკლავად), მაგრამ ჩიტი აფრინდება და პალო კი (მოქნეული და მოხვედრილი უროსგან) ისევ ქვესკნელს წავა და ისევ ისევე 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. ყ ი ფ შ ი ძ ი ს სამართლიანი სიტყვით არამ ხუტუ მეგრულ თქმულებებშიც ზღაპრულ არსებად მოჩანს და თუმცა ზოგს იგი ალანად, ზოგს ჩერქეზად, ან ყაბარდოელად, ზოგს აფხაზად მიაჩნია, ზოგს იმ გმირად, რომელიც ვითომც ს. ჯვარს დაეცა, სადაც წ ა 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 მიაჩნია[447], სამურზაყანოში სოფელიც კი არსებობს, რომელსაც ხეტუშ-მუხური, ანუ ხუტუშ-მუხური, ე. ი. ხეტუს მხარე ეწოდება[448]. 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 დიდიხანია ცნობილია, ძველ საბერძნეთშიაც პრომეთეოსის სახელით, რომელიც აგრეთვე კლდეზე მიჯაჭვულ იქმნა.

ბერძნულ მითოლოგიაში პრომეთეოსი ითვლებოდა იაფეტოსისა და ასოპეს, ან არადა ევრჳმედონისა და ჰერას შვილად[449]. 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 ჰქონდა[450].

პრომეთეოსს ბერძნები მეცნიერება-ფილოსოფიის დამფუძნებელად სთვლიდნენ: ამბობდნენ, რომ მან ციდან ცეცხლი მოიტაცა, კაცობრიობას ცეცხლის დანთება ასწავლა და ამგვარად მისი მთელი წარმატების მოთავედ გადაიქცა[451], 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 გადატანილიო. (გ რ უ პ პ ე, იქვე).

ელლინთა მწერლები უკვე V — IV ს. მოყოლებული[452] ამ თქმულებას კავკასიურად და თვით პრომეთეოსის მიჯაჭვის ადგილად კავკასიას სთვლიდნენ. პრომეთეოსის თქმულებას კავკასიურ თქმულებად სთვლიდა მაგ. გამოჩენილი გეოგრაფი ს ტ რ ა ბ ო ნ ი ც[453].

ფლ. ა რ რ ი ა ნ ე, 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"-ო[454].

მეორე ბერძენი მწერალი ფ ი ლ ო ს ტ რ ა ტ ე, რომელიც III საუკ. ქ. შ. ცხოვრობდა, ამტკიცებს, რომ კავკასიონის მთის შესახებ ადგილობრივ მკვიდრთ იმნაირივე თქმულებები აქვთ, რანაირიც ელლინთა მგოსნებსო, რომ პრომეთეოსი მისი კაცთმოყვარეობის გამო მასზე (მთაზე) არის მიჯაჭვული.., ზოგიერთნი ამბობენ, რომ იგი გამოქვაბულშია და ამ გამოქვაბულს ამ მთის პირას უჩვენებენ ხოლმე. "ზოგნი კიდევ ამბობენ, მთის მწვერვალზეა მიჯაჭვულიო"[455].

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

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

შემდეგ გარემოებასაც ქართული თქმულებისათვის თვალსაჩინო მნიშვნელობა აქვს: როგორც სხვათაშორის ზემომოყვანილი ცნობიდანაც ჩანს. პრომეთეოსი ბერძნების თქმულებისაებრ მიჯაჭვული იყო ზევსის ბრძანების თანახმად ჰეფესტოსის მიერ. თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ჰეფესტოსი მჭედლობის ხელობის შემქმნელად და მჭედლების მფარველად ითვლებოდა, მაშინ ჩვენ შეგვიძლია ცოტა არ იყოს მივუხვდეთ 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 დედა-აზრი. რასაკვირველია, უფრო ზედმიწევნითი 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 მ ო ს ე ხ ო რ ე ნ ე ლ ს ა აქვს თავის ისტორიაში მოყვანილი, მაგრამ ამირანის მაგიერ მის ნაამბობში სომეხთა მეფე არტავაზდია. მისი სიტყვით, არტაშეს სომეხთა მეფის ძე არტავაზდი, რომელიც მამის შემდგომ გამეფდა, გოღთანის 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 შებოჭილიო. ორი ძაღლი ამ ჯაჭვებს განუწყვეტლივ ლოკავს და არტავაზდიც იქიდან გამოსვლასა ცდილობს, რომ ქვეყანა გაანადგუროსო. მაგრამ მჭედლებისგან გრდემლზე უროს დარტყმის ხმისაგან არტავაზდის საკვრელნი კვლავ სხვილდებაო. სომეხთა ისტორიკოსს აქვე აღნიშნული აქვს: ამიტომვეა, რომ ჩვენ დროსაც მჭედელთაგან ბევრნი ამ ზღაპრისდა თანახმად ორშაბათ დღეს სამჯერ, ან და ოთხჯერ უროს გრდემლს არტყამენ ხოლმე, რომ არტავაზდის ჯაჭვები გასხვილდესო[456].

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 გოღთანის მელექსეთა მამის წყევლასა და წინასწარმეტყველებასა მეორე მხრით მოხუცებულთა გარდმოცემით მოთხრობილ არტავაზდის მიჯაჭვულობის გარემოებათა შორისაც არსებითი განსხვავებაა. არტაშესმა თავის ავ შვილს მასისზე ქაჯთაგან დაჭერა და ბნელეთში დამწყვდევა უქადაგა. მიჯაჭვაზე გოღთანის 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 ძაღლისაგან ჯაჭვის გასალევად მუდმივ ლოკვაზე თითქმის ამირანის ზღაპრის გამეორებას წარმოადგენს. მ ო ს ე ხ ო რ ე ნ ე ლ ი ს ცნობაც, რომ არტავაზდის გალეული ჯაჭვის გასასხვილებლად მჭედლის ორშაბათობით გრლდემზე 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.

გოღთანის მელექსეთა გარდმოცემით, არტავაზდი მასისის, ანუ არარატის მთაზე უნდა ყოფილიყო დამწყვდეული. 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 გვქონდეს საქმე.

როგორც გოღთანელ მელექსეთა და მოხუცებულთა გარდმოცემებს, ისევე თვით მ. ხ ო რ ე ნ ე ლ ი ს ზემომოყვანილ მოწმობასაც მის-დროინდელი სომეხ-მჭედლების ჩვეულების შესახებ ამირანის ქართული თქმულების უკანასკნელი ეპიზოდის ხნიერების გამოსარკვევად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ ქართულ თქმულებათა XIX ს-ზე ადრინდელი ჩანაწერი არ მოგვეპოვება. ამის გამო ამ თქმულებათა პრომეთეოსის ზღაპრისაგან განსხვავებული ეპიზოდების ხნიერება გამოურკვეველია და საგანგებოდ უნდა იყოს განსაზღვული. მიჯაჭვის ეპიზოდის ხნიერება ბერძნული თქმულებით ირკვევა, ხოლო რამდენად ძველი უნდა იყოს ყურშასაგან ამირანის ჯაჭვის ლოკვისა და გათხელების, ისევე როგორც მჭედელთა გრდემლზე კვერის დაკვრისაგან მისი კვლავ გასხვილების ამბავი, არ ვიცოდით. მ. ხ ო რ ე ნ ე ლ ი ს 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.

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე

საქართველოს ცხოვრება და თავგადასავალი I 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 იბერიაში **არტაგი**, ანუ, როგორც მას ბერძენი ისტორიკოსი დ ი ო ნ კ ა ს ს ი ო ს ი ეძახის, ა რ ტ ო კ ი 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, დავმეგობრდეთო[457]. 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 ანაზდეულად თავს დავეცე, სანამ არტაგი მოემზადებოდეს და მიუვალ ვიწროებში ჩამისაფრდებოდესო. პომპეიუსი მართლაც დაიძრა 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 მშვიდობიანობა 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, დაეწია და დაამარცხა. მეფემ მაინც ტყვეობას თავი დააღწია, წყალ გაღმა გავიდა, ხოლო ხიდი აქაც დაწვა და გაიქცა. იბერთა ლაშქრის ერთი წილი ომში დაიხოცა, ერთი წილი კიდევ მდინარეში დაიხრჩო. ვინც გადარჩა, ტყეებში 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, გაღმა გავიდა. მაშინ კი არტაგ მეფემ იკადრა და თავისი შვილები მძევლებად გამოიმეტა. ამის შემდეგ იბერიის მეფემ და რომაელების სარდალმა ხელშეკრულება დადვეს[458].

ძლევამოსილი პომპეიუსი ეხლა კი დაიძრა და კოლხეთში გადავიდა[459] და იქ მეფედ **არისტარხი** დააყენა[460]. 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 დაუბრუნდა[461].

იბერებს მაინც-და-მაინც ქედი დიდი ხნით არ მოუხრიათ და რომაელების მეგობრობაცა და ბატონობაც უარუყვიათ. 36 წ. (ქრ. წ.) პუბლიოს კანიდიოს კრასოსი იძულებული იყო ისევ იბერების წინააღმდეგ გაელაშქრა. რომაელების სარდალმა გაიმარჯვა, იმდროინდელი იბერიის მეფე **ფარნავაზი** (ფარაბაძოს) დაამარცხა და აიძულა მეგობრობა ეკისრა[462]. არც ეს გამარჯვება ყოფილა ხანგრძლივი: 15 წ. (ქრ. წ.) იბერიაში ისევ ამბოხება მოხდა[463]. მაგრამ ალბათ ეს აჯანყებაც ჩაუქვრიათ რომაელებს და ქართველებს ისევ რომაელების მეგობრობა და ზავი უმჯობინებიათ. იმპერატორი ავგუსტუსი (29 წ. ქრ. წ. — 14 წ. ქრ. შ.) თავის "ანკვრიის ძეგლში" მოგვითხრობს, რომ იბერებს რომის კეისრისა და ერის მეგობრობა ჰსურდათ და იხვეწებოდნენო[464].. 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 წიგნში დაწვრილებით გამორკვეულია, 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 დაწესებულებათა აღწერას შევუდგეთ. 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 დაწესებულებანი საგვარეულო წესწყობილებაზე ყოფილა დამყარებული. იმ დროს, როცა რომაელებმა ჩვენ სამშობლოს თავისი მძლავრი კლანჭები ჩაუჭირეს, მიწის 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*XIV. დაბა-სოფლებიც 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 კიდევ 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 მეუფედ ითვლებოდა.** როდესაც მეფე გარდაიცვლებოდა, ვინც განსვენებულის 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 მიწის-მოქმედებას მიმყოლი 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 იხდიდნენ[465].

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 ტახტხზე 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 თავმობეზრებული 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 შეჰსეოდა. ტიბერიუსი დარწმუნებული იყო, რომ მამა შვილს მიეშველებოდა და სწორედ ამ დროს რომაელებს სპარსეთის ტახტის დაპყრობა გაუადვილდებოდათ. კეისარმა სომხეთის ტახტის მეფედ წინდაწინვე **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 მალემსრბოლნი 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 გამხნევებული ფარსმანი ოროდს მიადგა და ალყა შემოარტყა. პართელებს საქმე გაუჭირდათ იმიტომ, რომ მათ მხოლოდ ცხენოსანი ლაშქარი ჰყავდათ, ქართველები და ფარსმანი კი ქვეითათაც სჯობნიდნენ. ამას გარდა, რაკი ქართველები და ალბანელები მთა-ადგილებში 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 ამხნევებდნენ 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 შეაფიქრიანა და სომხეთს თავი დაანება.

§ 4. იბერიის მეფის ფარსმანის ძმის მიჰრდატის გამეფება სომხეთში და იბერიის წადილი სომხეთის დასაპყრობად

რომაელებმა სომხეთში მიჰრდატი დანიშნეს მეფედ[466].

რაღაც საქმისათვის ეს მიჰრდატი კეისარ გაიოზ კალიგულას (37 — 41 წ. ქ. შ.) რომში მიუპატიჟია, იქ დაუჭერინებია და ბორკილები გაუყრია. სამწუხაროდ, ტაციტუსის სწორედ ის წიგნი, სადაც ეს ამბავი მოთხრობილი ყოფილა, დაკარგულია. როცა კლავდიუსი 41 წ. იმპერატორად აღიარეს, მან მიჰრდატი (ვგონებ 47 წ.) განათავისუფლა და სამშობლოში გაისტუმრა. შინ რომ დაბრუნდა, იმისმა ძმამ, მ ე ფ ე ფ ა რ ს მ ა ნ მ ა, მიჰრიდატს შეატყობინა, რომ პართელებს ერთმანეთში შუღლი და ბრძოლა ჰქონდათ. მან იფიქრა, რომ ამაზე მოხერხებულ დრო სომხეთის დასაპყრობად ვეღარ 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 კოტჯსი (Cotys), რომელსაც დიდებულებმა მიჰმართეს, ვითომც ქომაგობას აპირებდა, მაგრამ კეისარმა მას წერილი გაუგზავნა და მიჰრდატს ყველა დაემორჩილა. მაგრამ იგი მეტად მკაცრი მმართველი გამოდგა[467].

ფარსმან მეფეს, სხვათა შორის, ერთი შვილი ჰყავდა, რომელსაც სახელად 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 ნალაპარაკევმა, რასაკვირველია, ფარსმანამდისაც მიაღწია და მან გადასწყვიტა თავმოყვარე რადამისტი როგორმე თავიდან მოეშორებინა და ამიტომ ჩააგონა მას: წადი, 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 წადილს მიაღწევდა, ისევ იბერიაში დაბრუნდა, ვითომც და მამასთან შესარიგებლად. ის კი არა, თურმე მამისათვის უნდა ეთხოვა, რომ მისთვის ქართველი ჯარი მიეცა, მეფე ფარსმანმაც მოიმიზეზა: მე რომ ალბანელთა მეფეს ვეომებოდი, რომაელების მოხმობა მინდოდა და შენ, მიჰრდატმა, დამიშალეო, 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 ასისთავი 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 შვილი 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 დაეპატრონნენ[468].

რა დანაშაული ჩაიდინა ამის შემდეგ რადამისტმა, არა ჩანს, მაგრამ ფარსმანმა მოაკვლევინა იგი, როგორც მოღალატე, რომ ამით რომაელებისათვის 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 დაუწყეს[469]. მაგრამ ფარსმანისათვის გეგმის განხორციელება მაინც შეუძლებელი შეიქმნა.

§ 6. მეგობრული დამოკიდებულება იბერიასა და რომის

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 ეხლა საქართველოს მუზეუმში ინახება: "თვითმპყრობელმა კეისარმა ვესპასიანემ სებასტოსმა, დიდმა მღვდელთმთავარმა, მეშვიდედ ტრიბუნის უფლებით მოსილმა, მეთოთხმეტედ თვითმპყრობელად (არჩეულმა), ჰჯპატოსმა ექვსჯერ და მეშვიდედ არჩეულმა, სამშობლოს მამად სახელდებულმა და თვითმპყრობელმა ტიტემ კეისარმა. სებასტოსის ძემ, ტრიბუნის უფლებით მოსილმა მეხუთედ, ჰჯპატოსმა ოთხჯერ და მეხუთედ არჩეულმა და დომიციანე კეისარმა, სებასტოსის ძემ, ჰჯპატოსმა 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 1 ივლისის შემდგომ[470].

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 ალბანელებთანა და იბერებთან და უხვი საჩუქრებით მათ გულს იგებდა[471].

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 რომაელი ისტორიკოსი. საუკეთესო ძღვენს გარდა მან მისცა მეფეს სპილო და 500 მხედარიც. თავის მხრივ ფარსმანსაც დიდძალი ძღვენი მიურთმევია ადრიანესთვის. სხვათა შორის — ოქროთ შემკული წამოსასხამებიც[472]. 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 დაადგმევინა[473]. ანტონინე კეისართანაც (138 — 161 წ.) ფარსმან მეფეს მეგობრობა ჰქონია; იბერიის მეფე იმასაც სწვევია სტუმრად რომში და ანტონინესთვის უფრო მეტი ძღვენი მიურთმევია, 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.

ფლავიოს არრიანეს თავისს 134 წ. დაწერილსა და ადრიანეს კეისრისათვის 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 მდებარეობდა[474]. ამგვარად, თუ წინათ, მაგ. პომპეიუსის დროს, კოლხეთში ერთი მთლიანი სამეფო და მხოლოდ ერთი მეფე, არისტარხი, ჩანს, 134 წელს ქ. შ. ამავე მიწა-წყალზე უკვე ოთხი სახელმწიფოებრივი ერთეულია და ოთხი მეფეზის. არრიანეს მოხსენებიდან არა ჩანს, რომ რომელიმე ამ ოთხ მეფეთაგანი უფროსად და უზენაესობის მქონებელად ყოფილიყოს მიჩნეული. ამ მოხელეს არც ის აქვს აღნიშნული, რომ ამ ოთხ სამეფოს ურთიერთშორის რაიმე პოლიტიკური დამოკიდებულება ყოფილიყო. რაკი ამის შესახებ არრიანე სდუმს 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 დიოსკურიაში, რომელსაც II ს-ში სებასტოპოლისს ეძახდნენ, რომის კეისარს მეციხოვნე ჯარი ჰყოლია. ფოთში 400 რჩეული მეომარი ყოფილა ჩაყენებული.

ამ ქალაქს წინათ თუ მიწის 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 გარეუბანიც 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].

დიოსკურიაშიც მეციხოვნე და ცხენოსანი ჯარი მდგარა და იქვე სურსათის ბეღლებიც ყოფილა მოწყობილი[476].

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 ყურადღების 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)** დაუნიშნავს[477].

§ 8. სასანიანთა საგვარეულოს გამეფება სპარსეთში და ამისი შედეგი

მესამე საუკუნის დასაწყისში სპარსეთში პართელ სამეფო გვარს ხელმწიფობა ხელიდან გამოსტაცა სასანელთა გვარმა და ამ გვარეულობიდან პირველ შაჰად, რომელმაც მთელი სპარსეთის სამფლობელო დაიპყრო, გულადი არტაშირი (არტახშათრ) 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, ცხენოსანივე ღმერთი აჰურამასდა ხელმწიფების ნიშანს უწყალობებს, ხოლო მეფის ცხენის ფეხქვეშ ვალარში და მეფეთ-მეფე არტავანი არიან განრთხმული[478]. 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 არტშირმა სპარსეთში ფეხი მაგრად მოიკიდა, მაშინვე რომაელებს ომი აუტეხა[479]. 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 შეხიზნული[480].

§ 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 კვლავინდებურად რომის მფარველობის ქვეშე დარჩა[481].

§ 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-იღბალისა და კულტურისათვის ჰქონდა. უნდა ეს საკითხი დაწვრილებით და გულდასმით იქმნეს განხილული.

ქართველთა გაქრისტიანების გარემოება ქართველთა დასაწყისის ხანის ამბების მომთხრობელს XI ს. ქართველ ისტორიკოსს ლ ე ო ნ ტ ი მ რ ო ვ ე ლ ს 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 წარავლინნა 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 მოსხენებული.

თვით ლ ე ო ნ ტ ი მ რ ო ვ ე ლ ი თავის ერთ-ერთ წყაროდ მოქცევაჲ ქართლისაჲ-ს წიგნს ასახელებს. 1890 წელს ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ მ ა შატბერდის X საუკ. კრებულის მიხედვით გამოსცა კიდეც "მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანე" 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.

"მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანე"-ში ქართველთა მოქცევის ამბავი მოკლედ არის მოთხრობილი. შინაარსითაც იგი არსებითად განსხვავდება წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრებისაგან იმისდა მიუხედავად, რომ ხელთნაწერში ეს ცხორება მატიანეს იმდენად უშუალოდ მისდევს და გარეგნულად თითქმის გამოყოფილი არ არის, რომ ადამიანზე ამ ორმა ძეგლმა შეიძლება ერთი ნაწარმოების შთაბეჭდილებაც კი მოახდინოს.

მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანეში 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 დედმამის სახელები არ ჩანს. ამასთანავე იგი რიფსიმე-გაიანეს და სხვა სომეხთა მეფის თრდატისაგან წამებულ ქალთა ამხანაგია, რომელმაც საქართველოში ლტოლვით დააღწია თავი სიკვდილს. აქ ნანა დედოფლისა, მირიანისა და ერის მოქცევის შემდგომ, როდესაც ეკლესიის აგება დამთავრდა, საბერძნეთში მეფე კონსტანტინესთან მოციქული იქმნა წარვლენილი, 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 ცხორებაში, პირიქით, ნინოს შთამომავლობის ამბავი დაწვრილებით არის მოთხრობილი და თვით ქართველთა განმანათლებელის ნაამბობადაც არის წარმოდგენილი. ამ მოთხრობის თანახმად წმ. გიორგის კაბადუკიელის წამების 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 სამსახურისათვის თავი დაუნებებია 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, დედ-მამას მთელი თავიანთი ქონება გაუყიდიათ, მამა მეუდაბნოედ წასულა, დედა კიდევ მის ძმას იობენალ პატრიარქს გლახაკთა მსახურად დაუდგენია.

უდედმამოდ 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

მოუნათლავს. 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 უწამებიათ, ნინოს კი გამოქცევა მოუსწრია და საქართველოში შემოხიზნულა. 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 დაულეწია. ამის შემდგომ ნინოს მირიან მეფის "სამოთხის" ანუ ბაღის მცველის სახლში შეუფარებია თავი და იქ თავისი მოღვაწეობა და სასწაულთმოქმედება დაუწყია. 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 სნეულთა 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 ამალას ერთმანეთის პოვნა ვეღარ მოეხერხებინათ და გზა ვერ გაეგნოთ. მირიანმა არმაზისა და ზადენის უშედეგო ვედრების შემდგომ წმ. ნინოს ქადაგება მოიგონა და ღმერთი ახსენა, აღთქმაც 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 ქრისტე აღიარა. მ ე ო რ ე დ ღ ე ს ვ ე 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 "ძელის", ანუ ხის ეკლესიის აშენება დაიწყო. მაგრამ, როდესაც ხუროებმა ერთი ნაძვი მოსჭრეს და მისი სვეტად აღმართვა მოინდომეს, ვერას გზით მისი აღმართვა ვერ შესძლეს. მხოლოდ წმ. ნინოს ვედრებით აღემართა 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 ჯვარის მსგავსად გაკეთებული. საბერძნეთიდან სამღვდელოების მოსვლის შემდგომ ყველანი მოინათლნენ და ახლად აგებული ეკლესიაც აკურთხეს. მერმე წმ. ნინომ ქართლის სხვა კუთხეებშიც დაიწყო ქრისტიანობის ქადაგება. კუხეთში მისული მქადაგებელი დასნეულდა, გარდაიცვალა და იქვე ს. ბოდინში დაიმარხა.

ამ ორივე ძეგლის აღმოჩენამ ცხადჰყო, რომ ლ. მ რ ო ვ ე ლ ს თავისი თხზულებისათვის მართლაც უფრო ძველი წყაროები ჰქონია.

ე. თაყაიშვილმა შატბერდისეული წმ. ნინოს ცხოვრების გამოცემის შესავალში გამოაქვეყნა ცნობილი ქართველი მეცნიერის ეფრემ მცირის თხზულება «უწყებაჲ მიზეზისა ქართველთა მოქცევისაჲ, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიჯსენების». 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 გამოსარკვევად ბერძნული წყაროების მიხედვით დაწერილი გამოკვლევაა. მისი შედგენის თარიღი ზედმიწევნით თუმცა ჯერ გამორკვეული არ არის, მაგრამ უეჭველია XI ს. უკანასკნელ მეოთხედში უნდა იყოს დაწერილი.

ეფრემ მცირემ პირველმა მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ ცნობა ანდრია მოციქულისა და წმ. ნინოსაგან ქართული ეკლესიის დაარსების შესახებ ერთგვარ წინაუკმოობას შეიცავს, რადგან თუ საქართველოში ქრისტიანობა უკვე ანდრია პირველწოდებულმა დაამყარა, მაშინ მეოთხე საუკუნეში წმ. ნინოს ქართველების მოქცევა რად-ღა დასჭირდებოდაო. წინაუკმოობა ეფრემ მცირემ იმით ახსნა, რომ ანდრია მოციქულის ქადაგება შემდეგში ხალხს, ალბათ, უნდა დაჰვიწყებოდა და საქართველოში წინანდებურად წარმართობა გაბატონდებოდაო.

ეფრემ მცირეს ვე აქვს პირველად ქართულ იმ ხანის საისტორიო მწერლობაში ანტიოქიური გარდმოცემა შემოტანილი, რომლის მიხედვითაც საქართველოში ანტიოქიის პატრიარქი ევსტათე უნდა ყოფილიყო მოსული და ქართული ეკლესიაც სწორედ ანტიოქიის ეკლესიისაგან უნდა ყოფილიყო თავდაპირველად დამოუკიდებელი. ხოლო XII ს. მეორე მეოთხედში არსენიმ აღნიშნა პირველად ქართლის მოქცევის მატიანესთან და ლეონტი მროველის "მეფეთა ჰამბავთან" დართული წმ. ნინოს ცხოვრების მოთხრობის ნაკლი, რომელშიაც მისი სამართლიანი დახასიათებით "არეულად" სწერია ზოგი «თჳთ მის წმიდისაგან მოთხრობილად, რომელნიმე მეფისა მირიანისაგან, სხუაჲ იაკობ მღვდელისაგან, სხუაჲ აბიათარისაგან, სხუაჲ კუალად სიდონიაჲსაგან, გარნა წინაჲ უკან და უკანაჲ წინ იგივე და ერთპირი». ამ თავისი შინაარსის სრული აღრეულობისა და წინაუკმოობის გამო ეს ძეგლი არსენის სიტყვით თურმე «ფრიად საწყინო იყო და მსმენელთათჳს უჴმარ და ვერ საცნაურ», ე. ი. გაუგებარი.

არსენიმ წმ. ნინოს ცხ. მისი შინაარსის ამ ნაკლის ასაცილებლად გადაამუშავა და სხვადასხვა წყაროების, ეფთჳმე მთაწმიდელის "ანდრია მოციქულის მიმოსვლათა", ეფრემ მცირის "უწყებით" და სხვა ცნობების ჩართვით ქართველთა მოქცევის წესიერად და დალაგებით ნაამბობი მოთხრობა ჩამოანაკვთა[482].

დასასრულ, XII ს. მესამე მეოთხედში ნიკოლოზ კათალიკოზმა შენიშნა კიდევ ერთი ცნობათა წინაუკმოობა, 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 ცხოველისაჲ» მას ამ წინაუკმოობისათვის განმარტება მოუძებნია.

ამ დროიდან მოყოლებული ქართველთა მოქცევასთან დაკავშირებული ყველა საკითხები გამორკვეულად იყო მიჩნეული და ყოველგვარი წინააღმდეგობა, წინაუკმოობა 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 დაავიწყა და რომელიც თვით XIX ს. დამლევამდე შეურყევლად გაბატონებული იყო.

ქართველთა მოქცევის შესახებ ცნობები სხვა ერთა საისტორიო მწერლობაშიაც მოიპოვებოდა. ეფრემ მცირემ გამოარკვია, რომ თეოდორიტე კვრელს თავისს 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 მოთხრობა[483]. 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] დაამტკიცა, 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 გლასის 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 დაამტკიცა, რომ რუფინუსს არამცთუ თვით მოქცევის ამბავი გელასი კესარიელის თხზულებიდან გადაუთარგმნია, არამედ ბოლოში მოქცეული ცნობაც, რომ მოთხრობა ბაკურისაგან გაგონილის ჩანაწერს წარმოადგენს. წინათ ეს ცნობა რუფინუსის სიტყვების შთაბეჭდილებას ახდენდა, ეხლა კი ირკვევა, რომ ქართლის მოქცევის ასეთ მოამბედ ქართველი ბაკური გელასი კესარიელსა ჰყოლია.

სამწუხაროდ, თვით გელასი კესარიელის თხზულების ტექსტი დაკარგულია. მისი ნაშრომი დაცულია მხოლოდ V ს. მეოთხე მეოთხედის კომპილატორის გელასი კჳზიკელის ნაშრომში. ამგვარად, გელასი კესარიელის თხზულება პირვანდელი სახით იქვე, რასაკვირველია, არ შეიძლება დაცული იყოს. ამიტომ მისი ნაამბობის ტექსტის ცოტად თუ ბევრად სისწორით აღსადგენად გელასი კჳზიკელთან დაცული გარდმონაწერის გარდა უნდა იმ ავტორთა ცნობებიცა და ტექსტიც იყოს დამოწმებული, რომელნიც გელასი კესარიელის თხზულების ან უშუალო თარგმანს, ან საკომპილაციო გარდმონაწერს წარმოადგენენ. წინათაც ასეთი დაკვირვება არსებობდა და ეხლაც ან. გლასიც ამტკიცებს, რომ თეოდორიტე კვრელს თავისი ნაწარმოებისათვის ცნობები გელასი კესარიელის თხზულებიდან გადმოუღია[486]. ამიტომ გელასი კჳზიკელის კომპილაციაში დაცული გელასი კესარიელის

თხზულების ტექსტის აღსადგენად უნდა რ უ ფ ი ნ უ ს ი ს ლათინური თარგმანი და თ ე ო დ ო რ ი ტ ე ს ექსცერპტიც იქმნეს ხოლმე გამოყენებული.

გ ე ლ ა ს ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი ს მოთხრობის შინაარსი მოკლედ გადმოცემული ასეთ ცნობებს შეიცავს: ამავე დროს პონტოს ზღვის სანაპიროს გასწვრივ მობინადრე 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 მხურვალე 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 ამალას 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-ღონით, 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 ერთმორწმუნე მეგობარსა და ღვთის-მოყვარე კოსტანტინესთან მოციქულები წარავლინა ეკლესიის საკურთხევლად და წესების ჩამოსაყალიბებლად სამღვდელოების სათხოვნელად. კონსტანტინე მეფემ მოციქულები სიხარულით მიიღო და კონსტანტინეპოლის ეპისკოპოზს ალექსანდრეს აკურთხებინა იბერთა ეპისკოპოზი. გ ე ლ ა ს ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ს ბოლოს დაძენილი აქვს: ეს ჩვენ ფრიად სარწმუნო ბაკურიმ გვიამბო, კაცმა ფრიად ღვთის მოშიშმა და მეფის გვარისაგანმა, იბერთა შორის უსახელოვანესმა, რომელმაც, რომაელთა სატრაპად გახდომის შემდგომ აწარმოვა რა ომი სარკინოზთა წინააღმდეგ, პალესტინის მწვერვალებზე ბრწყინვალედ გაიმარჯვაო[487].

ა ნ . გ ლ ა ს ი ს მონოგრაფიით მოპოებულ ცნობას ქართლის მოქცევის ისტორიის აღსადგენად დიდი მნიშვნელობა აქვს რასაკვირველია: ამიერიდან ზოგი საკითხი უცილობლად გამორკვეულია. მაგრამ ის გარემოება, რომ თვით გ ე ლ ა ს ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი ს თხზულებას ჩვენამდის არ მოუღწევია, ხოლო გ ე ლ ა ს ი კ ჳ ზ ი კ ე ლ ს სრული სისწორით გადმოღებული ცნობა დაცული არ უნდა ჰქონდეს, რ უ ფ ი ნ უ ს ს ა ც თარგმანში დედნის ტექსტი მთლად ხელუხლებლად არ

გადმოუცია, თეოდორიტე კჳრელსაც ზოგან შემოკლებით აქვს გადმოცემული, ბოლოში დართული წყაროს შესახები ცნობაც სრულებით გამოუტოვებია, მკვლევარს მაინც მძიმე მდგომარეობაში აგდებს, პირველწყაროს თავდაპირველი ტექსტი ჯერ კიდევ გამოსარკვევი და აღსადგენია. დოც. ს. ყაუხჩიშვილის პატარა მონოგრაფიაშიც კარგად ცხად-ყოფილია, თუ რაოდენი სიფრთხილე ჰმართებს მკვლევარს ყოველი კერძო საკითხის გამორკვევის დროს[488]. 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.

მოსე ხორენელის 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 გავრცელდა იმ სასწაულების შესახებ, რომელიც სომხეთში 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 დაებნა 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 დავბრუნდეო. ვედრება შესმენილ იქმნა და მანაც თავისი აღთქმა აასრულა.

ნეტარმა ნუნემ სანდო პირები წმინდა გრიგოლთან გაგზავნა და შეეკითხა, თუ ამიერიდან რის გაკეთებას

უბრძანებდა, რადგან ქართველებმა სახარების ქადაგება ხალისიანად შეითვისესო. ნუნემ გრიგოლ განმანათლებლისაგან ბრძანება მიიღო ისევე მოქცეულიყო, როგორც თითონ ის მოიქცა: კერპები დაემსხვრია და, სანამ ღმერთისაგან მოძღვარს ელირსებოდნენ, ჯვარი პატიოსანი აღემართა. მანაც მაშინვე მეხმფრქვეველი 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, წყალგაღმა გადიოდა და საკერპოების წინ სწირავდა ხოლმე მსხვერპლს.

დილა ადრიან რომ მოქალაქეებმა იკითხეს, ვისღა 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 ქალი— მოციქულად იქცა რა, იქადაგა კლარჯთაგან მოყოლებული დარიალანამდის და კასპთაგან დაწყებული მასქუთებამდე, როგორც ამას გაუწყებს აგათანგელოსი"-ო.

მოსე ხორენელის ეს მოთხრობა, რომელიც მისივე სიტყვით აგათანგელოსის თხზულებაზე ყოფილა დამყარებული, თვალსაჩინოდ განსხვავდება გელასი კესარიელის და ქართული წყაროების მოთხრობისაგან. ფრანგმა მეცნიერმა პროფ. კარერმა 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 კარერი 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 (იხ. გვ. 33 – 47).

კარერის ეს დებულება პროფ. გრ. ხალათიანც-მაც მთლიანად გაიზიარა და თავის 1896 წ. გამოცემულ დიდ ნაშრომში[489] ფრანგი მეცნიერის დასკვნის დამამტკიცებელი ზოგიერთი კიდევ 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 რაღაც ქართული გვიანი ზეპირი, ან წერილობითი წყარო უნდა ჰქონოდა ხელთაო[490]. თავის მეორე გამოკვლევაში[491] 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 შეცვლილიო, 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 ხელთნაწერის ნაწყვეტში ევსტათეა, და ქვეყნის სახელად "ტეიბერია", 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 თეოგნოსტაა, ქართულ-სომხური წყაროების ნინოს მაგიერ.

ლემმი თავის მეორე ნაშრომში, "Iberica"-ში[493], ამ თავის დებულებებს იცავს.

შატბერდისეული წმ. ნინოს ცხორების აღმოჩენამ და გამოქვეყნებამ საისტორიო მწერლობაში განამტკიცა რწმენა, რომ ქართველთა მოქცევის შესახები ცნობები აუცილებელ ჭეშმარიტებას წარმოადგენდნენ, თვით წმ. ნინოსა და მისი დროის სხვა თანადამხდური პირების მოთხრობაზეა დამყარებული. პირველი ცდა ქართველთა მოქცევის შესახები ყველა წყაროების კრიტიკული განხილვისა და ამ გზით მოპოვებული შედეგების მიხედვით ამ საკითხის ნამდვილი ვითარების გამორკვევისა 1898 წ. დამლევს დაწერილ მონოგრაფიაშია "ანდრია მოციქულის და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში"[494]. იგი 1900 წ. ქართულად დაიბეჭდა[495], ხოლო 1901 წ. რუსულადაც[496] და ამ სტრიქონების ავტორს ეკუთვნოდა. ქართველთა გაქრისტიანების შესახები 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 მატიანეშიც ანდრია მოციქულის საქართველოში მოღვაწეობაზე არც არის რაჲმე ნათქვამი. შემდეგ IV ს. ბერძნულ-რომაული წყაროებისა და პეტრე ქართველის V ს. ასურული ცხორების 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 წილხდომილობაზეც. 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 ცხორების კრიტიკულმა ანალიზმაც ცხადჰყო, 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. მწერლებისათვის მოუთხრია. მაგრამ მას დროთა განმავლობაში გაჩენილი ტენდენციური შენაზრდები 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 ნაყოფს წარმოადგენს. ამავე დაყალბების უკვე საგრძნობლად წარხოცილი ნიშნები ემჩნევა "მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანე"-ში შეტანილ წმ. ნინოს შესახებ ამბავს, რომელიც წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხორებაზე უფრო ადრინდელია და სომხურ-კესარიული ტენდენციის გამომმჟღავნებელია.

უკანასკნელ შენაზარდს წმ. ნინოს ბრწყინვალე შთამომავლობის მომთხრობელი ცნობები შეადგენენ, რომელიც VIII ს. ძეგლებში, არც მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანეში, არც მოსე ხორენელის თხზულებაში არ მოიპოვება, არამედ მხოლოდ წმ. ნინოს IX – X სს. შატბერდისეულ ცხორებაში გვხვდება და ქართულ ტენდენციურ დანაყალბად უნდა იქმნეს მიჩნეული.

პროფ. ვ. ბოლოტოვმა წამოაყენა საკითხი, რომ ქართულ წყაროებში პირველი ქრისტიანი მეფის სახელი, რომელიც პეტრე ქართველის ასურულ ცხორებაში ბაკურად იხსენიება, შემდეგში უნდა იყოს ტენდენციურად მირიანად შეცვლილიო[497].

ქართველთა მოქცევის წყაროების კრიტიკული შესწავლით მოპოვებულ შედეგს სხვადასხვა მკვლევარნი გამოეხმაურნენ[498].

1902 წ. პროფ. ნ. მარრმა სინას მთის მონასტრის წიგნთსაცავში გრიგოლ განმანათლებლის ცხორების არაბული ტექსტი აღმოაჩინა, რომლის შესახებ მოკლე ცნობა წინასწარ ანგარიშში ჰქონდა მოთავსებული[499]. 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 ორგანოში[500], ხოლო შემდეგ ცალკე ამონაბეჭდადაც გამოვიდა.

პროფ. ნ. მარრის აზრით გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების თარგმანი ამ ძეგლის VII — VIII ს. რედაქციის დეფექტიან ტექსტს წარმოადგენს[501], მაგრამ შენახული ხელთნაწერის ტექსტი IX ს-ზე უწინარესად არ მიაჩნია[502]. შინაარსით ეს ცხორება სომხურ-ბერძნულ-ქართული რედაქციებისაგან თვალსაჩინოდ და არსებითადაც განსხვავდება. თუ იქ გრიგოლი მხოლოდ სომეხთა განმანათლებელია, არაბულ ტექსტში ის ამას გარდა ქართველთა, აფხაზთა და ალანთა განმანათლებელადაც არის წარმოდგენილი, თვით დურძუკთა[503] მომაქცეველიც კია. იქ მაგ. ნათქვამია, რომ სომხეთში ეკლესიების კურთხევის შემდგომ გრიგოლმა "ერთი ხუცესი 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 დაეყენოს ხოლმე"-ო. ის სათნო და კეთილმორწმუნე, თანაც საეკლესიო წიგნების მცოდნე პირად იხსენიება, რომელიც დიაკონად ნამყოფი ორმოც მოწამეთა ნაწილების აღმოჩენის თანდამხდური ყოფილა. ის უკვე მხცოვანი იყო და იმიტომ დაადგინა გრიგოლმა ეპისკოპოზადაო. "აფხაზთა ქვეყანაში მან სოფრონი კაბადუკიელი ხუცესი", რომელიც

წმ. გრიგოლთან იმყოფებოდა, ეპისკოპოზად დაადგინა და წარგზავნაო, ხოლო ალანთა ქვეყანაში თომა წარუვლენია, "კაცი რჩეული, ჩამომავლობით პატარა ქალაქ სატალიდან"-ო[505].

გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების არაბული ტექსტის თანახმად მეზობელ ერთა მეფეებიც სომხეთის მეფის თრდატის ხელქვეშეთი 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 წაიყვანა[506]., 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"-ო[507].

პროფ. ნ. მარრის აზრით თავდაპირველად მხოლოდ დასავლეთ სომხეთის სანაპირო, ლაზიკისა და იბერიის მოსაზღვრე, თემის მოწამე გრიგოლი, ყველა მოსაზღვრე ერების – სომხების, ქართველთა, ლაზების, ან აფხაზთა, ალბანელების, ან ალანთა განმანათლებლადაც 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 შერჩენილი. აქ მაგ. თუმცა საუბარი მხოლოდ სომხეთის გაქრისტიანებაზეა, მაგრამ იმ ადგილას, სადაც გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობის ასპარეზია აღნიშნული, ნათქვამია, რომ მან მთელ სომხეთში კიდით-კიდემდე იქადაგა ქ. სატალიდან მოყოლებული ხალდიის სანახებამდე, კლარჯებამდე, 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 დამოწმებიდან ჩანს, ქართველთა მოქცევაც წმ. ნინოს შესახები თქმულების საშუალებით გრიგოლ განმანათლებლის მოღვაწეობასთან ყოფილა დაკავშირებული. შემდეგში, როდესაც სომხური ტექსტიდან ცნობა წმ. ნინოს შესახებ სრულებით ამოუშლიათ, 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 განსხვავებულისა, ან განვითარების ცალცალკე და დამოუკიდებელ გზაზე დამდგარი ეკლესიის დროებითი კომპრომისის გამოხატულება და შედეგი იყოს[508] .

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, ამიტომ 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, ასურელებისგან დაარსებული, სომეხ-ქართული ეკლესიის ნაშთს წარმოადგენდა. მაფიქრებდა მხოლოდ, რომ თაყვანისცემის გამომხატველი ძეგლების ენას საკმაო არქაულობა არ ემჩნევა, მაგრამ მას შემდგომ რაც გამოირკვა, რომ ქართულ ეკლესიას ურთიერთობა სომხეთის ეკლესიასთან, სახელდობრ სომხურ ქალკიდონიან ეკლესიასთან შემდეგშიაც 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 უწინარეს ძნელი დასამტკიცებელიაო[509]. ცხადია, მაშასადამე, გრიგოლ განმანათლებელის კულტი ქართველთა შორის ნ. მარრს არამცთუ უკვე თავდაპირველი მდგომარეობის გამოხატულებად არ მიაჩნდა, არამედ VII საუკუნეზე უწინარესად მაინცდამაინც არ სთვლიდა.

როგორც აღნიშნული გვქონდა, პროფ. ნ. მარრმა 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. მარრი ამტკიცებდა, რომ იბერიად 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 წოდებულიც, ალბათ სამეგრელოდან უნდა ყოფილიყო და იერუსალემში არსებული იბერთა და ლაზთა მონასტრებიც ალბათ ამავე მეგრელებისა და ლაზების სავანეები უნდა ყოფილიყოო.

ამ მეგრელთა ტომის სახელი ბერძნებმა და სომხებმა აღმოსავლეთი საქართველოს ქართველებსაც უწოდეს"-ო[510].

ნ. მ ა რ რ ი ს 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 მომძე 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 არაო[511], ისინი აღმოსავლეთის ასურულ-სომხური ეკლესიის ასპარეზს ეკუთვნოდნენო.

როგორც ვხედავთ, ნ. მ ა რ რ ს იბერია და ქართლი, იბერნი და "ქართველნი" 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 ფაქტებისათვისაც არავითარი ანგარიში არ გაუწევია.

1912 წ. ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე მ 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 თვისს 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 დასახელებული[513]. სახელდობრ კ ჳ რ ი ო ნ ქართლისა კ ა თ ა ლ ი კ ო ზ ი ს ეპისტოლისა და ა რ ს ე ნ ი კ ა თ ა ლ ი კ ო ზ ი ს საისტორიო თხზულებაში მოყვანილი ცნობის მიხედვით მისი სიტყვით "ცხადია, რომ მთელს სიგრძეზე 5 – 6 საუკუნისა, IV საუკუნიდან დაწყებული IX საუკუნემდე, საქართველოს ეკლესია ჩვენში ქრისტიანობის გამავრცელებლად აღიარებდა წმ. გრიგოლს".

შემდეგ ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე ს პროფ. ნ. მ ა რ რ ი ს მიერ აღმოჩენილი გრიგოლ განმანათლებელის არაბული ცხორების ცნობა მოჰყავს, რომ გრიგოლმა სომხეთში, საქართველოში და სხვა ქვეყნებში ეპისკოპოზები გაგზავნა[514]. ამ ცნობების მიხედვით ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ი ს აზრით "ჩვენ ვხედავთ, რომ საქართველოს ეკლესიის დასაწყისი უნდა მიეკუთვნოს წმიდა გრიგოლს სომეხთა განმანათლებელს, რომ თვით ქართველნი IX საუკუნემდის თავის განმანათლებლად აღიარებდნენ წმიდა გრიგოლს. ნინოს კულტი კი ჩნდება საქართველოში მხოლოდ X საუკნეში. 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 გამოირკვეს, თუ "რით აიხსნება ეს ერთის შეხედვით უცნაური გარემოება?"[515].

ამ გარემოების გასაგებად ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე აუცილებელ პირობად ამიერკავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების გარემოებისა და ქართველი ერის

პოლიტიკურ-კულტურული მდგომარეობის გათვალისწინებას სთვლის გაქრისტიანების ხანაში[516]. 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"-ო[518].

ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე კატეგორიულად აცხადებს: "მე პირდაპირ ვემყარები კრიტიკულად შესწავლილ იმ ეპოქის ან თანამედროვე ან არა და არც თუ დიდად დაცილებულს მტკიცე და ეჭვს მიუტანელს საბუთებს"-ო[519]. ასეთი წინასწარი მუშაობის შემდგომ, ქართველი ერის მდგომარეობის შესახებ IV საუკუნეში მას შემდეგი სურათი ეხატება:

ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ი ს 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 თამანედროვე ქართლი მტკვრის ჩრდილოეთით და კახეთი სრულიად". ივერიელების ფარნავაზიანთა გვარეულობის მეფეები არმაზში მჯდარან[521].

როგორც ორ სახელმწიფოებრივ სხეულად აქვს ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე ს 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 მწიგნობრობაც ვითომც ამავე გავლენის წყალობით გაჩენილა[522]..

ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე იმ საკითხსაც არკვევს, თუ "ვინ იყვნენ ივერიელნი?"[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"-ო[524].

ეს თავისი დებულება ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე ს იბერისა და ჰერ-ის სახელების იგივეობის აზრითაც აქვს შემაგრებული: "იბერი ბერძნებისა და რომაელებისა, ანუ ჰერი ქართველებისა ენათესავება იმავე ალბანელების სახელწოდებას შემდეგის თანდათანობით – იბერ, ჰბერ, ჰვერ, ჰერ, არრან, ალბან, ჰალბან, შარვან"-ო[525].

ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ი ს 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. კ ა კ ა ბ ა ძ ი ს აზრით სწორედ "ამ იბერებსა, ანუ ჰერებს შორის მოღვაწეობდა წმიდა ქალწული, ტყვე ვინმე დედაკაცი, რომლის კულტმა ფეხი მოიკიდა ქართველთა შორის X საუკუნეში ნაცვლად წმიდა გრიგოლისა"-ო[526].

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 შემოუერთაო[527].

ამგვარად, ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ი ს ა თ ვ ი ს 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. კ ა კ ა ბ ა ძ ე ს 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"-აო[529].

ზემომოყვანილი ამონაწერებიდან ირკვევა, რომ თუ პროფ. ნ. მ ა რ რ მ ა იბერნი "მეგრელებად" და წმ. ნინო "მეგრელების" გამაქრისტიანებლად აქცია, ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე მ იგივე იბერნი "ჰერებად", ან "ალბანელ-ლეკებად" და წმ. ნინოც "ჰერების", ან "ლეკების" მოციქულად გახადა.

1926 წ. ქართველთა მოქცევის ისტორიის პრობლემებს პროფ. კორ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე ც შეეხო თავის მონოგრაფიაში "ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები" ყველა ცნობილი წყაროების (წმ. ნინოს ცხორების არაბული თარგმანის, კჳრიონ კათალიკოზის საპასუხო ეპისტოლესი და ა რ ს ე ნ ი კათალიკოზის თხზულების) გათვალისწინებით.

პროფ. კორ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე არ იზიარებს იმ აზრს, რომელიც ჩემ მონოგრაფიაში "ანდრია მოციქულის და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში" და "ძველი ქართული საისტორიო მწერლობის" მიმოხილვაშია[530] გამოთქმული, რომ "მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანე" და "წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხორება" სხვადასხვა და სხვადასხვა დროის თხზულებებია[531]. 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 ქართლისაჲ» ეწოდება. ორივე ნაწილი გენეტიურადაა ერთმანეთ შორის დაკავშირებული"-ო[532]. მისი სიტყვით, თითქოს მართალი არ უნდა იყოს ის აზრი, რომ წმ. ნინო სხვადასხვანაირად არის ამ ორ ძეგლში დახასიათებული იმიტომ, რომ "ნინოს დიდგვაროვნება არა მარტო მეორე ნაწილშია წარმოდგენილი, არამედ პირველშიაც, სადაც ნათქვამია: და იყო იგი ჰრომი მთავარი (შატბერდული), 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"-ო[533]. მისი აზრითაც "გრიგოლის მიერ ქართველთა მოქცევა ურყეველი რწმენა ყოფილა ყველა არა მარტო სომხებისა, არამედ თვით ქართველებისაც მეათე საუკუნემდე. ამავე დროს ბიზანტიურ, სომხურ და ქართული წყაროებით "აღმოსავლეთ საქართველო მოაქცია ტყვე ქალმა" ნინომ. "როგორ უნდა შევათანხმოთ ეს ორი ცნობა: ნინო თუ გრიგოლი?"-ო[534].

კ. კეკელიძის სიტყვით, "თუ გვსურს 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"-ო[536]. "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 "დაუკავებიათ ქართებს, რომელთაც აქ დახვედრიათ ქართველ ტომთაგან, სვანებთან ნარევი მესხები, წაწილობრივ დასავლეთისაკენ, ნაწილობრივ ჩრდილოეთისაკენ მიწეულნი ამის შემდეგ"-ო[538]. ეს ის მიწაწყალი 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 წოდებული"-ო[540].

ამ "ქართლს" თურმე, "მაშინ კიდევ დასავლეთად მდებარე იბერთა პოლიტიკურ ჰეგემონიას" ქვეშე მყოფს, მაინც უცხოელთა ბატონობისაგან თავი ვერ დაუღწევია და "მეორე საუკუნის გასულს ქრისტემდე ის სომხებს წაურთმევიათ". II საუკ. გასულსაც ქ. შ. "ეს მხარე სომხებსა ჰქონიათ დაკავებული" და ასევე ყოფილა IV ს. პირველ ნახევარშიაც[541].

სომხეთის სამეფოში იმ დაპყრობილ თემს საპიტიახშოს უფლება ჰქონდა შენარჩუნებული, მაგრამ IV ს. ნახევარში, დაახლოვებით 349 წ., იბერებს იგი უკანვე დაუბრუნებიათ[542].

კ. კეკელიძის აზრითაც კლასიკურ მწერალთა იბერია "სულ სხვაა, ვიდრე ქართლი". იბერიის საზღვრების შესახები სტრაბონის ცნობის მოყვანის შემდგომ,

კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ი ს აზრს იმეორებს, რომ შესაძლებელია იბერიის აღმოსავლეთში "გადმონაცვლება" II ს. გასულს მომხდარიყო[543].

თავიანთი პირვანდელი მიწაწყლიდან 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 ი ბ ე რ ი ა ს უწოდებენ, სომხები კი ვ ი რ ქ ს, რაც იგივე იბერიაა", ხოლო "ქართლური სახელი ამ სამეფოისა უნდა იყოს ჰერეთი"-ო[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 ბ ა რ ბ ა რ ო ს უ ლ ი 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 "ქ ა რ თ ლ ი" და შემდეგში "რაც უფრო ვრცელდება ქ ა რ თ ლ ი ს პოლიტიკური შინაარსი, ჰერეთის საზღვრები აღმოსავლეთისაკენ იწევდა, ასე რომ მეათე-მეთერთმეტე საუკუნეში ის, ჰერეთი საკუთრივ, შეიცავდა მცირე ტერიტორიას იორსა და ალაზანს შუა"-ო[545].

სომხეთის სამეფოს ფარგლებში მყოფ "ქართლ-გუგარქს" კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს სიტყვითაც სომხებთან ერთად თრდატ მეფის დროს გრიგოლ განმანათლებლისაგან წარმოგზავნილი მქადაგებლისაგან უნდა მიეღოთ ქრისტიანობა 285 — 286 წლებში[546]. ამ საკითხის განხილვის დროს კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს 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 შემოდიოდა. 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"-ო[547].

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"-ო[548].

"იბერია-ჰერეთის" მოქცევაში კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს 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"-ო[549].

პეტრე ქართველის ასურული ცხორების ავტორის ცნობას, რომ იბერთა პირველი ქრისტიანი მეფის სახელი ბაკური იყო, რომელიც პროფ. ვ. ბოლოტოვმა და ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ მ ა "შესაწყნარებლად დაინახეს", პროფ. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე იმავე მოსაზრებით, რომელიც წინათ ს. გ ო რ გ ა ძ ე მ ა ც 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"-ო[550].

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 ყოფილიყოო, არამედ მირიან მეფის მემკვიდრე ბაკური, "რომელიც მემატიანის თქმით ჯერ კიდევ გამეფებამდე იზრდებოდა ბიზანტიაში როგორც მძევალი"-ო[551].

ამიტომ კ. კეკელიძის განცხადებით "ტრადიციული ქართულ-სომხური რწმენა ურყევი რჩება: პირველი ქრისტიანი მეფე, რომლის დროსაც იბერიამ ქრისტიანობა მიიღო, არის მირიანი"-ო[552].

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: გუგარქელ ქართველებს, თავის სამშობლო ენასთან, სომხურიც ეცოდინებოდათ, ვინაიდან ამ მხარეში, მათ მეზობლად, სომხებიც ცხოვრობდნენ-ო"[553].

იბერთა გამაქრისტიანებელი ტყვე-ქალის სახელი, "რომელიც გელასი კესარიელმაც არ იცის", პროფ. კ. კეკელიძის სიტყვით "დაკარგული უნდა იყოს ისტორიისათვის. ჩვენამდე შენახულა ორი სახელი მისი: კოპტური თეოგნოსტა და ქართული – ნინა resp. ნინო. არც ერთი მათგანი საკუთარი სახელი არ უნდა იყოს", რადგან თეოგნოსტა ბერძნულად "ღვთის მიერ ცნობილს" ჰნიშნავსო[554], 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 და resp. ნინოდ ქცეული"-ო[555].

ქართველთა განმანათლებლის სახელის შესახებ ყველა არსებული აზრები და თეორიები თავმოყრილი და განხილული აქვს ლ. მელიქსეთ-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"-აო[557].

მაგრამ ამის ცოტა ქვემოთ კ. კეკელიძეს 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 წადილი ამავე მკვლევარის აზრით თურმე მოსე ხორენელს განუხორციელებია, რომელსაც წმ. ნინო გრიგოლ განმანათლებლისაგან აღმოს.-საქართველოში წარმოგზავნილ მოციქულად ჰყავს გამოცხადებული, ამას ერთ დროს ქართველებიც იზიარებდნენ, როგორც ეს "მოქცევაჲ ქართლისაჲ-დან ჩანსო. მაგრამ შემდეგ, როდესაც ქართველებისა და სომხების სარწმუნოებრივი დამოკიდებულება გამწვავდა და სომხები მწვალებლებად იქმნენ ცნობილნი, IX — X ს-ში წმ. ნინოს ცხორება გადამუშავდა და ის ქართველთა ერთადერთ დამოუკიდებელ განმანათლებლად იქმნა აღიარებულიო[559].

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 მომხდარიყო[560]. მაგრამ საერთოდ ეს შემთხვეულობა მას კოსტანტინე კეისრის დროინდელად არ მიაჩნია. ამის საბუთად ის მოსაზრებები მოჰყავს, რომ 1. ევსები კესარიელი თავის 338 წელს დაწერილს კოსტანტინეს ცხოვრებაში (Vita Constantini) ამ კეისრის ღვაწლთა შორის იბერთა გაქრისტიანებაზე არაფერს ამბობს[561]; 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 მოქცეულიყოო[562]; 3. წმ. ნინოს ცხორებაშიაც და ყველა სხვა წყაროებშიც მოქცევის უახლოეს საბაბად მზის დაბნელებაა დასახელებული და მართლაც 355 წელს 28 მაისს მზის დიდი დაბნელება იყო ისე, რომ 5/6 დისკოჲსა დაფარული იყოო[563]. ყველა ამ მოსაზრებათა გამო ის ამტკიცებს, რომ იბერიის გაქრისტიანება კოსტანტინე დიდის ძის კოსტანტი კეისრის დროს მოხდა და გელასის თხზულებაში შვილის სახელის მაგიერ მამის სახელი მცდარი წანაკითხის წყალობით გაჩნდა[564].

§ 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 წინაუკმოობათა 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 "მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანე" და წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხორება, ერთ მთლიანს ერთისა და იმავე ავტორის მიერ ერთსა და იმავე დროს დაწერილ ნაწარმოებს წარმოადგენდეს. ამ საკითხს ქართველთა განმანათლებელის ცხორების ისტორიისა და მის შინაარსის თანდათანი შეცვლის ტენდენციის გამოსარკვევად და დასახასიათებლად დიდი მნიშვნელობა აქვს. აქ გამოსარკვევია წმ. ნინოს ცხორების შესახები მხოლოდ ის ადგილი, რომელიც მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანეში ქართველთა განმანათლებელის მოღვაწეობას მოკლედ მოგვითხრობს, და ისიც, შესაძლებელია, თუ არა რომ შატბერდისეული ვრცელი ცხორებისა და – "მატიანის" ავტორი ერთი და იგივე პირი ყოფილიყო, ან საერთოდ ერთსა და იმავე დროს იყოს ეს ორი ძეგლი დაწერილი? ამის გამორკვევა ამ ძეგლის შინაარსის შედარებით შეიძლება: თუ ორივე ერთი ავტორისა და ერთ და იმავე დროის დაწერილია, მაშინ მათ შინაარსს ერთგვაროვნობა უნდა ეტყობოდეს.

ამ სტრიქონების ავტორს უკვე 1898 წ. ჰქონდა აღნიშნული, რომ მატიანეში წმ. ნინოს მშობლების ხსენება არ ჩანს, ცხორებაში 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"-ო[565] 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 აგათანგელოსმაც. 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 ცხორების ავტორს აქვს მოყვანილი.

მაგრამ ამას გარდა ამ ორ ძეგლს სხვაფრივაც ემჩნევა განსხვავება. "მატიანეში" მაგ., ჰაერის დაბნელებაზე არაფერია ნათქვამი, არამედ იქ მხოლოდ სწერია, რომ წმ. ნინომ "მეშვიდესა წელსა მეფესა არწმუნა სასწაულისა ქრისტეჲს მიერითა"-ო[566], შატბ. ცხორებაში 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 წიგნი ნინოჲსი ბერძენთა მეფისა კოსტანტინესა თხოვად მღვდელთა»-ო[567]. შატბ. ცხორება კი ამბობს, რომ დაბნელების სასწაულის მეორე დღესვე, «ხვალისა დღჱ წარავლინნა მოციქულნი საბერძნეთად» და, ამის შემდგომ ნინო რომ დღედაღამე ხალხს უქადაგებდა, «მეფეჱ ეტყოდა ნინოს აღშენებისათჳს ეკლესიისა... ვიდრე მღვდელთა მათ მოსვლადმდჱ საბერძნეთით»-ო[568].

დასასრულ, "მატიანე" საგულისხმო ცნობებს შეიცავს წმ. ნინოს ქადაგების შესახებ წობენს, მთეულთა, ჭართალელთა, ფხოელთა, წილკნელთა და სხვა ტომთა შორის[569], რის შესახებაც შატბ. ვრცელ ცხორებაში სრულებით არაფერია ნათქვამი.

ვგონებ ეს სამი-ოთხი განსხვავებაც საკმარისია იმის ცხად-საყოფელად, თუ რამდენად მცდარია პროფ. კორ. კეკელიძის დებულება, თითქოს "მატიანე" და "ცხორება" ერთსა და იმავესა და ერთისა და იმავე ავტორის თხზულებას წარმოადგენდეს. ბოლოს და ბოლოს ამ ორი ძეგლის ვითომცდა მთლიანობისა და

იგივეობის დასამტკიცებლად იმას გარდა არაფერი რჩება, რომ შატბერდისეული წმ. ნინოს ცხორება ხელთნაწერში "მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანე"-ს უშუალოდ მისდევს. მაგრამ "ქართლის ცხორების" კრებულში, როგორც ვიცით, ასეთი მოვლენა იშვიათი არ არის[570] და როგორც ეს გარემოება იქ შეტანილი საისტორიო ძეგლების ერთი პირისაგან დაწერილობის საბუთად ვერ გამოდგება, ისევე ამით ზემოდასახელებული ორი ნაწარმოების ერთიანობა ვერ დამტკიცდება. "ქართლის მოქცევის მატიანე" და "წმ. ნინოს ცხორება" რომ ძველადაც სხვადასხვა თხზულებებად იყო მიჩნეული, ეს XII ს. ქართველი ისტორიკოსის არსენის ცნობითაც მტკიცდება: მასაც აღნიშნული აქვს, წმ. ნინოს ცხორება «ქ ა რ თ ლ ი ს ა მ ო ქ ც ე ვ ი ს **თ ა ნ ა** და ჰ ა მ ბ ა ვ ს ა მ ე ფ ე თ ა ს ა **თ ა ნ ა** აღრეულად» სწერია[571].

მაშასადამე, როგორც უკვე ამ 30 წლის წინათ გამორკვეული იყო, "მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანეში" შეტანილი ქართველთა გაქრისტიანების შესახები ცნობები და შატბერდისეული წმ. ნინოს ცხორება სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა ავტორთა ნაწარმოებებად უნდა იქმნეს ცნობილი.

როგორც მონოგრაფიაში "ანდრია მოციქულის და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში" აღნიშნული მქონდა, ცნობა, ვითომც ქართველთა განმანათლებელი რიფსიმე – გაჲანეს ერთი ამხანაგთაგანი იყო, მერმინდელი ტენდენციური ჩანართია[572]. პროფ. ნ. მარრსაც, როგორც დავრწმუნდით[573], ასეთივე აზრი აქვს გამოთქმული, რომ ქართველთა მოქცევას გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობასთან თავდაპირველად საერთო არაფერი ჰქონდა 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 ცხორებაში და ა გ ა თ ა ნ გ ე ლ ო ს ი ს თხზულებაში წინათ ყოფილა, თითქოს მხოლოდ წმ. ნინოს შესახები თხრობით ყოფილიყოს გრიგოლის ცხორებასთან გადაბმული. პროფ. მ ა რ რ ი ს მიერ ნაპოვნი გრიგოლის ცხორების არაბული ტექსტი ცხად-ჰყოფს სწორედ, რომ იმ ტენდენციის გასატარებლად, ვითომც ქართველთა მოქცევა გრიგოლ სომეხთა განმანათლებელის მოღვაწეობაზე იყო დამოკიდებული, მარტო წმ. ნინოს ცხორება არ ყოფილა გამოყენებული, მხოლოდ წმ. ნინოს საშუალებით არ ყოფილა ქართველთა მოქცევა სომეხთა მოქცევასთან დაკავშირებული. არაბულ ცხორებაში, როგორც ცნობილია, წმ. ნინო არსად იხსენიება, პირიქით, გრიგოლ განმანათლებელი ამ ძეგლის ცნობით ქალს კი არა, არამედ მამაკაცს, ვინმე იბირ -ბზხუას გზავნის საქართველოში, ამისდა მიუხედავად ამ რედაქციაში ზემოაღნიშნული ტენდენცია უფრო მეტი სიძლიერით არის გატარებული. ეს გარემოება ამტკიცებს, რომ სომეხთა და ქართველთა მოქცევის მოთხრობათა ტენდენციური შეკავშირება ერთი შემთხვევითი მოვლენის, ორ ეკლესიათა კომპრომისის ნაყოფი კი არ არის, არამედ, როგორც სათანადო ადგილას ნაჩვენები იქმნება, გარკვეული ხანისა და მიმართულების, გარკვეული პოლიტიკურ-ეკლესიური ტენდენციის გავრცელების დაჟინებითი მცდელობის ნაყოფია.

ე ხ ლ ა ქ ა რ თ ვ ე ლ თ ა მ ო ქ ც ე ვ ი ს ი ს ტ ო რ ი ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ ი თ ე ო რ ი ე ბ ი ს გ ა ნ ხ ი ლ ვ ა ს რ ო მ შ ე ვ უ დ გ ე თ, როგორც წინა §-იდან ირკვევა, პირველად პროფ. მ ა რ რ მ ა 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 შერყევა შეუძლებელია.

ს ტ რ ა ბ ო ნ ი ს დროიდან მოყოლებული მაინც ყველა ბერძენი და რომაელი 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. მ ა რ რ ი ს სიტყვით წინათ დასავლეთ საქართველოს და სამეგრელოს აღმნიშვნელი ტერმინი ბერძნულ-ლათინური "იბერია" და სომხური "ვირქ" შემდეგ აღმოსავლეთ საქართველოზეც იქმნა გადატანილიო. მას ამ თავისი დებულების დასამტკიცებლად არავითარი საბუთი მოყვანილი არა აქვს და არც დასახელებულია ის ხანა, როდესაც ამ ტერმინების მნიშვნელობის ასეთი ცვლილება უნდა მომხდარიყო. ნ. მ ა რ რ ი ს მტკიცებას, თითქოს 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. მ ა რ რ ი ს დებულების პირველი ნაწილი სწორი არ არის, სახელის გადატანაზეც ლაპარაკი უსაფუძვლო გამოდის და იბერთა სახელის მეგრელთა სატომო სახელად მიჩნევა არ შეიძლება.

პროფ. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე პროფ. ნ. მ ა რ რ ი ს 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", კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს აზრით სწორედ "ამით აიხსნება პონტოს ზღვასთან დაკავშირებული ლოკალიზაცია იბერიისა, რომელსაც ჩვენ მათ მოთხრობაში ვპოულობთ". ამ მკვლევარის სამართლიანი სიტყვით "მეოთხე

საუკუნეში მოქცეული ი ბ ე რ ი ა არის აღმოსავლეთ-ქართველთა სახელმწიფო და არა დღევანდელი სამეგრელოს ტერიტორია, როგორც ნ. მ ა რ რ ი ფიქრობდა"[574].

ნ. მ ა რ რ ი ს დებულების მცდარობა ცხადია და ეს გარემოება უკვე აღნიშნული გვქონდა, მაგრამ იბერიის "პონტოს ზღვასთან დაკავშირებული ლოკალიზაცია" სრულებით იმით არ აიხსნება, ვითომც გ ე ლ ა ს ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ს ა და რ უ ფ ი ნ უ ს ს "მთლიანი გეოგრაფიული წარმოდგენა" არ ჰქონდეთ " იმ ქვეყნის შესახებ, რომლის მოქცევას მოგვითხრობენ", არამედ სრულებით სხვა გარემოებით, როგორც ცნობილია, ორი იბერია არსებობდა: ერთი ამიერკავკასიაში, მეორე კიდევ 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 გ ე ლ ა ს ი კ ე ს ა რ ი ე ლ მ ა დაწერა οξ πρδς τ¿ χατ Πόντον γ Ίρηρές τε χαξ Λαζοί "პონტოს გასწვრივ მყოფ ქვეყანაში მცხოვრები იბერნი და ლაზნი"-ო, რ უ ფ ი ნ უ ს მ ა კიდევ სთქვა "Iberorum gens, quae sub axe Pontico jacet" "იბერთა ნათესავი, რომელიც პონტოს არეში ბინადრობს"-ო. ეს სრულებით საკმარისი იყო, რომ მათ მკითხველს გაეგო, რომ ავტორს კავკასიის იბერების გაქრისტიანებაზე აქვს საუბარი. არც გ ე ლ ა ს ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი და არც რ უ ფ ი ნ უ ს ი 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 ს ო კ რ ა ტ ე ს ა გ ა ნ ნახმარი გამონათქვამიც ამტკიცებს მას სახელდობრ აღნიშნული აქვს: ხოლო "ეს იბერნი პონტოს ზღვასთან ბინადრობენ, ესპანეთის იბერთაგან გადმოსახლებული კი[575] არიან"-ო[576].

ამგვარად, პროფ. მ ა რ რ ი ს დებულება, რომ წმ. ნინოსაგან იბერიის მოქცევის ამბავი დასავლეთ საქართველოსა და კერძოდ სამეგრელოს ეხება, მცდარი და უსაფუძვლოა. ისტორიულ საფუძველს მოკლებული ეს დებულება პროფ. ნ. მ ა რ რ ი ს კონცეფციის ნაყოფს წარმოადგენს და მხოლოდ ამ ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით შეიძლება ასეთი თეორიის წარმოშობის გაგებაც. პროფ. ნ. მ ა რ რ ს 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 ეღობებოდა 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. მ ა რ რ ს 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. მ ა რ რ ი ს 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. კაკაბაძეც და კორ. კეკელიძეც 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 აქაიქ 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 იბერნი 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 იბერჰერები მისი სიტყვით ლეკთა და ალბანელთა მონათესავე ტომი ყოფილა. საკუთრივ "ქართველებს" აღმოს. საქართველოს მტკვრის სამხრეთით მდებარე მიწა-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 მახლობელთ და სწორედ სამხრეთელ მეზობლებს, ეს გარემოება ხომ კარგად უნდა სცოდნოდათ, სომხები კი ლორეს 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 "ვრაც აშხარჰ" ვრაცთა ქვეყანა ანუ იბერია ქართლს აღნიშნავდა.

"ქართლისა პიტიახში"-ს წოდებულებაც ბერძნულად ითარგმნებოდა πιτάξης Ἰβήρων "პიტაქსეს იბერონ"[577] და სომხურად բդեշխ Վրաց ბდეშხ ვრაც"[578], ე. ი. აქაც "ქართლს" ბერძნულად "იბერეს" და სომხურად "ვირქ" უდრის და არა გოგარენე, ან გუგარქი, როგორც ზემოდასახელებული ავტორები ამტკიცებენ.

ეხლა 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 დამოწმებით ნათქვამი აქვს, რომ "მეთერთმეტე საუკუნეზე წინ [ჰერეთის] დასავლეთის საზღვარი კასპს სცილდებოდა და ყოველ შემთხვევაში, ლიხის მთამდე მიდიოდა. მაშასადამე, დასძენს კორ. კეკელიძე თავის მხრით, გეოგრაფიულად იბერია და ჰერეთი ერთმანეთს ჰფარავენ"-ო[579]. 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 დამოწმებული 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 საუცხოო 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 ჰერეთიც.

სწორედ ამ 474 — 484 წლებში ჰერეთის მთავრის კარის ეკლესიის ხუცესის იაკობის მიერ დაწერილი თხზულებიდან ჩანს, რომ "ჰერეთი" აღმოსავლეთ საქართველოს, ქართლის ანუ იბერიის სამეფოს უკიდურესი სამხრეთი თემი იყო. სამხრეთიდან საქართველოში მომავალი პირველად სწორედ ჰერეთს მიადგებოდა, როგორც მაგ., სპარსთა სამეფო კარიდან წამოსული ქართლისა პიტიახში ვაზრქენი «ვითარცა მოიწია იგი საზღვართა ქართლისათა ქუეყანასა ჰერეთისასა»-ს შევიდა პირველად, სანამ ცურტავს მიაღწევდა[581]. ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ ჰერეთი აქ სწორედ ეთნოგრაფიული მნიშვნელობით ნახმარ ტერმინად იგულისხმება. თუ იბერია და ქართლი ეთნოგრაფიულად ვიწროდ შემოფარგლული ერთი და იგივე არ იყო, იაკობ ხუცესის თხზულების ზემომოყვანილი ადგილიდან ცხადად ჩანს, რომ ყოველ შემთხვევაში იბერია და "ეთნოგრაფიული ჰერეთი" სრულებით ერთი და იგივე არ ყოფილა. იაკობ ხუცესის ცნობიდან მაინც და მაინც უცილობლად მტკიცდება, რომ "ეთნოგრაფიული ჰერეთი" აღმოსავლეთ საქართველოს სწორედ მტკვრის სამხრეთით მდებარე, უკიდურესი სამხრეთის თემი იყო. მაშასადამე "ჰერეთის" ის ფართო საზღვრები, რომლის შესახებაც IX — XI სს. ქართულ წყაროებში ცნობები მოგვეპოვება, ამ გეოგრ. სახელის ცნების მერმინდელი გაფართოება უნდა იყოს, უეჭველია პოლიტიკურ ნიადაგზე, ჰერეთის მთავართა სამფლობელოს გაფართოების წყალობით მომხდარი.

ამგვარად ირკვევა, რომ კაკაბაძეს და კეკელიძეს აღმოსავლეთ საქართველოს, ქართლის უკიდურესი სამხრეთ-აღმოსავლეთის თემი "ჰერეთი" მისი ჩრდილო-დასავლეთის ნაწილად და იბერიად უქცევიათ. მაშასადამე, ეს მათი დებულებაც მცდარია და მხოლოდ უთუო ფაქტებისა და ცნობების ამნაირი უკუღმა გადატრიალებით შეიძლება იმდროინდელი "ჰერეთი" 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 გამონათქვამები 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 შემოუერთებიათ, ამ "ქართველებს" თავიანთი მაღალი კულტუროსნობის წყალობით იმდენი მოუხერხებიათ, რომ ძლიერი იბერნი არამცთუ მარტო სულიერად დაუმონავებიათ, 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 უკუღმა მობრუნება შეიძლებოდეს.

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"-ო[582]. მაგრამ სწორედ ამ ორი ერის მაგალითიც საკმარისია, რომ მისი დებულება მცდარად იქმნეს 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 "ჰრომაელებს" უწოდებდნენ. ქართველებიც და სომხებიც კი, როგორც ცნობილია, ბიზანტიისა და ბიზანტიელების აღსანიშნავად ასეთსავე სახელს ხმარობდნენ. თუ ამასთანავე გავიხსენებთ, 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 მარტო ჰერეთს არ უდრის იმგვარადვე, როგორც გუგარეთი სრულებით ეთნოგრაფიული მნიშვნელობით საკუთრივ ქართლის თემის შესატყვისობას არ წარმოადგენდა, არამედ ქართლის ნაწილად ითვლებოდა.

როგორც აღნიშნული გვქონდა, ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე მ 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. კ ე კ ე ლ ი ძ ე ც.

ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ი ს ა და კორ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს 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. კ ე კ ე ლ ი ძ ე ს 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 კესარიაში სომხეთის ეპისკოპოზად უკურთხებიათ, "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" ყოფილა[584]. მაშასადამე, გამოდის, რომ გრიგოლ განმანათლებელს თვით მთელი სომხეთის სახელმწიფოს გაქრისტიანებასთანაც კი კავშირი ჰქონია. ამისდა მიხედვით გრიგოლს "ქართლ-გუგარქი"-ის გაქრისტიანებასთანაც, რასაკვირველია, კავშირი არ უნდა ჰქონოდა. ხოლო თავისი მონოგრაფიის თეზისებში კიდევ ნათქვამი აქვს, რომ "ქართლ -გუგარქი", 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"-ო[585]. ამგვარად, აქ უკვე სომხებისა და "ქართლ-გუგარქის" განმანათლებელთა ვინაობა სრულებით გამოურკვეველი რჩება, რამდენიმე მისიონერიც კი არის ნაგულისხმევი. როგორც პროფ. კორ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს აზრთა ზემომოყვანილი ამონაწერებიდან ირკვევა, აზრთა ერთგვარი წინააღმდეგობა მის მონათხრობს ვერა აქვს მოცილებული, მთელი მისი მონოგრაფიისათვის მიმართულების მომცემი კი სწორედ პირველი დებულებაა.

როგორც აღნიშნული გვქონდა, ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ი ს ა და კორ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს აზრით IV საუკუნიდან მოყოლებული IX — X საუკუნემდე გრიგოლ განმანათლებელი მთელი აღმოსავლეთი საქართველოს განმანათლებლად ითვლებოდა თვით საქართველოშიაც კი. ეხლა გ ა მ ო ს ა რ კ ვ ე ვ ი ა სწორედ ამ დ ე ბ უ ლ ე ბ ი ს ს ი მ ა რ თ ლ ე, რომლის ასახსნელად, როგორც დავრწმუნდით, წამოყენებული იყო ქართლ-გუგარქისა და ჰერეთ-იბერიის შესახები თეორია. რამდენად მართალია ეს აზრი? შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ ეს დებულება ს წ ო რ ი ა რ ა რ ი ს: 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 შეეტანოთ 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 განმანათლებელის კულტის შესახებ გვაქვს ნათქვამი და რომელიც ჩვენი ჯერ დაუბეჭდავი[586] 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 VII ს-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.

მაშასადამე, ის, რის ასახსნელადაც წამოყენებული იყო დებულება საგეოგრაფიო ტერმინების "იბერიისა" და "ქართლის" მნიშვნელობათა სხვაობისა და იბერია-ჰერეთის იგივეობის შესახებ, ნამდვილად არც კი ყოფილა. ამნაირად, მცდარი დებულების განსამარტავად მცდარივე თეორია იქმნა წამოყენებული.

ეხლა იბერთა იმ მეფის სახელია გამოსარკვევი, რომელმაც აღმოს. საქართველოში ქრისტიანობა სახელმწიფო სარწმუნოებად აღიარა.

არც გელასი კესარიელის ცნობის გელასი კვზიკელის გარდმონაწერში და არც რუფინუსისაში ამ პირველი ქრისტიანი **მეფის სახელი არ მოიპოვება.**

მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანეში და წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხორებაში 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 (առաջնորդ Վրաց)ჰყავს აღნიშნული.

პეტრე ქართველის ცხორების 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 გამეორებული აქვს: "დიდი ბაკური, რომელიც იბერიელ მეფეთაგან პირველი იყო ქრისტიანი"-ო[587]. ამგვარად, პირველი ქრისტიანი ქართველი მეფის სახელის შესახებ ორი გასხვავებული ცნობა გვაქვს: ერთი, — პეტრე ქართველის ცხორების ავტორისა, რომელიც დიდ **ბაკურს** უწოდებს მას, მეორე — მოსე ხორენელისა, რომელიც აგათანგელოსს იმოწმებს და **მირიანს** უწოდებს. ამნაირივე სახელით იხსენიება პირველი მეფე ქართლის მოქცევის შესახებს ჯერეთ ცნობილ უძველეს ქართულწყაროებშიც. ეს უკანასკნელი ცნობა ჩვეულებრივ ერთადერთ სწორ ცნობად იყო მიჩნეული.

პროფ. ე. ბოლოტოვმა უპირატესობა პეტრე ქართველის ასურული ცხორების 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 დავიწყებოდეს სახელი პირველი ქრისტიანი 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 შეუმჩნევია, რომ ამავე ნაშრომში თვით მასვე სწორედ ასეთი ვითომც წარმოუდგენელი 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 "წარმოუდგენელი 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 წარმოუდგენელი და დაუჯერებელი არ ყოფილა. ამნაირი მაგალითის მოყვანა მაშინდელ სომხეთის ისტორიიდანაც შეიძლება: V ს-ში გრიგოლის გარდა სხვა მქადაგებლებიც იხსენიებიან, რომელთა სახელებიცა და თვით ფაქტიც კი შემდეგდროინდელ სომხეთს სრულებით დავიწყებული აქვს.

ამგვარად, ცხადია, რომ ისე, როგორც თავიანთი დებულება სერ. 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 ნაკლებაა მოსალოდნელი, შემდეგში 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 მატიანე" 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 შედგენილი[588]. **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 მაჲუმის მონასტრის ძმათაგანს პეტრე ქართველის ცხორება მაჲუმშივე დაუწერია. ინგლისელ ცნობილ ორიენტალისტს Wright-ს ამ ძეგლის შემცველ ხელთნაწერების აღწერილობაში ნათქვამი აქვს, რომ პეტრე ქართველის ცხორების ავტორი მისი მოწაფე იყო[589]. მაგრამ ამ ძეგლის დამწერის სახელი ხელთნაწერებში არა ჩანს. მხოლოდ ასურულ ხელთნაწერებში მოიპოვება ცნობები, რომ პეტრე ქართველის კიდევ ერთი სხვა ასურულად დაწერილი ცხორება არსებობდა, რომელიც ზაქარიას მიერ ყოფილა შედგენილი. თითონ ამ ზაქარიასვე აღნიშნული აქვს, რომ მას პეტრე ქართველის ცხორების გარდა ესაია ეგვიპტელის ცხორებაც ჰქონია შედგენილი[590].

პროფ. ნ. მარრმა 1896 წელს პეტრე ქართველის ცხორების 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 ცხორება 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 თვალნი ჩუენნი იყუნეს მოწამე უტყუელი და უწყის ქრისტემან, რომელ მრავლისაგან მცირედი აღმიწერიან და ვითარცა ზღვისაგან ვრცელისა და დიდად განფენილისა ნაწუეთნი კნინოდენნი გამომიხუმან... ხოლო

ჩემდა ნუ იყოფინ ტყუვილი და ურწმუნოება საღმრთოთა შინა წერილთა და ცხორებასა 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 ცხორება წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა პეტრე ქართუელისა ამას კურთხეულსა და სანატრელსა ზაქარიას, მოწაფესა მის წმიდისა პეტრესსა ასურებრითა (ენითა) აღწერა. ვინაჲთგან ფრიად მეცნიერ ყოფილა მათსა ენასა და კუალად რამეთუ პალესტინეს ასურნი მრავალნი არიან და დიდ უფროსად ქალაქსა მაჲუმისასა, სადა იგი წმიდა პეტრე მღუდელთმოძღურობდა. ხოლო მე გლახაკმან მაკარ ხუცესმან გადმოვთარგმნე ქართულად ასურთაენისაგან, რამეთუ ფრიად მეცნიერ ვიყავ მეცა ენასა მათსა»-ო[592]

ზემომოყვანილი ცნობებიდან ირკვევა, რომ პეტრე ქართველის ცხორება 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 მაჲუმში 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 ზაქარიასაგან 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 დაეწერა აშლით და წინაუკმო და არც შესავალი რა იყო და არც დასასრული» მოეპოვებოდაო. ყველა ეს ნაკლი შევავსე და «გა-ცა-მივრცელებია შესავლითაცა და სასწაულთა მიწყებითა და ბოლოს კეთილად დასრულებითა»-ო[593].

პროფ. ნ. მარრი ფიქრობს, რომ პეტრე ქართველის ცხოვრება მაკარი ხუცესს ენის მიხედვით დაახლოვებით XIII — XIV სს. უნდა გადმოეთარგმნა[594] და პროფ. კორ. კეკელიძეც XIII ს-ისად სთვლის[595].

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 ჩანს[596]. ხოლო პროფ. ნ. მარრს სამართლიანად აღნიშნული აქვს, რომ რიხ. რააბეს მიერ გამოცემულ პეტრე ქართველის ასურული ცხორების ტექსტშიაც დაცულია ქართველთა საკუთარი სახელები ნაბარნუგოის, 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. მ ა რ რ ს სამართლიანად დასკვნილი აქვს, რომ გამოცემულ ასურულ გადაკეთებულ ცხორებასა და პეტრე ქართველის ცხორების მთარგმნელს მ ა კ ა რ ი ხ უ ც ე ს ს უფრო საფიქრებელია, რომ ამ ძეგლის ერთნაირი, სახელდობრ ზ ა ქ ა რ ი ა ქ ა რ თ ვ ე ლ ი ს 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. კ ე კ ე ლ ი ძ ე ს პეტრე ქართველის ამ ცხორების ღირსების დამცირება სწადიან. მის ავტორს განზრახ გაზვიადებას აბრალებს: გამოდის, რომ მას ბაკური პირველ ქრისტიან მეფედ პეტრე ქართველისა და მისი წინაპრების განსადიდებლად ჰყავს გამოცხადებული. ამგვარად მას თითქოს ამ მიზნით ცხადი სიცრუეც კი ჩაედინოს. ან და "შესაძლებელია", პეტრე ქართველის ცხორების "ავტორი, მეექვსე საუკუნის მწერალი, შეცდომაში შეიყვანა რუფინოზის ფრაზამ: Bacurius, ipsius gentis rex, ან და სოკრატეს სიტყვებმა βασίλισχος, 'Ιβήρων და პირველ ქრისტიან მეფედ ბაკური მიიღო მან"-ო[598]. კორ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე ზ ა ქ ა რ ი ა ქ ა რ თ ვ ე ლ ს აგრეთვე იმ წუნსა სდებს, რომ "მას არაჩვეულებრივ ადამიანებად გამოჰყავს არა მარტო ბაკური, არამედ ყველა ნათესავები პეტრესი. საკმარისია აღვნიშნოთ, რომ ყველა მისი ნათესავები წმინდანები არიან"-ო[599].

ამნაირად რომ იმსჯელოს ისტორიკოსმა და მოქმედ პირთა მარტო წმინდანად დასახვის გამო წყაროები ტენდენციურად და ყალბად გამოაცხადოს, მაშინ თითქმის არც ერთი წმინდანის ცხორება საისტორიო ძეგლად აღარ შეგვრჩება. მაგრამ ასე მსჯელობა არ შეიძლება და ყოველი ძეგლი არსებითად უნდა იყოს კრიტიკულად განხილულ-შეფასებული. ამასთანავე კორ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს ზემომოყვანილი დახასიათება მთლად სწორი არ არის და მისი სიტყვებიც რასაკვირველია გადაჭარბებულია. პეტრე ქართველის ყველა ნათესავები ზ ა ქ ა რ ი ა 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 თანამოგვარეების საუგო ამბებიც დაფარული არა აქვს და გულახდილად მკითხველისათვის მოუთხრია, მაგ.: იქ ფარსმანის მრუშება არკადი კეისრის თანამეცხედრე ევდოკიასთან და ამის გამო ბიზანტიის სატახტო ქალაქიდან მისი ლტოლვაა მოხსენებული[600], — აღნიშნულია, რომ პეტრე ქართველის მამას ხარჭისა, ანუ ხასასგან უკანონო შვილი ჰყავდა[601]. — აწერილია პეტრე ქართველის ბიძის არჩილ მეფის თანამეცხედრის მრუშების გამომჟღავნების ამბავი[602] და სხვა. თვით დიდ ბაკურ მეფესაც ზ ა ქ ა რ ი ა ქართველი მკითხველს მარტვილად კი არა, აღმსაარებლად უსახავს და ამბობს, რომ მას ქრისტესთვის წამებაც კი ენატრებოდაო. მაგრამ სრულებით ცხადია, რომ აქაც ავტორს მეფის ქრისტიანობისათვის მოშურნეობის სიმხურვალის აღნიშვნა ჰსურდა მხოლოდ. პროფ. კეკელიძე კი, ეხება რა ცხორებაში 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 აენთო და გაკვირვებული ჩუმად ეკითხებოდა თავისიანებს: ნუ თუ ეს ბაკურია, რა უნდა უყოთ მასო?» "მართალია", განაგრძობს პროფ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, "მოთხრობა ამაზე წყდება, არ არის ნაჩვენები, თუ რა უყვეს მას ამისთვის, მაგრამ ზემომოყვანილი სიტყვები «მოიგო გვირგვინი აღმსარებლობისა ან, უკეთ რომ ვთქვათ, მოწამეობისაო» გვაფიქრებინებს, რომ ის მართლაც დაუსჯიათ"-ო[603].

პროფ. კორ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს მიერ ძეგლიდან მოყვანილი ამონაწერიცა და ამასთან დაკავშირებული მთელი მსჯელობაც ძეგლის ტექსტის გაუგებრობაზეა აღმოცენებული. პეტრე ქართველის ცხორებაში ასურულადაც და გერმანულ თარგმანშიაც 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»"-ო[604]. 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 დაწერილი, რომ ახალმოქცეულები ჩვეულებრივ ხშირად მართლაც მეტსა და ზოგჯერ გადაჭარბებულ გულმოდგინეობასა და მოშურნეობას იჩენენ ხოლმე, მაშინ ცხადი გახდება, რომ ზ ა ქ ა რ ი ა ქართველის თხზულება არაფერს ისეთს არ შეიცავს, რაც მისი ნაშრომის ისტორიულ ნაწილს იმდენად ტენდენციურად ჰხდიდეს, რომ არასანდო წყაროდ იყვეს მიჩნეული.

მეორე მხრით, თუ მოქმედ პირთა წმიდანობის 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 საუცხოვოდ აქვს დასურათებული, სახელმწიფო და სოციალური წესწყობილების ნიშანდობლივი თვისების აღნიშვნა არ ავიწყდება ისე, რომ პეტრე ქართველის სხვის ოჯახში, ე. ი. მამამძუძეობის წესით აღზრდის გარემოებაც კი მოხსენებული აქვს[605], პეტრე ქართველის დედამძუძის სახლის ხუროთმოძღვრულ სახეობას, რვა-კონქიანობასაც აღნიშნავს, იმ დროს მომხდარი გამანადგურებელი მიწის-ძვრის ამბავიც აგონდება. ამ ზ ა ქ ა რ ი ა ს, 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 ზ ა ქ ა რ ი ა ქართველის მიერ მოხსენებული იბერიის მეფეთა სახელებისა და ცნობათა ეჭვმიუტანელობის ცხად-საყოფელად საკმარისია

აღინიშნოს, 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 ცხორება, სასწაულთმოქმედების შესახებ ცნობათა გარეშე, თავისი შინაარსიანობითა და ღირსებით V საუკუნისავე ქართველი ჰაგიოგრაფის 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 ცხორება მის მოწაფეს ზაქარია ქართველს თავის თანამოძმეთათვის ქართულადაც ექმნებოდა დაწერილი, მაგრამ დროთა განმავლობაში, რაკი პეტრე ქართველი მონოფიზიტობის ერთერთ 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 მატიანე" იმგვარადვე, როგორც წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხორება? აგათანგელოსის ის რედაქცია, რომელსაც თავის წყაროდ მოსე ხორენელი ასახელებს, თუმცა ჯერ ნაპოვნი არ არის, მაგრამ სომხეთა 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 ვიხმაროთ, სახელნატყუარი ძეგლი უნდა ყოფილიყო ყველა თავისი დამახასიათებელი ტენდენციით. მოქცევაჲ ქართლისაჲს ცნობებიც ქართველთა გაქრისტიანებაზე VII — VIII ს-ზე ადრინდელი არ უნდა იყოს, ხოლო წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხორებაც სახელნატყუარი ძეგლია IX ს-სა ან X ს. დამდეგისა[607]. 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 შეუძლია[608]. ამასთანავე ამ წყაროებში მათ ავტორებს არც ერთი იქ მოხსენებული პირის შესახებ არსებითად იმაზე მეტის თქმა, რაც გელასი კესარიელსა და რუფინუსს აქვთ ქართველთა მოქცევის შესახებ ნაამბობი, 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 მოწაფის 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 გაკვრითაა მოხსენებული, მაგრამ ამ წყაროებსაც ცხადად ემჩნევათ, რომ ა გ ა თ ა ნ გ ე ლ ო ს ი ს ცნობის მსგავსი ზოგიერთი გარემოება წინათ იქაც უნდა ყოფილიყო, მხოლოდ ამისი კვალი შემდეგში წარხოცილი ჩანს, რაც მთლიანად მაინც ვერ მოუხერხებიათ.

ეხლა თუ იმ გარემოებასაც გავითვალისწინებთ, რომ პეტრე ქართველის ცხორების 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. ვ ი თ ა რ ც ა ქ ა რ თ ვ ე ლ თ ა მ ო ქ ც ე ვ ი ს ა გ ა ნ მ ხ ო ლ ო დ ე რ თ ი ს ა უ კ უ ნ ი თ დ ა შ ო რ ე ბ უ ლ პ ი რ ს, ს ა ფ ი ქ რ ე ბ ე ლ ი ა პ ი რ ვ ე ლ ი ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ი ქ ა რ თ ვ ე ლ ი მ ე ფ ი ს ს ა ხ ე ლ ი უ ნ დ ა კ ა რ გ ა დ ს ც ო დ ნ ო დ ა. ხ ო ლ ო რადგან ის ამასთანავე ქართველი იყო, ქართლის სამეფო სახლობისა და ისეთი გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწის, როგორიც პეტრე ქართველი იყო, დაახლოებული პირი იყო, მ ა ს თ ა ვ ი ს ი ს ა მ შ ო ბ ლ ო ს ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ო ბ ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ უ ფ რ ო ს ა ნ დ ო ც ნ ო ბ ე ბ ი უ ნ დ ა ჰ ქ ო ნ ო დ ა, ვ ი დ რ ე ა ს ე თ მ ე რ მ ი ნ დ ე ლ ს, ტ ე ნ დ ე ნ ც ი უ რ ს ა და ფ ს ე ვ დ ო ე პ ი გ რ ა ფ უ ლ წ ყ ა რ ო ე ბ ს, რ ო გ ო რ ი ც VIII—IX ს. ზ ე მ ო ა ღ ნ ი შ ნ უ ლ ი ს ო მ ხ უ რ-ქ ა რ თ უ ლ ი ძ ე გ ლ ე ბ ი ა. რაკი სომხურ წყაროებში, როგორც გ ე ლ ა ს ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი ს ა და რ უ ფ ი ნ უ ს ი ს ნაწარმოებებით უცილობლად მტკიცდება, იბერიიდან კონსტანტინე კეისართან მოციქულების გაგზავნის ამბავი ტენდენციურად თრდატ სომეხთა მეფესთან და გრიგოლ განმანათლებელთან წარგზავნის ამბავად არის გადაკეთებული, ე. ი. ქართველთა გაქრისტიანების ისტორიის მოქმედ პირთა სახელები ცხადად შეცვლილია, ხოლო წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხორებაში ქართველთა განმანათლებელის მშობლებისა და მახლობლების სახელებიცა და მთელი თავგადასავალიც — ტენდენციურადვე მოგონილია, ამიტომ ცხადი ხდება, რომ ქ ა რ თ ლ ი ს მ ო ქ ც ე ვ ი ს მ ო ქ მ ე დ პ ი რ თ ა ს ა ხ ე ლ ე ბ ი ს ტ ე ნ დ ე ნ ც ი უ რ ი შ ე ც ვ ლ ა ს წ ო რ ე დ ა მ VIII—IX ს ს. ს ო მ ხ უ რ-ქ ა რ თ უ ლ ი წ ყ ა რ ო ე ბ ი ს დ ა მ ა ხ ა ს ი ა თ ე ბ ე ლ თ ვ ი ს ე ბ ა ს შ ე ა დ გ ე ნ ს. აღსანიშნავია, რომ გ რ ი გ ო ლ გ ა ნ მ ა ნ ა თ ლ ე ბ ე ლ ი ს ც ხ ო რ ე ბ ი ს ა რ ა ბ უ ლ ი თ ა რ გ მ ა ნ ი ს დ ე დ ნ ი ს ა ვ ტ ო რ მ ა ც ქ ა რ თ ვ ე ლ თ ა მ ე ფ ი ს ს ა ხ ე ლ ი ა რ ი ც ი ს, არსად

მაინც დასახელებული არა აქვს. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ წინათ 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 უსახელებია[609]. 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 ხოლმე[610]. 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 ცხორების 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 ცხორების ავტორი და მისი ცნობა წყაროთა ჩვენი, ეგების, მცდარი ინტერპრეტაციისათვის, რასაკვირველია, არ შეიძლება პასუხისმგებელი იყოს.

პეტრე ქართველის ცხორების 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 კჳზიკელის გარდანაწერში ეს ბაკური მხოლოდ მეფის შთამომავლად იხსენიება βασιλιχού γένους.

დოც. ს. ყაუხჩიშვილს გამორკვეული აქვს, რომ ეს ბაკური არც გიორგი ამართოლს ჰყავს მეფედ მოხსენებული. გ. ამართოლი 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 ανήρ-ის (ე. ი. კაცის) სახელწოდებით ჰყავს მოხსენებული, იმას უნდა ჰმოწმობდეს, რომ გელასი კესარიელსაც იგი მეფედ არ უნდა ჰყოლოდა მოხსენებული, და, მაშასადამე, ბერძნულ-რომაულ წყაროებში ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებით მოხსენებული ბაკური მეფე არ უნდა ყოფილიყო"-ო[611].

ეს დასკვნა სრულებით სწორი იქნებოდა, გიორგი ამართოლს 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. ამართოლის სიტყვებზე დაგვემყარებინა, მაშინ უნდა დაგვესკვნა, რომ ბაკური არამცთუ მეფედ არ ყოფილა, მეფის შთამომავლადაც არ უნდა ყოფილიყო, რადგან გ. ამართოლს ბაკურის შესახებ არც ეს აქვს აღნიშნული და მხოლოდ ნათქვამი აქვს: "ბაკური, **კაცი ყოვლად ღირსეული** როგორც რწმენითა და სათნოებით, ისე თავისი სულიერი და ხორციელი სილამაზით"-აო[612]. ის აქ უბრალო კაცად მოჩანს. ცხადია, მაშასადამე, რომ ამ შემთხვევაში გ. ამართოლს თავისი წყაროს ცნობა არამცთუ სიტყვა-სიტყვით არ მოჰყავს, არამედ შინაარსიც კი უკლებლივ გადმოცემული არა აქვს. ამის გამო ამ საკითხის გამორკვევის დროს გ. ამართოლის ტექსტზე დამყარება არ შეიძლება.

აღსანიშნავია, რომ მეორე ბაკურს, რომელიც მცირე ბაკური იყო, არც პეტრე ქართველი 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 გადაღება არ შეეძლო, რომ გელასი კესარიელის გამონათქვამი "მეფეთა შთამომავალი"-ს ლათინურად ზედმიწევნით 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 გადაწყვეტა 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 კოსტანტინეპოლის

სამეფო ქალაქად გამოცხადებამდეა, უარჰყოფს, რადგან გელასი კესარიელისსიტყვით დესპანები სწორედ კონსტანტინეპოლში იქმნენ წარვლენილნიო. მართალია, გელასი კჳზიკელს ეს ადგილი სწორედ ასე უწერია, მაგრამ დოც. ს. ყაუხჩიშვილს საუცხოვოდ გამორკვეული აქვს, რომ ამ ბერძენ კომპილატორს გელასი კესარიელის ტექსტი სისწორით დაცული არ უნდა ჰქონდეს: ქ. კოსტანტინეპოლის ხსენება არც რუფინუსის ლათინურ თარგმანშია და, რაც გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი გარემოებაა, არც გელასი კესარიელის ნაშრომის უშუალოდ გამომყენებელს თეოდორიტე კჳრელს მოეპოვება[613].

აღსანიშნავია, რომ მოციქულების საბერძნეთში წარგზავნის ამბავში არც "მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანე"-ს აქვს ნათქვამი, რომ ისინი კოსტანტინეპოლში იქმნენ წარვლენილნი[614] და არც წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხორებას[615]. საგულისხმოა, რომ ვახუშტი ბატონიშვილი, თუმცა წყაროს მცდარად გაგებული ადგილის დამოწმებით, მაინც ქართველთა მოქცევის თარიღის გამოსაანგარიშებლად კოსტანტინეპოლის შესახებს ცნობას ემყარება: «ამით გამოჩენილ არს, რომ ჯერეთ კოსტანტინეპოლი არ იყო აღშენებული, არამედ კოსტანტინე ჯერეთ რომსავე იყო»-ო[616]. მაშასადამე, კოსტანტინეპოლის 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 საკმაო 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 ერთხმივ გადმოგვცემენ, რომ იბერთა მეფის მოქცევის უახლოესი საბაბი იყო მზის დაბნელება ნადირობის დროს მცხეთა-კასპის რაიონში, «თხოთის» მთაზეო"[617]. შემდეგ პროფ. კორ. კეკელიძეს საქართ. გეოფიზიკური ობსერვატორიისა და თბილ. სახელ. უნივერსიტეტის ასტრ. კათედრის ასისტენტის ვ. ბჯსს-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 61/4 — 8 საათამდე გაგრძელებულა618.

მართლაც, მზის დაბნელების თარიღები ეხლა ისეთი ზედმიწევნილობითაა გამოანგარიშებული, რომ მათი დახმარებით უთარიღო 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 შეცდომაზეა დამყარებული. გელასი კესარიელის სიტყვით მაშინ მზის დაბნელება კი არ მომხდარა, არამედ ხშირი ბურუსი ყოფილა მხოლოდ. მას ნათქვამი აქვს: სანადიროდ წასულმა მეფემ დაინახა, რომ "უცბად შუადღისას ხშირმა ბურუსმა მოიცვა მთელი ტყე"-ო (σχότος βαθύτατον) რომელმაც გზის გაგნების საშუალება მოუსპოო[619]. გელასი კესარიელის ლათინურად მთარგმნელს რუფინუსსაც ასევე აქვს ეს ადგილი გაგებული ("obscurari

densissimis tenebris diem", "densissima obscuritate circumdatus"). სოკრატესაც მხოლოდ ბურუსზე აქვს საუბარი (δμίχλη), ისევე როგორც სოზომენს (ἀχλύς πυχνοτάτη), რომლის სიტყვითაც ამ ბურუსს დიდი სიხშირის გამო მზის სხივები და დღის სინათლე მთლად დაუფარავს. ასევე აქვს საქმის გარემოება თეოდორიტე კვრელს (ζόφος), რომელსაც გელასი კესარიელის ისტორია თვით ხელთ ჰქონდა. მოსე ხორენელიც ჰაერის დაბნელებაზე (խաւարևալ օդով), ე. ი. ბურუსზევე ლაპარაკობს.

მხოლოდ წმ. ნინოს ცხორების ჭელიშურ ხელთნაწერში (შატბერდისეულს ამ ადგილას აკლია) ნათქვამია: «დაბნელდა მის ზედა მზე»[620]. ამგვარად ირკვევა, რომ IV ს-იდან მოყოლებული VIIIს-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 "გაგვირკვევს არამცთუ ეპოქას, არამედ წელიწადსაც იბერიის მოქცევისას", უნდა ეთიოპიელთა ანუ ჰაბაშთა გაქრისტიანება იქმნეს მიჩნეული[621]. შემდეგ მას, პროფ. ვ. ბოლოტოვის ლექციების თანახმად[622], 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"-ო[623].

გელასი კესარიელს ნათქვამი აქვს მხოლოდ χατά ō¥ Jων αυτωνχρόνον "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 ზედმიწევნით 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 "ცხორება კოსტანტინესი" ქართველთა მოქცევის შესახებ არაფერია ნათქვამი[624]. 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 სამღვდელოების გამოგზავნა სთხოვა. მარტო 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 კოსტანტის სახელის მაგიერ მოთხრობაში კოსტანტინეს სახელი გაჩნდა ან სარწმუნოებრივ ნიადაგზე, როდესაც "ულტრა-მართლმადიდებელმა გელასიმ ან და მისი შრომის გადამწერმა შეუძლებლად დაინახა მიეწერა არიანოზი მეფისათვის ისეთი დიდი საქმე როგორიცაა მთელი ერის მოქცევა" და ამიტომ მის მამას კონსტანტინეს მიაწერა[625], ან და ბერძენთა მეფის სახელის გადამწერთა, თუ მთარგმნელისაგან მცდარი წანაკითხის წყალობით უნდა იყოს გაჩენილიო. პირადად პროფ. კეკელიძეს "ყველაზე უფრო მისაღებად" სწორედ ეს უკანასკნელი განმარტება მიაჩნია[626]. რასაკვირველია, გრაფიკულ-ხედვითი შეცდომების ნიადაგზე ბევრი გაუგებრობა შეიძლება აღმოცენდეს და ამ შემთხვევაშიაც ეგების მართლაც ასევე მომხდარიყოს. მაგრამ საქმე ის არის, რომ კოსტანტინე კეისრის სახელი გელასი კჯზიკელსაც აქვს, თეოდორიტე კჯრელსაც და რუფინუსსაც, ე. ი. სამს სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა ეროვნების (ორ ბერძენს და ერთ რომაელს) ავტორებს, რომელნიც ერთიმეორისაგან დამოუკიდებ-ლივ 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 კოსტანტინე დიდის დროისად აღნიშნული ქართველთა მოქცევა კოსტანტი კეისრის დროინდელად მიიჩნიოს.

§ 13. ქართველთა გაქრისტიანება და ბაკურ მეფე

წყაროებისა და გამოკვლევათა განხილვის შემდგომ (იხ. §§ 11 და 12), შეიძლება ქართველთა გაქრისტიანების გარემოებათა მოთხრობასაც შევუდგეთ. ყოველი ახალი მოძღვრება თანდათან ვრცელდება და მხოლოდ ნიადაგის სათანადოდ მომზადების შემდგომ ახერხებს ხოლმე გაბატონებას. როგორც ყოველთვის, საქართველოშიც ქრისტიანობის თანდათანი გავრცელების ისტორიის შესასწავლად, უძველესი ძეგლების დაღუპვის გამო, სანდო ცნობები არ მოგვეპოვება. მაგრამ იმ ორიოდე 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 "ხუთასის წლისა ჟამთა და უწინარეს ღა სჯულ-ყოფილ წმიდითა მადლითა ნათლისღებისაჲთა მიერითგან და ვიდრე აქამომდე ნაშობნი ქრისტიანეთანი" ზოგნი შეაცდინეს და გადაიბირესო[627]. 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 ჩაწერილი და IV ს. მესამე-მეოთხე ათეულებს ეხება, კიდევ სხვა ცნობაც ყოფილა, რომელიც თითქმის ერთი საუკუნით უფრო ადრინდელ ამბავს შეიცავდა[628].

როგორც § 11-ში აღნიშნული გვქონდა[629], აგათანგელოსის არაბული თარგმანის სიტყვით გრიგოლ განმანათლებელს თითქოს საქართველოში ქრისტიანობის გასავრცელებლად სევასტიიდან თან წამოყვანილი ვიღაც 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 ცხორებაში 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 გასატარებ-ლად 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 სამღვდელო 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 ჟამად ეს ძნელი სათქმელია.

ქართველთა გაქრისტიანების ისტორიისათვის თუ ჯერ კიდევ VIII ს-ში იმაზე მეტი ცნობები იყო დაცული, ვიდრე ჩვენ ეხლა ხელთა გვაქვს, ეს გარემოება გვაიმედებს, 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 ქრისტიანული კულტურის შექმნაში პირველ ხანებში, რამდენადაც ჯერეთ ცნობილია, აღმოსავლეთ საქართველოს ჰქონია.

მაგრამ უეჭველია ეს მარტო ამით არ აიხსნება. ქრონოლოგიურადაც ქრისტიანობის გავრცელების დასაწყისი აღმოსავლეთსა და დასავლეთ

საქართველოში, როგორც ეტყობა, ერთსა და იმავე ხანას უნდა ვიგულისხმოთ. ამ მხრივ განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია გელასი კვზიკელის მოთხრობა. მას იბერთა მოქცევის ამბავში ნათქვამი აქვს: "ამავე დროს პონტოს გასწვრივ მდებარე ქვეყნის მცხოვრებმა იბერებმა და ლაზებმა ღმრთის სიტყვა, რომელიც მანამდე მათ არ სწამდათ, შეიწყნარეს"-ო[630]. 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 (I, 20), არც სოზომენს (II, 7) არც თეოდორიტე კვრელს (I, 24) და არც ნიკიფორე კალლისტოსს[631]. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ლაზების გაქრისტიანებას არც გელასი კესარიელისლათინურად 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 კვზიკელისამ 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 არიან[632]. ამიტომ თეოფანეს მოთხრობა, რომ ლაზთა მეფემ წათემ 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 წათე 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. "წამებაჲ ცხრათა ძმათა კოლაელთაჲ", წმ. ნინოს ცხორება და ორიოდე კიდევ მერმინდელი საისტორიო ძეგლიც საქართველოში წარმართობის ქრისტიანობისადმი გამძლეობისა და წინააღმდეგობის გაწევის უნარიანობის შესახებ ცხადად მოწმობენ.

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 პიტიუს-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. ა დ ო ლ ფ ჰ ა რ ნ ა კ ი ფიქრობს, რომ სახელებისდა მიხედვით ტრაპიზონისა და ბიჭვინტის ეპისკოპოზები ბერძნები უნდა ყოფილიყვენ[633]; შესაძლებელია ეს აზრი სწორიც იყოს. აღსანიშნავია. რომ არაბული ა გ ა თ ა ნ გ ე ლ ო ს ი ს თარგმანის დედანიც "აფხაზთა" ეპისკოპოზად ადგილობრივს პირს კი არა, არამედ სოფრონ კაპადოკიელს ასახელებს (გვ. 136-137). 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 ეყოლებოდა. ამიტომ დასავლეთ საქართველოს შავი ზღვის სანაპიროზე ქრისტიანობის ქადაგების დასაწყისი და გავრცელება 325 წ. გაცილებით უფრო ადრე უნდა ვიგულისხმოთ, თუ ამ დროისათვის იქ უკვე საეკლესიო ორგანიზაცია ქალაქის ეპისკოპოზის სახით უკვე ჩასახული ჩანს. ეს გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ **გ ე ლ ა ს ი კ ე ზ ი კ ე ლ ი ს 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 გ ე ლ ა ს ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ს ქართველთა მოქცევის გარემოება მხოლოდ უმცროსი თანამედროვის ბაკურის ნაამბობის თანახმად აქვს აღწერილი. ამიტომ ეს ცნობა მარტო საერთო, უკვე სასწაულთ-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 აღუბეჭდავს. მეფის და დედოფლის სახელი პეტრე ქართველის ცხორების 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 დაწინაურებულა, რომ თვით

დედოფალიც კი განუკურნავს და მოუქცევია კიდეც. მეფეს ახალი მოძღვრების ამბავი თუმცა გაუგია, მაგრამ მამაპაპეული რწმენის უარყოფა მაინც არ მოუნდომებია. ნადირობის დროს ერთხელ მომხდარ რაღაც არაჩვეულებრივ ატმოსფერულ მოვლენას, ჰაერის მოულოდნელ ჩამობნელებას, 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 ეღალატა.

"მოქცევაჲ ქართლისაჲ" მაგ. მოგვითხრობს, რომ, როდესაც წმ. ნინო მღვდლითურთ და «ერისთავი ერთი წარვიდა და დადგა წობენს და მოუწოდა მთეულთა და წილკანელთა, ჭართალელთა და ფხოელთა და უქადაგა სარწმუნოებაჲ ქრისტჱსი, ... მათ განუყარეს თავი. და ერისთავმან მცირედ წარმართა მახჯლი და შიშით მოსცნეს კერპნი მათნი დალეწად. და გარდავიდა ერწუდ და დადგა ჟალეთს დაბასა ედომს და ნათელს-სცა ერწუ-თიანელთა. ხოლო ყუარელთა რაჲ ესმა ესე შეშინდეს და თოშეთს გადაკრბეს»-ო[634].

ლეონტი მროველიც ამბობს: «მთიულნი უმრავლესნი არა მოიქცნს»-ო (ცხ. მეფეთა *278, გვ. 107), ზოგიერთი ამათგანი აბიბოს ნეკრესელმა მოაქცია შემდეგში. მაგრამ «რომელნიმე დარჩეს წარმართობასავე დღესამდე»-ო, ესე იგი XI საუკუნემდე.

ისტორიკოსი ჯუანშერიც მოგვითხრობს, ჯერ კიდევ V — VI ს.ს. კახეთში, «ჴევსა მას ლოპოტისასა ქვეყანასა მას კლდეთა მოზღუდვილთა... იყუნეს სოფლისა მის კაცნი წყლისა და ცეცხლისა მსახურნი»-ო (ცხ. მეფისა ვხტნგსი *394, გვ. 181).

იგივე ავტორი მოგვითხრობს, რომ, როდესაც «მეფემან დაჩი დაჰპატიჟა მთიულთა კახეთისათა, რათა აღიარონ ქრისტე... მათ არა ინებეს და განდგეს ყოვლნი»-ო (იქვე *401, გვ. 186).

ერთი სიტყვით აღმოსავლეთ საქართველოს მოქცევასაც თავისი ხანგრძლივი ისტორია აქვს, მაგრამ მისი შესწავლისთვისაც ჯერჯერობით საკმაო მასალები არ მოიპოვება.

აღმოსავლეთ საქართველოში, იბერიაში ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად აღიარება დაახლოვებით 337 წ. ახლო ხანებში უნდა მომხდარიყო. ამ დროს იბერიის მეფედ "დიდი ბაკური" ყოფილა. მის და მისი თანამეცხედრის შესახებ პეტრე ქართველის ასურულ ცხორებაში დაცული ცნობები, ზეპირი გარდმოცემის სახით აღბეჭდილი, ვითარცა ერთი საუკუნის შემდგომ ახალნერგ ქრისტიანთა წრეში

ჩვეულებრივს იდეალიზაციას შეჰფერის, 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 ქველმოქმედნი 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 გაუყვია[635].

ნიზიბინის 298 წლის ხელშეკრულებას აღმოსავლეთი საქართველო სპარსეთის ხარბი თვალისაგან ვერ დაუფარავს და სპარსთა ხელმწიფეს ბაკურ მეფესთან პირობა ჰქონია დადებული, რომ ქართველთა მეფე ლაშქრობაში სპარსელებს უნდა მიჰშველებოდა ხოლმე. თვით ბაკური სპარსეთის სამეფოს სარდლადაც კი ითვლებოდა თურმე[636]. 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 მაზდეანობისაებრ მზეს თაყვანი არა სცა, სპარსთა დიდებულებმა დაასმინეს შაჰთან ქართველთა ბატონი და თუმცა მაშინ შაჰმა მას ვერა დააკლო-რა, მაგრამ მაინც განრისხებულა[637].

საზოგადოდ ქრისტიანობამ ძირიანად შესცვალა საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა: შემდეგ საუკუნეებში ბევრჯერ ყოფილა საქართველოს თავგადასავალი ამ ახალ სარწმუნოებაზე დამოკიდებული. რადგან ქრისტიანობაზე უწინ მთელ საქართველოში, მნათობთა-თაყვანისცემის შემდგომ, სპარსეთის მეზობლობისა და გავლენის წყალობით, ცეცხლთაყვანისმცემლობა 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 მიემხროთ, იმიტომ რომ, თუ იმგვარ გაჭირვებულ მდგომარეობაში, როგორშიაც რომაელები იმყოფებოდნენ, სომხები და ქართველები სპარსელებს მხარს

დაუჭერდნენ, რომაელების საქმისათვის მათ შეეძლოთ დიდი ვნება მიეყენებინათო, ამბობს ა მ მ ი ა ნ ე მ ა რ ც ე ლ ი ნ ი[638].

როდის გამეფდა მირიანი, დანამდვილებით გამორკვეული არ არის, მხოლოდ მირიანს როგორც ეტყობა, დიდხანს 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 ს ა უ რ მ ა გ ი **(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 დააგვირგვინა[639]. რაკი იგი რომაელების მფარველობის ქვეშე მყოფ იბერიის 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 ნათესავები 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 ჯავრი იმაზე ამოიყაროსო. როცა რომაელების კეისარს ამ წინადადების შესახებ მოახსენეს, ომსა და მტრობას ისევ მშვიდობიანი შეთანხმება ირჩია და ასპაგურის განზრახვა მოიწონა. იბერია ამის წყალობით ო რ ნ ა წ ი ლ ა დ გ ა ჰ ყ ვ ე ს: ე რ თ ს ი ბ ე რ ი ი ს ა ღ მ ო ს ა ვ ლ ე თ ი ნ ა წ ი ლ ი შ ე ა დ გ ე ნ დ ა, რომელსაც ალბანია ჰსაზღვრობდა, ხოლო მ ე ო რ ე ს — დ ა ს ა ვ ლ ე თ ი ი ბ ე რ ი ა, რომელიც ლაზიკაზე და სომხეთზე იყო მიკრული: ამ. მ ა რ ც ე ლ ი ნ ი ს სიტყვით, ა მ ო რ ს ა მ ე ფ ო ს შ უ ა ს ა ზ ღ ვ რ ა დ მ ტ კ ვ ა რ ი ი ყ ო[640], მ ა გ რ ა მ ალბათ მ დ ი ნ. ა რ ა გ ვ ი ც უ ნ დ ა ყ ო ფ ი ლ ი ყ ო: ა ს ე გ ა ჰ ყ ვ ე ს ი ბ ე რ ი ა ო რ ს ა მ ე ფ ო დ[641]. ა ლ ბ ა თ, 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»-ო[642].

როცა სპარსეთის მეფემ შაბურმა იბერიის ორად გაყოფის ამბავი შეიტყო, წინააღმდეგობა გამოაცხადა. ჩემდა დაუკითხავად მოხდა ყველაფერი და თქვენ გადაწყვეტილებას არ ვეთანხმებიო: ომისათვისაც მზადებასაც შეუდგა, რომ ყველაფერი თავის ნებაზე მოეწყო[643]. 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 შემოუთვალა[644].

§ 16. არეულობა სპარსეთში და იბერიის მთლიანობის აღდგენა

შაბურ II-ის შემდეგ სპარსეთში შინაური უწესობა და მღელვარება ატყდა: არდაშირ II-ც (379 — 383), შაბურ III-ც (383 — 388), ბაჰრამ IV-ც (388 — 399) ქვეშევრდომებმა დახოცეს[645]. იეზდიგერდ I (399 — 420) და მისი ერთი შვილი შაბურიც მოკლულ იქმნენ. უკანასკნელი გზაზევე გაათავეს, როცა იგი მამის მოკვლის ამბავის გაგონების უმალ ქალაქისაკენ გაეშურა[646]. 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 შემოღებული 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 ევდოქსიას ჰყვარობდა და ამის გამო თავის სამშობლოში გამოიქცა. როდესაც ფარსმანი იბერიაში გამეფდა, რომაელებს მტრობა დაუწყო და მტრობითვე მან თეთრი ჰუნნები გადმოიყვანა და რომელთა ქვეშევრდომებს მიუსია[647].

რამდენ ხანს მეფობდა ფარსმანი, არა ჩანს, მაგრამ დაახლოვებით 413 — 416 წ., თუ უფრო ადრე არა, იბერიის მეფედ **ბუზმარი**[648] 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, მაჲუმელი, ეპისკოპოსი, მთაში დასამალავად გახიზნა. მაგრამ ამავე დროს ბიზანტიის კეისარი თევდოსი II-ც (408 — 450) ბუზმარს შვილსა სთხოვდა მძევლად, მაშინ ბერძნებსა და სპარსელებს შორის ომი იყო და კეისარს ეშინოდა, ქართველები ჩემ მტერს არ მიემხრონო. მრავალგზისი თხოვნით თავმობეზრებულმა 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 წ.წ. შუა იბერიაში მეფედ იჯდა უკვე დიდი ბაკურის ძმა, ძალზე მოხუცებული **არჩილი**[649]. ბუზმარის დაქვრივებული თანამეცხედრე დედოფალი ბაკურდუხტი მთელ თავის ქონებას და დროს ქველმოქმედებას ანდომებდა და უძლურთა და სნეულთათვის სასტუმრო-ფუნდუკები და სასნეულოები აუგია[650].

§ 18. იეზდიგერდის პოლიტიკა სომხეთისა და იბერიის მიმართ

ბერძენ სპარსელთა მტრობის მიზეზად ის იყო, რომ იეზდიგერდ I-ის დროს სპარსეთში პირველად დაუწყეს ქრისტიანებს დევნა. რაკი სპარსეთის თავზარდაცემული ქრისტიანები ბიზანტიაში იხიზნებოდნენ და იქ შაჰის მოხელეებს

და მოგვებს ემალებოდნენ, 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 იეზდიგერდის სიკვდილის შემდეგაც არ შეწყვეტილა. მაგრამ ამ ბრძოლაში ბიზანტიელებმა გაიმარჯვეს და სპარსეთის ლაშქარი მრავალჯერ დაამარცხეს ისე, რომ ისინი იძულებულნი იყვნენ კიდეც 421 წ. ომი შეეწყვიტათ და მშვიდობიანობა ჩამოეგდოთ. ამავე დროს სპარსეთში ქრისტიანობის თავისუფლება ისევ აღდგენილ იქმნა[651]. 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 მოწადინებული 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 მოწინავე გვარების თავი-კაცები დაიბარა. აქედან წავიდნენ დიდგვარიანი მამასახლისები და ქართლისა პიტიახში ა რ შ უ შ ა[652]. სამივ ქვეყნის მისულ თავკაცებს იეზდიგერდმა გამოუცხადა, ან ქრისტიანობაზე უარი თქვით და მაზდეიანობა აღიარეთ, ან არა და თქვენცა და თქვენ სახლობასაც დავღუპავო. ცოტა ხნის ყოყმანისა და ერთიერთმანეთში მოლაპარაკების შემდგომ წარმომადგენლები ნება-უნებლიეთ იძულებული იყვნენ, გარეგნობით მაინც, შაჰან-შაჰის მოთხოვნილება აესრულებინათ[653].

რაკი სპარსეთის მეფემ თავისი გაიყვანა, სამივე ქვეყნის თავ-კაცები დაითხოვა და თან მოგვები გააყოლაო. ამას გარდა მძევლები ჩამოართვა და ქართველთაგან არშუშა პიტიახში დაანარჩუნაო[654]. ამაზე უფრო წინათ იეზდიგერდ მეფემ თავისი მოხელეები გამოგზავნა და მთელი სომხეთის აღწერა მოახდინა[655] 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 დააწესესო[656].

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 გადაწყვეტა არ შეიძლება.

ამ დროს სპარსეთის მთავრობა სომხეთის შინაურ საქმეებშიც ერეოდა და მამასახლისების დამტკიცების დროს ჩვეულებრივ წესს, რომელიც უფროსობაზე იყო დამყარებული, არღვევდა და ქრისტიანობის უარმყოფელ ერთგულ პირებს ნიშნავდა ხოლმე. ეკონომიურმა, უფლებრივმა და სარწმუნოებრივმა შევიწროებამ სომხები მოთმინებიდან გამოიყვანა და ააჯანყა. თავდაპირველად სომხების საქმე კარგად

მიდიოდა, მაგრამ მერმე მაინც სპარსელებმა გაიმარჯვეს. უკანასკნელ ბრძოლაში ბევრი დიდებული სომეხი დაიხოცა, სხვათა შორის ვარდან მამიკონიანიც[657].

§ 19. დასავლეთ საქართველოს მდგომარეობა ბიზანტიის მფარველობის ქვეშ და გუბაზ მეფის აჯანყება

ამავე დროს დასავლეთი საქართველო ისევ ბიზანტიის დამოკიდებულების ქვეშ 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 გაემაგრებინათ 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 ხოლმე[658].

კოლხეთის მეფემ გ უ ბ ა ზ მ ა 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 იეზდიგერდი მკვდარი იყო (გარდ. 459 წ.), ხოლო მისი შვილი პეროზი (459 — 484) თითონაც ჰუნნებს 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 ჩვეულებისდა მიუხედავად მამა-შვილის ერთად მეფობა არ შეიძლებაო. გუბაზმა ისევ თითონ თქვა უარი მეფობაზე და კეისარს სთხოვა ჩემს შვილს ნუღარ ემტერებიო. 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) წარუდგა. თუმცა თავდაპირველად ლაზიკის მეფე საყვედურით აავსეს, მაგრამ მან თავისი ლაპარაკით სრულებით მოხიბლა მთავრობა[659] და თავისი ქვეყანა განსაცდელს გადაარჩინა.

§ 20. სარაგურების შემოსევა ამიერკავკასიაში

ამავე დროს იმიერკავკასიიდან ჰუნნების ერთი ტომი, სარაგურები, სპარსეთის წინააღმდეგ ამხედრდა. წამოვიდნენ და კასპიის კარს მოადგნენ. მაგრამ ეს ადგილი მათ გამაგრებული დაჰხვდათ: სპარსელებს აქ თავისი მცველები ეყენათ. დაბრუნდნენ

უკან და სხვა გზით, ივრის ხეობაზე, საქართველოსა და სომხეთს შემოესივნენ. ქართლი დაარბიეს და აიკლეს. ეს რომ სპარსელებმა შეიტყეს, შეწუხდნენ იმიტომ, რომ უამათოდაც ჰუნნებს-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 დაგიწიოკებენ, ისევ ან ფულით ან ჯარით დაგვეხმარეთ, რომ ივრის ხეობა გავამაგროთ და ჰუნები შევაკავოთო. ამაზე ბიზანტიელებმა უპასუხეს: თითოეულმა სახელმწიფომ თავისი სამფლობელო თითონვე უნდა დაიცვასო[660].

§ 21. ვახტანგ გორგასალის მეფობა აღმოს. საქართველოში

ქართლში ამ დროს მეფედ **ვახტანგი** იყო, ხოლო ქართლის პიტიახშად არშუშას მაგიერ მისი შვილი **ვარსქენი**[661] დაუნიშნავთ. ამ ვარსქენმა ქრისტიანობაზე უარი თქვა და მით სპარსეთის მეფის წყალობა დაიმსახურა. ეს ის ვარსქენია, რომელმაც ამის გამო მისგან განშორებული თავისი ცოლი ჯერ აწამა, ხოლო მერმე სიკვდილამდის ექვსი წელიწადი ციხეში ჰყავდა დამწყვდეული (იხ. "შუშანიკის ცხორება").

რაღაც მიზეზის გამო, იქნებ ვითარცა სპარსეთის ერთგული ყმა და თავისი ქვეყნის მტერი, ვახტანგ მეფემ პიტიახში ვარსქენი 484 წელს (პეროზის მეფობის მე-25-ე ინდიქტიონს) მოაკვლევინა[662]. 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 დაუდგნენო[663]. ამ ამბავის გაგონებაზე სომხებს გაუხარდათ და იმედი მოეცათ, ქართველები და ჩვენ ერთად სპარსელებს როგორმე ვძლევთო. მაგრამ ერთმა სომეხმა ნახარარმა თავისი თანამოძმეები დააბეზღა და სპარსეთის მარზპანს მათი მოქმედების გეგმა შეატყობინა[664]. 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 გამოვიხიზნეო[665]. ეს რომ სომხებმა შეიტყეს, ვახტანგ მეფისაკენ გაეშურნენ, რომ შეერთებული ძალით სპარსთა ჯარი დაემარცხებინათ[666]. ვახტანგი ჰუნნების მოლოდინში იყო და შვიდ დღეს უცდიდა. 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 დაიბანაკა[667]. 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 აღუთქვეს[668]. თავისი დაპირება აასრულეს კიდეც. მეორე დღეს ბრძოლის დროს

შეერთებული ჯარი შედრკა და სომხებიცა და ქართველებიც ძლეულნი აქეთ-იქით გაიფანტნენ. ვახტანგ მეფემაც თავი დააღწია[669]. ამ გამარჯვების შემდგომ სომხეთში მდგომ სპარსელთა ჯარის მთავარსარდალს ჰაზარავუხტს პეროზ მეფისაგან (458 — 484) ბრძანება მოუვიდა[670]: საჩქაროდ გაემგზავრე მთელი ჩვენი ჯარით ქართლში, სომხეთში კი აქაური ჯარით შაბური მიჰრანის გვარისშვილი დასტოვე, ქართველთა მეფე ვახტანგი კი ან დაიჭირე, ან მოკალ, ან ქვეყნიდან განდევნეო[671]. ჰაზარავუხტმა მაშინვე აასრულა თავის ხელმწიფის ბრძანება. მივიდა თუ არა საქართველოში, ჰაზარავუხტს მაშინვე სპარსეთის მთავრობის ერთგული ქართველები მიეშველნენ. მათ მიემხრნენ ბევრი ისეთნიც, რომელნიც თავდაპირველად ვახტანგ მეფის მხარეზე იყვნენ და სპარსეთის წინააღმდეგ აჯანყებაში მონაწილეობას იღებდნენ, მაგრამ ჰაზარავუხტმა რომ შაჰის წყალობა და ჯილდო აღუთქვა, თავის ქვეყანასა და მეფეს გადუდგნენ და უღალატეს[672]. როცა ვახტანგ მეფემ დაინახა, რომ თავისიანებმაც უმტყუნეს და ბევრი ქართველი სპარსელების მხარეზე გადავიდა, ქართლიდან გაიქცა და სამეგრელოში გადაიხიზნა[673].

ამავე 484 წელს მოკვდა პეროზი და სპარსეთის დიდებულებმა ჰაზარავუხტი ქართლიდან დაიბარეს სახელმწიფო საქმეებზე მოსალაპარაკებლად[674]. 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 მოგვითხრობს, რომ მეფე ვახტანგი "აღესრულა" «ციხესა შინა უჯარმოისასა, რომელი აგებული იყო ვახტანგ გორგასლისაგან»-ო (ისტორიანი და აზმანი *XV613, გვ. 385). ისტორიკოს ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს სიტყვით, რომელსაც ვახტანგის 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 მართალია ეს, არ ვიცით, მაგრამ ამგვარი შემთხვევა სხვა დროსაც მომხდარა და შესაძლებელია ვახტანგ მეფესაც მართლა შემთხვეოდეს.

ა რ ს ე ნ ი კათალიკოზის სიტყვით მეფე ვახტანგი მაღალი ტანის კაცი ყოფილა. მეფის სამხედრო იარაღი და სამოსელი თურმე არსენის დროსაც კი ინახებოდა. იგი ამბობს: ვახტანგ მეფე იყო «ჰასაკითა უმეტეს ყოველთა კაცთა, რამეთუ ათორმეტი ბრჭალი კაცისა იყო სიმაღლე მისი და აწცა რომელ არა აბჯარი და სამოსელი მისი, მისგან უფროს საცნაურ არს» მეფის გოლიათური სიმაღლეო. იმავე ავტორის მოწმობით, ვახტანგ გორგასალი დასაფლავებული ყოფილა მისგანვე აგებულ მცხეთის დიდებულ სიონში, თვით ეკლესიაში «...წინაშე სუეტსა ცხოველსა და მისსა ზედა საფლავსა წერილ არს ხატი მისი სწორი ჰასაკისა მისისა»-ო[675]. მაშასადამე, საფლავის ქვაზე სურათი ყოფილა გამოყვანილი იმავ 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 მისწრაფებააო, ამიტომ, თუ ჩვენ ქვეყნიერებაზე მშვიდობიანობის დამყარება გვსურს, მთელი საკუთრება უნდა გაიყოს და ხალხს თანასწორად მიეცესო. ცოლებიც კი კერძო კუთვნილებას არ უნდა შეადგენდნენ. უნდა მოისპოს აგრეთვე წოდებრივი უსწორმასწორობა და სულდგმული ცხოველების დაკვლა და ჭამაც აიკრძალოსო.

მეფე კავადი მაზდაკს მიემხრო ალბათ იმ აზრით, რომ დიდებულები დაემხო, მაგრამ განრისხებულმა სპარსელმა დიდებულებმა 497 წელს მეფე დაიჭირეს*[XVI] და ციხეში ჩასვეს[676]. ხოლო მის მაგიერ მისივე ძმა ჯამასპი გაამეფეს. კავადის ცოლმა თავისი ქმარი ციხიდან განათავისუფლა და 499 წელს ჯამასპმა ისევ თავის ძმას დაუთმო სამეფო ტახტი[677].

გამეფების დროს კავადს ჰუნნები დაეხმარნენ და ამისათვის მათთვის 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 ჰუნნებთან ომით გართულმა, ლაზების მეფეს გუბაზს ბიზანტიელების წინააღმდეგ დახმარება ვერ მიაშველა, კავადს ლაზთა მეფე წათე თავის მფარველ კალთას ქვეშ ამოუფარებია. მაგრამ როცა უგემია, ეტყობა, არც წათეს მოსწონებია სპარსთა მეგობრობა.

§ 23. წათეს მეფობა დასავლეთ საქართველოში და გაქრისტიანება

523 წელს ლაზთა მეფე **წათე** 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 მ ო ნ ა თ ლ ა მ ე ფ ე წ ა თ ე და შვილად გამოაცხადა. წათემ ბიზანტიაში თანამეცხედრედ რომაელი დიდებულის ქალი შეირთო, პატრიკიოსისა და აპოკურაპალატის ნომის ასული. სამეფო გვირგვინითა და ძვირფასი სამოსელითა და სამკაულით მორთული, მრავალი საჩუქრებით დატვირთული წათე სამშობლოში დაბრუნდა.

რაკი დიდიხანია, რაც ლაზიკაში ქრისტიანობა გავრცელებული იყო, ამიტომ წათეს გაქრისტიანებას პირადული მნიშვნელობა ჰქონდა, და ლ ა ზ ი კ ა შ ი ც ა მ ი ე რ ი დ ა ნ ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ო ბ ა, ვ ი თ ა რ ც ა ს ა ხ ე ლ მ წ ი ფ ო ს ა რ წ მ უ ნ ო ე ბ ა, ს ა ბ ო ლ ო ო დ გ ა ნ მ ტ კ ი ც ე ბ უ ლ ი ი ქ მ ნ ე ბ ო დ ა.

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 გავრეულვართ, არც ვინმე წაგვირთმევიაო. მხოლოდ მეფე წათე 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 ჩამოვარდა[678].

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. სიავუშ) სიტყვა ლაზიკაზე ჩამოაგდო და ბიზანტიის მოციქულებს უმტკიცებდა, თქვენ კანონიერი უფლების ძალით კი არა,

ძალმომრეობით გიჭირავთ კოლხეთი: იმთავითვე სპარსელების მფლობელობას შეადგენდაო. ბიზანტიელებს ეს არაფრად ეჭაშნიკათ. მოლაპარაკება ერთი სხვა მიზეზის გამოც უსიამოვნებით გათავდა და ორივე მხარე თავის სახელმწიფოში დაბრუნდა[679].

528 წ. სპარსთა მეფემ მაინც თავი ვერ შეიკავა და ლაზთა მეფის წათეს წინააღმდეგ გაილაშქრა, რომ იგი ორგულობისათვის სასტიკად დაესაჯა. კეისარმა ლაზთა მეფეს ზურგი გაუმაგრა და სამი სარდლით ველიზარითა, კირჯკეთი და ირინეოსით მიეშველა.

ლაზთა და ბიზანტიელთა შეერთებულმა მხედრობამ სპარსთა ლაშქარს სძლია და ბევრნი დაატყვევა[680].

§ 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. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი ს სიტყვით, ქართველები იმიტომ აჯანყებულან, რომ კავადმა იბერიაში კვლავინდებურად ცეცხლთაყვანისმცემლობის გაბატონება მოიწადინა და ბრძანება გასცა, იბერიაში მოგვობის ყველა წესები მტკიცედ დაეცვათ და არამც და არამც მიცვალებულები მიწაში არ დაემარხათ. ასეთმა მომეტებულმა მბრძანებლობამ ქართველები ისევ მოთმინებიდან გამოიყვანა. **მეფე გურგენმა** იუსტინე კეისარს (518 — 527) მოციქულები გაუგზავნა და შეუთვალა: მოგემხრობით და თქვენკენ გადმოვალთ, 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 მიშველებოდნენ[681]. 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 გაიქცნენ[682]. თუმცა სპარსეთის ჯარი უკან დაედევნა, მაგრამ ლაზიკაში ქართველ მეფეს და დიდებულებს ვერა დააკლეს რა: ვიწრო 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 დაეპატრონენ[683]. ბიზანტიელებმა მხოლოდ იმით გადაუხადეს მაგიერი, რომ სპარსეთის ბატონობის ქვეშე მყოფ სომხეთს შეესივნენ, ქვეყანა ააოხრეს და მრავალი ტყვე წაასხეს[684].

თუ რომ ბიზანტიელი მემატიანენი მ ა ლ ა ლ ა და თ ე ო ფ ა ნ ე არა სცდებიან, ალბათ გაქცეული მეფე გურგენის მოადგილედ იბერიაში ძამანარსე (ძამანარზოს[685]) დამჯდარა, რომელიც 535 წ. კონსტანტინეპოლში წასულა თანამეცხედრითა და

დარბაისლებითურთ ("სჳნკლეტიკონ") და იუსტინიანე კეისრისათვის აღუთქვამს რომაელების მოკავშირეები და მეგობრები ვიქმნებითო. გახარებულ კეისარს დიდი პატივი უცია მეფისა, დედოფლისა და დარბაისლებისათვის, უხვადაც დაუსაჩუქრებია და შინ გაუსტუმრებია[686]. მაგრამ, როგორც ეტყობა, ბიზანტიელთ 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 კენდინარს[687] 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 შევეკითხეთ, ამის გადაწყვეტას ჩვენდა თავად ვერ ვიკისრებთო[688]. 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 დაადევნა, არამც და არამც სპარსელებს ლაზიკის ციხეები არ დაუთმოთო[689]. ამის გამო სპარსელები და ბიზანტიელები ვერ შეთანხმდნენ და მოლაპარაკება ჩაიშალა. მაგრამ ცოტა ხნის შემდგომ ორივე მხარემ მოლაპარაკება ისევ დაიწყო და 532 წელს "ს ა უ კ უ ნ ო ზ ა ვ ი"-ს ხ ე ლ შ ე კ რ უ ლ ე ბ ა 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 დარჩენილიყვნენ[690]. 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 (იქვე). იბერიის სამეფო სახლობა, რასაკვირველია, სამშობლოში აღარ დაბრუნებულა. პერანი (ფირანი) ბიზანტიელების სამხედრო სამსახურში შევიდა და სარდლად იყო დანიშნული[691].

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 გააუქმეს**[692]. მართლაც წმ. ევსტათე 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-მოწერითაც. სცდება, მაშასადამე, "მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს მემატიანე, როცა სწერს: "ამის ბაკურისზევე დაესრულა მეფობაჲ ქართლისაჲ"-ო[693], 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 შეიწუხეს და იბერიის მეფობის არსებობის შესახებ არავითარი განსაკუთრებული პირობა არ დაუდვიათ. 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 მატიანე მოგვითხრობს, რომ როდესაც სპარსელებმა აღმოსავლეთ საქართველოში 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 სხუაჲ ვინმე კაცი დაიდგინეს მთავრად წანარეთისა ჴევსა და მორჩილებაჲ დასდვეს მისი"[694].. არც გასაკვირველია: სპარსელებმა ხანგრძლივი გამოცდილებით იცოდნენ, რომ ქართველებს მთეულებითა ჰქონდათ ზურგი მაგარი: გამოიყვანდნენ პირიქითელ ხაზარებსა და ჰუნნებს და მიუსევდნენ სპარსეთს. იმათაც მეტი არა უნდოდათ რა. ეხლა, რაკი სპარსელებმა ამიერკავკასიის ყველა გზის კარები ხელში ჩაიგდეს და ხელთ ეპყრათ, ჩრდილოელთა შემოსევისაგან უზრნუველყოფილი 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 გამოგვტაცონო, ლაზიკაში ჯარი გაგზავნეს, ეს პირველი შემთხვევა იყო, რომ ბიზანტიელებმა ლაზიკაში ჯარი ჩააყენეს, წინათ ამისთანა მაგალითი არ ყოფილა[695]. რასაკვირველია, ლაზებს ეს არაფრად მოეწონათ, მაგრამ ამას კიდევ როგორც იქნებოდა აიტანდნენ. განსაკუთრებით კეისრის მიერ ამ ჯარის უფროსად ადნიშნულ პეტრეს ემდურებოდნენ ყველანი: მეტად ბრიყვი კაცი იყო და სხვისი შეურაცხყოფა არაფრად მიაჩნდაო[696]. პეტრეზე უარესი გამოდგა ის ჯარის უფროსი, რომელიც იუსტინიანე კეისარმა დასავლეთ საქართველოში პეტრეს მაგიერ გამოგზავნა. სახელად მას იოანეს, მეტსახელად კიდევ "ცივ"-ს ეძახდნენ. მისი თანამედროვე ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელი ამბობს, რომ იოანე ცივმა მხოლოდ გაიძვერობით მიიღო ეს თანამდებობა: საძაგელი კაცი იყო, ყოველგვარ უწესო საშუალების გამოძებნა და მოხერხება იცოდა, ოღონდ-კი თითონ გამორჩენა-სარგებლობა ჰქონოდაო[697]. მან კეისარს ურჩია, რომ შავი ზღვის ნაპირას მდებარე პატარა ციხე — დაბაქალაქად ექცია[698]. იუსტინიანე კეისარმა თავის ჯარის უფროსს დაუჯერა გარშემო კედლით შემოზღუდა, გაამაგრა და შიგნით გაამშვენიერა[699]. ამ ციხე-ქალაქს სახელად პეტრა დაარქვეს. ბიზანტიელების ჯარი და თვით სარდალი იოანე ცივიც იქ დაბინავდნენ.

ბიზანტიელების ბრიყვი და თავხედი მხედართ-მთავარი იმდენად გათამამდა, რომ სამეფოს ყველა საქმეებში ერეოდა. მეფე გუბაზი ისე შეაწუხა რომ მას მარტოოდენ მეფის სახელი-ღა შერჩა, თორემ ნამდვილად საქმეების გამგეობას თითონ ჩემულობდა[700]. მაგრამ მთელი თავისი ძალმომრეობა და ანგაარება იოანე ცივმა შემდეგ სამარცხვინო საქციელში გამოიჩინა: დასავლეთისა და აღმოსავლეთ საქართველოს აღებ-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 გასასყიდად[701], — 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 აღებ-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 აღებ-მიცემობის სრულ ბატონად გადაიქცა, მთელი ქვეყანა ქონებრივ-ეკონომიურად თავის კლანჭებში ჩაიგდო და მხოლოდ თავის ჯიბეებს ისქელებდა[702].

§ 27. ლაზიკის აჯანყება გუბაზ მეფის მეთაურობით ბიზანტიელების წინააღმდეგ

ასეთი უსვინდისო საქციელი 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 გაგიხდებითო. შემდეგ, მოციქულებმა აუწერეს სპარსეთის მეფეს, რანაირად შეავიწროვეს, შეაწუხეს 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 თქენ ნებაზე იქნება დამოკიდებული და, როცა მოინდომებთ, იმიერკავკასიიდან ველურ ხალხებს ბიზანტიის სამფლობელოს მივუსევთო, — თქვეს მიგზავნილმა კაცებმაო[703]. რამდენად სწორად არის გადმოცემული ელჩების სიტყვა. ძნელი სათქმელია.

სპარსეთის მეფეს ეს რასაკვირველია, ძალიან მოეწონა და აჭკუაში მოუვიდა: დაჰპირდა მოციქულებს, მფარველობას გაგიწევთო. 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 განვაგოო[704].

§ 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 ჰკაფავდნენ 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 აღუთქვა[705].

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 სასოწარკვეთილებას 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 ნება[706].

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 ვეღარ 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 აჯანყდებოდნენ[707].

§ 29. სპარსეთის მეფის ვერაგული გეგმა, გუბაზ მეფის განდგომა სპარსთა მოკავშირეობისაგან და მათი ლაზიკიდან განდევნა

მაგრამ მეფე ხოსრო არც დასავლეთ საქართველოს უყურებდა ნდობის თვალით: 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 აღებ-მიცემობის უმთავრესი წყარო დაუწყვიტა 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 გ უ ბ ა ზ ი მოეკვლევინებინა, ლაზიკიდან ყველა მცხოვრებნი სპარსეთში გადაესახლებინა, ხოლო მათ მაგიერ ლაზიკაში სპარსელები და სხვა ტომის ხალხი დაებინავებინა[708].

ჯერ, რასაკვირველია, მეფიდან უნდა დაეწყო. ამ ვერაგი განზრახვის განხორციელება ხოსრომ ვიღაც ფავრიზს[709] მიანდო და თან 300 გულადი მეომარი გააყოლა. გუბაზი მას ისე უნდა მოეკლა, რომ მკვლელის ვინაობა არავის გაეგო[710].

როცა ფავრიზი ლაზიკაში მოვიდა, მოიხმო ვიღაც ფარსანსი (ფარსმანი?), 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 არამცთუ 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 დაგისთეს 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 დაბრუნდა[711].

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 ხარს მაგრად იყვნენ.

ხოსრო მეფე, დასავლეთ საქართველოს აჯანყების ამბავი რომ შეიტყო, ძალიან შეწუხდა და მერმეროეს მეთაურობით საჩქაროდ ძლიერი მხედრობა და ქვეითი ჯარი გაგზავნა[712]. გაიგო თუ არა მეფე გუბაზმა, რომ სპარსელების დიდი ლაშქარი მოდიოდა, ბიზანტიელების სარდალს დაგისთეს ურჩია: მდ. რიონის სამხრეთისაკენ საზღვარზე ვიწროების დასაცავად და გზების შესაკრავად ჯარი გაგზავნე და პეტრასაც, სანამ არ აიღო, თავი არ დაანებოო. თითონ კი მთელი თავისი ჯარითურთ ლაზიკის აღმოსავლეთ საზღვარზე წავიდა ვიწროების დასაცავად და გზების შესაკრავად[713]. 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 შეესვლებოდეთო[714]. გუბაზს ავიწყდებოდა, რომ იბერიის აოხრებით თუ სპარსელებს ზიანი მოუვიდოდათ მთელი ეს უბედურება მაინც მის თანამოძმე ქართველებს დაატყდებოდა თავზე.

ბიზანტიელების ჯარის უფროსი დაგისთე უხეირო სარდალი გამოდგა: იმის მაგივრად რომ ვიწროების სადარაჯოდ დიდი ჯარი გაეგზავნა, მარტო ასი კაცი გაგზავნა. ვერც ქ. პეტრას აღება მოახერხა, თუმცა კი კეისარს შეუთვალა, დღე-დღეზე ქალაქს ხელში ჩავიგდებთ და თქვენს წყალობას ველიო[715]. 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 არსებობდა[716].

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 დაუხევიათ 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 შეეფარნენ[717]. ეს ამბავი დაგისთემ რომ გაიგო, მაშინვე ქალ. პეტრას ალყა ახსნა, და საჩქაროდ რიონისაკენ გაემგზავრა. მას თავის ჯარისათვის არაფერი უბრძანებია და უპატრონო ჯარისკაცებმაც თავისი სარდლის მაგალითს მიჰბაძეს 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 ამოწყვიტეს და მთელ ბანაკს თითონ დაეპატრონენ. ამის შემდეგ ჭანებიც აიყარნენ და სამშობლოში დაბრუნდნენ[718]. სწორედ ამის შემდგომ მოუსწრო მერმეროემაც სპარსეთის ჯარითურთ: ცხრა დღემ განვლო მას შემდეგ, რაც დაგისთე გაქცეულიყო, ქ. პეტრას ჯარი უკიდურეს გაჭირვებაში დახვდა, 150 მეომრის გარდა სუყველანი დახოცილიყვნენ. ციხის კედლებიც სრულებით დაზიანებული აღმოჩნდა. მხოლოდ დაგისთესავით 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 ერჩინა[719]. ამ დროს ერთმა დიდებულმა ლაზმა დაგისთე 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 გაუდგა[720]. 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 დაიბანაკა[721]. 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 დაგისთეს შეუთვალა, საჩქაროდ მოდი და მომეშველეო. დაგისთეც მთელი თავისი ჯარით აიყარა და რიონის სამხრეთის ნაპირ-ნაპირ გასწია დასავლეთისაკენ და იმ ადგილას მივიდა, სადაც რიონს გაღმა ლაზები დაბანაკებულები 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 გამოსული 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, დანარჩენნი მოკავშირეებს ტყვედ ჩაუვარდათ. ამ ტყვეებისაგან მეფე გუბაზმა და დაგისთემ სპარსელთა დანარჩენი ლაშქრის ბინადრობისა და რაოდენობის ამბავი გაიგეს. ადგნენ ისევ და შეერთებულის 14000 ჯარითურთ მაშინვე გაემგზავრნენ, რომ შუაღამეს 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 გაეღვიძა ჯერ ჩაუცმელი იყო და უიარაღოდ 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 ძლევამოსილნი შინ დაბრუნდნენ. ასე განდევნეს სპარსელები ლაზიკიდან. ეს ამბავი 549 წელს მოხდა[722].

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 დაგისთე შეერთდნენ, რომ მტერს ერთად დაჰხვედროდნენ.

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 კინაღამ 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 დამარცხდნენ და თავისი ბანაკისაკენ გაიქცნენ. მაგრამ მოკავშირეები დაეწივნენ და თუმცა სპარსელებმა ხანგრძლივი და მედგარი წინააღმდეგობა გაუწიეს, მაინც მთელი მათი ბანაკი ხელში ჩაიგდეს. ვინც თავი დააღწია და გაქცევა მოასწრო, მხოლოდ ის გადარჩა[723].

დამთავრდა თუ არა ეს ომი, მთავრობამ დაგისთე კონსტანტინეპოლში დაიბარა და რაკი ლაზებმა დაასმინეს, — სპარსელების მოსყიდულიაო, — ციხეში ჩააგდო, 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 მოებეზრებინა აფხაზები, რომ ისევ აჯანყება ირჩიეს და თავიანთ მეფეებად აღმოსავლეთ აფხაზეთში **ოფსიტე,** დასავლეთ აფხაზეთში კი **სკეპარნა** აირჩიეს. ხოლო, რომ ბიზანტიელებისათვის წინააღმდეგობა გაეწიათ, 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 გადაწვეს. ოფსიტემ მოასწრო და ჰუნებთან გაიქცა, იმისი და სკეპარნას სახლობა კი ბიზანტიელებს ჩაუვარდათ ხელში[724].

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 წიბელდა ჰქონდათ. ტერდეტემ მეფე **გუბაზს** 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 გუბაზს დაუმორჩილა[725].

§ 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-იღბალი გადაწყვეტილი და მისი არსებობის დღენი მიწურული იყო, ბესსამ სპარსელებს შეუთვალა, თქვენი ნებით დამნებდითო. მაგრამ სპარსელთა მეომრებმა ცივი უარი შეუთვალეს, თუმცა კი იცოდნენ, რომ ბიზანტიელები ქალაქს გადაწვას 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 ჯარისუფროსების 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 მოუნგრიეს კიდეც. გზაზე მერმეროემ ეს ამბავი შეიტყო და რომაელების ბანაკისკენ გაემგზავრა[726]. ლაზიკის დედაქალაქს "ძველქალაქს" (არხაიოპოლის) 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 ხვრელის გაკეთებაზე მუშაობდნენ. ბიზანტიელები მეხივით თავს დაეცნენ სპარსელებს. მათ არავითარი წინააღმდეგობის გაწევა 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 დაეკარგათ[727].

მერმეროემ თავისი გადარჩენილი ჯარითურთ უკან დაიხია და ერთი დღის მანძილზე დაიბანაკა. ეს ადგილი მჭიდროდ დასახლებული და ნაყოფიერი მუხურისის სანახებში იყო და ქუთაისად იწოდებოდა[728]. აქ სპარსელმა სარდალმა

ზამთრისათვის თავშესაფარი ააშენებინა. სპარსელები რომ აქ გამაგრდნენ, მერმეროემ ბიზანტიელების ხელში მყოფ ციხე უქიმერიონს გვერდით მიმავალი გზა, რომელიც მთელ ლაზიკას სკჳმნიეთსა და სვანეთთან (სკჳმნია, სუანია) აერთებდა, ჩაიგდო და შეკრა[729].

ამავე დროს სპარსელები ბიზანტიელებს ვითომ დაეზავნენ, ფულიც ბლომად გამოსცინცლეს, მაგრამ მაინც თავიანთი პირობები არ აუსრულებიათ და ლაზიკაში ბრძოლა არ შეუწყვეტიათ. თუმცა მეფე **გუბაზი** კეისრის ერთგული იყო, მაგრამ, რაკი ბერძნების ჯარი მეტად ურცხვად სცარცვავდა 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, გუბაზი 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 მიჰმხრობია[730].

551 წელს, გაზაფხულდა თუ არა, მერმეროე, ხოსრო მეფის ბრძანებისამებრ, ჰუნნების მეშველ ჯარითურთ ხელმეორედ რიონის შესართავისაკენ გაემართა, სადაც ბიზანტიელები და გუბაზი გამაგრებულიყვნენ. ბევრი ეცადა და დიდი მხნეობა გამოიჩინა სპარსელმა სარდალმა, მაგრამ ამაოდ: თავის მოწინააღმდეგეებს ვერა დააკლო რა და ხელცარიელი აფხაზეთის გზით უკან გამობრუნდა, მაგრამ აქაც გზები შეკრული დაჰხვდა. მაშინ პირი "ძველქალაქისაკენ" იბრუნა, მაგრამ აქაც ბედმა უმტყუნა და ვერა გააწყო რა. ამის შემდეგ მან მუხურისისაკენ დაიხია, მაგრამ აქაც, როცა ხეობაში შევიდა, უეცრად ბიზანტიელები დაეცნენ და ბევრი ჯარისკაცი, მათ შორის ჰუნნების ბელადიც, დაუხოცეს[731]. 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. ბიზანტიელი სარდალი მარტინე, რომელსაც ამ მიუვალი ციხის მნიშვნელობა კარგად 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 დაყარეს. ბიზანტიელებმა რომ ამ ამბებს ყური მოჰკრეს, გაუხარდათ, სიფრთხილით თავი აღარ შეუწუხებიათ და აქეთ-იქით გაიფანტნენ. მაშინ კი დაიძრა თავისი ლაშქრითურთ და უჩუმრივ ტელეფისის ციხეს მიადგა. ბიზანტიელთა ჯარი თავზარდაცემული გაიქცა და იმ კუნძულზე თავი შეაფარა, რომელიც რიონის და დოკონის შემაერთებელ არხთან იყო წამომდგარი[732]. მერმეროემ ციხის გარდა ბიზანტიელების მთელი ბანაკი ჩაიგდო ხელში, მაგრამ მაინც ვეღარ გაბედა და ჯარს არ დასდევნებია, არამედ რიონის გაღმა გავიდა და ციხე ონოგურის მცველები გაამრავლა და გაამაგრა. მერმე ისევ მუხურისში 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 სპარსეთის მეფემ ნახორაგანი გამოგზავნა.

§ 32. გუბაზ მეფის ვერაგულად მოკვლა

სპარსელების გამარჯვებას მეფე გუბაზი სულ ბიზანტიელი სარდლების მარტინეს, ბესსას და რუსტიკის უნიჭობასა და ანგაარებას აბრალებდა. საფუძველიც ჰქონდა: სამივესი უკმაყოფილო იყო, არც ერთს არ ენდობოდა და კეისარს შესჩივლა, შენი მოხელეები საქმეს მიფუჭებენო. კეისარმა ბესსა დასაჯა, დანარჩენებსაც უმადურობა გამოუცხადა. ეს არაფრად მოეწონათ თავგასულ სარდლებს და გადასწყვიტეს გავლენიანი მეფე გუბაზი თავიდან მოეშორებინათ და მოეკლათ. განზრახული ბოროტმოქმედება რომ სასახელო საქმედ ეჩვენებინათ, კეისარს კაცი მიუგზავნეს და გუბაზი დაასმინეს, იდუმალ სპარსელებს ელაპარაკება და შენი ღალატი სწადიანო. იუსტინიანე კეისარმა ეჭვის თვალით შეჰხედა ამ დასმენას და გუბაზთან პირადად მოლაპარაკება მოისურვა. "იმან რომ უარი განაცხადოს წამოსვლაზე, როგორ მოვიქცეო"? — შეეკითხა ვერაგი მოხელე — "მაშ ძალად წამოიყვანეთ, მაგრამ ისე კი ვითომც ამალა ახლდესო", უპასუხა კეისარმა. — "წინააღმდეგობა რომ გაგვიწიოს, მაშინ რაღა ვქნათო?" — "მაშინ შეგიძლიათ მას ისე მოეპყრათ, როგორც აჯანყებულსა"-ო, "შეგვიძლია 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 აღება გვინდა და ჯარით მოგვეშველეო. როცა მეფე მოვიდა, რუსტიკმა გაუმეორა, ონოგურის ციხის აღება გვწადიანო. ამაზე გუბაზმა მიუგო: "ეს ციხე თქვენ დაუთმეთ სპარსელებს; როგორც დაკარგეთ, ისე დაიბრუნეთ, მაგ საქმეში არ გავერევი"-ო. ეს პასუხი მოიმიზეზეს, გუბაზი კეისარს ჰღალატობსო და იქვე ხანჯლით სწორედ იმ სარდალმა მოკლა, რომელიც იუსტინიანესთან იყო ამ საქმის თაობაზე. ეს სამარცხვინო მკვლელობა მოხდა 554 წელს[733]. 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 მომძულე 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 ისევ სჯობია სპარსელებს მივემხროთო. მეორე, ბერძნების მომხრე დასი ამტკიცებდა, რომ უეჭველია კეისარი ამ სამარცხვინო მკვლელობის მონაწილე არ იქმნება და საკმაოა იუსტინიანეს საქმის ვითარება ავუხსნათ 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 ეშინოდათ, სპარსელები ქრისტიანობის აღსარებას დაგვიშლიან და დევნას დაგვიწყებენო. 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 **წათე** დაემტკიცებინა. ამ დროს წათე თავისი

სახლობითურთ სწორედ კონსტანტინეპოლში იყო. განსვენებულმა მეფემ თავისი მამობრივი სიყვარულითა და მზრუნველობით ისედაც პატივცემული სამეფო გვარეულობა უფრო მეტად შეაყვარა[734]. *XVII

§ 33. წათეს გამეფება ლაზიკაში

ლაზების ამორჩეულმა კაცებმა საქმე სასურველად დაატრიალეს: კეისარმა **წათე** ლაზიკის მეფედ დაამტკიცა და სამეფო ნიშნები მისცა. მიუდგომლობით განთქმული ანასტასი სენატორი ახალ მეფეს თან გაატანა და უბრძანა ბოროტმოქმედება სასტიკად გამოეძია და დამნაშავენი მკაცრად დაესაჯა. წათე საჩქაროდ გამოემგზავრა ლაზიკაში, მას თან ახლდა ანასტასიც. მობრძანებულ მეფეს ერი აღტაცებით მიეგება. ბიზანტიის მთელი მხედრობაც თავისი სარდლებითურთ სამეფო ტანისამოსში გამოწყობილ წათეს დაჰხვდა და მიესალმა. ნავთსადგურიდან მოყოლებული სამეფო ქალაქამდე ეს ჯარი მეფეს წინ მიუძღოდა; მივიდა თუ არა წათე სასახლეში, ანასტასი სენატორმა რუსტიკი დაატუსაღებინა და აფსართა ციხეში გაგზავნა. იოანე გაიქცა, მაგრამ დაედევნენ და დაჭერილი ციხეში მიიყვანეს[735].

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 მიუდგენენ, თავისი მედიდური ქცევით მისიმიელთა ტომი ააჯანყა. მ ი ს ი მ ი ე ლ ნ ი 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 ვთხოვოთო[736].

§ 34. სპარსელების დამარცხება ლაზიკაში

ამ დროს ნახორაგანი სპარსელთა მრავალრიცხოვანი ლაშქრით რიონის კუნძულისაკენ (Νῆσος) მიეშურებოდა. სარდალს იქ ბიზანტიელების ჯარი ეგულებოდა და იმათი დამარცხება სწადდა, მაგრამ ძალიან შესცდა. ბიზანტიელებმა ორჯერ საშინლად დაამარცხეს სპარსელები. ერთხელ ძველქალაქის (არხაიოპოლის) 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 იბერიაში გადავიდა[737].

§ 35. გუბაზ მეფის მკვლელებისა და მისიმიელთა დასჯა

სპარსელები დაამარცხეს თუ არა, ბიზანტიელები მაშინვე მეფე გუბაზის მკვლელობის საქმის გარჩევას შეუდგნენ. ანასტასი სენატორმა ძველ-ქალაქში (არხაჲოპოლში) მაღალი საყდარი ააგებინა, მოაყვანინა 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 გადაუწყვიტა[738].

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 გაანადგურეს და გადაბუგეს, ხალხს პირუტყვსავით ხოცდნენ. ღონემიხდილმა და შეშინებულმა მისიმიელებმა მაშინ კი იკადრეს და თითონ შეეხვეწნენ 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) წაართვეს[739].

§ 36. ჭანების დამორჩილება ბიზანტიელებისაგან

556 წელს ლაზიკაში მყოფი ბიზანტიელების ჯარი ჭანეთში გაგზავნეს. ჭანების ერთი ნაწილი კეისარს ემორჩილებოდა, ერთი ნაწილი კიდევ, მთებში მობინადრე, კეისრისაგან ყოველწლივ საჩუქარს იღებდა, მაგრამ ცარცვა-გლეჯას არ იშლიდა. სწორედ ამათ დასასჯელად გაგზავნეს ჯარი. მედგარი და გამწვავებული ბრძოლის შემდგომ ჭანები დაამარცხეს და დაიმორჩილეს. ამის შემდეგ არამცთუ ყოველწლიური შესაწევარი ოქრო მოუსპეს, პირიქით, მათ გადასახადიც დაადეს[740].

§ 37. ზავი ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის

მეფე ხოსრო დარწმუნდა, რომ ლაზიკაში სპარსელების საქმე წაგებული 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 საზღვარებზე ციხე-სიმაგრეები არ უნდა აეგო, არც სპარსეთს შეეძლო პირიქითელ კავკასიელ ტომებისათვის კასპიის ზღვის გზა მიეცა და გადმოეშვა, ორივე მხრის ვაჭრებს ორსავე სახელმწიფოში აღებმიცემობის უფლება თანასწორად ექნებოდა, სპარსელები თავიანთ სამფლობელოში ქრისტიანების დევნას დაიშლიდნენ, ამ სარწმუნოების აღსარებას აღარ აკრძალავდნენ და ქრისტიანებს უფლებას მისცემდნენ მიცვალებულნი მიწაში დაესაფლავებინათ[741].

ზავის ჩამოგდების შემდეგ საცილობელ საგნად საქართველოში მხოლოდ სვანეთი-ღა იყო. სვანეთი ლაზიკის მეფის სამფლობელოს ეკუთვნოდა. თუმცა მას

თავისი საკუთარი მთავარი ჰყავდა, მაგრამ თითოეულ ახალ მთავარს ლაზიკის მეფე ჰნიშნავდა 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 წაეჩხუბა, ბიზანტიელების ჯიბრით სვანებს სურსათი აღარ მიაშველებინა. სვანებმა კიდევ 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 შაჰანშაჰი დათმობას არ აპირებდა: ისევ სვანეთის მთავარს მივანდოთ ამ საქმის გადაწყვეტა, ვისკენაც უნდა, იმას მიემხროსო[742].

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 შეიწყნარა იგი და თავისი მხედრობა მეშველად მისცა, რომლის დახმარებითაც ხოსრო II-მ, სამეფო ტახტი დაიბრუნა. ამ დახმარების სამადლობლად ხოსრო II-მ, სომეხ ისტორიკოსის სებეოსის 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.*XVIII მხოლოდ მაზდეიანობის მიმდევართ ნება არ ჰქონდათ ქრისტიანობა მიეღოთ[744].

§ 38. აღმოსავ. საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა მეშვიდე საუკუნის დამდეგს

ბიზანტიელების ხელში გადასული იბერიის ნაწილი, ვგონებ, მათ დიდხანს არ შერჩენიათ. 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. მარკვატი მართალი უნდა იყოს, როდესაც ამტკიცებს, რომ ამავე დროს ბიზანტიელებს ალბათ იბერიის დათმობილი ნაწილიც უნდა დაეკარგათო[745].

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 საუკუნის დამდეგს იბერიის შინაურ საქმეებს განაგებდნენ და მართავდნენ, როგორც კირიონ და აბრამ კათალიკოსთა მიწერმოწერიდან ჩანს, მთავარნი ადარნერსე, არშუშა, ვაჰანი, ბუზმიჰრი და სხვანი წარჩინებულნი.

§ 39. ჰერაკლე კეისრის ბრძოლა სპარსეთთან და მისი შედეგი საქართველოში

სპარსეთის შაჰის ხოსრო II-ის გათამამებულ ნავარდობასა და ბიზანტიის ქვეყნების აოხრებას ბოლო კეისარმა ჰერაკლემ მოუღო. იგი არც სპარსთა მთავარი მხედრობის წინააღმდეგ გაემგზავრა და არც სურდა მას შეჰბმოდა, არამედ გადაწყვიტა ჯერ სპარსთა ჩრდილოეთის სამფლობელოებისათვის ევნო და ჩამოეშორებინა და მერმე თვით სპარსელებსაც გამკლავებოდა. აიღო და სამეგრელოს გზით, როგორც მ ო ს ე კ ა ღ ა ნ კ ა ტ უ ე ლ ი მოგვითხრობს[746], 614 წელს პირდაპირ სომხეთს შეესია[747], აქედან იგი გადავიდა ადარბაგანში, სადაც იმყოფებოდა სპარსთა მეფე, და მრავალი სოფელი და ქალაქი აიღო და წარტყვევნა. რაკი ხოსრო მეფემ ჰერაკლეს პირი მოარიდა და ზამთარიც მოახლოვებული იყო, კეისარმა თავისი მხედრობა საზამთროდ ალბანიაში შემოიყვანა[748]. ალბანიიდან ჰერაკლემ მოსაზღვრე ქვეყნების მთავრებს წერილები დაუგზავნა, წარმომიდეგით 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 კიდევ, როგორც მაგ. ალბანელებმა, ყურადღება არ მიაქციეს და წინააღმდეგობისათვის სამზადისში იყვნენ[750].

ჰერაკლეს ლაზები, აფხაზები და იბერიის ერთი ნაწილი მიჰმხრობია, მეორე ნაწილი თბილისითურთ სპარსელების ერთგული ყოფილა. ამგვარად, კეისარს მოკავშირეებად სხვათა შორის ლაზთა, აფხაზთა და იბერთა ჯარებიცა ჰყავდა[751]. 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 მოეწია, ლაზებმა და აფხაზებმა მოკავშირეობაზე კეისარს უარი უთხრეს და შინისაკენ გაემგზავრნენ[752]. კეისარმა მეშველად ხაზარნი მოიწვია, რომელნიც გადმოვიდნენ ხაკანის მეთაურობით.

ამ ხაკანს ჩვენი მატიანე "მოქცევაჲ ქართლისაჲ" "ჯიბღუ"-ს ეძახის, ხოლო სომეხთა ისტორიკოსი მოსე კაღანკატუელი "ჯებუ-ს[753], ბიზანტიელი ისტორიკოსი კი "ძიებელ"-ს[754], ჩინური წყაროებისდა მიხედვით დასავლეთელი თურქების ხაკანი "ტონგ ჯაბღუ ხაგან"-ი (619 — 130) ყოფილა[755].

ჰერაკლე კეისარმა თავისი მოკავშირითურთ იბერიის დედა-ქალაქ თბილისის დასჯაც მოიწადინა, ალბათ, ვითარცა ურჩისა და სპარსთა მომხრესი. "მოქცევაჲ ქართლისაჲ" მოგვითხრობს: ჩამოვლო ჰერაკლჱ მეფემან ბერძენთამან და უჴმო ციხისთავმან კალაჲთ ტფილისისაჲთ მეფესა ჰერაკლეს ვაცბოტობით... და მეფემან თქუა... «მე მიგაგო მისაგებელი შენი» და დაუტევა ჯიბღო ერისთავი ბრძოლად და თჳთ წარვიდა ბაბილოვნად ბრძოლად ხუასრო მეფისა. ხოლო ამან ჯიბღო მცირეთა

დღეთა შემდგომად კალაჲ გამოიღო და ციხისთავი იგი შეიპყრა და პირი დრაჰკნით აღუვსო და მერმჱ მრთელსა ტყავი გაჴადა და მეფესა უკანა მისწია გარდაბანს"[756].

სომეხ ისტორიკოს მოსე კაღანკატუელს ქ . თბილისის აღება დაწვრილებით აქვს აწერილი და მისი ცნობები ბევრად განსხვავდება ქართველი მემატიანის მოთხრობისაგან. სომეხ მემატიანის სიტყვით, ჰერაკლე მეფეს 626 წელს (ხოსრო მეორის მეფობის 37 წელს) მეშველად იმიერ-კავკასიიდან გადმოუყვანია ჯიბღუ ხაკანი მხედრითურთ[757]. თავისი 1000 მხედრით და შვილით[758] შათითურთ 627 წ. გადმოვიდა თურმე ამიერკავკასიაში[759]. იმავე წელს ჰერაკლე კეისარი და ჯიბღუ ხაკანი შეერთებული მხედრობით აღმოსავლეთ საქართველოს დედაქალაქს თბილისს მიადგა[760]. ხოსრო მეფემ რომ შეიტყო ბერძნები თბილისის გარემოცვას აპირებენო, გულადი მეომარი სარდალი შაჰრაპალი 1000 რჩეული მხედრითურთ თბილისის მკვიდრთ მიაშველა[761]. მცხოვრებნი გამხნევდნენ, მტერს მამაცურად დაუხვდნენ და მედგარი წინააღმდეგობა გაუწიეს. ბერძნები და ხაზარნი ბევრს ეცადნენ ყოველგვარი საშულებით, საბრძოლველი მანქანებითაც კი, მეომარნიც ბევრი დაეხოცათ, მაგრამ მაინც ქალაქი ვერ აიღეს[762]. მაშინ კეისარმა და ჯიბღუ ხაკანმა გადასწყვიტეს თბილისისათვის დროებით თავი დაენებებინათ. და ჰერაკლეს სპარსეთში გაელაშქრა, ხოლო მერმე თავიანთი წადილი განეხორციელებინათ. თბლისელებმა 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 ჯიბღუ ხაკანი"-ო. კეისარსაც დასცინოდნენ, მასხრად იგდებდნენ და ჰგმობდნენ. ამაზე ორივენი ძალზე გაბრაზდნენ და გადასწყვიტეს შეურაცხყოფისათვის მცხოვრებნი სასტიკად დაესაჯათ ისე, რომ არც ერთი ცოცხალი არ გაეშვათ[763].

"მცხეთის ჯვარი" აღმოსავლეთის მხრივ.

ამ მუქარით წავიდნენ ორნივე მოკავშირენი. თბილისელებზე ჯავრი ჯიბღუს შვილმა შათმა ამოიყარა, რომელიც თბილისს კვლავ გარშემოერტყა და დაუწყო ბრძოლა, ორი თვის გარემოცვისა და ომის შემდგომ ქალაქი აიღო, ხოლო მცხოვრებნი დაუნდობლივ ამოწყვიტა[764]. იქვე შეიპყრეს ორი მთავარი, ერთი იყო სპარსთა მთავრობის წარმომადგენელი, ხოლო მეორე ადგილობრივი მკვიდრი ქართველი[765], ალბათ დიდებულ აზნაურთა მმართველი წრის წევრთაგანი. ორივე ტყვე კეისარს მიჰგვარეს, რომელმაც ჯერ თვალები დაათხრევინა, ხოლო შემდეგ ჩამოახრჩობინა, ტყავი გააძრობინა, ბალახით გაატენინა და ზღუდის კედელზე ჩამოაკიდებინა[766]. მერმე მთელი ქალაქი გაცარცვეს და უთვალავი განძეულობა ჩაიგდეს ხელში, ურიცხვი ოქროსი და ვერცხლის ქანქარი და მრავალი საეკლესიო სამკაული მოთვალულ-მომარგალიტული სიწმიდის სამსახურებელი[767].

ამგვარად, ქართულ და სომხურ ცნობათა უმთავრესი განსხვავება ის არის, რომ ქ. თბილისი "მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-თ ჯიბღუმ აიღო, მოსე კაღანკატუელით კი მისმა შვილმა შათმა; შემდეგ ქართული წყარო მოგვითხრობს, რომ თბილისი "მცირეთა დღეთა შემდგომად" აიღოო, 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 კაღანკატუელის ცნობები უნდა იყოს სწორი.

რომ თბილისი პირადად ჯიბღუს აღებული არ უნდა იყოს, ამას ბიზანტიელი ისტორიკოსის თეოფანეს სიტყვებიც ადასტურებს, რომელიც აგრეთვე ამოწმებს, რომ თბილისის მახლობლად მდგომი ჯიბღუ თითონ შინ დაბრუნდა, ხოლო თავისი რჩეული ჯარი შვილითურთ ჰერაკლე კეისარს მოკავშირედ დაუტოვა[768]. დანარჩენში, როგორც მაგ. თბილისელთა კადნიერებისა და მკაცრი სასჯელის აღწერილობაში, ქართულ-სომხური ცნობები ერთიერთმანეთს კარგად უდგებიანი.

თვალსაჩინო განსხვავებაა ბიზანტიელ ისტორიკოსის თეოფანეს აღწერილობაში. თუმცა ისიც მოგვითხრობს, რომ ჯიბღუ (ძიებელ) და კეისარი მხედრობითურთ ქ. თბილისთან, რომელიც მაშინ სპარსთა ხელში იყო, იდგნენ, მაგრამ იმის აღებაზე არაფერია ნათქვამი: მაგრამ იქნებ ამის მოხსენება დაავიწყდა.

სტეფანოზ ქართლის პატრიკიოსი (ჯვარის მონასტრის ქანდაკება)

ამის გარდა ერთადერთი ცნობა, რომელიც მოგვითხრობს ქართველი დიდებულის დატყვევებას, შეეხება ვარსამუსეს[769], სპარსთა მიერ დაყენებულს იბერთა მთავარს, რომელიც ცოცხლივ ტყვედ იყო წაყვანილი ბიზანტიელთა მიერ[770]. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ეს მთავარი სწორედ ის ქართველი მკვიდრი მთავარი ყოფილიყოს, რომელიც სომეხ ისტორიკოსის სიტყვით დატყვევებულ იქმნა ქ. თბილისის აღების 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 "ჳპატოსი", ადარნერსე "ჳპატოსი" და სხვა (იხ. ჯვარის მონასტრის ქანდაკებანი და წარწერები).

ჰერაკლე მეფემ თავის ლაშქრობას სპარსთა წინააღმდეგ სარწმუნოებრივი ხასიათი მისცა: კეისარი წარმართთა წინააღმდეგ მებრძოლ 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 დათრგუნვილი, ხოლო ქრისტიანობა ძლევამოსილი ყოფილიყო.

«ჰერაკლჱ ტფილისს და მცხეთას და უჟარმას განავლინნა ქადაგნი, რაჲთა ყოველნი ქრისტიანენი ქალაქთა შინა შემოკრბენ და ყოველნი მოგუნი და ცეცხლის მსახურნი ანუ მოინათლნენ ანუ მოისრნენ; ხოლო მათ ნათლისღებაჲ არა ინებეს, ზაკუით თანა აღერინეს ქრისტიანეთა ვიდრემდის ყოველთა ზედა წარჰმართა მახჳლი და ეკლესიათა შინა მდინარენი სისხლისანი დიოდეს; ხოლო ჰერაკლე განწმიდა შჯული ქრისტჱსი 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 მეორმოცე წლებში არაბებმა მთელი სპარსეთი დაიპყრეს და მეფობა გააუქმეს.

თ ა ვ ი მ ე ხ უ თ ე

საქართველოს კულტურა I—VII ს. ს. ქრ. 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 დაილია. 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 გამხადრიყვნენ.

ხანგრძლივი ბრძოლის შემდგომ, ლაზიკა მაინც ბიზანტიელებმა შეინარჩუნეს. ამგვარად დასავლეთი საქართველო განსაკუთრებით ბიზანტიის გავლენის ქვეშ იყო, აღმოსავლეთი საქართველო კიდევ სპარსეთის გავლენას ექვემდებარებოდა, მაგრამ ამასთანავე როგორც იბერიაში ბიზანტიელების კულტურა ძლიერი იყო, ისევე ლაზიკაში სპარსეთის კულტურასაც გზა გაკვლეული ჰქონდა.

თვით **ქართველების ნატვრისა და მისწრაფების ერთადერთ საგნად პოლიტიკური დამოუკიდებლობა და თავისუფლება იყო.** არც ბიზანტიისა, არც სპარსეთის ბატონობის მოტრფიალე ლაზიკა და იბერია არას დროს არა ყოფილან: როდესაც ქვეყანა ბიზანტიის ხელში იყო და მისი მოხელეების ბოროტებისაგან სამეფო ილაჯგაწყვეტილი იყო, ხალხი სასანელთა შაჰებს ემხრობოდა მხოლოდ იმიტომ, რომ ბერძნები განედევნათ და თავისუფლება მოეპოვათ; ამგვარადვე ბიზანტიელებს სთხოვდნენ ხოლმე შველას, როცა ქვეყანას სპარსეთი აწუხებდა. ორ წყალს შუა მყოფი ქართველობა ცდილობდა მოცილე სახელმწიფოების მეტოქეობით ესარგებლა და თავისი მდგომარეობა გაემჯობესებინა.

როგორც პეტრე ქართველის ცხოვრებიდან ჩანს, ქართველებს მაშინაც ჩინებულად ესმოდათ თავიანთი პოლიტიკური მდგომარეობა და მშვენივრად იცოდნენ, თუ რა ფასიც ჰქონდა მათი ძლიერი მეზობლების მფარველობას. იბერია ის ქვეყანა არისო, ნათქვამია ზემოაღნიშნულს ცხოვრებაში, რომელსაც "ყოველთვის ჰრომაელებთან და სპარსელებთან ბრძოლა ჰქონდა იმიტომ, რომ თითოეული იმ ერთაგანი, მფარველობის აღმოჩენის დროს, სულ იმაზე ფიქრობდა, რომ მთელ ამ ქვეყანას როგორმე დაჰპატრონებოდაო". ეს სიტყვები საუცხოოდ გვისურათებს ბიზანტიელ-სპარსთა სულისკვეთებას და ცხადად ამტკიცებს, რომ იმდროინდელი ქართველები თავიანთი მფარველ-მეზობლების იდუმალ წადილს მიხვედრილი იყვნენ და პოლიტიკური ვითარება კარგად ჰქონდა გათვალისწინებული[772].

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, იმითაც იყო ხელსაყრელი, რომ ქართველი უფლისწულები ამგვარად ითვისებდნენ ბერძნების, ან სპარსელების ენას, ზნე-ჩვეულებას, იქაურ ცხოვრებას ეჩვეოდნენ 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 ჰრომაელ დიდებულთა ასულებს[773] ჰრთავდნენ 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 თვითშემეცნების 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 დამღუპველი არა ყოფილა, როგორადაც სპარსელების მფარველობა. აკი აღმოსავლეთმა საქართველომ დაკარგა თავისუფლებაცა და მეფობაც, ხოლო დასავლეთმა საქართველომ საკუთარი სამეფოს არსებობა შეინარჩუნა და კვლავინდებურად ბიზანტიელების მფარველობის ქვეშ იმყოფებოდა.

მეორე საუკუნეში ქ. წ. 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 რომაელ ისტორიკოსსაც სცოდნია. I საუკუნის მეოთხე ათეულიდან მოყოლებული იბერიის მეფესა და მთავრობას უსარგებლია მარჯვე შემთხვევით და ფართო პოლიტიკური გეგმა დაუსახავს: სამაგიეროდ სომხეთის დაპყრობა მოუნდომებია. დროებითი გამარჯვებისდა მიუხედავად, ეს გეგმა ბოლოს და ბოლოს, როგორც თავის ალაგას აღნიშნული გვქონდა[774], 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-ნეში სომხური წყაროების ცნობითაც საქართველომ ტაოს გარდა ყველა თემები კვლავ შემოიერთა. ამის წყალობით აღმ. საქართველომ თავისი მიწაწყალიც 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 მოწინააღმდეგეებთან საბრძოლველად ისინი გამოუყენებია და მათთვის მიუსევია. ასე მოიქცა მაგ. ფარსმანი[776], რომელმაც ე. წ. "თეთრი ჰუნნები" გადმოიყვანა და ბიზანტიელების სამფლობელოს მიუსია.

პეტრე ქართველის ცხორების აღმწერელის, ზაქარია ქართველის, სიტყვით ეს "თეთრი ჰუნნები" იბერთა მეზობლები იყვნენ[777], 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 დაუწყია[778].

მაგრამ მათზე დაყრდნობა სახიფათო იყო, რადგან მათი პოლიტიკური მომხრეობა მეტად ცვალებადი ყოფილა. ამას გარდა სხვათა წაქეზებით, თუ სამხედრო ნავარდისა და ცარცვა-გლეჯის წყურვილის გამო, ამ დროს "ჰუნების" სახელით ცნობილი ჩრდილოეთ-კავკასიელნი არა ერთხელ თვით საქართველოსათვისაც სახიფათო გამხდარან და ჩვენი ქვეყანაც მათი თარეშის სარბიელად ქცეულა. ამიტომ პოლიტიკურსა და სამხედრო

წინდახედულობას იბერიის ჩრდილო-ეთის 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 წაწევა 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 მატიანეში" არის მოთხრობილი. ამ ძეგლის უცნობ ავტორს ნათქვამი აქვს: ვახტანგმა «დაიმორჩილნა ოვსნი და ყივჩაყნი და შექმნა კარნი ოვსეთისანი და აღაშენა მასზედა გოდოლი და დააყენნა მას ზედა მცველნი მახლობელნი მის ადგილისანი და უწოდა მას კარად დარიალ[ან]ისა[დ] და აწ თჳნიერ ბრძანებისა მეფისა ვერ ჴელეწიფების გამოსლვად ოვსთა და ყივჩაყთა»-ო[779]. 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 წლოვანობით უფროსი იყო საგვარეულოში. მაგალითად, ლაზიკის მეფის წათე I-ის შემდგომ, რომელიც იუსტინე კეისრის დროს ცხოვრობდა, ტახტზე ავიდა მისი შვილი გუბაზი კი არა, არამედ მისი ძმა ოფსითე. ოფსითეს მემკვიდრედ კიდევ სამეფო ტახტზე წათეს პირველი შვილი გუბაზი იყო, ხოლო მისი მოკვლის შემდგომ გამეფდა წათე პირველის მეორე შვილი და გუბაზის უმცროსი ძმა წათე II. მაშასადამე, ლაზიკაშიც იგივე მემკვიდრეობის წესი სუფევდა, როგორიც იბერიაში იყო I ს. ქრ. შ., პირდაპირი მემკვიდრეობის უფლება კი არა, არამედ საგვარეულოში უფროსობისდა მიხედვით[780].

ბიზანტიის კეისრისაგან დამოკიდებულება მხოლოდ იმით გამოიხატებოდა, რომ ახლად ტახტზე ამავალს 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 აღმოსალეთის საზღვარზე და ზღვის პირას, საგანგებო ჯარი ჩააყენა.

დასავლეთ საქართველოს დამოკიდებულების შესახებ ბიზანტიასთან ხომ უკვე გვქონდა თავ-თავის ალაგას საუბარი[781]. იქვე აღნიშნული იყო აგრეთვე, რომ სტრაბონის-დროინდელ მდგომარობასთან 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 ემორჩილებოდნენ[782].

V—VI ს-ში კი დასავლეთი საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა კვლავ შეცვლილი არის. მთლიანობის აღდგენისადმი მიდრეკილება, ეტყობა, ისევ განახლებულია და ნაწილობრივ ეს სულისკვეთება გამარჯვებით დამთავრებულა კიდეც. 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 ეხმარებოდა[783]. 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 დაწინაურებული 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 შეჰკვრიან.

თემისტეს (384 წ. ქ. შ.) სიტყვებიდან ჩანს, რომ ელლინური სწავლა-განათლებისათვის ნაყოფიერი ნიადაგი აღმოჩენილა კოლხეთში და, თუ მას დავუჯერებთ, ქვეყანა ელლინური კულტურისა და "მუზათა სადგურად" უქცევია. ისე რომ იმ დროს კოლხებს ელლინთა სადღესასწაულო ყრილობებზედაც კი უსახელებიათ თავი რიტორიკითა და მჭევრმეტყველებით[784]. ეს გარემოება საუცხოვო დამამტკიცებელი საბუთია, როგორც ელლინური კულტურის გავლენის სიძლიერისა დასავლეთ საქართველოში, ისე მის მაშინდელ მაღალხარისხოვან გონებრივი დაწინაურებისაც. ცხადია, ასეთ ნაყოფს ქვეყანა ერთი ბერძნის მოღვაწეობით, თუნდ ძალიანაც თავგამოდებული ყოფილიყო იგი, ვერას დროს 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 განუწყვეტლივი ომიანობის გამო თხლად იყო. ციხე-ქალაქებიც ბლომად არსებობდა ლაზიკაში. სხვებზე უფრო თვალსაჩინოდ ძველი ქალაქი (არხაიოპოლის), ფაზისი (ფოთი), ვარდციხე, ონოგური, წიბელი, სკანდა და შორაპანი ითვლებოდნენ. მთელ ლაზიკაში სიმდიდრით მოხურისი იყო განთქმული. ამ მოხეიდრისის 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 იცოდა[785].

ამავე სანახებში იყო ციხე ქუთაისი, რომელსაც ელინნი "კოტაჲონ"-ს უძახდნენ, მაგრამ თვით ლაზები ეხლა "ქოტაის"-ს უწოდებენო, ამბობს პროკოპი კესარიელი[786]. მაშასადამე. უკვე პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი ს დროს ამ ციხის სახელი "ქოთაის"-ად გამოითქმოდა, ესე იგი იმნაირადვე, 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, მაშასადამე დედაქალაქად, "ძველი ქალაქის" ("არხაჲოპოლისი", ნაქალაქევი?) იყო ცნობილი[787]. როგორც ჩანს, ქუთაისი დედაქალაქად შემდეგ საუკუნეებში უქცევიათ. ქუთაისის მახლობლად "ოქიმერიონ"-ის ძლიერი ციხე იყო, რომელიც სვანეთისა და სკჳმნეთის (სკჳმნია) გზას სდარაჯობდა[788]. სამი სავაჭრო გზა, ერთი იბერიისაკენ მიმავალი, მეორე სამხრეთისაკენ — ქ. დვინს, მესამე დასავლეთისაკენ, შავი ზღვის ნავთსადგურამდე, მეზობლებთან აღებმიცემობასა და მიმოსვლას უადვილებდა. ქ. ტელეფისის მახლობლად ერთი ადგილი იყო, რომელიც თიხის სხვადასხვაგვარი ჭურჭლეულობით იყო განთქმული[789].

§ 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 ადგილას[790]. უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ IV ს. მესამე მეოთხედიდან მოყოლებული სპარსეთში ამტყდარი არეულობის წყალობით იბერიაში "ორმეფობა" უნდა მოსპობილიყო და მთლიანობა კვლავ აღდგენილი ყოფილიყო.

პროფ. კორ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე კი ფიქრობს, რომ 368 წელს შექმნილი "ორმეფობა იბერიაში მეხუთე საუკუნის პირველს მეოთხედშიაც არ მოსპობილა". ასეთი დასკვნა მას პეტრე ქართველის ასურული ცხორების ორ ცნობაზე აქვს დამყარებული, სადაც თითქოს უნდა იყოს "დაჟინებითი ჩენება, რომ, როდესაც მეფედ ჯერ ბაკური იყო და მის შემდეგ მისი ძმა არჩილი, ამავე დროს მეფედ იყო აგრეთვე პეტრეს მამა ბოსმარიოსი". კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე ს ჰგონია, რომ "ბაკური და არჩილი ყოფილან იბერიის ერთი ნაწილის (ალბათ სპარსულის) მეფეები, ბოსმარიოსი კი მეორესი (რომაულის)". ამგვარად V ს. პირველ მეოთხედშიაც კი იბერიის ორ სამეფოდ გაყოფილობა და ე. წ. ორმეფობა უეჭველ გარემოებად მიაჩნია[791].

მაგრამ ეს აზრი მცდარია და პეტრე ქართველის ცხორების ტექსტი მკვლევარს ასეთი დასკვნის გამოყვანის 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 დღენიო[792]. 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 ბუზბარიოსთან ერთად იბერთა სამეფოს განაგებდაო" (ასურ. ტექ. 821 — 23). 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 წევრი ჯარის უფროსი და უზენაესი მსაჯული იყო[793].

პეტრე ქართველის ცხორების ავტორს რომ აქ ორის, ან სამთა მეფობაზე, ან ორმეფობაზე არ ჰქონია საუბარი, ეს მისივე სიტყვებითა მტკიცდება. მას აღნიშნული აქვს, რომ სპარსეთის მეფეც და ბიზანტიის კეისარიც იბერიის მთავრობისაგან მძევლების საშუალებით იბერიის თავისადმი ერთგულების უზრუნველყოფას ცდილობდნენ, მაგრამ ქართველებს არც ერთისათვის მძევლის მიცემა არ ჰსურდათ. მაგრამ რაკი ბიზანტიის კეისარმა თეოდოსი მცირემ ამ მიზნით იბერიაში მრავალჯერ გამოგზავნა დესპანები, პეტრე უფლისწული "მისი მამის ბუზმარიოსის მიერ, რომელიც ამ დროს იბერთა ქვეყანაში მეფობდა, გაგზავნილ იქმნა" ბიზანტიაში მძევლადაო[794]. 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 მოჰქონდაო[795].

არსაიდან 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, ბუზმარსც 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 "τ‡ν δ™ ‘Ιβηρ…ας βασιλ‹α τÁς ο„χε…ας βασιλε…ας τ¦ σÚμβολα `Ρωμα…οις Ñφε…lein"[796]. მაშასადამე, პოლიტიკური დამოკიდებულება ამით გამოიხატებოდა და უეჭველია ასევე იქმნებოდა შემდეგშიაც. 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 პტოლემაჲოსის 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.)[797] აქვს მოხსენებული "ტიფილის"-ის სახელით. ამავე ფორმით იხსენიებს მას ჟამთააღმწერელი თეოფანე ჰერაკლე კეისრის ლაშქრობის აღწერილობაში[798]. ქართულ მატიანე "მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ში პირდაპირი ცნობები სატახტო ქალაქის გადატანის შესახებ არ მოიპოვება, მაგრამ იქ

მაინც ორიოდე 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 დაჰხვედრია ქართლში, თბილისი დასახელებული არ არის, ალბათ იმიტომ, რომ მემატიანის 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 ხუარ ბორ ზარდ სპარსთა მეფისა პიტიახში **ტფილისად ქალაქად-ციხედ** და ქართლი მისსა ხარკსა შეუდგა და სომხითი და სივნიეთი და გუასპურაგანი»-ო[799]. დაახლოებით ეს უნდა მეხუთე საუკუნის პირველ ნახევარში მომხდარიყო. მაშინ, თუ მემატიანე არ სცდება, თბილისი უკვე ქალაქად ყოფილა. საყურადღებოა, რომ სპარსთა მეფის წარმომადგენელი ქართველ მეფეთა სატახტო ქალაქში კი არ დასახლებულა, სადაც ქართველთ 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 საყმო ქვეყნებზედაც, — სომხითსა, 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 (ჯ უ ა ნ შ ე რ ი, ცხ. ვახტანგ გორგასლ.* 393, გვ. 180), ხოლო მისმა მემკვიდრემ «განასრულნა ზღუდენი ტფილისისანი, და, ვითა ებრძანა ვახტანგს, იგი შექმნა სახლად სამეუფოდ»-ო (იქვე, 401, გვ. 186), მაგრამ ეს ცოტა არ იყოს ეწინააღმდეგება უძველეს ქართულ მატიანის "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 ჰქონოდეს 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 მაინცადამაინც მის სატახტო ქალაქად ქცევაზე არაფერია ნათქვამი; პირიქით, ისე გამოდის, თითქოს თბილისის ზრდა ბუნებრივად მოხდა. ეს აზრი მემატიანეს უფრო მკაფიოდაც აქვს გამოთქმული. თბილისის დაწინაურება, ეტყობა, შეუჩერებლივ მიმდინარეობდა, მაგრამ განსაკუთრებით მაშინ გაზრდილა, როცა აღმოსავლეთს საქართველოში სპარსელებს მეფობა მოუსპიათ, როდესაც «დაესრულა მეფობაჲ ქართლისაჲ, მაშინ მცხეთაჲ ათხელდებოდა და ტფილისი ეშენებოდა, არმაზნი შემცირდებოდეს და კალაჲ განდიდნებოდა»-ო[801]. 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 ათხელებულა" 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 სტეფანოზ ერისთავმა თურმე «დასწერა ჰროარტაგი და დაამტკიცა ჴელით თჳსით და წარსცა ყოველსა შინა ქუეყანასა ქართლისასა, რათა ყოველნი ეკლესიანი განათავისუფლნენ მძლავრებისაგან და ხარკის მიცემისა»[802].

ჰერეთის მმართველს სპარსული სამოხელეო სახელი **"პიტიახში"** ერქვა. პიტიახში ქართლში ყოფილა: სომეხ ისტორიკოსის ლაზარე ფარპელის თხზულებაში იეზდიგერდ II (439 — 457) დროს არშუშა, ქართველთა პიტიახში, არის მოხსენებული[803]. ვარსქენ პიტიახში, არშუშა პიტიახშის ძე, შუშანიკის ქმარია (შუშანიკის ცხ.), რომელიც ვახტანგ მეფემ 483 წელს მოაკვლევინა[804]. და ევსტათე მცხეთელის ცხორებაში 541 წელს აღნიშნულია "არშუშა ქართლისა პიტიახში"[805]. რით განსხვავდებოდა და რა დამოკიდებულება ჰქონდა პიტიახშისა და მთავრის მოხელეობას, მასალებიდან არა ჩანს.*[XIX] 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 მამასახლისს იმ დროს და რით განირჩეოდა მისი უფლება ქართლის ერისთავისა და ქართლის პიტიახშის უფლებისაგან, ამის გამოკვლევა, ცნობების უქონლობის გამო, შეუძლებელია.

პიტიახშნი 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, მწიგნობართ-უხუცესის 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 **"მწიგნობარი"**[806].

იმ დროს საგამგეო ოლქებისა და ერთეულების სახელებიც აწინდელებისაგან 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 მარტვილს: «რომლის სოფლისა ხარ, ანუ რომლისა ქალაქისა... ხოლო წმიდამან ევსტათი ჰრქუა მას: მე სოფლისა სპარსეთისა ვიყავ, (ჴევისა) არშაკეთისა, ქალაქისა განძაკისა»-ო.

იმას, რასაც ჩვენ ეხლა სოფელს ვეძახით, მაშინ **"დაბა"** ერქვა. სიტყვა **"ქვეყანა"** კი იმ დროს მარტოდენ დედამიწასა ნიშნავდა. VIII საუკუნემდე ყველა

ზემომოყვანილ ტერმინებს ამ მნიშვნელობათ ხმარობდნენ. ჩვეულებრივ, საგამგეო ერთეულად მაშინაც "ჯევი" იყო.

სპარსელებმა რომ აღმოსავლეთ საქართველოში მეფობა გააუქმეს, 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 ყოფილა[807]. 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 გუშნასპ[808]. ხოლო მის მოადგილედ 544 — 5 წ გამოუგზავნიათ ვეჟან ბუზმილ[809].

მარზპანის ხელში იყო ხარკი და სხვაგვარი გარდასახადი: მას ემორჩილებოდა ადგილობრივ ჩაყენებული სპარსელთა ჯარი და დაბალ წოდებათა უზენაესი გასამართლების, სიკვდილ-სიცოცხლის, უფლება ჰქონდა[810]. მოწინავე წოდების გასამართლება მას არ შეეძლო. მუდმივ ბინა მარზპანს ქ. თბილისსა ჰქონია.

მარზპანს ემორჩილებოდნენ სამეფოს სხვადასხვა ციხე-ქალაქების ციხისთავები, მაგ., მცხეთისა ციხისთავი[811], რომელსაც სპარსელი მხედრები ჰყავდა ხელქვეით[812]. 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 გაესტუმრებინა[813]. 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»-ო[814].

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 **"მჴევალნი"**, მონა-მჴევლების 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 კიდეც, მაგრამ მათ შესახებ ცნობები არ მოგვეპოვება. ვიცით მხოლოდ, რომ მცხეთაში

სპარსელი და ასურელი ხელოსნების, მეხამლეებისა და მეჯადაგეთა, ახალშენი არსებობდა. შუშანიკის ცხორებიდან ჩანს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში ტანისამოსისათვის ძვირფასი ქსოვილი, "პალეკარტად" წოდებული, ანტიოქიით შემოჰქონდათ.

მაშინდელი სახლობა ორი მეუღლისა, ცოლ-ქმრისა, და შვილებისაგან შესდგებოდა. სახლობის წევრს **"სახლეული"** ერქვა. შუშანიკის ცხოვრებიდან ჩანს, რომ ამ დროს ცოლშვილიან ძმებს უკვე ერთ სახლად კი არა, არამედ ცალ-ცალკე უცხოვრიათ (მაგ., ვარსქენი და მისი ძმა). მაშინაც ჩვეულებად ჰქონიათ შვილების გაბარება გასაზრდელად. დედმამის გარდა არსებობდა **"მამა-მძუძე"** და **"დედა-მძუძე"**-ც: იყვნენ **"ძუძუს-მტენი"**, ესე იგი ისინი, რომლებიც ძმები არ არიან, მაგრამ ერთი დედის ძუძუ უწოვიათ[815]. მახლობელთა სამნაირი ჯგუფი ჰყავდა თითოეულს: **"სახლეულნი, ნათესავნი** და **თჳსნი"**[816].

ცოლი ქმრის უკითხავად სხვაგან ვერ წავიდოდა. თუ ამ საქმეს ჩაიდენდა, ეს სახლის "დამხობად" ითვლებოდა (შუშანიკის ცხ., გვ. 514 — 17), სირცხვილი იყო, და ქმარს შეეძლო ეთქვა: «შენ ჩემი ხატი დაამხუ და ს ა გ ე ბ ე ლ ს ა ჩ ე მ ს ა ნ ა ც ა რ ი გ ა დ ა ა ს ხ, შენი ადგილი დაგიტევებიეს და სხუად წარსულხარ»-ო (იქვე[817]).

წესი იყო, რომ ქალს "თ ა ვ ი დ ა ბ უ რ ი ლ ი" უნდა ჰქონოდა[818]. დიდებული მოხელის ცოლს, მაგალითად პიტიახშის მეუღლეს, თავზე "კ უ ბ ა ს ტ ი" ჰხურებია, ამას გარდა მაღალი წოდების ქალს "თ მ ა-გ ა ტ ე ვ ე ბ უ ლ ი, ვითარცა" ერთ "ვინმე შეურაცხთაგანს" არ უნდა ეარნა. მაშასადამე, მხოლოდ მდაბიო დედაკაცებს უვლიათ თმა-დაუწვნელი. კაბად დიდებული მოხელის ცოლს "ა ნ ტ ი ო ქ ი ი ს ა პ ა ლ ე კ ა რ ტ ი" ემოსა[819] და სხვადასხვაგვარი სამკაული ეკიდა[820]. ფეხებზე ხამლები სცმიათ. შეძლებულის "უჯამური" სიარული[821] დიდი მწუხარების ნიშანი იყო.

საწოლად ხმარობდნენ: "ს ა ს თ უ ნ ა ლ"-სა[822], რომელზედაც თავს მისდებდნენ ხოლმე, და "ქ უ ე ს ა გ ე ბ ე ლ"-ს[823]. საბნად "ს ა ს თ ა უ ლ ი" ჰქონდათ. დიდებულ აზნაურებს, როგორც მაგალითად, ვარსქენის მეუღლეს "სასთაული ხ ა ლ ე ნ ი ს ა" ჰქონია.

"უზმაზე" ჭამის გარდა, "პ უ რ ი ს ჭ ა მ ა"-ც სცოდნიათ. "პურის ჭამა" სადილის მაგიერი ყოფილა. მაგრამ საყურადღებო ის არის. რომ "ჭ ა მ ი" "პ უ რ ი ს ა ჲ" იმ დროს კი არ იცოდნენ, როდესაც ჩვეულებრივ არის მიღებული, შუადღისას, ან შუადღის შემდეგ, არამედ ს ა ღ ა მ ო თ ი[824]. "რაჟამს შ ე მ წ უ ხ რ დ ე ბ ო დ ა". "პურის ჭამა" სხვადასხვა "ჭ ა მ ა დ ი ს ა გ ა ნ" შესდგებოდა, ხოლო სასმელად მოერთმეოდათ "ღ ჳ ნ ო ჲ ჭ ი ქ ი თ ა".

აღსანიშნავია, რომ სტუმრებთან და წ ვ ე უ ლ ო ბ ი ს დ რ ო ს, თ უ რ მ ე, დ ე დ ა კ ა ც ე ბ ი და მ ა მ ა კ ა ც ე ბ ი ც ა ლ-ც ა ლ კ ე ს ჭ ა მ დ ნ ე ნ პ უ რ ს ა, თ უ ნ დ ა ც რ ო მ ს ტ უ მ რ ა დ მ ა ხ ლ ო ბ ე ლ ი ნ ა თ ე ს ა ვ ი ყ ო ფ ი ლ ი ყ ო. როცა, მაგალითად, ვარსქენს ძმა და რძალი ეწვივნენ და ვარსქენსა სურდა საერთოდ გაემართა სადილი, მისმა ცოლმა შუშანიკმა აღშფოთებით უპასუხა: «ო დ ე ს ყ ო ფ ი ლ ა რ ს ა ქ ა მ ო მ დ ე, თ უ მ ც ა მ ა მ ა თ ა და დ ე დ ა თ ა ე რ თ ა დ ე ჭ ა მ ა პ უ რ ი»-ო.

დიდ-დიდი აზნაურების სახლობას ჰქონდა "ე ზ ო და პ ა ლ ა ტ ი"[825].. დიდებული აზნაური მოხელე კიდევ, როგორც მაგალითად პიტიახში, სასახლეში, "ტ ა ძ ა რ შ ი" ცხოვრობდა ხოლმე[826]. ამ ტაძარს ერქვა აგრეთვე "ს ა ხ ლ ი ს ა მ ე უ ფ ო"[827]. ტაძარში იყო "გ ა ლ ი ა კ ე ბ ი" და "ს ე ნ ა კ ე ბ ი" დიდი და მცირე[828]. დიდებული აზნაურ-მოხელის ცოლს, რომელსაც მაშინ ჩვეულებრივ

"დ ე დ ო ფ ა ლ ი" ეწოდებოდა[829], ტაძარში საკუთარი "სენაკი" ჰქონდა. ამ სენაკს განსაკუთრებული მოსამსახურე მიყენებული ჰყავდა და "ს ე ნ ა კ ა პ ა ნ ი" ერქვა[830].

უბრალო მკვიდრი კი "სახლებში", "სახლაკებში"[831] და "ვ ა ნ"-ში[832] იდგა.

§ 4. სარწმუნოება: ცეცხლთაყვანისმცემლობა

ამ ხანაში საქართველოში ორი სარწმუნოება იბრძოდა: ქრისტიანობა და მაზდეიანობა, ანუ ცეცხლთაყვანისმცემლობა. ცეცხლთაყვანისმცემლობა მზისა, დედა-მიწისა, 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 **აჰურამაზადა** (არმაზი) ერქვა. მეორეს, მის მეტოქეს, ბოროტების ღვთაებასა და დედა-ბუდეს, **აჰრი-მაიანჲუ** (აჰრიმანი). მთელი მსოფლიოც უზენაეს ღვთაებათავით 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 შეჰხებოდა. ამის გამო ცეცხლთაყვანისმცემელნი მიცვალებულებს მიწაში 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 **"მოგვებ"**-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 ცეცხლთაყვანისმცემლობისათვის საქართველოში ყოველგვარი მფარველობა გაეწია. ცეცხლთაყვანისმცემლობა არამცთუ საქართველოს აღმოსავლეთ ნაწილში იყო გავრცელებული, არამედ დასავლეთშიაც, კოლხეთში. ა პ ო ლ ო ნ რ ო დ ო ს ე ლ ი მოგვითხრობს, რომ კოლხები დიდ დანაშაულად სთვლიან, თუ ვინმემ მამაკაცის გვამი ან დააწვევინა, ან მიწაში დაასაფლავა, ან ზედ ყორღანი დააყრევინა. ასეთ გვამებს ისინი ხარის ტყავში ჩასდებენ და ქალაქის გარეთ ხეებზე ჩამოჰკიდებენ ხოლმეო. მაგრამ დედამიწასაც თავისას აძლევენ და დედაკაცებს მიწაში ჰმარხავენო. უეჭველია, ეს ცნობა იმას ამტკიცებს, რომ კოლხები მაზდეიანობის მოძღვრების აღმსარებელნი ყოფილან, იმიტომ რომ მხოლოდ ამ სარწმუნოებაშია აკრძალული ადამიანის გვამის მიწაში დასაფლავება. მხოლოდ იქ არის აკრძალული ადამიანის გვამის ცეცხლით დაწვაც იმიტომ, რომ ცეცხლი წმინდა სტიქიონად ითვლებოდა და არარა უწმინდური მას არ უნდა შეჰხებოდა.

V საუკუნეში იბერიაში ისეთი გამწვავებული ბრძოლა იყო ქრისტიანობასა და ცეცხლთაყვანისმცემლობას შორის, რომ ოჯახში განხეთქილება სუფევდა და ერთი წილი მაზდეიანობას ემხრობოდა, მეორე ქრისტიანობას იცავდა[833].

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 მომაკვდავს "ნარევების" მეტი არავინ არ ეკარება. იმათ მიჰქონდათ მიცვალებული სასაფლაოზე კი არა, არამედ ერთ ქვიტკირის შენობაში, რომელიც სოფლის მოშორებით იყო. იქ დაასვენებდნენ, სანამ გვამი არ გაიხრწნებოდა. ამ "ნარევებს" არავინ ეკარება, ვიდრე თავს არ განიწმენდენ, იმიტომ რომ მიცვალებულიცა და ყველა, ვინც მას ხელს შეახებს, უწმინდურად ითვლება. მშობიარობისა და თვიური დედათა წესის დროს ჩვენი მთიელები დედაკაცს სოფელში არ აყენებდნენ. არამედ დაწესებული 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 ჩვენებური პურის მცხობელი პურის ჩაკვრის დროს პირს იკრავს: რაკი ადამიანის სუნთქვა უწმინდურად, ხოლო ცეცხლი წმიდა სტიქიონად ითვლებოდა, ამიტომ მაზედიანობის მოძღვრება კეთილმორწმუნეებს აგონებდა, რომ პური პირ-აკრული ეცხოთ. მრავალი სხვა ამგვარი ჩვეულებაა შერჩენილი ჩვენ ხალხში, რომელიც ცეცხლთაყვანისმცემლობის 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 ბრძოლაჲ და დაუცხრომელი მტერობაჲ ქრისტიანეთა ზედა და უფრო სად ბერძენთა მიმართ. ხოლო ჩუენ ქართველთა მომართ ამისთჳს, რამეთუ ეძჳნებოდა ჩუენი ბერძენთა მიმართ სიყუარული და ერთობაჲ და ესე იყო ნებაჲ მათი, რათა ჩუენცა მათთანა მტერ ვექმნეთ ბერძენთა»-ო[834].

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: «მივგზავნნე 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 «წარგზავნნა ცეცხლის მსახურნი მცხეთას და მათ ზედა ეპისკოპოზად ბინქარან, დადასხდეს მოგუთას»-ო[835].

ეს მოგვთა ეპისკოპოზი, ანუ მობედი «ასწავებდა ქართველთა სჯულსა თჳსსა, არამედ არა[ვინ][836] ერჩდა წარჩინებულთაგანი, გარნა წვრილისა ერისაგანი მოაქცია მრავალი ცეცხლის მსახურებასა» და ამგვარად «შეერია ქართლსა შინა ერსა ზედა წვრილსა ცეცხლის მსახურება». ამ გარემოებით თუმცა დიდად შეწუხებული იყო საგდუხტ დედოფალი. მაგრამ მაინც სპარსთა «მძლავრებისაგან ვე[რა]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 ცეცხლისაჲ" (ცხ. ვახტანგისი *392, გვ. 179). იმავე ისტორიკოსის ჯუანშერის სიტყვით კახეთის ერთ კუთხეში, სახელდობრ "ჴევსა მას ლოპოტისასა" ნოსორამდე «იყუნეს სოფლისა მის კაცნი წყლისა და ცეცხლისა მსახურნი» (ცხ. ვხტნგსი *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 ჰქონდა[837], 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, მაზდეიანობის გავრცელებისათვის გულხელდაკრეფილი ყურება არ შეეძლოთ. ისინიც წინააღმდეგობის გაწევას ცდილობდნენ და

ცეცხლთაყვანისმცემლობის გავრცელებას ყოველნაირად ებრძოდნენ. ეს გარემოება მერმინდელ X — XI სს. ქართულ საისტორიო მწერლობაში წმინდა სარწმუნოებრივი თვისების ბრძოლად მიუჩნევიათ, ამ ისტორიკოსებმა თითქმის ყოველი მოქმედება მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტიანული მოშურნეობით ნაკარნახევ მოქმედებად წარმოიდგინეს.

ჯ უ ა ნ შ ე რ ი , მაგ., ქართლის იმ მეფეს, რომელმაც ვარსქენ პიტიახში დასაჯა, ქრისტიანობისათვის შურისმგებელად ჰხდის და ამტკიცებს, ვითომც მას ვარსქენი იმიტომ დაესაჯოს, რომ შუშანიკი ქრისტიანობისათვის აწამაო. ჯ უ ა ნ შ ე რ ს ამ მეფის სახელად ბაკური აქვს აღნიშნული, მაგრამ რადგან ნამდვილად ვარსქენი ვახტანგ მეფის განკარგულებით იქმნა მოკლული, ამიტომ ისე გამოდის, თითქოს მისი მოქმედებაც სწორედ შუშანიკის მოწამებრივი სიკვდილისათვის დანიშნული სასჯელი ყოფილიყოს. ეს აზრი XIX — XX სს. ქართულმა საისტორიო მწერლობამაც შეითვისა, მაგ., დ. ბ ა ქ რ ა ძ ე ც, ლ. პარფელის მცდარად დამოწმებით, ამბობს, ვითომც ვახტანგ მეფეს ვარსქენი ცოლის მოკვლისათვის დაესაჯოს[838]. ს. გ ო რ გ ა ძ ე ც ასევე ამტკიცებს, რომ ვახტანგმა სასჯელის გასამართლებლად "მიზეზად ვარსქენის წინააღმდეგ მის მიერ შუშანიკის წამება გამოიყენა"[839].

ლ. პ ა რ ფ ე ლ ი 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 წ ლ ი ს შ ე მ დ გ ო მ რ ო გ ო რ შ ე ე ძ ლ ო ვ ა ხ ტ ა ნ გ ს შ უ შ ა ნ ი კ ი ს ს ი კ ვ დ ი ლ ი წ ა მ ო ე ყ ე ნ ე ბ ი ნ ა ქ ა რ თ ლ ი ს პ ი ტ ი ა ხ შ ი ს დ ა ს ჯ ი ს მ ი ზ ე ზ ა დ? უეჭველია, აქ მერმინდელი მემატიანის წადილთანა გვაქვს საქმე, ქართლის მეფის მოქმედება მკითხველისათვის წმინდა სარწმუნოებრივი გულმოდგინეობითა და პოლიტიკით ნაკარნახევად წარმოედგინა. ნამდვილად საქმის ვითარება, უეჭველია, სხვანაირი უნდა ყოფილიყო და ვ ა ხ ტ ა ნ გ ს ა მ შ ე მ თ ხ ვ ე ვ ა შ ი , რ ო გ ო რ ც ე ტ ყ ო ბ ა , ს ა რ წ მ უ ნ ო ე ბ რ ი ვ ი მ ო ს ა ზ რ ე ბ ი თ ა რ უ ხ ე ლ მ ძ ღ ვ ა ნ ე ლ ი ა.

§ 6. ვახტანგ გორგასლის სიკვდილის მოწამებრივობის ცნობა

საერთოდ, მერმინდელ ქართველ ისტორიკოსებს ვახტანგ გორგასალის მთელი ცხოვრება-მოღვაწეობა უმთავრესად ასეთი სარწმუნოებისა და ქრისტიანობისათვის წარმოებულ ბრძოლად აქვთ დასურათებული. თვით ვახტანგ გორგასალის სიკვდილსაც კი ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ქრისტიანობისათვის წამებად სთვლიდა. მისი სიტყვით, ქართველი «მორწმუნე ე რ ი ჰ ნ ა ტ რ ი დ ა მ ე ფ ე ს ა, რ ა მ ე თ უ ქ რ ი ს ტ ე ს თ ვ ი ს მ ო ი კ ლ ა»-ო (ცხ. ვხტნგსი *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 ჯ უ ა ნ შ ე რ ს. ვ ა ხ უ შ ტ ს თარიღად 499 წ. აქვს მიღებული[840], აკად. ბ რ ო ს ს ე ც ამავე თარიღს ემყარება[841]. სერ. გ ო რ გ ა ძ ე 503 წელსა სდებს[842]. ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს სიტყვით, როგორც უკვე მოხსენებული გვქონდა, ვახტანგი სპარსელებთან ომის დროს ჭრილობისაგან გარდაიცვალა[843].

ისტორიკოსს ჰურმიზდ სპარსთა მეფეთა მეფის (ცხ. ვახტანგსი 325, გვ. 136 — 137) შემდგომ დასახელებული ჰყავს სპარსთა მეფე ხუასრო. ერთგან "ხუასროთანგ"-ადაც წოდებული (იქვე *329, გვ. 139,— *365, გვ. 162, — * 370, გვ. 165). მერმე ნათქვამია: «მოკუდა ხუასრო და დაჯდა მის წილ ძე მისი ხუასრო» -ო (იქვე *393, გვ. 180). ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს სიტყვით, თითქოს სწორედ ამ ხუასრო სპარსთა მეფეს განეზრახოს ბერძენთა წინააღმდეგ გალაშქრება და ვახტანგ მეფე ამ ომში მოკავშირედ მიეწვიოს (იქვე).

უკვე აკად. მ. ბ რ ო ს ს ე ს აღნიშნული აქვს, რომ ჰორმიზდის შემდგომ სასანიანთა სპარსეთის სამეფო ტახტზე ორი ერთმანეთის მომდევნო ხოსროს სახელის მქონებელი მეფე კი არ იჯდა, არამედ ჰორმიზდის შემდეგ პეროზი (458 — 484), პეროზის შემდეგ ვალარში (484 — 488) და მერმე კავად I (488 — 531) ავიდა სამეფო ტახტზე[844]. ამგვარად, ვახტანგ გორგასლის თანამედროვედ სპარსეთში არამცთუ ზედიზედ ხოსრო მეფე ორი არ ყოფილა, არამედ ერთიც არა ჩანს. მაგრამ უკვე აკად. მ. ბ რ ო ს ს ე ს ვ ე აღნიშნული ჰქონდა, რომ რაკი სახელი ხოსრო სპარსეთის ყველა მეფეებისათვის საერთო იყო, ამიტომ მემატიანის ეს ცნობა მის საწინააღმდეგოდ არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს[845]. 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 ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს თავდაპირველ დედანში, 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 ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს იმ მოთხრობაში, რომელიც ვახტანგ გორგასალის სიკვდილს ეხება.

ლ. პ ა რ ფ ე ლ ი ს ისტორიდან ცხადი ხდება, რომ ვახტანგ გორგასალის თანამედროვე მეფეებად, ვარსქენ ქართლისა პიტიახშის 484 წ. სიკვდლად დასჯის შემდგომ[846], ვალარში 488 წლამდე, მერმე კი კავად I (488 — 631) იყო. ხოლო ჯ უ ა ნ შ ე რ ს 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. გ ო რ გ ა ძ ე ს ა ც 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 იქნა[847].

ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს აღწერილობიდან ჩანს, რომ ვახტანგ გორგასალის წინააღმდეგ სპარსთა გამოლაშქრება ბიზანტიელებთან ან ომის დაწყებამდე, ან დასაწყისშივე უნდა მომხდარიყო. ამიტომ ვ ა ხ ტ ა ნ გ მ ე ფ ი ს ს ი კ ვ დ ი ლ ი ს თ ა რ ი ღ ა დ 5 0 2 წ. შ ე მ ო დ გ ო მ ა უ ნ დ ა მ ი ვ ი ჩ ნ ი ო თ.

§ 7. ვახტანგ გორგასლის სიკვდილის ნამდვილი გარემოება

ამ ომისა ვახტანგ მეფის სიკვდილის თარიღის გამორკვევის შემდგომ რომ სპარსთა გამოლაშქრების მიზეზს დავუბრუნდეთ, უნდა გავიხესნოთ, რომ სპარსთა მეფეს ქართლის სამეფოს წინააღმდეგ ჯარი იმიტომ გმოუგზავნია, რომ ვახტანგმა სპარსეთის ომში ბიზანტიის წინააღმდეგ მონაწილეობის მიღება არ მოისურვა. ერანის მბრძანებელს, როგორც ეტყობა, ქართველებისათვის ხარკიც მოუთხოვია. ისტორიკოსის სიტყვით ვახტანგ მეფეს განუცხადებია კათალიკოსისათვის: «უწყოდე, რამეთუ ა რ ა ხ ა რ კ ი ს ა მ ი ც ე მ ი ს ა თ ვ ი ს გ უ ბ რ ძ ა ნ ა ნ», არამედ რომ ქრისტიანობაზე ხელი აგვაღებინონო (იქვე *395, გვ. 191). როგორც ჩანს, სპარსეთის მეფის ამ მოთხოვნილებაზე ვახტანგ მეფეს უარი შეუთვლია. მხოლოდ ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს 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 ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს მოთხრობას ეტყობა, რომ ვახტანგის გარდაცვალების შესახებ ძველი და კარგი ცნობა უნდა ჰქონოდა. მას ნიშანდობლივ 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 ჰქჳან დარფაკა»-ო. იორზე შებმულან და 3 დღის განმავლობაში სასტიკი და ორივე მოპირდაპირის მეტად დამზარალებელი ბრძოლა ყოფილა. მეოთხე დღეს ”გაცისკრებულ ოდენ” დაიწყო ბრძოლა, და ამ დღეს «ს პ ა რ ს მ ა ნ ვ ი ნ მ ე ს ც ა ი ს ა რ ი მ კ ე რ დ ს ა ვ ა ხ ტ ა ნ გ ი ს ს ა», მაგრამ ამისდა მიუხედავად «იყო ბრძოლაჲ ვიდრე შუადღემდე, სძლო» ვახტანგმა სპარსელების ჯარსაო.

მხოლოდ, ისტორიკოსის სიტყვით, «დამძიმდა წყლულება ვახტანგისი, რამეთუ შ ე წ ე უ ლ ი ყ ო ი ს ა რ ი ფ ი რ ტ უ ა დ». ამიტომ მეფე უჯარმოში წასულა. ვახტანგ გორგასალის მძიმედ დაჭრილობის ამბავი გავრცელებულა თუ არა, სპარსელები დასცემიან თბილისს, არმაზს და სხვა ადგილებს და მოუოხრებიათ, მაგრამ მცხეთის აღება მაინც ვერ მოუხერხებიათ. ბრძოლაში მიღებულ მძიმე ჭრილობას ვახტანგი უმსხვერპლია კიდეც. ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს სიტყვით მისი უკანასკნელი ანდერძი და ვედრება ყოფილა: «გამცნებ თქუენ, რათა მტკიცედ სარწმუნოებასა ზედა სდგეთ», ამას გარდა საგვარეულოსა და «სახლსა ჩემსა ნუ

შეურაცხჰყოფთ დასიყვარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტეობთ»-ო (ცხ. ვახტანგისი *395 — 400, გვ. 181 — 184). მაშასადამე, ვახტანგ მეფის წადილი იყო, საქართველოს დამოუკიდებლობა შეენარჩუნებინა, ბიზანტიასთან პოლიტიკური კავშირი არ შეეწყვიტა 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 მატიანე"-დ წოდებულში. ამ ძეგლში ვახტანგ გორგასალის სიკვდილის შესახებ ნათქვამია: «მოიკლა იგი სპარსთა ბრძოლასა შინა მონა-ყოფილისაგან მისისა, რამეთუ იცოდა განახევი ჯაჭვისა ღლიასა ქუეშე: და აღიპყრა რა ჯრმალი 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 მოიწივნეს სპარსთაგან ქართველთა ზედა დიდნი ჭირნი»-ო[848].

ამგვარად, თუ ჯუანშერს მეფის დამჭრელის 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 იღლიაში ჰქონია ნაკრავი ისიც იმიტომ, რადგან მონა-ყოფილ მოღალატეს სცოდნია, რომ ვახტანგ გორგასალს სწორედ იღლიაში განახევი ჰქონდა, რის გამო ნაკრავი შეიძლება საბედისწერო ყოფილიყო: დასასრულ, ამ ძეგლის სიტყვით მეფე ამ ვერაგულად იღლიაში ნაკრავით "მოიკლა", თითქოს ჭრილობა წამსვე მომაკვდინებელი გამომდგარა. ჯუანშერის ცნობით კი მას, მკერდში და ფილტვში 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 მებრძოლ 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 მოგონილი იყოს. პირიქით, ჯუანშერის ცნობა, რომ მეფე მტრისგან დაიჭრა, იმდენად ჩვეულებრივია, რომ შესაძლებელია ძველი უსიამოვნო ცნობის მერმინდელ შესწორებასაც კი წარმოადგენს.

როგორც აღნიშნული გვქონდა, 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 — მანაჭიჰრი ჩამომავლობით რაჟიკი, ე. ი. რეჲთგან, სპარსეთში განთქმული საგვარეულოს მიჰრანის გვარიშვილი, რომელიც საქართველოში მდგომ სპარსთა სანაპირო ჯარში მსახურობდა. საქართველოში სამსახურის დროს მას მამაპაპეული სარწმუნოებისათვის, მაზდეიანობისათვის თავი დაუნებებია 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 — მანაჭიჰრს ქრისტიანობაზე უარი ვერას გზით ვეღარ ათქმევინეს, ამიტომ სიკვდილად ყოფილა დასჯილი[849].

ამგვარივეა "რაჟიკი" და მიჰრანის 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 მიწაწყალზე 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 დასცემოდა[850]. რაკი "ჰეგართა" ქვეყანაში გალაშქრებულ ხოსრო მეფეს იქ ქართლრანის სანაპირო ლაშქრის უფროსი ფირან-გუშნასპი დაუნიშნავს, საფიქრებელია, რომ "ეგართა" ქვეყანა ქართლის მეზობლად უნდა ვიგულისხმოთ. ამიტომ ასურული მარტვილობის ავტორისაგან დასახელებული "ჰეგართა" ქვეყანა უნდა ეგრთა ქვეყანა, ეგრისი, კოლხეთი იყოს, ანუ, როგორც მას ამ დროს უწოდებდნენ, ლაზიკა.

მაშასადამე, ფირან-გუშნაპს 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 კიდეც (იხ. გრიგოლ ფირან-გუშნასპის მარტვილობა)[851].

სპარსეთის ამ მაღალი წრისა და ყველაზე უფრო გავლენიანი საგვარეულოს გარდა, ქრისტიანობა ქალაქის მცხოვრებთა ვაჭარ-ხელოსანთა წრეებშიაც ყოფილა შეჭრილი.*[XX] 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 მცხოვრებ, პატარაობიდანვე მოგვობაში აღზრდილი, რომელიც ფეხსაცმელების მკერავი იყო ხელობით და სპარსეთიდან ქ. მცხეთაში მოვიდა, იქ ქართველი ქალი შეირთო ცოლად და გაქრისტიანდა, რისთვისაც 544 — 5 წ. წამებულ იქმნა[852].

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 (§ 11, 12 და 13) საქართველოს გაქრისტიანების საკითხის დაწვრილებით განხილვის შემდგომ, განსახილველი გვაქვს საქართველოში ამ ახალი სარწმუნოების წყალობით შემოსული ქრისტიანული კულტურის სადაურობა და მისი გავრცელების გზები.

ძველი ქართული თეორიის მიხედვით ქრისტიანობა საქართველოში საბერძნეთიდან მომდინარეობდა და ბერძნული მწერლობის გავლენის წყალობით გაჩენილია ქრისტიანული ქართული მწერლობაც. როგორც გ. ხუცესმონაზონის 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 ყოფილიყო[853].

პროფ. ნ. მარრმა ეს საუკუნეთა განმავლობაში მიღებული დებულება უარჰყო 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 უშალოდ კი არა, არამედ სომხეთის გზითა (via armeniaca) და მეშვეობით. სასულიერო მწერლობაც სომხეთში ასურულიდან ნათარგმნი თხზულებებით დაიწყო, ასურული მწერლობის გავლენით გაპოხიერებულ იქმნა 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 იყოო[854].

თავისი დებულების დამამტკიცებელ საბუთად ნ. მარრს საღმრთო წერილის ქართული და სომხური თარგმანები ჰქონდა გამოყენებული, რომელთაგან სომხური ასურულიდან არის გადმოთარგმნილი, ქართული კიდევ 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 პართევლისა, 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 ეთარგმნათო[855].

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 გვქონდა[856], 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 ეჩვენებოდა.

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. მ ა რ რ ი ს 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 მიპყრობილი. ქართლის მოქცევის ამბავიც, რომელიც გ ე ლ ა ს ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ს აქვს ჩაწერილი, 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 კიდეც და სპარსეთთან დამოკიდებულებას ბიზანტიასთან მეგობრობას ჰრჩეობდა. ეს გარემოება ხაზგასმით აქვს აღნიშნული პეტრე ქართველის ცხოვრების ავტორს, რომელიც ამ ქართველ უფლისწულივით სწორედ სამხრეთ-აღმოსავლეთში, პალესტინაში, ქ. მაჲუმში, ასურელთა შორის მოღვაწეობდა და მათთვის თავისი თხზულება ასურულადაც კი ჰქონდა დაწერილი. 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 ჰ რ ო მ ა ე ლ თ ა მ ე გ ო ბ რ ო ბ ა ს, ვ ი თ ა რ ც ა ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ე ბ ი ს ა ს, ი ს უ ღ მ რ თ ო ს პ ა რ ს ე ლ ე ბ ი ს დ ა ხ მ ა რ ე ბ ა ზ ე უ ფ რ ო ა ფ ა ს ე ბ დ ა"-ო[857].

ზემომოყვანილი ცნობებიდან, რომელთა მსგავსი სხვაც შეიძლება დასახელებულიყო, ცხადი ხდება, რომ იბერიასა და ს ა ბ ე რ ძ ნ ე თ ს შ ო რ ი ს მ ა შ ი ნ ი მ დ ე ნ ა დ მ ჭ ი დ რ ო კ ა ვ შ ი რ ი ი ყ ო პ ო ლ ი ტ ი კ უ რ ა დ ა კ უ ლ ტ უ რ უ ლ ა დ ა ც, მ ე ტ ა დ რ ე კ ი ს ა რ წ მ უ ნ ო ე ბ რ ი ვ ა დ, რ ო მ ა ს ე თ პ ი რ ო ბ ე ბ შ ი დ ა უ ჯ ე რ ე ბ ე ლ ი ც და შ ე უ ძ ლ ე ბ ე ლ ი ც ა რ ი ს, რ ო მ ბ ე რ ძ ნ უ ლ ი ქ რ ი ს ტ ი ა ნ უ ლ ი კ უ ლ ტ უ რ ი ს ა და მ წ ე რ ლ ო ბ ი ს

გავლენა საქართველოში უძველეს ხანაშივე არ ყოფილიყო. ყოველი ერი თავის ისტორიულ ცხოვრებაში ყველა მეზობლებისაგან ითვისებს ხოლმე. კულტურული გავლენის წინააღმდეგ არავითარი შემაფრეხებელი გარემოება არ არსებობს, პოლიტიკური და ფსიქოლოგიური დაბრკოლებისა 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 ყოფილიყოს. 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, სრულებით უცხო გარემოს, მაგ., სასანური სპარსეთისა და მაჰმადიანური არაბთა სახალიფოს სახელმწიფოებრივი და გონებრივი კულტურის გავლენა დასტყობია 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, თანამოაზრე 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 ნათლათ ჩანს, რომ იმავე ბუზმარ მეფეს, რომელიც ბერძნებს და ბიზანტიის კეისარს ასეთ უპირატესობას ანიჭებდა, სპარსეთის ქრისტიანებთანაც ჰქონდა კავშირი.

ზაქარია ქართველის სიტყვით "მათ ჟამთა იწამნეს წმიდანი მოწამენი სპარსეთს, ხოლო ქრისტიანეთა მათ, რომელნი იყუნეს მუნ, წარმოგზავნეს ნაწილნი იგი წმიდათანი წინაშე მეფისა" იბერიისასა[858]. ეს წმიდათა ნაწილები პეტრე ქართველისათვის ბიზანტიაში მძევლად წარგზავნისას თან გაუტანებიათ[859]. ეს პატარა ცნობა საგულისხმოა, ვითარცა მაშინდელი საქართველოს მრავალმხრივი ურთიერთობის დამამტკიცებელი.

რასაკვირველია, მრავალმხრივ გავლენათაგან ერთი ან რამდენიმე მათგანი ყოველთვის სხვებზე უფრო ძლიერი არის ხოლმე, ისევე როგორც პოლიტიკურ, კულტურულ, სარწმუნოებრივ, თუ ეკონომიურ ფაქტორებისდა მიხედვით ცვალებადია ამ გავლენის სადაურობაც და ინტენსივობაც; ოდესღაც ძლიერი ნაკადი შეიძლება შემდეგ შემცირდეს, სრულებით შესწყდეს 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, **"მღვდელთაგანნი"** შეადგენდნენ,

მეორეს, უმრავლესობას კი, **"ერისკაცნი"**. მღვდელთაგანნი ანუ სამღვდელოება ეკლესიის მსახურნი იყვნენ და **დიაკონისა, არქიდიაკონისა, სჯულის მეცნიერისა და ხუცესისაგან** შესდგებოდნენ. V ს-ში ჩნდება საქართველოში მეუდაბნოეობაც. 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 საჭეთმპყრობელად **"კათალიკოსი"** შეიქმნა. ქრისტიანობის უძველესი წესისდა თანახმად, მაშინდელ საქართველოში ეპისკოპოსები **"ცოლოსანნი"** 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: მაღალსა 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 მოუსპიათ[860].

ქრისტიანობის სალოცავი ადგილების იერუსალიმში და საღვთისმეტყველო ცენტრების ბიზანტიასა და რომში ყოფნის წყალობით, ამ ადგილებში გამგზავრება და მოლოცვა წესად შემოვიდა. ი ა კ ო ბ ხ უ ც ე ს ი ს თხზულებიდანაც ჩანს, რომ უკვე V ს. მეორე ნახევარში იერუსალიმში სალოცავად წასვლა მიღებული ყოფილა. სხვათა შორის, "განბორების სალმობისაგან", კეთრისაგან თითქოს განკურნების საშუალებადაც კი მიუჩნევიათ[861].

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 «წარჴდეს ოცდახუთნი წელნი წმიდისა პეტრეს ცხოვრებისანი», ხანგრძლივი ასკეტიკური მოღვაწეობის შემდგომ, «აღაშენეს ს ა ხ ლ ი ს ა ს ტ უ მ რ ო ქ ა ლ ა ქ ს ა შ ი ნ ა და გ ა ნ უ ს უ ე ნ ე ბ დ ე ს მ ო მ ა ვ ა ლ თ ა ძ მ ა თ ა ქ ა რ თ უ ე ლ თ ა და ბ ე რ ძ ე ნ თ ა, რამეთუ განმზადეს ფერჴთა საბანელი და ტრაპეზი და სარეცელები და წარაგეს ზოგი (ე. ი. ნახევარი) განძისა მის, რომელი აქუნდა სამეფოთ, და მერმე წ ა რ ვ ი დ ე ს უ დ ა ბ ნ ო დ და შ ე კ რ ი ბ ნ ე ს ძ მ ა ნ ი მ რ ა ვ ლ ა დ და ა ღ ა შ ე ნ ე ს მ ო ნ ა ს ტ ე რ ი თ ა ვ ი ს ა თ ვ ი ს ი ს ა თ ვ ი ს»-ო[862].

პეტრე ქართველის ცხოვრების ასურულ ტექსტში, რომელიც პირვანდელი სახით დაცული არ არის და გადამუშავებულია, ამ ადგილას ქართულისავით 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 პ ე ტ რ ე ქ ა რ თ ვ ე ლ მ ა და ს ი ო ნ ი ს ე კ ლ ე ს ი ი ს მ ა ხ ლ ო ბ ლ ა დ, ე გ რ ე თ წ ო დ ე ბ უ ლ დ ა ვ ი თ ი ს კ ო შ კ ზ ე ერთი მ ო ნ ა ს ტ ე რ ი ა ა გ ო,

რომელსაც ეხლაც იბერთა, ე. ი. ქართველთა მონასტერი ეწოდებაო[863]. ქართულ ტექსტში ამ ადგილას მოკლე ცნობაა და აქ ნათქვამია მხოლოდ, რომ პეტრე ქართველი და იოანე "კუალად 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 ეწოდება[864]. 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 აღაშენესი»-ო[865].

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 ცნობა[866], 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, სავანე[867].

ქართული ეკლესიის თანდათანი 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 ზედმიწევნითი, მაგრამ ეს უკანასკნელი სინამდვილეს მაინც დიდის მიახლოვებით 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 — წუნდისას, 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 დაჰვიწყებია. 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 ეკურთხებინოს (იხ. ცხ. ვახტნგისი *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 დაახლოვებით 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 მღვდელმთავარი აწერდა თურმე ხელს ამ კრების ძეგლის წერას (Գ. Թ. 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 მოღვაწის 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 მარზპანი[868]. 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 ("յ Ատատևայ Տայոց սպիսկոպոսէ"). ხოლო ჰოჰანნეს სომეხთა კათალიკოსის VI ს. შუა წლების ეპისტოლეში სტეფანოს ტაოს ეპისკოპოზი ("ի Ստևփանոսէ Տայոց սպիսկոպոսէ") იხსენიება[869]. ქართველ მღვდელმთავართა 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 დამახინჯებულა. ამიტომ ზოგი სახელის აღდგენა ეხლაც შეუძლებელი ხდება, ზოგის შესწორებაც სათუოა[870].

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 მღვდელმთავრები 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 საწმყსო არის მოხსენებული[871] და 506 წელსაც, ალბათ, ამდენი საეპისკოპოზოვე იქმნებოდა.

ქართული ეკლესიის შედგენილობის შემდეგი ცნობა VII ს. დამდეგისაა, სახელდობრ, 607 წ. დაწერილ თავის მეორე საპასუხო ეპისტოლეში კჳრიონ ქართლისა კათალიკოსი აბრაამ სომეხთა კათალიკოსს სწერდა, ქართლის საკათალიკოსოში სულ 35 ეპისკოპოზი არისო[872]. 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 კჳრიონ 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 კჳრიონი წინანდელი წესის თანახმად ქართველთა, გუგარელთა და მეგრელთა არქიეპისკოპოზად იქმნა ხელდასმული[873]. 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 მომხდარი საეკლესიო ერთობისა და მთლიანობის პროცესი უმზადებდა.

მაგრამ ეს საკითხი რთულია და მის გადაჭრის დროს უნდა ანგარიში ბერძნულ წყაროებსაც გაეწიოს. 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 ეკლესიაც[874]. არა ჩანს მუდამ ასე იყო, თუ ეს მხოლოდ მეშვიდე საუკუნის დამდეგს მოხდა, ჰერაკლე კეისრის აღმოსავლეთში ძლევამოსილი ლაშქრობის შემდგომ. ვგონებ აქ უფრო ძველი წესი უნდა იყოს აღნუსხვილი.

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 ჩამონაკვთილი 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, უცილობელ ჭეშმარიტებად მიჩნეული, მოძღვრება ჩამოინაკვთა და დაკანონდა. ამ დებულებით სხვაგან თუ ქრისტიანობა მრავალგზის შელახულა მწვალებლობისაგან და არაერთხელ და არა-ერთგან ესა თუ ის მწვალებლობა გაბატონებულა კიდეც, 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 კენცეფციის ყველაზე უფრო მკაფიოდ გამომხატველი XI ს-ში გიორგი მთაწმიდელი იყო, რომელსაც ანტიოქიის პატრიარქთან მოწყობილი პაექრობის დროს შემდეგი დებულება წამოუყენებია: ჩვენ ქართველებს «ვინაჲთგან ერთი ღმერთი გჳცნობიეს, არღარა უვარგჳყოფიეს და არცა წვალებისა მიმართ მიდრეკილ არს ნათესავი ჩუენი და ყოველთა უვარის-მყოფელთა და მწვალებელთა შევაჩუენებთ და დავსწყევთ. ამას საფუძველსა ზედა მართლმადიდებლობისასა და მცნებათა და ქადაგებათა ზედა წმიდათა მოციქულთასა მტკიცე ვართ»-ო[875]. ბიზანტიის კეისართან დარბაზობის დროსაც ამავე ქართველ მეცნიერს განუცხადებია: «რაჟამს ერთგზის (ქრისტიანობა) გჳცნობიეს არღარა მიდრეკილ ვართ მარცხულ, გინა მარჯულ და არცა მივდრკებით, თუ ღმერთსა უნდეს»-ო[876].

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 დაცვული ნათესავი ჩუენი»-ო[877].

გ. მთაწმიდელისა 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. მწვალებლობის არ ყოფნა საქართველოში უეჭველ ჭეშმარიტებად არის მიჩნეული.

მაგრამ XI ს-შიც იმათთვისაც, რომელნიც ქართველთა სარწმუნოებრივი უცდომელობის დებულებას იცავდნენ, ცხადი იყო, რომ მწვალებლობის არსებობის კვალი საქართველოშიაც იმდენად ნათლად ჩანდა, რომ მისი დამალვა არ შეიძლებოდა: წერილობითი ძეგლები იყო დაცული, რომლებშიაც მწვალებლობის "გესლი" საგრძნობელი იყო. მაგრამ მათ ასეთი უცილობელი გარემოებისათვისაც შესაფერისი განმარტება ჰქონდათ წამოყენებული: ასეთი მწვალებლობის აზრებით დაგესლილი თხზულებები თუ ქართულად არსებობდა, ეს ქართველების კი არა, სხვების ბრალი იყო, ამის მიზეზი სხვები იყვნენ თურმე. თუმცა «პირველითგანვე გუაქუნდეს წერილნიცა და სარწმუნოებაჲ ჭეშმარიტი და მართალი», მაგრამ «ქუეყანაჲ ჩუენი შორს იყო ქუეყანისაგან საბერძნეთისა და ვითარცა ღვარძლიანი რაჲმე, დათესულ იყუნეს, ქუეყანასა ჩუენსა ბოროტნი იგი თესლნი სომეხთანი» და სწორედ «მათ მიერ ფრიად გუევნებოდა, რამეთუ ნათესავი ჩუენი წრფელი იყო და უმანკო, ხოლო იგინი, რეცა-მიზეზითა წესიერებისათა, ცთუნებად გუაზმნობდეს და რომელნიმე წიგნიცა გუაქუნდეს მათგან თარგმნილნი»ო[878].

მაშასადამე, თუ მწვალებლობის არსებობის რაიმე ნიშანწყალი ჩანდა საქართველოში, ეს სომეხთა ბრალი ყოფილა, მწვალებლობის 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 "მწვალებლობისა" 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 მატიანეს 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 მობიდანი «ფარულად წერდეს წიგნებსა ყოვლისა საცთურებისასა, რომლისა შემდგომად დაწუა ყოველი წერილი მისი ჭეშმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქაელ»-ო (ცხ. ვახტანგ გრგსლსძ *299, გვ. 120).

აღსანიშნავია, რომ "მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანე" ამ მობიდანს არც-კი იხსენიებს[879]. მაგრამ ამასთანავე მან კარგად იცის, რომ არჩილ მეფის დროს რამდენიმე მთავარეპისკოპოზი გამოიცვალა. მისი ცნობით «არჩილისზეჲ ოთხნი მთავარეპისკოპოსნი გარდაიცვალნეს», რომელთა სახელები მას მაინც აღნიშნული არა აქვს. უეჭველია შემთხვევითი მოვლენა არ უნდა იყოს ეს გულმავიწყობა, არამედ საფიქრებელია, რომ მემატიანე აქ იმ პირთა დასახელებას რაიმე მიზეზის გამო ერიდებოდა.

აკად. მ. ბროსსეს სრულებით უდავოდ მიაჩნდა, რომ მობიდანი უნდა ერთი იმ ნესტორიან ასურ ეპისკოპოზთაგანი ყოფილიყო, რომელნიც პეროზის მეფობაში კტეზიფონში დაემკვიდრნენ და იქ მაფრიანის საპატრიარქო დააარსეს[880]. ნესტორიანად ჰყავდა მობიდანი პლ. იოსელიანსაც მიჩნეული. თ. ჟორდანიას აზრით ისტორიკოსის სიტყვებიდან მობიდანის შესახებ «ნესტორიანობა კი არ ჩანს მობიდანისი, არამედ უფრო მოგვობა, ე. ი. ცეცხლთმსახურება». მაგრამ "რადგან ამ დროს სპარსეთში გავრცელებული იყო მანიქეველთა მწვალებლობა, ამისთჳს შესაძლებელია მობიდან ყოფილიყოს მანიქეველობის მოძღვარი და მოციქული". ჟორდანიას აზრით, "როდესაც მოკვდა მობიდან, მაშინ ცხადად აღმოჩნდა მაცდურობა მისი"-ო[881].

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 ქრისტიან ეპისკოპოსად აქციესო[882].

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. მარტო "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. დაახლოვებით 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 დაწესებულა[883]. 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 ეჩინოს თავი. ამასთანავე მობიდანზე ისტორიკოსს ნათქვამი აქვს, რომ თუმცა იგი გარკვეულად ქრისტიანობას იჩემებდა, მაგრამ ნამდვილად "მოგვი ურჯულო", ე. ი. მაზდეიანობის მიმდევარი იყო. თუ ეს ცნობა მოწინააღმდეგეთა უბრალო პოლემიკურს ფანდს არ წარმოადგენს და ოდნავად მაინც სინამდვილეს მიაგავდა, მაშინ მობიდანის ნესტორიანად მიჩნევა, რასაკვირველია, არ შეიძლება.

სწორედ ეს უკანასკნელი ცნობა და მობიდანის სარწმუნოებრივი მრწამსის ეს დამახასიათებელი თვისება

(და არა ის, რომ ამ დროს, თ. ჟორდანიას სიტყვით, სპარსეთში მანიქეველობა იყო გავრცელებული) გვაფიქრებინებს, რომ მობიდანი 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. მობიდანი, როგორც ეტყობა, მანიქეველთა იმ მიმართულების მიმდევარი უნდა ყოფილიყო, რომელშიაც ქრისტიანული ელემენტები უხვად იყო შესული და გარეგნულობაში ქრისტიანული ჭარბობდა.*[XXI] ნაწილობრივ ამით შეიძლება გასაგები იყოს ჯუანშერის ცნობა, რომ არჩილ მეფემ და სხვებმა "ვერა უგრძნეს უსჯულოება მობიდანის", თუმცა აქ ალბათ ქართველი მერმინდელი ისტორიკოსის წადილიც უნდა ერიოს ასეთი მწვალებლობის საქართველოში არსებობის მოსაბოდიშებლად.

ჯუანშერს აღნიშნული აქვს, რომ მობიდან მთავარეპისკოპოზს იმ სარწმუნოებრივი მოძღვრების შესახებ, რომელსაც მისდევდა, თხზულებებიც ჰქონდა დაწერილი. ამავე ავტორის ცნობით, მობიდანის «შემდგომად დაწუა ყოველი წერილი მისი ჭეშმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქაელ» (ცხ. ვახტნგისი *[XXI]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 მატიანის ავტორს დაუცავს ოთხი მთავარეპისზკოპოზის პიროვნების შესახებ. ეხლა ამ დუმილის ნამდვილი მიზეზის გამომჟღავნება შედარებით უფრო ადვილია. ქართლის მოქცევის მატიანეს კათალიკოზობის დაწესების თარიღთან ერთად აღნიშნული აქვს, რომ ქართველთა მოქცევიდან მოყოლებული იმ დრომდე «მეფენი გარდაცვალებულ იყვნეს ათნი და მთავარეპისკოპოსნი ათცამეტნი»[884]. თვით მატიანეს ტექსტში კი დასახელებული არიან: ი´ე ეპისკოპოსი[885], იაკობ მთავარეპისკოპოსი, იობ[886], ელია[887], სჳმეონ, 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 მატიანის 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 ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს დახმარებით მოხერხდეს.

ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს სიტყვებით, მეფე «არჩილის-ზე გარდაიცვალნენ სამნი ეპისკოპოსნი: ი ო ნ ა, გ რ ი გ ო ლ და ბ ა ს ი ლ ი და ბასილისსავე შემდგომად ამანვე არჩილ დასუა ე პ ი ს კ ო პ ო ს ი, რომელსა ერქუა მ ო ბ ი დ ა ნ» (ცხ. ვხტნგსი *299, გვ. 120). მობიდანის შემდგომ მთავარეპისკოპოზად მიქაელი დაუსვამთ (იქვე *303 — 304, გვ. 123). ამათგან იონას ქართლის მოქცევის მატიანეც იხსენიებს სწორედ იმ 4 ეპისკოპოზის წინ, რომელთა სახელები მას აღნიშნული არა აქვს. ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს ა გ ა ნ ჩამოთვლილი გრიგოლისა, ბასილისა და მობიდან მთავარეპისკოპოსების ხსენება კი იქ არ არის. სწორედ ეს გარემოება საშუალებას გვაძლევს ქ ა რ თ ლ ი ს მ ო ქ ც ე ვ ი ს დ ა უ ს ა ხ ე ლ ე ბ ე ლ ი 4 მ თ ა ვ ა რ ე პ ი ს კ ო პ ო ზ ი ს ა გ ა ნ ს ა მ ი ს ვ ი ნ ა ო ბ ა მაინც ზედმიწევნით გამოვარკვიოთ: გ რ ი გ ო ლ ი, ბ ა ს ი ლ ი და მ ო ბ ი დ ა ნ ი ყ ო ფ ი ლ ა ნ. მეოთხის სახელი არც ჯ უ ა ნ შ ე რ ს ა აქვს აღნიშნული.

უკვე ის გარემოება, რომ ქართლის მოქცევის მატიანის ავტორისაგან იმ დაუსახელებელ 4 მთავარეპისკოპოსთა შორის ერთი მობიდანი ყოფილა, მემატიანის მდუმარების საიდუმლოებას ამჟღავნებს. როგორც დავრწმუნდით, მობიდანი მწვალებელი ყოფილა და ალბათ მანიქეველი, ე. ი. ქართლის ერთი იმ მთავარეპისკოპოსთაგანი, რომელნიც ჯუანშერის სიტყვით ცნობილნი იყვნენ ვითარცა "შემშლელნი წესისანი". ს წ ო რ ე დ ა მ ი ს გ ა მ ო ს დ უ მ დ ა მ ე მ ა ტ ი ა ნ ე: რ ა კ ი მ ო ბ ი დ ა ნ ი მ წ ვ ა ლ ე ბ ე ლ ი ი ყ ო, ა მ ი ტ ო მ ა ც ა რ დ ა უ ს ა ხ ე ლ ე ბ ი ა ი გ ი მ თ ა ვ ა რ ე პ ი ს კ ო პ ო ზ თ ა შ ო რ ი ს. ეხლა ცხადია, რომ დ ა ნ ა რ ჩ ე ნ ი ს ა მ ი მ თ ა ვ ა რ ე პ ი ს კ ო პ ო ზ ი ც ა მ ა ვ ე მ ო ს ა ზ რ ე ბ ი თ, ე. ი. მ ა თ ი მ წ ვ ა ლ ე ბ ლ ო ბ ი ს გ ა მ ო ა რ უ ნ დ ა ჰ ყ ა ვ დ ე ს მ ე მ ა ტ ი ა ნ ე ს დ ა ს ა ხ ე ლ ე ბ უ ლ ი. ორი მათგანის ვინაობაც ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს წყალობით ირკვევა: ერთს გრიგოლი ჰრქმევია, მეორეს კიდევ ბასილი. მეოთხე ვინ-ღა იყო, არა ჩანს, რადგან გრიგოლის წინამორბედად ჯუანშერისაგან დასახელებული იონა ქართლის მოქცევის მემატიანესაც 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 ჯ უ ა ნ შ ე რ ს ა ც კი, რომელსაც ამ ხანის ისტორიის ამოდენა საიდუმლოებად ქცეული ამბები აქვს დაცული, მობიდანსა და მიქაელ მთავარეპისკოპოზთა შუა ქართლის მოქცევის მემატიანისაგან დასახელებული გლონქორ (თუ ბოლნოქორ) და იოველ მოხსენებული არა ჰყავს, რასაკვირველია, თუ გლონქორ (ან ბოლნოქორ) ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს ბინქარს არ უდრის, რომელიც მისი სიტყვით ქრისტიანი კი არა, არამედ მაზდეიანთა ეპისკოპოზი იყო (ცხ. ვხტნგსი გვ. 123). ამ შემთხვევაშიაც იოველის ხსენება მაინც არ ჩანს.

მეორე მხრით, ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს 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 რვანი ყოფილან, გამოდის, რომ 5 მ თ ა ვ ა რ ე პ ი ს კ ო პ ო ზ ი "შ ე მ შ ლ ე ლ ნ ი წ ე ს ი ს ა ნ ი", ა ნ უ მ წ ვ ა ლ ე ბ ლ ე ბ ი ყ ო ფ ი ლ ა ნ. სამი მათგანის ვინაობა გამორკვეული გვაქვს,

ორის ვინაობა ჯერ კიდევ გამოსარკვევია. ერთი მათგანი, როგორც ეტყობა, ქართლის მოქცევის მატიანესაც კი ჰყავს დასახელებული, და იქნება იონა იყოს. ერთს, როგორც ჩანს, თავის მხრით ჯ უ ა ნ შ ე რ ი არ ასახელებს და ეგების იოველი იყოს. მომავალი კვლევა-ძიება, იმედია, გამოარკვევს დანარჩენი 4-იც მობიდანივით მანიქეველი იყო, თუ სხვადასხვა მოძღვრების მიმდევრნი იყვნენ.*[XXII]

§ 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, ა ს ს ე მ ა ნ ი ს აღნიშნული აქვს, რომ 498 წლიდან მოყოლებული მაფრიანის, ანუ ასურელთა ნესტორიან კათალიკოსის ხელქვეშეთ მღვდელმთავართა შორის ქართველთა ეპისკოპოზიც იყო[888].

აკად. მ. ბ რ ო ს ს ე ამ ცნობას, როგორც ეტყობა, ეჭვის თვალით უყურებდა: ამას ჯერ კიდევ ბევრნაირი განმარტება სჭირდება, რადგან ქართველები ნესტორიანობის მიმდევარნი არ ყოფილანო. მაგრამ ამ ერთი ცნობის გარდა საქართველოში ნესტორიანთა არსებობაზე სხვა ცნობებიც მოგვეპოვება, რის გამო 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 ხალხიდან[889]. 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 — 602/3 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 შეუჩვენებიათ[890].

ნესტორიანნი საქართველოში VII ს. დამდეგის ძეგლებშიაც იხსენიებიან. მ ო ს ე ც უ რ ტ ა ვ ე ლ ი კჳრიონ კათალიკოსის მიერ მის მაგიერ ცურტავის ეპისკოპოზად დანიშნულს ნესტორიან ეპისკოპოზს უწოდებს, գևպիսկոպոսն Նևստորական, რომელიც, როგორც ეტყობა, ან სპარსელი ან ასური უნდა ყოფილიყო, რადგან მოსე ცურტაველის მოწმობით მას თითქოს ჯეროვნად ქართული არ უნდა სცოდნოდეს[891]. როგორც ჩანს, ეს ნესტორიანი ეპისკოპოზი შემდეგში თავის რწმენას გადასდგომია და ქალკიდონიანობას მიჰმხრობია.

რომის პაპის გრიგოლ დიდის (590 — 604 წ.) კჳრიონ 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 საკმარისიაო[892]. გრიგოლ დიდის, რომის პაპის, ამ საპასუხო ეპისტოლიდან, რომელიც VII ს. პირველ წელიწადს არის დაწერილი, ჩანს, რომ ნესტორიანობის ქალკიდონური ქართული ეკლესიის წიაღში მიღების წესების შესახები საკითხი მაშინ საჭირბოროტო იყო. ალბათ, იმ დროს ნესტორიანთა წრიდან ქალკიდონიანთა მართლმადიდებელ ქართულ ეკლესიაში გადასვლა გახშირებული იყო და მარტო ერისკაცი ნესტორიანნი კი არა, არამედ თვით სამღვდელო 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 დ ა მ ლ ე ვ ი დ ა ნ VII ს. დ ა მ დ ე გ ა მ დ ე ა ღ მ. ს ა ქ ა რ თ ვ ე ლ ო შ ი ნ ე ს ტ ო რ ი ა ნ თ ა მ რ ე ვ ლ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ა უ ც ი ლ ო ბ ე ლ ი ფ ა ქ ტ ი ა. 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 ერთბუნებიანობისა და ორბუნებიანობის, 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. მაჲუმის ეპისკოპოზად იქმნა დადგენილი. მისივე მოწაფის 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 მატიანესა და ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს 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 უწინარეს ხანში, როდესაც უძველესი ქართული ქრისტიანული საისტორიო მწერლობის "მწვალებლობის ღვარძლისაგან" გაწმენდა 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 კჯრიონ 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 ერთხმივ წერილობით უარჰყვეს, რაც აქამომდე ჩვენთან დაცულიაო[893].

სომეხთა ამავე კათალიკოსის მესამე ეპისტოლიდან ირკვევა, რომ ეს ამბავი გაბრიელ ქართლისა კათალიკოსისა და ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსის დროს მომხდარა საეკლესიო კრებაზე, რომელსაც ალბანეთისა და სივნიეთის ეკლესიათა წარმომადგენლებიც დასწრებიან. აღმოს. საქართველოდან კათალიკოსიანად სულ 24 მღვდელმთავარს მოუწერია ხელი ქალკიდონიანობის უარისმყოფელი და მონოფიზიტობის მართლმადიდებელ აღსარებად მცნობელი ამ კრების ძეგლისწერისათვის[894].

მკვლევართა შორის (კარაპეტ ეპისკოპოზი, ერვანდ ტერ-მინასიანცი, აკინიანი, ადონცი) უთანხმოებაა ბაბგენ და გაბრიელ კათალიკოსთა დროს დადებული სომეხთა, ქართველთა და ალბანელთა 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 მოწვეული.

სპარსეთის საეკლესიო საქმეებზე მსჯელობის მქონებელი დვინის კრება ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსის თავმჯდომარეობით, როგორც ბაბგენის ეპისტოლიდანა ჩანს, სომხეთის საეკლესიო კრება ყოფილა მხოლოდ და 506 წელს მომხდარა[895]. უკვე ამ კრების შედეგად სპარსეთში მიწერილ ეპისტოლეში ბაბგენ კათალიკოსი სპარსელ მონოფიზიტებს ატყობინებდა, რომ ამავე აღსარების მიმდევარი ვართ ბერძნები,

სომხები, ქართველები და ალბანელებიო[896]. აღსანიშნავია, რომ სპარსეთის ნესტორიანნიც თავიანთ მხრივ თურმე თავიანთ ქვეყანაში ხმას ავრცელებდნენ, რომ ბერძნები, სომხები, ქართველები და ალბანელები სწორედ მათი თანამოაზრენი არიან[897].

სპარსეთის მონოფიზიტებისადმი მიმართულ ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში სომეხთა კათალიკოსი სწერდა: ამ სარწმუნოებას მივდევთ, რაც წინათ მოგწერეთ კიდეც ქართველებთანა და ალბანელებთან ერთად თითოეულმა თავისი საკუთარი დამწერლობითო[898]. 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 სომხებს, ქართველებსა და ალბანელებს თავიანთ თანამოაზრეებად 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 დვინის 506 წ. კრებად მივიჩნიოთ, რომლის ძეგლისწერა ბაბგენ კათალიკოსის სპარსეთის მონოფიზიტ ქრისტიანებისადმი მიმართულ პირველ ეპისტოლეში არის აღბეჭდილი, რადგან ეს დვინის კრება მარტო სომხეთის ადგილობითი საეკლესიო კრება იყო. გათრჯიანი და ნერს. აკინიანიც წყაროების ცნობების მიხედვით ამ გაერთიანებული კრების ადგილად დვინს კი არა, არამედ ვაღარშაპატსა სთვლიან[899].

აღსანიშნავია, რომ კჳრიონ კათალიკოსი ამ კრების შესახებ თავის მესამე საპასუხო ეპისტოლეში სდუმს. ის გარემოება, რომ ქართლისა კათალიკოსი ამ ცნობის სისწორე 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 ეპისკოპოზის 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 მქონებელი 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 დაწესების შესახებ

თუ იმაზე უწინარეს არა, მას შემდგომ მაინც რაც ქრისტიანობა აღმ. საქართველოში სახელმწიფო სარწმუნოებად იქცა, მისი უფლებრივი დამოკიდებულება დედა-ეკლესიასთან უნდა წესიერად მოწყობილიყო. სამწუხაროდ, საკითხი ქართული ეკლესიის პირველადი უფლებრივი დამოკიდებულების შესახებ წყვდიადით 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 მიიღო[900]. როგორ მიმდინარეობდა საქმე შემდეგში, ცნობები არ მოგვეპოვება. ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით ქართული ეკლესიის უფლებრივი დამოკიდებულება და მდგომარეობა მხოლოდ ვახტანგ გორგასალის დროს იცვლება კათალიკოსობის დაწესების 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 დაწესების შესახებ IX ს. მეტად მოკლეა, შემდგომ კი, მაგ., XI ს-ში, ბუნდოვანია.

ყველა წყაროებში საქართველოში კათალიკოსობის შემოღების გარემოება ვახტანგ გორგასალის სპარსეთიდან დაბრუნების დროს მთავარეპისკოპოზ მიქაელის მიერ ჩადენილ უკადრისობასთან არის დაკავშირებული.

"მოქცევაჲ ქართლისაჲს" 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 მიამთხჳა ფერჴი პირსა მეფისასა ვახტანგს. ხოლო მეფემან წარავლინნა მოციქულნი საბერძნეთად და ითხოვა მეფისაგან და პატრეარქისაგან კათალიკოსი»-ო.

ამავე მატიანის ჭელიშურ ხელთნაწერში მიქაელ მთავარეპისკოპოზის საქციელი და მეფის მოქმედება უფრო დაწვრილებით არის აღწერილი და იქ ნათქვამია: «ამან (ე. ი. მიქაელმა) მიამთხუია ფერჴი გორგასალსა რომელისა[-მე] მიზეზიათჳს და განაძო ეკლესიისაგან. მაშინ მეფე აღივსო გულისწყრომითა მრავლითა და ექცა ფერი პირისა მისისა და განიზრახვიდა მრავალთა ბოროტთა [და] დამჴობად ქრისტიანობისა. არამედ ღმერთმან, რომელსა არავისი ჰნებავს წარწყმედაჲ, მიუვლინა გულსა მისსა კეთილი განზრახვაჲ, აღდგა და განიპყრნა ჴელნი თჳსნი ღმრთისა მიმართ და თქუა: «დიდებაჲ შენდა ქრისტე ღმერთო, რაჲმე არს საქმე ესე?» და ვაებაჲ მისცა მტერსა და მსწრაფლ წარავლინნა მოციქულნი საბერძნეთად» კათალიკოსის სათხოვნელადაო[901].

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. ვხტნგსი *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 მოუნდომებია, მაგრამ აქ საქმე სრულებით მოულოდნელად დატრიალებულა. ისტორიკოსის მოთხრობა ამ ადგილას დამახინჯებულია და აზრი ამის გამო ბუნდოვანია. თითქოს ისე გამოდის, რომ მიქაელ მთავარეპისკოპოზს რაღაც სწყენია, სახელდობრ ის გარემოება, რომ «წარავლინა 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 შურითა ბოროტად, ვითარცა იუდა პეტრესითა»-ო (*389, გვ. 177).

აქ ერთგვარი ზმა და ენამახვილობაა: მიქაელს გაუგია მასზე "უმთავრესისა ქართლად მოყვანების" გეგმა. აქ, ცხადია, კათალიკოსობის დაწესების განზრახვა უნდა იგულისხმებოდეს. მიქაელს შეუტყვია, რომ ასეთ უმთავრეს მღვდელმთავრად პეტრე ყოფილა განზრახული და თითქოს ამ გარემოებას შური აღუძრავს და უმსგავსი საქციელი 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 «იწყო ამბოხებად და მიზეზობად». მიქაელ მთავარეპისკოპოზმა "მიუვლინა მეფესა" თავისი მოციქული და ასე შეუთვალა: «შენ დაგიტევებიეს ქრისტე და ცეცხლსა ესავ», ქრისტიანობა უარგიყვია და გამაზდეანებულხარო. ვახტანგ გორგასალს ეს ბრალდება უარუყვია. მაგრამ მიქაელს ამისათვის ყურადღება არ მიუქცევია, რადგან მისთვის ისიც უკვე საკმარისი იყო, რომ მეფემ განაცხადა, მართალი მხოლოდ ისაა, რომ "წარმივლენიეს

კათალიკოზისა და ეპისკოპოზთა" მოსაყვანადაო. როდესაც "ესმა ესე ეპისკოპოზსა" მიქაელს, ამით "დაიდასტურა" მასთან მიტანილი ამბის სისწორე და ამ გეგმის ჩასაშლელად «ჰგონებდა, რომელ შფოთითა დააცადოს საქმე იგი და მოსულა მათი» და იქამდის გაკადნიერდა, რომ «კრულ-ყო მეფე და სპანი მისნი»-ო. ისტორიკოსის ცნობით ვახტანგ «მეფემან თქუა, დაღაცათუ უბრალო ვართ, სიმდაბლე ჯერ არს ჩუენგან»-ო და გამწვავებული დამოკიდებულების გამოსასწორებლად პირადად თითონ «მივიდა მეფე და გარდაჴდა საჴედარსა, რათამცა შეემთხჳა ფერჴთა ებისკოპოზისათა», მაგრამ მიქაელმა ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს გადმოცემით, «განძრა... ფერჴი და მიამთხვია პირსა მეფისასა და შემუსრა კბილი»-ო.

ვახტანგ გორგასალს, ისტორიკოსის მოთხრობით, თითქოს თავი შეუკავებია და გაკადნიერებული მღვდელმთავარი კონსტანტინეპოლის პატრიარქისათვის გაუგზავნია გასასამართლებლად. თანაც პეტრე ეპისკოპოზი და სამოელ მონაზონი და კიდევ 12 სხვა სამღვდელო პირი წარუვლენია კათალიკოსად და ეპისკოპოზებად საკურთხევლად (ცხ. ვხტნგსი* 387—390, გვ. 176—178). კონსტანტინეპოლის პატრიარქს, ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს სიტყვით, მიქაელისათვის უთქვამს: «ვინაჲთგან დაითხია შენ მიერ სისხლი ქუეყანასა ზედა, არღარა ხარ ღირს შენ ეპისკოპოზად და კადნიერებისათჳს მეფისა თანაგაც შენ სიკუდილი». მაგრამ, ასეთი მკაცრი სასჯელის მაგიერ, «ექსორია-ყუეს მიქაელ ეპისკოპოზი მონასტერსა მღვიძარეთასა»-ო (იქვე).

ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს სიტყვით, მიქაელის ექსორია-ქმნის შემდგომ, «წარავლინეს პეტრე მღუდელი და სამოელ მონაზონი ანტიოქიას და მიუწერეს ანტიოქიის პატრიარქსა მეფემან და პატრიარქმან კონსტანტინეპოლელმან», რომელშიაც ნათქვამი იყოო, რომ ქართლის მოქცევის დროს «დედაკაცისა ჰრომაელისა ნინოს მიერ» პირველი ეპისკოპოზი აქედან იქმნა წარვლენილი. ცხადია, მაშინ «მათ ვერ მოაწყეს საქმე ესე წესისაებრ სჯულისა», რადგან ჩვენც კარგად «უწყით, ვითარმედ აღმოსავლეთი და ჩრდილო მაგის (ე. ი. ანტიოქიის) წმიდისა საყდრისანი (იგულისხმება სამწყსონი) არიან», როგორც ეს "უწინარესობა" თვით მოციქულებმა "განაწესეს"-ო. მაგრამ იმ დროს «შორის სპარსთა და ბერძენთა შფოთი იყო» და ქართველებსა და დედაქალაქელ ბერძნებს მაშინ ამ საქმის წესიერად მოგვარების საშუალება არ ჰქონდათ. რაკი საქართველო, ვითარცა ჩრდილო ქვეყანა, თქვენს ასპარეზს უნდა ეკუთვნოდეს, ამიტომ ქართველთაგან გამოგზავნილი საკურთხი პირები თქვენთან წარმოგვივლენია და «ორნი ესენი მათნი 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).

ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს თხზულებაში შეტანილი ცნობით, მაშასადამე, კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსთან უძველესი დროიდან არსებული დამოკიდებულება და იქიდან მიღებული ხელთდასხმა "არა-წესისაებრ სჯულისა" მოქმედებად არის აღიარებული. საეკლესიო კანონების ასეთი დარღვევის ბოდიშის მომხდელ მიზეზებად იქ ბერძენთა და სპარსელთა შორის მაშინდელი "შფოთი", ანუ მტრული დამოკიდებულებაა დასახელებული, რომელიც საქართველოდან საკათალიკოსოდ ხელთდასხმადის ანტიოქიაში გაგზავნას აძნელებდა. აქ, ალბათ, უნდა კონსტანტინე კეისრის მეფობის უკანასკნელი წლებიდან მოყოლებული დროგამოშვებით არსებული მტრული დამოკიდებულება და ომიანობა იგულისხმებოდეს.

ქართული ერთი «საეკლესიო მატიანე» კი (ასე უწოდებს ამ ძეგლს მისი გამომქვეყნებელი) ამავე ამბავს ასე მოგვითხრობს: «მეფე იქმნა ვახტანგ გორგასალი. და ვიდრეღა ყრმა იყო იძულებით სპარსეთად წარვიდა და ქრისტეს სარწმუნოებაჲ კეთილად დაიცვა და შემდგომად რამდენისამე ჟამისა მოიქცა. და მაშინ ჟამსა მას (sic) იყო, მიქელ მთავარეპისკოპოსად და დააჯერეს, ვითარმედ ვახტანგ ქრისტიანობა დაუტევაო. ხოლო მან ირწმუნა და მირა-ვიდა ვახტანგ მოკითხვად მისა, ფერჯი შეჰხარა და კბილნი შელეწნა. ხოლო მეფემან ვახტანგ სიმშვიდით ღმრთისათჳს და ითმინა იგი და არარაჲ ბოროტი შეამთხჳა, გარნა გაგზავნნა მოციქულნი საბერძნეთსა» და სხვა ამგვარადვე[902].

§ 15. ქართული ეკლესიის უფლებრივი დამოკიდებულებისა და თვითმწყსობის 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 "უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიჴსენების" სხვა საკითხთა შორის ამ პრობლემასაც შეეხო, «თუ ოდეს იწყეს თჳთ ჴელთდასხმად და ვითარმედ არა თჳნიერ წესისა და ბრძანებისა». ცნობა ამ საკითხის შესახებ მას უპოვია «ხრონოღრაფსა შინა ანტიოქიას აღწერილსა», რომელშიაც შემდეგი ყოფილა მოთხრობილი: «დღეთა კონსტანტინე სკორის მოსახელისათა (ე. ი. კოპრონიმისა), ანტიოქიას პატრიარქობასა ნეტარისა თეოფილაკტესა მოვიდეს ქართლით მოციქულად მონაზონნი ორნი და მოუთხრეს ნეტარსა თეოფილაკტეს», რომ «დიდსა ჭირსა შინა არიან ქრისტიანენი, მკჳდრნი ქართველთა სოფლებისანი» იმის გამო, რაკი «დღითგან ანასტასი მღვდელმოწამისა ანტიოქელ პატრიარქისა არა კურთხეულ არს მათდა კათალიკოსი მთავარეპისკოპოსი სიძნელისათჳს გზისა, რამეთუ აგარიანთაგან ვერვინ იკადრებდა სლვად»-ო[903].

თეოფილაკტე პატრიარქს ეს გარემოება და საქმის ვითარება ადგილობრივ საეკლესიო კრებისათვის მოუხსენებია და «მან ბჭობითა კრებისაჲთა მთავარეპისკოპოსთა, მიტროპოლიტთა და ეპისკოპოსთა თჳსთა თანა მისცა ქართველთა პროტრეპტიკონი, რომელ არს გაჴსნითი, რათა თჳთ მათისა საზღურისა ეპისკოპოსთაგან ჴელნი დაესხმოდის ჟამად-ჟამადსა კათალიკოზსა ქართლისასა, რომელიცა საღმრთომან მადლმან უჩუენოს მათ და რომელი გამოირჩიონ მოყუასთან მის ეკლესიისათა თანადგომითა და წამებითა ეპისკოპოსთაჲთა წესთაებრ საეკლესიოთა». ადგილობითი კრების ეს დადგენილება წერილობით აღუბეჭდავთ და თჳთ თეოფილაკტემ «შეუქმნა მათ აღწერით მოსაჴსენებელი თავისა თჳსისათჳს და მუნ შემოკრებულისა კრებისათჳს», ამასთანავე ალბათ საქართველოდან მოწერილი თხოვნის თანახმად «ჴელდასხმულ-ყო ერთი ორთა მათ მისსა მოვლინებულთა მონაზონთაგანი სახელით იოანე (ი ე) მის ჟამისა კათალიკოსად მათდა»-ო. ამ თვითმწყსობის მინიჭების სამაგიეროდ საქართველო ვალდებული იყო ყოველწლიურად ანტიოქიის პატრიარქისათვის 1000 დრაჰკანი ეძლიაო[904].

ეფრემ მცირის სიტყვით, ამას გარდა «მიერ დღითგან დაეწესა. რათა მოჴსენებაჲ ოდენ სახელისაჲ აქუნდეს ქართველთა შორის ანტიოქელსა პატრიარქსა» და განსაკუთრებულ შემთხვევებში, «უკუეთუ ოდესმე გამოჩნდეს წვალებაჲ, მაშინღა

მიავლინებდეს მუნ ეგზარხოსსა განხილვად და განმართვად წვალებათა და ცდომათა სულიერთა»-ო[905].

რაკი IV ს. ავტორის (გელასი კესარიელის) ცნობის მიხედვით თავდაპირველად 745 — 751 წ. იყო ანტიოქიის პატრიარქად, ამიტომ ზემომოთხრობილი ამბავი უნდა 745 — 751 წ. მომხდარიყო. ხოლო ანტიოქიის ხრონოღრაფში 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 საქმე ის არის, რომ ე ფ რ ე მ მ ც ი რ ე ამ საკითხის შესახებ სულ სხვა აზრისა იყო. მას, როგორც ეტყობა, არ სჯეროდა, რომ პირველი ეპისკოპოზი აღმ. 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 «ა მ ი ე რ ი ც ნ ო ბ ე ბ ი ს... ვ ი თ ა რ მ ე დ ა ნ ტ ი ო ქ ი ი ს ა ს ა ყ დ რ ი ს ა მ ი მ დ გ ო მ ი ყ უ ნ ე ს დ ა მ ი ე რ ჴ ე ლ დ ა ს ხ მ უ ლ ი ქ მ ნ ე ბ ო დ ე ს ქ ა რ თ ლ ი ს ა კ ა თ ა ლ ი კ ო ზ ნ ი» იმთავითვეო[906].

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 ჯ უ ა ნ შ ე რ ს 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 (იხ. აქვე, გვ. 314 —5) სწორედ ამ ორი ცნობის შეთანხმების ცდას წარმოადგენს.

ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის საკითხს გ. მ თ ა წ მ ი დ ე ლ ი ც დასტრიალებდა და თავისი დებულებაც კი წამოუყენებია, მაგრამ რაკი ის მხოლოდ ავტოკეფალიის კანონიერების დამტკიცებისათვის იღწვოდა, თვით დამოუკიდებლობის ისტორიას კი არ შეხებია და ფაქტების განხილვა არ დაუწყია, ამიტომ მის დებულებას ჩვენი საკითხისათვის მნიშვნელობა არა აქვს.

ვ ა ხ უ შ ტ ი და XIX ს. მკვლევარნიც ამ საკითხში ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს ცნობას მისდევენ და მთავარი ყურადღება მათ მხოლოდ კათალიკოსობის დაწესების თარიღის გამორკვევაზე ჰქონდათ მიპყრობილი.

სრულებით ახალი და ორიგინალური დებულებები წამოაყენა 1907 წელს პროფ. ნ. მ ა რ რ მ ა. ანტიოქიის პატრიარქისაგან ქართული ეკლესიის ჰიერარქიულად

დამოკიდებულება და ქართული ეკლესიის უფროსის მისგანვე ხელდასხმულობის ყველა ცნობები მან საეჭვოდ მიიჩნია: ძველ ქართულ სამღვდელმსახურო ძეგლებში არავითარი ასეთი დამოკიდებულების გამომჟღავნებელი ნიშნები არ ჩანსო. ანტიოქიის პატრიარქთა მოხსენება რა ეტყობა რომ საქართველოში წესად ყოფილიყოს, სამაგიეროდ იერუსალემის პატრიარქთა მოხსენება კი სცოდნიათო. წმ. ნინოს ცხორების მიხედვითაც ქართველთა განმანათლებელი სწორედ იერუსალემთან არის დაკავშირებული. VI ს. დამლევსაც, როგორც ეს კჳრიონ 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. მ ა რ რ ი ამტკიცებს, რომ აღმოს. საქართველოს ეკლესიას ძველად ანტიოქიის საპატრიარქოსთან კი არა, არამედ აღმოსავლეთის ეკლესიებთან და იერუსალემის საპატრიარქოსთან ჰქონდა ჰიერარქიული დამოკიდებულებაო[907]. ცნობა ვახტანგ გორგასლისა და მიქაელ მთავარეპისკოპოზის უთანხმოებისა და უხეში შეურაცხყოფის შესახებ, თუ იგი რაიმე სიმართლეს შეიცავს, შესაძლებელია აღმოს. საქართველოს კი არა, არამედ ლიხთიმერეთს ეხებოდესო[908].

ქართული ეკლესია ბიზანტიის იმპერიის გავლენის გარეშე და მისგან დამოუკიდებლივ წარმოიშვა, აღმოსავლეთის ქრისტიანობის განვითარების პირობების მიხედვითო[909]. ნ. მ ა რ რ ი ს 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 პტოლემაიოსის გეოგრაფიის ასურულ 552 — 555 წ. შედგენილ რედაქციაში ჩართული ცნობა მიაჩნია. იქ სახელდობრ ნათქვამია:

"ჩრდილეთ 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 ქ ა რ თ ლ ი ("გურზან") — ქვეყანაა სომხეთში[910], რომელსაც ბერძნულის მსგავსი ენა აქვს. მათ ქრისტიანი მცირე მეფე ჰყავთ, რომელიც სპარსეთის მეფეს ემორჩილება. — შემდეგ რ ა ნ ი ("არან") — ამგვარადვე სომხეთის საზღვრებშია. საკუთარი ენა აქვს, მორწმუნე და მონათლული ხალხია, რომელსაც სპარსეთის მეფის მორჩილი მცირე მეფე ჰყავს. — შემდეგ ს ი ს ა კ ა ნ (სივნიეთი), მორწმუნე ხალხია საკუთარი ენით, მაგრამ იქ ჯერ კიდევ წარმართნიც არიან. — ქვეყანა ბ ა ზ გ უ ნ, საკუთარი ენით, ზღვას ეკვრის და ჰუნების ქვეყანაშია გადაჭიმული კასპიის კარამდე. კარების იმიერ ბულღარნი ცხოვრობენ"-ო[911].

პროფ. ნ. მ ა რ რ ს 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. მ ა რ რ ს 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

თვითმწყსობის შემოღების შესახებ სულ სხვა საბუთებით, მაგრამ ამის მსგავსივე შეხედულებაა გაბატონებული.

თავის ადგილას (იხ. აქვე, გვ. 188) უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ ა გ ა თ ა ნ გ ე ლ ო ს ი ს არაბული ვერსიით ქართველთა ეკლესიის პირველი მწყემსთმთავარი ვითომც გრიგოლ განმანათლებლის ხელდასხმული და წარმოვლენილი უნდა ყოფილიყო. ხოლო ფ ა უ ს ტ ო ს ბ ი ზ ა ნ ტ ი ე ლ ი ს სიტყვითაც ვრთანესის უფროსი შვილი გრიგორისი ალბანეთის, ე. ი. მასქუთთა საზღვრებისა და ქართველთა ეპისკოპოზად თუ კათალიკოსად იქმნა დადგენილი[912].

ი ო ა ნ ე კ ა თ ა ლ ი კ ო ს ი ს ცნობით, ქართული ეკლესიის ასეთი უფლებრივი დამოკიდებულება სომეხთა კათალიკოსისაგან თითქოს შემდეგშიაც უნდა გაგრძელებულიყოს და თვით კჳრიონიც ვითომც მოსე სომეხთა კათალიკოსს ხელთდაესხას ქართველთა არქიეპისკოპოსად[913]. ასევე ეხატება ეს საკითხი X ს. სომეხთა ისტორიკოსს უ ხ ტ ა ნ ე ს ს ა ც, რომელსაც თავის თხზულებაში მოყვანილი აქვს ორი მოთხრობა ვითომც კჳრიონისაგან გამოწვეული განხეთქილებისა და სომეხთა ეკლესიისაგან ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის დაწესების გარემოებათა ასახსნელად.

უ ხ ტ ა ნ ე ს ი ს სიტყვით, კჳრიონ ქართლისა კათალიკოსის მოქმედება მაშინდელი სომხური ზეპირი გარდმოცემით, სახელდობრ, თითქოს ორი შემთხვეულებით ყოფილიყოს გამოწვეული. მოხუცებულთა გარდმოცემით, აბრაამის სომეხთა კათალიკოსად არჩევის უმალ მასთან იმ დროს გრიგოლ განმანათლებელის საყდრის, ე. ი. სომხეთის ეკლესიის მწყემსთმთავრის 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 კჳრიონსაც შესთავაზა, მაგრამ მან სასმისის აღება არ მოისურვა. აბრაამი რომ მიზეზის შესახებ შეეკითხა, კჳრიონმა უთხრა, შენ მე დამამცირეო, მე ხომ იმაზე (ე. ი. ალბანეთის კათალიკოსზე) უფროსიცა 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 კჳრიონის დაშვიდება უნდოდა, მაგრამ ვერაფერმა იმოქმედა: ქართლის კათალიკოსი წამოდგა და წავიდა და ვერას გზით ვეღარ დააბრუნესო. სომეხ-ქართველთა ეკლესიის განყოფის გამომწვევ მიზეზად უ ხ ტ ა ნ ე ს ს 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 უცვნია[914]._.

ამის გარდა უ ხ ტ ა ნ ე ს ს 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 არქიეპისკოპოზად, ხოლო ქართული ეკლესიის უფროსი მიტროპოლიტად. ამაზე კჳრიონი არ დათანხმებულა და სწორედ ამ უფროს-უმცროსობის გამო ატეხილი კამათისა და ჭეშმარიტი სარწმუნოების გამოძიების დროს ქართველები ქალკიდონიანებად იქცნენო[915].

აღსანიშნავია, რომ აკად. მ. ბ რ ო ს ს ე ს ეს ცნობა განხეთქილების სრულებით ნამდვილი მიზეზის გამომჟღავნებელად მიაჩნდა[916], თუმცა ამავე დროს ქართული ეკლესიის სომხური ეკლესიისაგან დამოკიდებულების უფრო ადრინდელი ცნობა არ სჯეროდა.

სახელდობრ აკად. მ. ბ რ ო ს ს ე ს სომეხთა ისტორიკოსის ფ ა უ ს ტ ო ს ი ს ზემომოყვანილი ცნობა (იხ. ზევით გვ. 318), რომ გრიგორისი ალბანთა და ქართველთა მწყემსთმთავრად დაინიშნა და მოსე კ ა ლ ა ნ კ ა ტ უ ე ლ ი ს ა ვ ე 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 იყოო[917].

სტ. ა ს ო ღ ი კ ი და დანარჩენი მერმინდელი სომეხთა ისტორიკოსები უმთავრესად ი ო ა ნ ე კ ა თ ა ლ ი კ ო ს ი ს ა და უ ხ ტ ა ნ ე ს ი ს ცნობებს ემყარებოდნენ. ი ნ ჯ ი ნ ჯ ი ა ნ ც ი თავის თხზულებაში Հնախոսութիւն Հայաստանի "სომხეთის არქეოლოგიაში" ამტკიცებს, რომ ქართველთა და ალბანთა კათალიკოსები სომეხთა კათალიკოსს ექვემდებარებოდნენ. ამავე დებულების უფრო შერბილებულისა და შეცვლილის სახეობის მიმდევარია გ ა თ რ ჯ ი ა ნ ი ც[918].

ნ ე რ ს. ა კ ი ნ ი ა ნ ს სომხურ წყაროთა ცნობებიდან მნიშვნელოვნად ფ ა უ ს ტ ო ს ბ ი ზ ა ნ ტ ი ე ლ ი ს ცნობა მიაჩნია. ის არ ეთანხმება აკად. მ. ბ რ ო ს ს ე ს განმარტებას, ვითომც ეს ცნობა მხოლოდ "სომხითს" ეხებოდეს, არამედ მისი აზრით იქ მთელი საქართველო იგულისხმებოდა[919]. მაგრამ რაკი ამის შემდეგ კჳრიონამდე ფ ა უ ს ტ ო ს ი ს ცნობის მსგავსი აღარსად აღარაფერი მოიპოვება, ამიტომ ა კ ი ნ ი ა ნ ს ეს ცნობა V საუკუნემდე არსებული მდგომარეობის გამომხატველად მიაჩნია[920].

შემდეგ-დროინდელი უფლებრივი დამოკიდებულების გამოსარკვევად სომეხთა მეცნიერი უ ხ ტ ა ნ ე ს ი ს იმ ცნობას ემყარება, რომლის მიხედვითაც ქართლის კათალიკოსის გარდაცვალების შემდგომ საქართველოს წარმომადგენლებს მოსე სომეხთა კათალიკოსისათვის ქართული ეკლესიის მწყემსთმთავარის დადგენა უთხოვიათ და მას კჳრიონი უკურთხებია. ა კ ი ნ ი ა ნ ს აღნიშნული აქვს, რომ უ ხ ტ ა ნ ე ს ი ს ცნობაში ნათქვამი არ არის, ჩვეულებისდა თანახმად მოხდა ეს, თუ რაიმე უფლებრივი საფუძვლის ძალით[921]. 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. ა კ ი ნ ი ა ნ ი ს აზრით ასეთი დამოკიდებულება კჳრიონ კათალიკოსის დროს მომხდარ განხეთქილებამდე გაგრძელებულა[922].

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 კჳრიონი იქმნა ხელდასხმული, ა კ ი ნ ი ა ნ ი კი ფიქრობს, რომ ძველი

დამოკიდებულება შემდეგ შეწყდა და მხოლოდ VI ს-ში კვლავ განახლდა და ასეთი მდგომარეობა ამ საუკუნის დამლევამდე სუფევდა.

დასასრულ, პროფ. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე ც 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"-ო[923].

მაშასადამე, კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს აზრითაც ქართული ეკლესია ჰიერარქიულად უძველესი დროიდან 607 წლამდე სომხური ეკლესიისაგან ყოფილა დამოკიდებული.

§ 16. კათალიკოსობის დაარსების თეორიების კრიტიკული განხილვა

პროფ. ნ. მ ა რ რ ი ს უარყოფითი დამოკიდებულება და ის ეჭვი, რომლითაც იგი ანტიოქიის ხრონოგრაფის ცნობას ეპყრობა, სამართლიანია იმისდა მიუხედავად, რომ ე ფ რ ე მ მ ც ი რ ე ს 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. მ ა რ რ ი 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. მ ა რ რ ი ს ა გ ა ნ წამოყენებული დებულებისათვისაც, რომ ქართული ეკლესია უფლებრივად იერუსალემის საპატრიარქოსაგან უნდა ყოფილიყო დამოკიდებული, VII ს. დამდეგის კჯრიონ 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. წმ. 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.

პტოლემაიოსის გეოგრაფიის ასურულ რედაქციაში ჩართული ცნობა, რომელზედაც პროფესორი ნ. მარრი თავის ამ დებულებას ამყარებს, შეიძლება გაცილებით უფრო ზედმიწევნით იქმნეს დათარიღებული, ვიდრე თვით მარრს 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, არასგზით 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 დავრწმუნდით, 33 ეპისკოპოზი იყო აღმ. საქართველოში (აქვე, გვ. 298). უკიდურეს შემთხვევაში ამისი ნახევარიც რომ ვივარაუდოთ აღმ. საქართველოს ეპისკოპოზთა რიცხვად V ს-ნის 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 დავრწმუნდით, 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 რა და იგი მცდარი და დამახინჯებული უნდა იყოს.

ხოლო, თუ ამ ასურული ჩანართი ცნობის ტექსტის აგებულებას ჩავუკვირდებით, შევამჩნევთ, რომ კავკასიის ხუთივე ერის დახასიათება ქეყნებისდა 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 მაინც 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 დვინში მჯდომი კათალიკოსის შესახებ საერთო, ყველა ამ ქრისტიან ერთა შესახებ ცნობად მივიჩნევთ, როგორც ეს ადგილი პროფ. ნ. მ ა რ რ ს ა და სხვებს ესმით.

მაგრამ უმალ ამ ადგილის შინაარსის ზემოაღნიშნული შეუსაბამობაც გაქრება და მოთხრობის აგებულების ერთგვაროვნებაც 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 დვინში მყოფი კათალიკოსის შესახებ მართო სომხეთს ეხება.

ხოლო პროფ. ნ. ადონცს გამორკვეული აქვს, რომ აშტარაკის 450 წ. საეკლესიო კრების მონაწილეთა რიცხვის მიხედვით სომხეთის საკათალიკოსო სამწყსოში 18 ეპისკოპოზი ყოფილა, 506 წ. დვინის საეკლესიო კრების ძეგლისწერის თანახმად სომხეთის ეკლესიას კათალიკოსიანად უკვე 24 ეპისკოპოზი ჰყოლია[924]. ნამდვილად კი 32 ეპისკოპოზი ჰყავდა (იხ. აქვე გვ. 299 — 300). ეს გარემოება ცხადჰყოფს, რომ ასურული ჩანართი ცნობის ქრონოლოგიური საზღვრები უნდა უფრო მჭიდროდ შემოიზღუდოს: იგი არ შეიძლება 450 წ. უწინარესი იყოს, არამედ V ს. 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 დვინის კათალიკოსისაგან დამოკიდებულების დებულება მართლდება.

ქართული ეკლესიის სომეხთა კათალიკოსისაგან უფლებრივი დამოკიდე-ბულების დამცველებს საბუთად, როგორც გამოირკვა, მხოლოდ ორი ცნობა მოეპოვებათ: უძველესი ხანისათვის აგათანგელოს-ფაუსტოსისა და VI ს. დამლევისათვის იოანე კათალიკოსისა და უხტანესისა. ფაუსტოსის ცნობა დამოუკიდებელ მოწმობას 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 დურძუკთა და მასქუტთა გამაქრისტიანებლადაც არის გამოყვანილი (იხ. აქვე გვ. 182 — 183 და 189). სწორედ ამ ორსავე ცნობაში მოხსენებული "მასქუთნი" საუკეთესოდ ამჟღავნებენ ფაუსტოსის მოწმობის ამ წყაროსა და სადაურობას. აგათანგელოსის სახელიც ცნობილი ნაწარმოები კი, როგორც აღნიშნული გვქონდა, სახელნატყუარ VI ს. 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 კჳრიონის შესახებ. ცნობა მისი მოსე სომეხთა კათალიკოსისაგან ხელდასხმის შესახებ ამ ისტორიკოსებს არც ერთი წერილობითი წყარო დამოწმებული არა აქვთ და მხოლოდ ზეპირ გარდმოცემაზე დამყარებული ჩანს. ამ ცნობების მიხედვით კჳრიონი კათალიკოსი არც კია, იგი სომეხთა ეკლესიის საჭეთმპყრობელის ხელქვეით არქიეპისკოპოზად, ან მიტროპოლიტად იწოდება. ამავე დროს, VI ს. დამლევსა და VII ს. დამდეგს 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 კჳრიონისაგან 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 წიგნშია" დაცული. სწორედ ამ წერილებიდან ჩანს, რომ სომეხთა ეკლესიის მესაჭე პატრიარქის წოდებულობის მქონებელი არ ყოფილა: არც ერთ თავის ეპისტოლეში აბრაამი თავის თავს პატრიარქს არ უწოდებს. არც ცურტაველი ეპისკოპოზი, არც სომეხთა მთავრები, არც კჳრიონ კათალიკოსი არსად აბრაამს პატრიარქად არც იხსენიებენ და არც მიჰმართავენ, არამედ თითონაც თავის თავსა და ყველა სხვებიც მას მხოლოდ კათალიკოსად იხსენიებენ ხოლმე[925]. 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 წოდებულებად[926].

ამგვარადვე ირკვევა, რომ არც ქართული ეკლესიის მწყემსთმთავარს ჰქონია მიტროპოლიტის წოდებულება და არც ალბანეთის ეკლესიის უფროსს არქიეპისკოპოზი ჰრქმევია, არამედ ორივენი კათალიკოსები ყოფილან. კათალიკოსად იხსენიებს კჳრიონი თავის თავს მარტო თვითონ კი არა, არამედ

ცურტაველი ეპისკოპოზიც, სომეხთა მთავრებიც, დასასრულ, თვით აბრაამ კათალიკოსიც, ყველანი თავიანთ ეპისტოლე-წერილებში კჳრიონს ყოველთვის ქართველთა კათალიკოსის წოდებულებით მიჰმართავდნენ ხოლმე[927]. მიწერ-მოწერიდან ნათლად ჩანს, რომ სომეხთა კათალიკოსი და ქართველთა კათალიკოსი ერთმანეთს თანასწორად სთვლიდნენ და იქ არავითარი ნიშანი ან კვალი არ ემჩნევა, რომ ქართველთა მწყემსთმთავარი ოდნავად მაინც სომეხთა ეკლესიის საჭეთმპყრობელისაგან ჰიერარქიულად დამოკიდებული ყოფილიყო. ამიტომ უხტანესისაგან მოთხრობილი ზემომოყვანილი ამბები მაშინდელი დამოკიდებულების ვითარებას სრულებით არ შეეფერება.

კჳრიონ კათალიკოსი რომ მართლაც სომეხთა კათალიკოსისაგან ყოფილიყო ხელდასხმული და ნაკურთხი, როგორც იოანე კათალიკოსი და უხტანესი ამბობენ, წარმოუდგენელია, რომ ეს გარემოება მაინც სომეხთა ეკლესიის მართველი წრეების წარმომადგენლებს, ან მხოლოდ თვით აბრაამს გამწვავებული კამათისა და მიწერ-მოწერის დროს მაინც არ წამოეყვედრებინოს, ჩვენი ნაკურთხი ხარ და ასეთი უმადურობა კი გამოიჩინეო. ამასთანავე კჳრიონი რომ სომეხთა კათალიკოსისაგან ჰიერარქიულ-უფლებრივად დამოკიდებული ყოფილიყო, აბრაამ კათალიკოსის მოქმედებაც ქართველთა კათალიკოსის წინააღმდეგ სხვანაირი იქმნებოდა: აბრაამს შეეძლო კჳრიონი 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 მწყემსთმთავრები სომეხთა პარტიარქთან სიყვარულისა და ერთგულების გრძნობის მოსახსენებლად ყოფილად მისულნი. რაკი ქართლისა და ალბანეთის, იმგვარადვე როგორც სომეხთა კათალიკოსების, მაშინდელი ნამდვილი უფლებრივი მდგომარეობისა და წოდებულების საკითხი უკვე განხილული გვქონდა, გამოსარკვევი-ღა გვაქს, ხომ კჳრიონის თავმოყვარეობისა და ღირსების შემლახველი რაიმე უსიამოვნება მართლაც არ მოხდა და ამან მაინც არ გამოიწვია უთანხმოება?

აბრაამისა და კჳრიონის მიწერ-მოწერიდან უცილობლად ირკვევა, რომ პირადადაც კჳრიონს დარბაზობის დროს აბრაამისაგან არავითარი უსიამოვნება არ შეიძლება შეჰმთხვეოდა, რადგან კჳრიონსა და აბრაამს, მას შემდგომ რაც ის სომეხთა კათალიკოსად იქმნა არჩეული, ერთიერთმანეთი არც კი უნახავთ.

აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის პირველი ეპისტოლის საპასუხოდ კჳრიონ კათალიკოსისაგან დაწერილი პირველი ეპისტოლიდან ჩანს, რომ კჳრიონს აბრაამის ნახვა მართლაც სდომებია. თავისი ეპისტოლის ბოლოს მას ნათქვამი აქვს: ჯერ იყო, რომ მოვსულიყავი და თქვენ წმიდა საყდარში მელოცა და თქვენი ლოცვა-კურთხევა მიმეღო, ან და ჩემი მოწაფეები წარმომევლინა, რომ თქვენი სიწმიდის სალამი ჩვენთან მოეტანათ, მაგრამ ჟამთა სიავემა და ქვეყნის საზრუნავმა შეგვაფერხაო[928]. მაშასადამე,

კჳრიონ კათალიკოსს ტახტზე ახლად ასული აბრაამი პირველის ეპისტოლის გაგზავნამდე არ უნახავს.

ეს დარბაზობა უბრალო ზრდილობის წესზე დამყარებული დარბაზობა ყოფილა და საკათალიკოსო ტახტზე ახლად-ასვლის მილოცვის სურვილითა და ჩვეულებით იყო გამოწვეული. ეს რომ არავითარს აუცილებლად საჭირო და მხოლოდ ქართლისა კათალიკოსისათვის სავალდებულო დარბაზობას არ წარმოადგენდა და მხოლოდ ზნეჩვეულების წესების დაცვის სურვილით იყო ნაკარნახევი, იმითაც მტკიცდება, რომ აბრაამი თანახმა იყო კჳრიონი თუნდაც საქართველოში ენახა. მასაც ქართლისა კათალიკოსის ნახვა და მასთან მოლაპარაკება უნდოდა და მისთვის სულერთი იყო, სომხეთში შეხვდებოდნენ ისინი ერთმანეთს, თუ საქართველოში, კჳრიონი მოვიდოდა მასთან, თუ, პირიქით, პირადად მას მოუხდებოდა კჳრიონთან მოსვლა. თავის მეორე ეპისტოლეში აბრაამი კჳრიონს სახელდობრ სწერდა: "მომწერე და მაცნობე ადგილი თქვენსა თუ ჩვენ საზღვრებში, სადაც წმიდა ზატიკის (ე. ი. აღდგომის) შემდგომ ერთმანეთი გვენახა"-ო[929]. ამგვარად პირველი ეპისტოლის შემდგომაც კჳრიონს აბრაამი არ უნახავს.

კჳრიონის 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"-ო[930].

თავის მესამე ეპისტოლეში აბრაამი კვლავ სთხოვდა კჳრიონს დრო და ადგილი დაენიშნა, რომ მათ ერთმანეთი ენახათ, მაგრამ ამავე დროს ის უკვე გრძნობდა, რომ მათი შეხვედრა მხოლოდ იმ შემთხვევაში-ღა იყო შესაძლებელი, თუ რომ ატეხილი უთანხმოება დაცხრებოდა[931]. მაგრამ მოპირდაპირეებს ერთმანეთისათვის დათმობა არ ჰსურდათ და მდგომარეობა გაუმჯობესების მაგიერ უფრო გამწვავდა ისე, რომ კჳრიონს თავის მესამე საპასუხო ეპისტოლეში შეხვედრასა და ნახვაზე უკვე აღარაფერი აქვს ნათქვამი. ამას უმალ სრული განხეთქილებაც მოჰყვა და, ამგვარად, კჳრიონსა 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. დამლევისა და VII ს. დამდეგის ქართული ეკლესიის სომხური ეკლესიისაგან უფლებრივ, 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 ელშეს, არც კორჳნს და არც სებეოსს 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 უეჭველია იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ქართული ეკლესიის

სომხური ეკლესიისაგან უფლებრივი დამოკიდებულებისა და საქართველოსაგან თვითმწყსობის მოპოვების ეს თეორიაც სინამდვილეს არ შეეფერება[932].

§ 17. ვახტანგ გორგასლისაგან კათალიკოსობის დაწესების ნამდვილი გარემოება

ამგვარად ირკვევა, რომ ბოლოს და ბოლოს ქართული ეკლესიის თვითმწყსობის საკითხის შესასწავლად ვახტანგ გორგასალისაგან კათალიკოსობის დაწესების 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 დაწესების შესახები არსებული სამი წყაროს მოთხრობა უკვე მოყვანილი გვქონდა. მათი ერთმანეთთან შედარება ცხად-ჰყოფს, რომ ამ სამი ავტორის ზემომოყვანილი მოთხრობა ერთიმეორისაგან საკმაოდ განსხვავდება, თუმცა სამივე ერთხმივ ამ ამბავს მეფის სპარსეთიდან დაბრუნების უმალ მომხდარად სთვლიან. მატიანის სიტყვით, ვახტანგი გამეფების შემდგომ სპარსელებს თავიანთთან წაუყვანიათ, მაგრამ რამდენ ხანს მოჰგვიანებია იქ, განსაზღვრული არ არის. ნათქვამია მხოლოდ "შემდგომად რაოდენისამე ჟამისა" დაბრუნდაო. ჯუანშერითაც 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. ბროსსე 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 ჰგულისხმობდეს[933]. 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 შეხიზნული, ამიტომ ჯუანშერის მოთხრობა ამ მესამე ლაშქრობას არ უნდა ეხებოდეს, არამედ ან პირველს, 466 წ. მოწყობილ ლაშქრობას, ან მეორეს.

ვახუშტის ცნობით ეს 472 წ. დამდეგს, ან უწინარეს უნდა მომხდარიყო[934]. 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 "ვიდრეღა ყრმა იყო იძულებით სპარსეთად წარვიდა"-ო, ე. ი. ჯერ კიდევ იმ დროს, როდესაც იგი ყრმა იყო, იძულებული გახდა სპარსეთში წასულიყოო. 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 მიზეზისათჳს" ჩაიდინაო. მაგრამ სამაგიეროდ ჭელიშურ ხელნაწერში მეტად საყურადღებო და საგულისხმო ცნობაა დაცული მიქაელის უკადრისობით გამოწვეული ვახტანგ მეფის მოქმედების შესახებ.

ამგვარადვე ჯ უ ა ნ შ ე რ ი მიქაელის მოქმედების ნამდვილ მიზეზად ვახტანგ მეფის საქართველოში კათალიკოსობის დასაწესებლად განზრახულ გეგმასა სთვლის, მიქაელისაგან ვახტანგ გორგასალისადმი წამოყენებული გამაზდეიანების შესახები ბრალდება კი ტყუილ-უბრალოდ მომიზეზებად მიაჩნია. დანარჩენ ორ წყაროს ამის მსგავსი არაფერი არ მოეპოვება.

ამასთანავე ჯ უ ა ნ შ ე რ ს 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, გამორკვევა შეიძლება.

ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს გარდა, რომელიც ბუნდოვნად ლაპარაკობს, ყველა წყაროებში კათალიკოსობის დაწესება საქართველოში შემთხვევით მოვლენასთან, მიქაელ მთავარეპისკოპოზის უკადრის საქციელთან, არის დაკავშირებული. ამგვარად, თვით ქართული ეკლესიის თვითმწყსობა-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 მაზდეიანობას მიემხროო.

ამ ხმების საფუძვლიანობა და სიმართლე თვით ქართული ეკლესიის უფროსს, მიქაელსაც, "დააჯერეს" იმდენად, რომ, ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს სიტყვით, ამ უკანასკნელს ვახტანგისათვის შეუთვლია, «შენ დაგიტევებიეს ქრისტე და ცეცხლსა ესავ»-ო. ქართლის მოქცევის მატიანის ავტორსაც, იმისდა მიუხედავად, რომ მას ვახტანგისათვის მიყენებული შეურაცხყოფის მიზეზი დასახელებული არა აქვს, მაინც ვახტანგის სულიერი და სარწმუნოებრივი გრძნობის შერყევის შესახებ ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს მსგავსი ცნობა უნდა ჰქონოდა: ამას, როგორც შემდეგში დავრწმუნდებით, ამავე ძეგლის ჭელიშურ ხელთნაწერში დაცული ის მონათხრობიც ამტკიცებს, რომელიც შეურაცხყოფილ ვახტანგ გორგასალს გვისურათებს.

როგორც აღნიშნული გვქონდა, ვახტანგ გორგასალს ბრალდება ცილისწამებად 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 მაშინდელი წესის თანახმად, ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელისათვის ფეხზე მთხვევა სდომებია, მიქაელს იმდენი სიბრიყვე გამოუჩენია, რომ მეფისათვის ფეხი პირში მოუხვედრებია.

ასეთ საქციელსა და უკადრისობას, რასაკვირველია, თავისი შედეგი უნდა გამოეწვია. მაგრამ მერმინდელს, გარდანაკეთებ ქართულ წყაროებში ამ

შემთხვეულობის აღწერილობა ტენდენციურად არის დამახინჯებული და, როგორც აღნიშნული გვქონდა, მხოლოდ ქართლის მოქცევის მატიანის ჭელიშურ ხელთნაწერშია მიქაელისაგან ჩადენილი საქციელით გამოწვეული შედეგის აღწერილობა სისწორით დაცული. თუ ჯ უ ა ნ შ ე რ ს ა და "საეკლესიო მატიანეს" ვახტანგ გორგასალი განურისხებელ და ძვირუხსენებელ წმინდანად ჰყავთ წარმოდგენილი და ამიტომ მათი სურათი ცხოვრების უტყუარი ანარეკლის შთაბეჭდილებას არ ახდენს, აქ, პირიქით, ვახტანგ მეფე ადამიანური თვისებებით გვეხატება და მაშინ მომხდარი ამბავიც უფრო რეალური სინამდვილით გადმოცემული ჩანს.

ვახტანგ გორგასალს თურმე «ე ქ ც ა ფ ე რ ი პ ი რ ი ს ა მ ი ს ი ს ა», ე. ი. ამ სიბრიყვისა და კადნიერების გამო გადაფითრდა და «ა ღ ი ვ ს ო გ უ ლ ი ს წ ყ რ ო მ ი თ ა მ რ ა ვ ლ ი თ ა» და არამცთუ იმ დროს იგი ქრისტიანული მოთმინებით გამსჭვალული არ ყოფილა, არამედ, პირიქით, უაღრესად განრისხებული თურმე «გ ა ნ ი ზ რ ა ხ ვ ი დ ა მ რ ა ვ ა ლ თ ა ბ ო რ ო ტ თ ა». ვახტანგ მეფე მიქაელ მთავარეპისკოპოზის ამ უკადრისობით იმდენად აღშფოთებულა, რომ მემატიანის სიტყვით «გ ა ნ ი ზ რ ა ხ ვ ი დ ა... დ ა მ ჴ ო ბ ა დ ქ რ ი ს ტ ე ა ნ ო ბ ი ს ა»-ო. მისი გულისწყრომა თვით ამ სარწმუნოების მოსპობის აზრსაც კი თურმე დასტრიალებდა, 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 ჯ უ ა ნ შ ე რ ი თ 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 «ვ ა ე ბ ა ჲ მ ი ს ც ა მ ტ ე რ ს ა» და ისევ თავისი წინანდელი გეგმის განხორციელებას შეუდგა: კათალიკოსობის დასაწესებლად და ახალი ეპისკოპოზის საკურთხებლად არჩეული პირები ბიზანტიაში გაისტუმრაო. "მტერი" მაშინდელ ქრისტიანთა ერით 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. ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს სიტყვით ამ ორთან 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 (აქვე, გვ. 317 — 318), ჯ უ ა ნ შ ე რ ს 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 შესახებ[935].

ჯ უ ა ნ შ ე რ ს 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 ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს 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 კონსტანტინეპოლი პატრიარქის უფლებები გაფართოებულ იქმნა: რომის პაპის მსგავსად ის აღმოსავლეთის მამათმთავრად იქმნა ცნობილი ისევე, როგორც რომის პაპი დასავლეთისა იყო. თანაც დადგენილ იქმნა, რომ მას თრაკიის, 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 სამღვდელო 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, ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს სიტყვით მიქაელ მთავარეპისკოპოზისაგან ვახტანგ მეფის წინააღმდეგ წამოყენებული გამაზდეიანების ბრალდება თითქოს მხოლოდ მოჩვენებითი და განზრახ მომიზეზებული იყო, ნამდვილად კი იგი საქართველოში კათალიკოსობის დაარსების გეგმით იყო უკმაყოფილო და განრისხებულიო. მიქაელს ეს საიდუმლო ამბავი წინდაწინვე გაუგია.

ჯ უ ა ნ შ ე რ ს 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 გამოეწვიოს კიდეც მიქაელის უხეში საქციელი.

ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს ამ ცნობიდან მაინც ც ხ ა დ ი ხ დ ე ბ ა, რ ო მ ვ ა ხ ტ ა ნ გ გ ო რ გ ა ს ა ლ ს ს ა ქ ა რ თ ვ ე ლ ო შ ი კ ა თ ა ლ ი კ ო ს ო ბ ი ს დ ა წ ე ს ე ბ ი ს გ ე გ მ ა შ ე მ თ ხ ვ ე ვ ი თ კ ი არ გ ა ს ჩ ე ნ ი ა და მთავარეპისკოპოზის ბრიყვ საქციელს კი არ გამოუწვევია იგი, არამედ უ კ ვ ე ს პ ა რ ს ე თ ი დ ა ნ წ ა მ ო ს ვ ლ ი ს თ ა ნ ა ვ ე და მ ი ქ ა ე ლ ი ს უ კ ა დ რ ი ს ო ბ ა მ დ ე ვახტანგ მეფეს ა მ ნ ა ი რ ი გ ა ნ ზ რ ა ხ ვ ა ჰ ქ ო ნ ი ა. იმისდა მიუხედავად, რომ დანარჩენი წყაროები არაფერს ამის მსგავს არ ამბობენ, — ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს 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, ახალ დაარსებულ სამრევლოსთვის არ იქნებოდნენ, რადგან ერთად 13 ახალი საეპისკოპოზოს დაარსება დაუჯერებელი რამეა. სამუელის შესახებ, რომელიც ვახტანგმა ჯუანშერის სიტყვით «ეპისკოპოზად მცხეთასვე საეპისკოპოსოსა დასუა» (ცხ. ვახტანგსი 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 გამოგზავრებისას საქართველოში მარტო კათალიკოსობის დაწესების გეგმა კი არ ჰქონია, არამედ ამასთანავე რაღაც ფართო ცვლილების მოხდენაც ჰსურდა და იქ მყოფ მღვდელთმოძღვართა 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 დანიშვნა, ძველი ეპისკოპოსებით უკმაყოფილებით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული. ვახტანგ მეფის გეგმის მასივუროზის გამო ამ უკმაყოფილებასაც პირადული კი არა, არამედ ზოგადი საფუძველი უნდა ჰქონოდა.

მეორე მხრით, ჯუანშერისა და დანარჩენი ქართული წყაროების მტკიცებისდა მიუხედავად, მეფე-მთავარეპისკოპოზს შორის მომხდარ განხეთქილებასაც 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»[936]. 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 დაუდვია, 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 ეწია, 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 დაწესებასა და ახლა ეპისკოპოზთა დანიშვნასთან დაკავშირებულ უთანხმოებაში ორ მოპირდაპირე ბანაკთან უნდა გვქონდეს 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 გვქონდა. 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 ვნებათაღელვის 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 მოწინააღმდეგისათვის 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 მატიანის ჭელიშურ ხელთნაწერს აქვს მხოლოდ დაცული. ამ ძეგლის სიტყვით მიქაელის უკადრისი საქციელით ვახტანგ მეფე, როგორც დავრწმუნდით, თურმე ისე ყოფილა აღშფოთებული, რომ «განიზრახვიდა მრავალფერთა ბოროტთა და დამჴობად ქრისტეანობისა»-ო. თუნდაც გაბოროტებულ გულზე, მაგრამ მაინც ასეთი განზრახვის წამოჭრის შესაძლებლობაც კი, უეჭველია, სპარსეთიდან ახლად დაბრუნებული მეფის სარწმუნოებრივი გრძნობისა და შეგნების მოდუნების გამომმჟღავნებელია; როგორც ჩანს, ქრისტიანობისადმი რწმენის სიმტკიცე ვახტანგის სულიერ სამფლობელოში თითქოს შერყეული ყოფილა. შესაძლებელია ეს გარემოებაც შეიქმნა ვახტანგის წინააღმდეგ წამოყენებული ბრალდების და ჭორების წარმოშობის საფუძვლად.

მემატიანის სიტყვიდანაც მაინც ჩანს, რომ ქრისტიანობის დამხობის აზრი მხოლოდ უაღრესი აღშფოთების დროებითი შედეგი ყოფილა. ვახტანგ გორგასლის მთელი მოღვაწეობა, როგორც აღვნიშნეთ, ქრისტიანობისადმი მის ერთგულებას ამტკიცებს. ბრძოლა კი მოწინააღმდეგეთა 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 დაწესების შესახებ, ქართულ ეკლესიაში დიდი შთაბეჭდილება უნდა მოეხდინა. ერთი მხრით, ის გარემოება, რომ ეს გეგმა ასეთი მასივური იყო, მეორე მხრით, ის მტრული სულიერი განწყობილება, რომლითაც ამ გეგმას ქართული ეკლესიის მაშინდელი საჭეთმპყრობელი შეჰხვედრია, მისი მოთავე და მომხრენი დაუკრულავს და ეკლესიიდან განუკვეთავს კიდეც, 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 მატიანე მიქაელ მთავარეპისკოპოზის საქციელის მხოლოდ მოკლე აღწერილობით კმაყოფილდება და მის დასაგმობად ერთი სიტყვაც არ წამოსცდენია. თუმცა ჯუანშერს მიქაელის საქციელის დახასიათება მოეპოვება, მაგრამ ისიც ამისთვის თვით ვახტანგ გორგასალის სიტყვებისა და პატრიარქის მსჯავრის გადმოცემით კმაყოფილდება. თითონ ისტორიკოსს კი მიქაელის საქციელი პირადი პატივმოყვარეობისა და თავმოყვარეობის შელახულობით ნაკარნახევად აქვს წარმოდგენილი. ამ ამბის მესამე მომთხრობელ ძეგლს კი მიქაელის დამცველობაც კი ემჩნევა: ცხადად მისი საქციელის

მობოდიშებას ცდილობს, ვახტანგ მეფისაგან ქრისტიანობის უარყოფა "დააჯერეს" და "მან ირწმუნა"-ო. ამგვარად, მთელ ამბავს სამწუხარო გაუგებრობის შედეგად სთვლის.

მიქაელ მთავარ ეპისკოპოზისადმი ასეთი ლმობიერი და გამოსარჩლებითი დამოკიდებულების მიზეზი ადვილი გასაგები იქმნება ჩვენთვის, თუ გვეცოდინება, რომ ის ძველ ქართულ მწერლობაში გარკვეული მიმართულების კარგად ცნობილ, სახელგანთქმულ და შარავანდით მოსილ საეკლესიო მოღვაწე პიროვნებად იყო მიჩნეული. ის, როგორც დავრწმუნდით (იხ. აქვე თ. V, § 11, გვ. 304), მოშურნე მართლმადიდებელი, ე. ი. ქალკიდონიანი მღვდელთმთავარი ყოფილა, რომელიც ყოველგვარ მწვალებლობას თავგამოდებით ებრძოდა და რომელმაც მანიქეველ მობიდან მთავარეპიკოპოზის ყველა ნაწერები შეუბრალებლივ გაანადგურა და დასწვა. ის ერთ-ერთ მოქმედ პირთაგანად გვევლინება აგრეთვე საპოლემიკო ნაწარმოებში "უწყებაჲ სუბულის ძისა სარგისის-თჳს", იხსენიება ამას გარდა ღრტილის საპაექრო კრების აღწერილობაში, რომელსაც ეწოდება «სიტყჳსგებაჲ ეფთჳმე გრძელისაჲ სოსთენის მიმართ სომეხთა მოძღურისა».

პირველ ზემოდასახელებულ ძეგლში ნათქვამია სახელდობრ, ვითომც პეტროს მკაწრვალი, რომელიც წინათ «აღვიდოდა საყდარსაცა ზედა ანტიოქელთასა», შემდეგ შეჩვენებულ — "განკვეთილი", «საყდრისაგან თჳსისა განიდევნა» და იქიდან «მოიწია სომხითად და აღმოსავლად». სომხეთიდან ის საქართველოშიც მოვიდა მონოფიზიტობის გასავრცელებლად, 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 სამღვდელოებისა და ერისკაცთა თანხლებით მონოფიზიტი ნაპატრიარქალი ნახა და წესისაებრ «თაყვანისცა წინაშე საყდრისა მის პეტროზ მკაწრვალისა» მაგრამ, როდესაც ამ უკანასკნელმა «შთაუგდო საჴელო შესამოსლისა მის, რაჲთა ემთხჳოს იგიცა», მაშინ მიქაელმა მთხვევის მაგიერ «უპყრა საჴელსა მისსა და შთამოზიდნა ძლიერად და შთამოითრია და ქუეყანად დააკუეთა და სცა ქვითა» და ამგვარად «განტჳნა უღმრთო იგი». მიქაელმა მხოლოდ «დასდვა წყლულებაჲ სასიკუდინე», ხოლო მისმა თანამხლებლებმაც «დაჰკრიბეს მას ზედა ქვა და დაზჳნეს ქვითა და ესრეთ მოკლეს»-ო[937].

ეს მოთხრობავე დაუმოწმებია ბერს ეფთჳმე გრძელ სომეხთა მოძღვართან, სოსთენთან, მონოფიზიტობისა და დიოფიზიტობის, ანუ ქალკიდნიანობაზე პაექრობის დროს ღრტილაში. ეფთჳმე გრძელს სხვათა შორის თურმე უთქვამს: თქვენი მოძღვარი პეტროზ მკაწრვალი საპატრიარქო საყდრიდან «სამართლად უკუე და ჯეროვნად განიდევნა და შეურაცხ-იქმნა და დაემხუა უკეთური იგი პატივისაგან მღუდელთ-მოძღურობისა მსახურთაგან ეკლესიისათა საკურთხევლით», ხოლო იქიდან გამოძევებული «მერმე მოვიდა ქუეყანად თქუენდა (ე. ი. სომხეთში), აღავსო ბოროტითა წვალებითა და შეაცთუნა ერი იგი უსწავლელი. ვინაცა შეჭურა ღმერთმან მიქაელ ქართლისა კათალიკოზი და ქვითა განტჳნა იგი და ვერვინ იკადრა რგებად ვერცა განძრევად ჴელისა მართლმადიდებელთა ზედა» და ეს მკვლელობა მიქაელს «შეერაცხა სიმართლედ», როგორც ძველი აღთქმის მწერლობის მიხედვით ფინეზს სამოელსა და ელიასაო. «ეგრეთვე ნეტარმან მიქაელ და კრებულმან მისმან საღმრთომან უკეთური იგი დაქოლეს»-ო[938].

დოც. ლ. მელქისეთ-ბეგს გამორკვეული აქვს, რომ ზემომოყვანილ ცნობაში ბევრი შეცდომაა და პეტრე ფულონის, ანუ მკაწრვალისა 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 მქონებელის შესახებ ცნობათა აღრევის ნიადაგზე უნდა იყოს წარმომდგარი[939].

საგულისხმოა, რომ სომეხთა ისტორიკოსს უხტანესს თავის ნაშრომში "ისტორია განყოფისა ქართველთა სომეხთაგან" აღნიშნული აქვს, რომ საქართველოს მცხოვრებნი მამა-პაპათაგან გადმოცემით დაცული თქმულების მიხედვით კვეხულობდნენ, თქვენი პეტროს მგელი ჩვენმა მთავრებმა კანგარის მთაზე მოკლესო[940]. 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 გასავრცელებლად 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 მკაწრვალი) 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 არა, არამედ მთავართაგან უნდა იყოს მოკლული. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ თქმულება სხვადასხვა სახით ყოფილა გავრცელებული. ქართულ გადმოცემას იმ სახითაც, როგორც ის აღბეჭდილია, 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 მკაწრვალის 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 თავაშვებულ 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 გამაზდეიანების 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 გადაწყვეტა, 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 გავრცელებული *XXIII(იხ. აქვე, თ. V, § 13, გვ. 308 — 311).

თუ ამ საკითხის გადაწყვეტის 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 მაღუმის 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. ეს მიქაელ მთავარეპისკოპოზისაგან ვახტანგ გორგასალის წინააღმდეგ წამოყენებული გამაზდეიანების ბრალდების საფუძვლის გაგებასაც იმ მხრივ გვიადვილებს, რომ სპარსეთის მთავრობა მონოფიზიტობას მფარველობას უწევდა, ქალკიდონიანობისა კი წინააღმდეგი იყო. *XXIV

საკმარისია გავიხსენოთ თუ რანაირი ბრძოლა იყო ამ დროს ქრისტიანობაში ნესტორიანთა, მონოფიზიტებსა და ქალკიდონიანთა შორის, როგორი დაუნდობლობით ცდილობდნენ თავიანთ მოწინააღმდეგეთა საეპისკოპოზოებიდან გაძევებას და მათ მაგიერ თანამორწმუნეთა გაეპისკოპოზებას, რომ სარწმუნოებრივი აღსარება ბიზანტიაშიაც და მეტადრე კი სპარსეთში სახელმწიფოს თავისი პოლიტიკური მიზნებისათვის იარაღად ჰქონდა გამოყენებული,*XXV რომ ვახტანგ გორგასალისაგან განზრახული და განხორციელებული 14 მღვდელმთავრის ერთბაშად დადგენაც თავის თანამორწმუნეთა გასაბატონებლად გადადგმულ ნაბიჯად მიჩნევა აღარ გვეუცხოვოს.

ვახტანგ გორგასლის 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 კიდეც, ვახტანგ გორგასალს რომ თავისი სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობითა და სამხედრო სიქველით ხალხში ასეთი სახელი არ ჰქონოდა მოხვეჭილი, ქართული საისტორიო და საეკლესიო წყაროების მერმინდელი ქალკედონიანი მართლმადიდებელი "განმწმენდლების" გამანადგურებელ მუშაობას მისი ხსენება ვერ გადაურჩებოდა და მისი სახელი საქართველოს ისტორიიდან, ვითარცა მწვალებლობისა და მონოფიზიტობის განმამტკიცებელისა, ამოშლილი იქმნებოდა. მაგრამ რადგან მეფის სახელის პოპულარობის გამო ვახტანგის ხსენების ამოშლა არ შეიძლებოდა, ამიტომ მის შესახები 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, ეხლა 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, 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 მკაწრვალი ეწოდებოდა. მონოფიზიტ ეპისკოპოზების კურთხევა ანტიოქიაში, სადაც იგივე მოძღვრება იყო გაბატონებული, ბუნებრივი იყო. თანაც მოწინააღმდეგეთა მეტოქეობის გამო ანტიოქიის პატრიარქი საქართველოში მონოფიზიტობის განმტკიცების გულისათვის ვახტანგ გორგასალის გეგმის განხორციელებაზე, ქართული ეკლესიისათვის კათალიკოსობის სახით დამოუკიდებლობის მინიჭებაზე, უფრო ადვილად დათანხმდებოდა. საფიქრებელია, რომ საკურთხი პირები პირდაპირ ანტიოქიაში იქმნენ ვახტანგ მეფისაგან შეგნებულად წარვლენილნი განზრახული მიზნის მისაღწევად. შემდეგში, როდესაც ქალკიდონიანობამ ბიზანტიაშიც და საქართველოშიაც საბოლოოდ გაიმარჯვა და მონოფიზიტობის წინათ არსებობის კვალი ყველა წყაროებიდან გულმოდგინედ იშლებოდა, მოსპობილი იქმნებოდა ამ ამბის შესახები ნამდვილი ცნობა და შეთხზული იქმნებოდა კოსტანტინეპოლის საპატრიარქოსთან კავშირის შეწყვეტის კანონიერების დასამტკიცებლად ის ამბავი, რომელიც ჯ უ ა ნ შ ე რ ს აქვს მოთხრობილი, ვითომც თვით კოსტანტინეპოლის პატრიარქმა წინანდელი დამოკიდებულება უკანონოდ სცნო და ხელდასხმის უფლება მაშინ ანტიოქიის პატრიარქს დაუთმო.

§ 21. კათალიკოსობის დაწესების მნიშვნელობა და თარიღი

კათალიკოსობის დაწესების 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 ელესიის უზენაესი მაკურთხეველი მამამთავარი.

აღსანიშნავია, რომ მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანის ცნობა, მცხეთელ მკვიდრთა ორი სახლისაგან კათალიკოსობის ხელში ჩაგდების შესახებ, ჯ უ ა ნ შ ე რ ს ასე აქვს გადმოცემული: «ა ქ ე თ გ ა ნ ა ღ ა რ ა მ ო ი ყ ვ ა ნ ე ბ დ ე ს კ ა თ ა ლ ი კ ო ზ ს ა ს ა ბ ე რ ძ ნ ე თ ი თ, არამედ ქ ა რ თ ვ ე ლ ნ ი დ ა ს ხ დ ე ბ ო დ ე ს წ ა რ ჩ ი ნ ე ბ უ ლ თ ა ნ ა თ ე ს ა ვ ნ ი»-ო (ცხ. ვახტანგი [*403], გვ. 177). ჯ უ ა ნ შ ე რ ი ს აზრით, მაშასადამე, კათალიკოსობის დაწესების შემდგომაც VI ს. მეორე ნახევრამდე, რა დროისადაც ეს ცნობაა ნაგულისხმევი, კათალიკოსები ისევ საბერძნეთიდან მოჰყავდათ. ასეთსავე მდგომარეობას გვისურათებს ანტიოქიის ხრონოგრაფის თეოფილაკტე 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 ყველა ქართველ ეპისკოპოზთა თავი ყოფილა. მაგრამ ერთი ასეთი უფროსი ეპისკოპოზი ქართულ ეკლესიას, ვითარცა დამოუკიდებელ სახელმწიფოს დაწესებულებას, მისი მოწყობის დროიდანვე, უეჭველია, უნდა ჰყოლოდა და მოქცევაჲ ქართლისაჲს 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 საჭეთმპყრობელის აღმნიშვნელი წოდებულება იყო. ასე ესმოდათ და ასეთი მნიშვნელობით ხმარობდნენ მაგ., ასურთა ეკლესიაში[941]. ასეთივე მნიშვნელობა ჰქონდა ამ ტერმინს სომხურშიაც და ქართულშიაც. მაშასადამე, ვახტანგ გორგასალისაგან საქართველოში კათალიკოსობის დაწესება ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის დაწესებად უნდა ვიგულისხმოთ, რის დამადასტურებელს ორიოდე საბუთს ქვევით, ამ §-ისავე ბოლოშიაც შევხვდებით.

გამოსარკვევია ეხლა მხოლოდ-ღა თარიღი. კათალიკოსობის დაწესება ქრონოლოგიურად ქართლის მოქცევის მატიანეში დაახლოვებით განსაზღვრულია, იქ ნათქვამია: «ესე იყო ქართლის მოქცევითგან ას სამეოცდა მეათესა (რო) წელსა» და სწორედ «აქათგან იწყეს კათალიკოზთა მამათ-მთავრობაო. ხოლო პირველი კათალიკოზი იყო პეტრე ვახტანგ მეფისზე»-ო[942].

ჯუანშერს არც ეს თარიღი მოეპოვება და არც ანტიოქიის იმ პატრიარქის სახელი აქვს აღნიშნული, რომლის დროსაც ქართული ეკლესიის პირველი კათალიკოსი ხელდასხმულ იქმნა.

ვახუს თარიღად 473 წ. აქვს აღნიშნული[943]. 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 მიღებული[944] 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. მომხდარიყო[945]. მაგრამ კალ. ცინცაძე[946] სერ. გორგაძე[947] სამართლიანად ფიქრობენ, რომ ვალსამონის ეს ცნობა ანტიოქიელ პატრიარქს (III 1053 — 1057 წ.) გულისხმობს.

თვით. ს. გორგაძეს აზრით კათალიკოსობის დაარსების თარიღი მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანეში სწორად არის განსაზღვრული და 493 — 496 წ. (323 ან 326 + 170) უნდა ყოფილიყო შემოღებული[948]. მაგრამ ასეთი თარიღი მხოლოდ ქართლის მოქცევის თარიღზეა დამოკიდებული და ზემომოყვანილზე გაცილებით უფრო მეტი გამოდის, თვით მოქც. ქ-ას მატიანის თარიღს რომ დავემყაროთ. ცნობილია, რომ წმ. 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. ამაღლებიდან კი არა, არამედ ქრისტესით აქვს ნამდვილად ნავარაუდევი, 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 გვაწვდის. ჯუანშერის მოთხრობის თანახმად, შეიძლებოდა ადამიანი ვახტანგის ლაშქრობის შემდგომ სპარსეთიდან დაბრუნების წელიწადს დამყარებოდა. უკვე აღნიშნული გვქონდა, 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. იყო[949]. ამისდა მიხედვით კათალიკოსობის დაწესების თარიღად 466 — 7 წ., უნდა მიგვეღო. მაგრამ საქმე ის არის, რომ 472 წელს იაკობ ხუცესსაც «თავი იგი ეპისკოპოსთა ჲ სამოველი» ჰყავს მოხსენებული[950], და ეს გარემოება ცხადჰყოფს, რომ ამ დროს 472 წ. ჯერ კათალიკოსობა არ ყოფილა, არამედ წინანდებურად ისევ მთავარეპისკოპოზი იყო, რომლის შესატყვის წოდებულებასაც უეჭველია "თავი ეპისკოპოზთაჲ" უნდა წარმოადგენდეს.

ხოლო "ეპისტოლეთა წიგნში" დაცული ალბანეთისა, საქართველოს და სომხეთის ეკლესიათა სამღვდელოების გაერთიანებულ 506 წ. საეკლესიო კრების შესახები საბუთებიდან ჩანს, რომ ზემოდასახელებული სამივე ეკლესიის საჭეთმპყრობელებს "კათოლიკოსი" ჰრქმევია. პროკოპი კესარიელსაც ეს გარემოება თავის საისტორიო თხზულებაში აღნიშნული აქვს[951]. ამ ცნობიდან ირკვევა, რომ VI ს. დამდეგსვე ქართული ეკლესიის მთავარეპისკოპოსი უკვე კათალიკოსის წოდებულების მქონებელი ყოფილა, ე. ი. დამოუკიდებელი ეკლესიის საჭეთმპყრობელად ითვლებოდა. რაკი ქართული წყაროებითაც კათალიკოსობის დაწესება საქართველოში ვახტანგ გორგასალის მეფობაში, ე. ი. V ს. მეორე ნახევარში მომხდარა და, როგორც დავრწმუნდით, 472 წ. შემდგომ, ამიტომ კათალიკოსობა და ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობა შეიძლება მხოლოდ 472 — 502 წ. 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. პირველსავე ათეულში სომეხ-ქართველ და ალბანელთა ეკლესიების წარმომადგენელთა საეკლესიო კრება მოწვეულ იქმნა, ამის ცხადი მაჩვენებელია.

წმინდა სარწმუნოებრივის გარდა 506 წ. გაერთიანებული საეკლესიო კრების დადგენილებას მონოფიზიტობის მართლმადიდებელ სარწმუნოებად აღიარების შესახებ, რასაკვირველია, პოლიტიკური მნიშვნელობაც ჰქონდა. ქალკიდონიანობა უარყოფილი იყო, მონოფიზიტობა განმტკიცებული. რა თვალით 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 ეწეოდა[952]. მაგრამ 484 წ. სპარსეთის მთავრობის დახმარებით სპარსეთის ქრისტიანთა ეკლესიაში უპირატესობა უკვე ნესტორიანებმა ჩაიგდეს ხელში, მონოფიზიტები კი ბიზანტიის მომხრეებად იქმნენ მიჩნეულნი და სპარსეთის მთავრობა მათ ალმაცერად უყურებდა, სდევნიდა კიდეც*XXVI953. რამდენადაც ქართული, სომხური და ალბანური ეკლესიები ნესტორიანობის კი არა, არამედ მონოფიზიტობის აღმსაარებელნი შეიქმნენ, ეს სპარსეთის პოლიტიკის საწინააღმდეგო და მათი სპარსეთისაგან განკერძოების სულისკვეთების გამომხატველი მოვლენა იყო.

მაგრამ, რასაკვირველია, არც ვახტანგ გორგასალის დროს და არც 506 წ. მონოფიზიტობის საქართველოში გამარჯვებით ქალკიდონიანნი არ მოსპობილან. როგორც დავრწმუნდით, 9 ეპისკოპოზი ამ კრებას არ დასწრებია, ოქმებზე ხელი არ მოუწერიათ. მათი მოქმედება და ბრძოლა უეჭველია შემდეგშიაც არ შეწყდებოდა. VII ს. 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 უთქვამთ[954]. უკვე ეს გარემოება საქართველოში მომხდარი ცვლილების მაუწყებელია.

მონოფიზიტობასა და ქალკიდონიანობას შორის გამწვავებული ბრძოლის დაღი თვით მატიანეებსაც ეტყობა. ამ მხრივ მეტად საგულისხმო სურათი გვეშლება ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელთა, კათალიკოსების შესახებ ცნობებში.

ქართლის კათალიკოსთა ორი სიაა დაცული: ერთი ქართლის მოქცევის მატიანის ძირითად ტექსტშია შეტანილი, მეორე კიდევ 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. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Опис., II, 722).
2. სამოველ — დაჩი უჟარმელის დროს (იქვე).
3. პეტრე —
4. სამოველ — ბაკურ დაჩის ძის დროს (იქვე, II, 723).

5. თავფაჩაგ — ფარსმანის მეფობაში (იქვე).
6. ჩიმაგა —

7. დასაბია, ან საბია ფარსმანის მეფობაში (იქვე).
8. ევლალეჲ

9. მაკარი
10. სამოველ ბაკურის მეფობაში (იქვე).
11. სიმონ-პეტრე

12. სამოველ
13. სამოველ სხუაჲ გვარამის ერისთაობაში (იქვე, II, 724).
14. ბართლომე
15. ბართლომე **მეორედ** (sic) — სტეფანოზის ერისთაობაში (იქვე, II, 726).

16. იოვანე
17. ბაბილა ადარნესეს ერისთაობაში (იქვე).
18. თაბორ

19. სამოველ სტეფანოზის ერისთაობაში (იქვე).
20. ევნონ
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. კჳრიონ
7. იზიდბოზიდ
8. თ´ ჱ (თევდორეი?)
9. პეტრე

"ესე ცხრანი ცოლოსანნი იყვნეს"-ო (ე. თაყაიშვილი, Опис., II, 727).

პროფ. ნ. მარრს სამართლიანად აქვს აღნიშნული, რომ კათალიკოსთა სამი[956] 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 კჳრიონ კათალიკოსები იყვნენ[957]. 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 ჰკლებოდა.

ამ ორივე სიის შედარებით ცხადი ხდება, რომ მეორე სიაში თავფაჩაგსა და ევლალეს შუა ორი კათალიკოსის სახელია გამოტოვებული, სახელდობრ ჩიმაგისა და დასაბიასი, ან საბიასი, თუ საბასი[958]. 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 კჳრიონი 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 კჳრიონ კათალიკოსი მართლაც ცოლოსანი უნდა ყოფილიყო. ვინაიდან კჳრიონი 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 კჳრიონ კათალიკოსის მოუხსენებლობა შესაძლებელია იმის მომასწავებლად მიგვეჩნია, რომ ის ქალკიდონიან კათალიკოსთა სიას კი არ წარმოადგენს, არამედ რომ იგი მათ მოწინააღმდეგეთა 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 უეჭველია ცოტად თუ ბევრად მერმინდელი ქალკიდონიანი 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 დაწვრილებითი 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 შუამდინარით ასურეთისაჲთ და თორმეტნი მოწაფენი მისთანა მოვიდეს»[959]. ჭელიშური ხელთნაწერი თარიღსაც უმატებს «ქართლისა მოქცევითგან 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 ჩაურთავთ.

ასურელ მამათა საქართველოში მოსვლის მიზნის შესახებაც IX — XII სს. ძეგლებში არსებითად სრული გაურკვევლობა სუფევდა, რომელიც ამ მოღვაწეთა პირვანდელი ცხორებიდან 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 ცხორებაში პირვანდელი წყაროებიდან მათი მოსვლის ნამდვილი მიზნის სულ სხვანაირი ცნობაც არის შერჩენილი.

ვ ა ხ უ შ ტ ს ამ საკითხზე ახალი არაფერი აქვს და მოკლე ცნობა მოეპოვება მხოლოდ[961].

ასურელ მამათა ცხორებანი კრიტიკულად პირველად აკად. მ. ბ რ ო ს ს ე მ განიხილა. მას აღნიშნული აქვს, რომ იოანე ზედაზნელის ცხორება განახლებულია არსენი კათალიკოსის მიერ X ს-ში. ბ რ ო ს ს ე ს მხოლოდ ის აბრკოლებდა, რომ ამ დროს არსენი კათალიკოსი ცნობილი არ იყო[962]. შიო მღვიმელის ცხორებას ბ რ ო ს ს ე მარტჳრი, ანუ იოანე კოსტანტინეპოლელის დაწერილად სთვლიდა, მაგრამ თვით ძეგლის დაწერილობის ხანას არ არკვევს[963]. აღნიშნული აქვს, რომ აბიბოს ნეკრესელის ცხორება ქართლის კათალიკოსის არსენი დიდის მიერ არის დაწერილი[964], რომ დავით გარეჯელის ცხორების ავტორი არა ჩანს, მაგრამ IX ს-ზე მერმინდელი უნდა იყოს, რადგან იქ წმ. ილარიონი იხსენიება[965].

ბ რ ო ს ს ე ს აღნიშნული აქვს ძველ ავტორთა შეუთანხმებლობა ასურელ მამათა რიცხვის შესახებაც, რომ ზოგი 40-საც კი, ზოგი კი მხოლოდ 12-ს ასახელებს, ჩვეულებრივ კი ათცამეტ მამებად იწოდებოდნენ[966].

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 იყოსო[967].

ბ რ ო ს ს ე ეკამათებოდა პლ. იოსელიანს, რომელსაც ასურელი მამები V ს. შუა წლებში და მეორე ნახევარში, 445 წ. — 480 წ. მიაჩნდა საქართველოში მოსულად[968]. მისი სიტყვით კი ისინი VI ს. მოღვაწეები იყვნენ, რადგან ფარსმანი 542— 557 წ. წ-ში მეფობდა და სჯმეონ მესვეტე, რომელთანაც ასურელ მამებს კავშირი ჰქონდათ, მცირე სჯმეონ მესვეტე, 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 ახალნერგობაც აღნიშნულია ცხორებებშიო. ბ რ ო ს ს ე ს ისინი VI ს. მეორე ნახევრის მოღვაწეებად მიაჩნდა[969].

იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების მოსვლის თარიღად ბ რ ო ს ს ე ს 540 წ. აქვს მიღებული[970]. ეს თარიღი სვიმეონ მესვეტის ზეობის 521 — 596 წლებზე აქვს დამყარებული და ფარსმანის მეფობაზე[971].

ანტონი მარტყოფელის ცხორებაში მოხსენებული ხოსრო სპარსთა მეფისაგან ქ. ედესის აღების შესახებს ცნობაზე ბ რ ო ს ს ე ს შენიშნული აქვს, რომ ამის მცდელობა 539 — 540 წ. მოხდა[972].

აბიბოს ნეკრესელის ცხორების იმ ცნობის მიხედვით, რომ აბიბოსმა ბერძენთაგან სპარსელების ქართლიდან განდევნა იწინასწარმეტყველა, ბ რ ო ს ს ე მ ეს ამბავი ზედმიწევნით გუარამ კურაპალატის (ე. ი. ქართ. ცხორების ანგარიშით 565 — 600 წ.) დროინდელად მიიჩნია[973].

დასასრულ, აკად. ბ რ ო ს ს ე ს ისიც აქვს აღნიშნული, რომ, ასურელ მამების ცხორებათა საერთოდ ლეგენდარული ხასიათისდა მიუხედავად, იქ მაინც საკმაოდ ბევრი საისტორიო ცნობები მოიპოვება[974].

დ. ბ ა ქ რ ა ძ ი ს აზრით ასურელ მამათა "მომეტებულს ნაწილს... ეტყობა უეჭველი კვალი იმ დროისა, რომელსაც ეკუთვნიან". "ქრისტიანთა შორის მაშინდელი წესით წმ. მოღვაწეთა ცხოვრებანი იმათ უახლოეს დროსვე იწერებოდნენ ეკლესიაში საკითხავად ამის გამო თითქმის უცვლელად შთებოდნენ"-ო. ამის ნიშნებს დ. ბ ა ქ რ ა ძ ე ასურელ მამათა ცხორებებში ჰხედავდა[975].

ასურელ მამათა ეროვნების შესახებ დ. ბ ა ქ რ ა ძ ე ს 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 "შემოდიან თუ არა საქართველოში, ქართულად საუბრობენ, ქართულადვე ასრულებენ წირვა-ლოცვასა და ჰმოძღვრობენ თვით ქართველ ერსა. ქართულმა ეკლესიამ ძველადვე შეჰრაცხა იგინი წმიდათა შორის, როგორც «განმანათლებელნი და აღმაშენებელნი ეკლესია-მონასტერთა ქართლისათანი»[976]. ასურელ მამათა ქართველობის აზრს ბაქრაძე იმდენად ცხად სიმართლედ სთვლიდა, რომ ამბობდა: "ამ საგანზე ჩვენ არ ვხედავთ საჭიროდ სიტყვა გავავრცელოთ"-ო[977].

1903 წ. გამოცემულ საეკლ. მუზეუმის ხელთნაწერთა აღწერილობაში თ. ჟ ო რ დ ა ნ ი ა მ აღნიშნა, რომ XII ს. ხელთნაწერში № 199 დაცულია იოანე ზედაზნელისა, შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის ცხორებათა უძველესი და განსხვავებული რედაქციები[978], რომ 1699 წელს გადაწერილ № 160 ხელთნაწერში იოანე ზედაზნელისა, შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის ცხორებათა ს ა ბ ი ნ ი ნ ი ს ა გ ა ნ გამოცემულზე უფრო სრული და სწორი ტექსტი მოიპოვება[979].

თ. ჟორდანიას აზრით "იოანე ზედაზნელის მოწაფითურთ წარმოსვლა და დამკვიდრება საქართველოში მოხდა 541 — 557 წლებში, როდესაც საქართველოში მძვინვარებდნენ სომხების მონოფიზიტები, ეკლესია ქართველთა საშიშ მდგომარეობაში იყო და ამ გარემოებამ, ჩემის ფიქრით, გამოიწვია ასურელ მამათა თავგანწირვა და წამოსვლა დასაცველად ჩვენის სჯულისა მწვალებელთაგან. ჰერეთში არც ერთი ასურელთაგანი არ დაემკჳდრა; ამ გარემოებაში ჩვენ საფუძველს ვპოულობთ დავასკვნათ, რომ მოსვლა წმიდათა მამათა მოხდა 550 — 557 წლებს შუა, შემდეგ ჰერეთის კათალიკოზის (აბაზის?) განდგომისა და პირველის დვინის კრებისა 549 წ.-ო[980].

მ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი ს სიტყვით საეკ. მუზეუმის № 832 XIII — XIV ს. ხელთნაწერში დაცულია აბიბოს ნეკრესელის განსხვავებული და ყველაზე უძველესი რედაქცია, რომელიც 1908 წ. გამოცემულ ხელთნაწერთა აღწერილობაში მთლიანად დაბეჭდილი აქვს კიდეც[981].

პროფ. ნ. მ ა რ რ ი ასურელ მამათა მოღვაწეობას მხოლოდ გაკვრით ეხება და მათი ცხორებანი სათანადო ხანის საეკლესიო მდგომარეობის გამოხატულებად მიაჩნია, რამდენადაც იგი ამ ძეგლთა მერმინდელ გარდანაკეთშია შერჩენილი[982]. ნ. მ ა რ რ ი ფიქრობდა, შესაძლებელია ასურელი მამები თითონაც ნესტორიანები იყვნენ და საქართველოშიაც ნესტორიანობა მათი შემოტანილი იყოსო[983].

ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე თავის წერილში "როდის არის დაწერილი ტრაქტატი - განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა" შეეხო აბიბოს ნეკრესელის ცხორების

ავტორის ვინაობასა და დროსაც[984]. ამ ნაშრომში ავტორი უარჰყოფს აბიბოს ნეკრესელის ცხორების გამომცემლის მ. საბინინის აზრს, რომ ამ ძეგლის დამწერი, არსენი დიდი კათალიკოსი, არსენი იყალთოელად უნდა ვიგულისხმოთ, ორი მოსაზრებით: ჯერ ერთი იმიტომ რომ ე უკანასკნელი კათალიკოსი არ ყოფილა, მერმე იმიტომაც, რომ ამ ძეგლში ქვეყნის მნიშვნელობით "სოფელი" იხმარება და "შიდა ქართლი აქ ყველგან იხსენიება ზენასოფლად, გამოთქმა, რომელიც ძალიან ძველ დრო მიეკუთვნება". ამ ძეგლის ბოლოში დართული ცნობის მიხედვით ბერძენთაგან სპარსელების ქართლიდან განდევნისა და გაერთიანებული იბერიის ერისთავთაგან განგების შესახებ ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე ფიქრობს, რომ ცხორება უნდა VII ს. დამლევს, ან VIII ს. დამდეგს არსენი კათალიკოსის მიერ იყოს დაწერილი, რომელიც მისი აზრით ამ დროს უნდა ყოფილიყო.

1926 წ. პროფ. კ ო რ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე მ 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 ცხორება, რომელიც არსენ დიდ კათალიკოსს დაუწერია IX ს-ში, შემდეგ მისდევს დავით გარეჯელის ცხორება, რომელიც X ს-შია უცნობი ავტორისაგან დაწერილიო, — მერმე იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ცხორებაა X ს. მეორე ნახევარში შედგენილი. XII საუკუნიდან ამ თხზულებების გადამეტაფრასტება დაუწყიათო[986]. ეს ძეგლები ემყარებოდნენ "ძველს კიმენისებურ არქეტიპებს", რომელთაც "მეტაფრასტული რედაქციები ხშირად უჩვენებენო"[987]. აბიბოს ნეკრესელის ცხორებას "ყველაზე ნაკლებად განუცდია მეტაფრასტის ხელი, რომლის რედაქციული მუშაობა უმთავრესად ამოიწურება პროლოგით, ცეცხლთაყვანისმცემლობისადმი პოლემიკური დიალოგის ჩართვით შუაში და ეპილოგის დამატებით სიტყვებიდან «და სხუანიცა მრავალნი»-ო[988].

დავით გარეჯელის ცხორება კი კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს სიტყვით მეტაფრასტული ძეგლია, ეკუთვნის უცნობ მწერალს, რომელიც გამოსულია პეტრიწონული სალიტერატურო შკოლიდან[989] და რომელსაც თავისი ნაწარმოები შეუდგენია "იძულებითა სულთა მწყემსისა ონოფრესითა"[990].

კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე ს გარკვევით ნათქვამი არა აქვს, თუ რა დროის ძეგლებად მიაჩნდა დაახლოვებით ასურელ მამათა თავდაპირველი ცხორება. 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", ამიტომ "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-კულტურული წარსულისა. რაკი ასეთს მასალაზეა აშენებული როგორც ძველი, ისე მეტაფრასტული ცხოვრებანი, ისინი არც იდეურად, არც ფაქტიურად სინამდვილეს მთლიანად არ გადმოგვცემენ"-ო[991].

კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე 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 ქალაქელია[992].

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 შემაგრებული[995]. ამ ჯგუფში ყოფილა დავით გარეჯელი და შესაძლებელია ლუკიანე და დოდოც[996].

"მერე პარტია" იოანე ზედაზნელის მეთაურობით არის მოსული და ამ ჯგუფში შიო მღვიმელი, ისე წილკნელი, ეზდერიოს სამთავნელი, იოსებ ალავერდელი, ზენონ იყალთოელი და თათა ყოფილან, რომელნიც 543 წელს მოსულან საქართველოში[997]. ეს თარიღიც დამყარებულია ცხოვრების იმ ცნობებზე, რომ იმ დროს სვიმონ მესვეტე "თორნესა 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 გაუგიაო[998].

მესამე "პარტია" მხოლოდ ანტონ მარტყოფელისაგან ჩანს შემდგარი: იგი 545 წ. მოსულა ედესიდან[999]. ეს თარიღი მეფე ხოსროსაგან 544 წ. ედესის გარემოცვაზეა დამყარებული, რადგან ამ გარემოცვისა და აღების ამბავი ცხორებაში მოთხრობილია[1000].

მეოთხე და უკანასკნელი "პარტია"-ც მარტო ერთადერთ აბიბოს ნეკრესელის შემცველი გამოდის, რომელიც ქართლში 571 წლის შემდეგ ყოფილა მოსული[1001]. ეს თარიღი კ. კეკელიძეს, ერთი მხრით, ბერძენთაგან სპარსელების ქართლიდან განდევნის ამბავზე აქვს დაფუძნებული, რაც 591 წ. მოხდა, მეორე მხრით, 571 წ. ასურეთში ამტყდარი მონოფიზიტების დევნულებაზე[1002].

კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს 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"-ო[1003]. ამას ის გარემოება აფიქრებინებს, რომ ისინი შორეულ ასურეთიდან საქართველოში მოვიდნენ და ქართველებს ასე სწრაფად დაუახლოვდნენ და იოანეს ცხორებით მოსვლისთანავე მან ქართულად დაიწყო ლაპარაკიო[1004], ხოლო შიოს ცხორებით მას ასურული და ბერძნული შესწავლილი ჰქონდაო. რად დასჭირდებოდა ასურს დედა-ენის შესწავლა, რომ მართლაც ასური ყოფილიყოო?[1005].

კ. კეკელიძის აზრით "ასურელი" მამების სახელით ცნობილი ქართველი ბერები მონოფიზიტები იყვნენ და ამ დროს მძვინვარე მონოფიზიტთა დევნულების გამო საქართველოში შეაფარეს თავი, რადგან მაშინ აღმ. საქართველოში მონოფიზიტობა იყო გაბატონებული[1006]. მათი მონოფიზიტობის დამამტკიცებელ საბუთად კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე ს მათი მკაცრი ასკეტიკური ცხოვრების წესი მიაჩნდა. კერძოდ, დავით გარეჯელის ცხორებაში აღნიშნულია, რომ იერუსალემში სალოცავად წასული დავითი თვით ქალაქში არ შესულა, რადგან თავისი თავი უღირსად ჩასთვალა, და უკანვე გამობრუნდა. კეკელიძის აზრით "დავითის ქალაქში შეუსვლელობა გამოწვეული იყო იმით, რომ ის მონოფიზიტი იყო, იერუსალემი კი ამ დროს დიოფიზიტ პატრიარქების ხელში იყო და მონოფიზიტობა იქაც სასტიკად იდევნებოდა"-ო[1007].

ასურელ მამათა მოღვაწეობას ეხება, დასასრულ, 1927 წ. გერმანიაში გამოსული გ. ფ ე რ ა ძ ი ს მონოგრაფია "Die Anfänge des Mönchtums in Georgien" "მონაზონობის დასაწყისი საქართველოში" (Gotha). ამ საკითხის შესახები წყაროების განხილვის დროს გ. ფ ე რ ა ძ ე უძველესად მათგან დავით გარეჯელის ცხორებასა სთვლის და 1084 წ. არაუადრესად და XII ს. პირველ მეოთხედზე არაუგვიანესად მიაჩნია[1008]. ანტონი მარტყოფელის ცხორებას იგი დავით გარეჯელის ცხოვრების უმალ და იოანე

ზედაზნელის ცხორებაზე უწინარეს შედგენილად სთვლის[1009]. იოანე ზედაზნელის ცხორების შედგენილობის თარიღის შესახებ გ. ფ ე რ ა ძ ე პროფ. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს აზრს არ იზიარებს, რომ პირველად იგი არსენი II-ის მიერ შედგენილი იყო, ხოლო XII ს. გადაკეთებულ იქმნა, არამედ ამტკიცებს, რომ ეს ძეგლი დავით გარეჯელის ცხორების ცოტა ხნის შემდეგ და შიო მღვიმელის ცხორებაზე უწინარეს არის შედგენილი, რადგან მისი აღმწერელი შიო მღვიმელის ცხორებას არ იცნობსო[1010].

შიო მღვიმელის ცხორება ფ ე რ ა ძ ი ს აზრით, ალბათ, დავით აღმაშენებლისაგან შიო მღვიმეში ახალი ეკლესიის აგებით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული და ამ მეფის მოძღვრის არსენი ბერის მიერ იქმნებოდა დაწერილი, მაგრამ შემდეგში იგი შეცდომით არსენ კათალიკოსად მიუჩნევიათო[1011].

მცდარად სთვლის ფ ე რ ა ძ ე აზრს აბიბოს ნეკრესელის ცხორების უძველეს დროში დაწერილობის შესახებაც. მას, პირიქით, ეს ძეგლი XII ს. დამლევისად მიაჩნია. ფ ე რ ა ძ ი ს სიტყვით აბიბოს ნეკრესელის ცხორებაში ისეთი შეუწყნარებელი შეცდომებია და მაზდეიანობის ისეთი უცოდინარობა ჩანს, რომ სრულებით შეუძლებელია ასეთი შეცდომები არსენი I-ს, ასეთ განათლებულ მწერალს მოსვლოდესო. მაზდეიანობის უცოდინარობის დამამტკიცებლად ფ ე რ ა ძ ე ცხორებაში სპარსელების წინააღმდეგ მოყვანილი კერპთმსახურების ბრალდებას სთვლის. არსენის არ შეიძლება არ სცოდნოდა, რომ მაზდეიანნი კერპთთაყვანისმცემელნი არ იყვნენო[1012].

ასურელ მამათა საქართველოში მოსვლის თარიღის გამოსარკვევად ფ ე რ ა ძ ი ს აზრით შეიძლება მხოლოდ ანტონ მარტყოფელისა, შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის ცხორებათა ცნობები იყოს გამოყენებული. სახელდობრ, ანტონის ცხორებაში 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 აქვს[1013], არა ჩანს. მაგრამ ფ ე რ ა ძ ი ს სიტყვით, ედესის გარემოცვის ამბავი ცხორების ავტორს მხოლოდ იმ მიზნით აქვს ჩართული, რომ ხელთუქმნელი ხატის შეუმჩნევლად საქართველოში მოტანა დამაჯერებელი გახადოს. ამიტომ ასეთ ცნობაზე დამყარება არ შეიძლებაო[1014].

შიო მღვიმელისა და სხვათა ცხორებაში მოხსენებული სვიმეონ მესვეტის თორნეში ჯდომაც არ შეიძლება გამოყენებულ იქმნეს, რადგან თორნეში ჩაჯდომა მესვეტეობას ეწინააღმდეგება და ამიტომ საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად ცხორებაში ეწერებოდა "თორნი", თორნში ჩაჯდომაზე იქმნებოდა საუბარი. "თორნი" კი ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს განმარტებით[1015], რკინის ჯაჭვს ჰნიშნავდაო. რაკი რკინის ჯაჭვებს ბევრი ბერები ატარებდნენ ხოლმე, ამიტომ ასეთი ცნობა დასაჯერებელიაო[1016]. 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 არისო[1017].

ერთადერთ სანდო ქრონოლოგიურ ცნობად ფ ე რ ა ძ ე ს 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 მოსულიო[1018]. ამგვარად, გ. ფ ე რ ა ძ ი ს რწმენით ასურელი მამები ანტიოქიიდან საქართველოში მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში არიან მოსული[1019].

ფ ე რ ა ძ ე ს კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს 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 წარმოადგენს[1020]. ის უარჰყოფს კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს 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 ელიაცაო[1021].

ფ ე რ ა ძ ე ს ასურელი მამები ქალკიდონიანებად მიაჩნია, რომელთაც საქართველოში მოსვლის დროს მიზნად სამონასტრო მოღვაწეობა და ქართველ წარმართთა მოქცევა უნდა ჰქონოდათო[1022].

უარჰყოფს ფ ე რ ა ძ ე ასურელ მამათა ქართველობის დებულებასაც. თუ კ ე კ ე ლ ი ძ ე ს შიოს შესახები ცნობა, რომ მას ასურული და ბერძნული შესწავლილი ჰქონდა, გამოყენებული აქვს შიოს არა-ასურობისა და, პირიქით, ქართველობის დამამტკიცებელ საბუთად, ამის საწინააღმდეგოდ ფ ე რ ა ძ ე კითხულობს, რატომ-ღა არის ცხორებაში ნათქვამი, რომ შიომ ქართულის შესწავლას 4 წელიწადი მოანდომა? თუ შიო ქართველი იყო, ქართულის შესწავლა რისთვის მოუხდებოდაო?[1023].

ზემომოყვანილი მიმოხილვა, ვგონებ, 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. ჟ ო რ დ ა ნ ი ა მ გამოარკვია რომ ს ა ბ ი ნ ი ნ ი ს ა გ ა ნ გამოცემული ასურელი მამების ცხორების ტექსტებზე უძველესი, ზოგჯერ თვალსაჩინოდ და არსებითადაც განსხვავებული რედაქციები არსებობს, აღნიშნა კიდეც, სად არის ასეთი უძველესი ტექსტები დაცული. პროფ. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე ს ა ც ეს საკითხი ნაწილობრივ უფრო მეტადაც შესწავლილი და ზოგიერთი გარემოებაც გამორკვეული აქვს, მაგრამ ყველა ასეთ მსჯელობას სათანადო დამაჯერებელი ძალა არ ახლავს, რადგან არც ხელთნაწერთა და რედაქციების საფუძვლიანი კრიტიკული ანალიზის შემცველი მონოგრაფიული გამოკვლევა მოიპოვება, არც თუნდაც საბინინის მსგავსად სხვადასხვა, ან გინდა მხოლოდ უძველეს რედაქციებად მიჩნეულ ცხორებათა ტექსტია 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 სიმარტივისდა მიხედვით იყოს გადაწყვეტილი. 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 ცხორებაში 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 ცხორებით უსარგებლია. მაშასადამე, არსენი კათალიკოსი აბიბოსის ცხორების 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 მარტვილობის პირვანდელ ტექსტში გაცილებით მეტი ცნობები ჰქონია, ვიდრე მას მოუყვანია თავის განახლებულ ცხორებაში: «ამას რა გითხრობ თქუენ ნეტარისა ეპისკოპოზისა აბიბოსსა, არა თუ ყოველთა საქმეთა და შრომათა და ღუაწლთა მისთა გაუწყებ თქუენ, ანუ ვითარ იგი დალეწნა კერპნი და უღმრთოთა მათ არწმუნა ქრისტე და ნათელსცა..., ანუ ვითარ დედაკაცსა მას უწინასწარმეტყველა 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 სამეფოდვე[1024] და დაიპყრეს ქუეყანაჲ ესე ჩვენი მიერითგან მეფეთა ჩუენთა და იქმნეს მპყრობელ სრულიად საქართველოსა და დაიპყრეს მათ მტკიცედ და სხუანიცა მრავალნი, ვითარცა წერილ არს წიგნსა მას წამებისა მისისასა»-ო[1025].

ამგვარად, არსენი კათალიკოსს ხელთ ჰქონია "წიგნი წამებისა აბიბოს ნეკრესელისაჲ", რომელშიაც აღწერილი ყოფილა აბიბოსის "საქმენი, შრომანი და ღუაწლნი", სხვათა შორის იქ ქართველ წარმართთა შორის მისი მქადაგებლობითი მოღვაწეობა და მათი გაქრისტიანების ამბავი და პოლიტიკური თვისების წინასწარმეტყველებაც ყოფილა, რომელიც ასრულებულა.

თუ გავითვალისწინებთ ცხორებათა 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 ცხორებაში 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 ერთგვაროვნება იქ დაცული არ

არის. ერთი მხრით, აბიბოს ნეკრესელის გადაკეთებულ ცხორებაში სწერია: «დაეპყრა ქართლი მეფესა და იგინი ჴელმწიფე იყუნეს ამას სოფელსა და ბილწსა მას კერპთმსახურებისა ცეცხლისა მის თაყვანისცემასა და მსახურებასა აღასრულებდეს მარადის»-ო[1026]. შემდეგ აღნიშნულია, რომ «ნეტარი აბიბოს ნეკრესელ ქალაქისა ეპისკოპოსი ჴევსა 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 ამპარტავნებითა თჳსითა, რამეთუ დაიპყრეს სოფელი ესე ჩუენი» და ცეცხლთაყვანისმცემლობის გავრცელებას ცდილობენო[1027]. ბოლოს «მოიყვანეს იგი მარზპანისა მის ზენა-სოფლად ქალაქსა[1028], რომელსა ჰრქჳან 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 გარემოება, რომ მთელ ცხორებაში "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 შინაარსიღა გადმოუცია შემოკლებითა და თავისივე სიტყვებით. ამგვარად, "სოფელი" ქვეყნის მნიშვნელობით არსენი კათალიკოსის ტერმინოლოგიისათვის კი არ არის დამახასიათებელი, არამედ მისი წყაროს ენისათვის. აღსანიშნავია, რომ აბიბოს ნეკრესელის ცხორების 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" იხმარებოდა[1030]. მაშასადამე, ამისდა მიხედვით მარტო იმის თქმა შეიძლება, რომ არსენი კათალიკოსის წყარო IX ს-ზე უწინარეს უნდა ყოფილიყო დაწერილი. მისი უფრო ზედმიწევნითი დათარიღებისათვის სხვა გარემოებათა გათვალისწინებაა საჭირო, სახელდობრ მისი შინაარსის დამახასიათებელი თვისებებისაც.

ამ მხრივ კი გ. ფერაძე მას დიდ წუნსა სდებს და მაზდეიანობის უვიცობასაც კი აბრალებს: ცეცხლთაყვანისმცემლობა კერპთაყვანისმცემლობად წარმოუდგენიაო. საქმე ის არის, რომ ცეცხლის, ვითარცა ნივთიერი ბუნების განსახიერების, თაყვანისცემა ქრისტიანებს მაინც კერპთაყვანისმცემლობად მიაჩნდათ, მაინცდამაინც პოლემიკური მიზნით ასე ნათლავდნენ 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 ამონაწერებიდანაც[1031] 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 ცხორების 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. ბროსსესა 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 ცხორება დანარჩენ ასურელ მამათა აღმწერელი ძეგლებისაგან სრულებით განსხვავდება, რომ იგი არსებითად ცხორება 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 აღმნუსხველი ამბის გარდა, აბიბოს "საქმენი და შრომანი"-ც ყოფილა მოთხრობილი, მათ შორის მისი მქადაგებლობითი მოღვაწეობა და ამხდარი

პოლიტიკური წინასწარმეტყველებაც. ამ უკანასკნელის შესახებ არსენ კათალიკოსს 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 მარტვილობის 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 მარტვილობისათვის მხოლოდ თავისი პროლოგისა და ეპილოგისა, შესავალისა და ბოლოსიტყვაობის დართვით და აპოლოგეტური ჩანართით ამოიწურებოდეს.

იოანე ზედაზნელისა, შიო მღვიმელისა, დავით გარეჯელისა და სხვების ცხოვრებათა უძველეს რედაქციებად 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 ცხორებათაგან 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 ცხორებითაც შეიძლება ცხად-ყოფილ იქმნეს. კ. კეკელიძის აზრით იგი პეტრიწონული სალიტერატურო სკოლის უცნობი მწერლის შეთხზული უნდა იყოს, ე. ი. XI – XII ს.ს. ძეგლია. გ. ფერაძესაც, რომელიც ამ ცხორებას 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 ცხორების გადამკაზმველს თავისი ნაშრომის შესავალში ნათქვამი აქვს: «მინდობილმან ლოცუათა სულთა მწყემსისა ონოფრესათა, რომლისა იძულებითა ხელ-ვჰყავ აღწერად წინამდებარისა ამის მოთხრობისა»-ო[1032]. რაკი ამ ძეგლის ავტორი, რომელიც თავის ნაწარმოებს უცნაურად "ცხორების" მაგიერ "მოთხრობა"-ს უწოდებს, დავით გარეჯელის ცხორების 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 განმაახლებელი წინამძღვარი ხომ არ არის, რომლის 1712 წ. გუჯარმაც ჩვენამდის მოაღწია. ამის გადასაწყვეტად, რასაკვირველია, დავით გარეჯელის ცხორებათა რედაქციების, – რომელთაგან ზოგი თ. ჟორდანიას სიტყვით უფრო ძველია და XII – XIII ს. ხელთნაწერშია დაცული[1033], ზოგი უფრო მერმინდელია, – შედარებითი შესწავლაა საჭირო.

მაგრამ თვით ონოფრე მაჭუტაძის 1712 წ. დაწერილი გუჯრიდანაც ჩანს, რომ მას გარეჯის უდაბნოს განახლების დროს ამ სავანის ხელთნაწერებით 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 ხელთნაწერი ამჟამად არის "დაცული საეკლესიო მუზეუმში"[1034]. როგორც ეტყობა, ასეთ ხელთნაწერად მას უნდა ტ. ს. უ. (წინათ საეკლესიო მუზეუმის) ხელთნაწერები №№ 199 და 707 ჰქონდეს ნაგულისხმევი[1035], მაგრამ თუ რამდენად სწორია ეს აზრი, ძნელი სათქმელია. ამ ხელთნაწერის გარდა, ონოფრეს დასახელებული აქვს კიდევ "წიგნი სწავლისა, თავს წმიდის დავითის ცხოვრება და საგალობელი უწერია"-ო[1036]. უფრო მნიშვნელოვანია, რაც საეკლ. მუზ. 1699 წ. ხელთნაწერის გადამწერის ანდერძშია ნათქვამი. «მრავალჟამიერ ყავ უფ[ალო] მამა ჩუენი ონოფრე მაჭუტაძე, რომლისა ნებითა და ბრძანებითა აღიწერა წმ. ესე მეტაფრასი სუეტისა ცხოველისა, წ´ისა ნინოს ცხოვრება და წ´თა მამათა ჩ´თა იოანე ზედაზნელისა, შიო მღვიმელისა და წ´ისა მამისაჩ´ნისა დავითისი: ქ´კსა: ტპზ (=1699 წ.) მეფობასა ირაკლისა»-ო[1037]. ამ ცნობების გათვალისწინების შემდგომ შესაძლებელია დაიბაოს გრძნობა, რომ დავით გარეჯელის ცხორების უცნობი განმაახლებელის სულთა მწყემსი ონოფრე ეგების სწორედ წინამძღვარი ონოფრე მაჭუტაძე იყოს. თუ ხელთნაწერთა გულდასმითი შესწავლითაც ეს აზრი გამართლდა, მაშინ, რასაკვირველია, მისი პეტრიწონის სკოლისეულად მიჩნევა არ შეიძლება.

ამგვრად, საკითხი ცხორებათა რედაქციების შედარებითი სიძველის შესახებ ჯერ კიდევ გამოსარკვევია: ამისათვის სპეციალური მონოგრაფიაა საჭირო. საბინინისაგან გამოქვეყნებული ტექსტების მიხედვით იმის გამორკვევა, თუ რამდენად ძველი იყო ამ ასურელ მამათა ის პირვანდელი ცხორებანი, 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 ცხორებათა მეორად გარდანაკეთებებთან გვაქვს საქმე და ასეთ პირობებში უძველესი წყაროს ტექსტის სტილისტიკისა და ტერმინოლოგიის დაცულობა, რასაკვირველია, ძნელი მოსალოდნელია. როგორც ზევით აღნიშნული გვქონდა, თვით აბიბოს ნეკრესელის ცხორების 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 პირვანდელი ცხორებანი 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 ზედმიწევნითი ცნობები. ამ მხრივ ამ ძეგლებში მეტად საგულისხმო ცნობები მოიპოვება.

იოანე ზედაზნელის ცხორების გადამკეთებელს მაგ. აღნიშნული აქვს, რომ ამ მოღვაწის ჩამომავლობაზე მკაფიო და ზედმიწევნითი ცნობები არც თავდაპირველ ბიოგრაფიაში ყოფილა: «უმახლობელესი ადგილი და გამომღებელი დაბაჲ და სახელისა მისისა წოდებაჲ

უცნაურარს ჩუენგან და არცაღა მშობელთა მისთა ვინაობაჲ და რომელობა სახელისა გვისწავიეს, თუ ვიეთნი იყუნეს და რომელთაგან შთამომავალი. გარნამხოლოდ ესე მოცემულ არს უწინარესვე აღმწერელთაგან ცხორებისა მისისათა, ვითარმედ ქუეყანით შუამდინარით მოაქუნდა ჴორციელი ნათესაობაჲ მახლობელად ანტიოქიასა მყოფისა რომელისამე დაბისაგან, აქა შინა წილხდომილისა შობისა და აღზრდისა და სწავლათა მიერ და საღმრთოთა მოძღვრებათა სისრულედ ჰასაკისა აღწევნილისა»-ო[1038].

გადამკეთებლის ამ განცხადებიდან ჩანს, რომ იოანე ზედაზნელის ცხორებას 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). ცხორების გადამკეთებელი ამ უძველეს წყაროებს წუნსა სდებს, რომ ამ დაბის სახელი და მდებარეობა ზედმიწევნით აღნიშნული არა ჰქონიათ და არც იოანე ზედაზნელის მშობელთა ვინაობასა და წოდებრივობაზე ყოფილა მათ ნაშრომში რაიმე ნათქვამი.

შესაძლებელია, რომ ზედმიწევნითი ცნობების უქონლობა იმის შედეგი იყოს, რომ იოანე ზედაზნელის ამ მეტაფრასტული ცხორების შემდგენელი ამ მამის თავდაპირველი ცხორებით კი არ სარგებლობდა, არამედ უკვე გადაკეთებული რედაქცია ჰქონდა ხელთ. ამას შიო მღვიმელის ცხორების მაგალითი გვაფიქრებინებს. შიო მღვიმელის ცხორების გადამკეთებელს ხელთ იოანე ზედაზნელის უფრო ადრინდელი ცხორება ჰქონია: სასწაულთმოქმედების შესახები ცნობების დასამტკიცებლად მას ნათქვამი აქვს, «ვითარცა წერილ არს ვრცელს შინა ცხორებასა ნეტარისა იოანესსა»-ო[1039]. ასეთ წყაროზე დამყარებული ცხორების მიხედვით ავტორს მოთხრობილი აქვს, რომ «შიო იყო ქუეყანით ასურეთისათ --- ქალაქით ანტოქიაჲთ --- მშობელთა ღმრთის მსახურთა და აზნაურთა შჯლი». იგი ერთადერთი შთამომავალი ყოფილა, რადგან «არა ესუა მათ შჯლი სხუა გარნა ნეტარი შიო»[1040]. ამას გარდა შიოს ცხორების გადამკეთებელმა მისი აღზრდისა და ჭაბუკობის, ბერად შედგომისა და გამომგზავრების ამბებიც საკმაოდ დაწვრილებით იცის[1041].

თუ იმ იოანე ზედაზნელის ძველ ვრცელ ცხორებაში შიო მღვიმელზე ასეთი დაწვრილებითი ცნობები ყოფილა, მით უმეტეს ვრცელი და ზედმიწევნითი უნდა ყოფილიყო ამ ნაწარმოების მთავარი გმირის და შიო მღვიმელის მასწავლებელის იოანე ზედაზნელის ცხორების აღწერილობა. მაგრამ ეტყობა მერმინდელ გადამკეთებელს ასეთი ნიშანდობლივი ცნობები გამოუტოვებია. ეს პირვანდელი ცხორება ენითაც უძველესი ხანის თვისებების მქონებელი ჩანს, რადგან აქაც გეოგრაფიულ ტერმინად აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის 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 აღიზარდა ხორციელად, რამეთუ არღაცა თუ პირუელითგანვე აღმწერელსა ცხორებისა მისისასა დაეტევა აღწერით ვინაობა და ვიეთთაგან ყოფა ამის წმიდისა, ვინაჲთგან მოქალაქობათა და შრომათა... სასწაულთა და ნიშთა მხოლოდ სასწრაფო იყო მისსა მოთხრობად, ხოლო სხუანი ყოველთანი, ვითარ ნამეტნავნი, დაეტევნეს»-ო[1043]. მაგრამ მსჯელობის დროს აქაც სიფრთხილე გვმართებს, 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 ჰქონდეს.

ამგვარად ირკვევა, რომ ასურელ მამათა ცხორებათა პირველადი რედაქციების თვისებების დაფასებისათვის საბინინისაგან გამოქვეყნებულზე უფრო ადრინდელ გარდანაკეთებ ცხორებათა შესწავლა და გამოქვეყნებაა საჭირო. მაგრამ იმდენად, რამდენადაც აწ 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 უსარგებლია. 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 გამოყენებულ 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. დამლევამდის აღწევს.

შემდეგ იოანე ზედაზნელის და მისი მოწაფეების ვრცელი ცხორების ცნობაა გამოსაყენებელი სვიმეონ მესვეტესთან კავშირის შესახებ. როგორც აღნიშნული გვქონდა, უკვე აკად. მ. ბროსსემ გამოარკვია, რომ ასურელ მამათა ცხორებაში მოხსენებული სვიმეონ მესვეტე უნდა უმცროსი მათგანი, VI ს. მოღვაწე იგულისხმებოდეს და არა უფროსი V ს. მოღვაწე, როგორც პლ. იოსელიანი ფიქრობდა და ამტკიცებდა. კ. კეკელიძე არსებითად აკად. ბროსეს მისდევს, გ. ფერაძე კი პლ. იოსელიანის აზრს უბრუნდება.

გ. ფერაძის სიტყვით, რაკი იოანე ზედაზნელის ცხორების 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 ცხორებაში თორნეში ჩაჯდომაზე იქმნებოდა საუბარი, რაც მისი აზრით რკინის ჯაჭვის დადებას უნდა ჰნიშნავდეს.

"თორნი" მართალია ს. ორბელიანს იობის 41,18-ის დამოწმებით განმარტებული აქვს, მაგრამ რკინად კი არა, არამედ ტანთსაცმელად: "თორნი ტანთსაცვამი, რკინის ჯაჭვთან ნახე (41,18 იობ)"-ო. ნამდვილად კი ეს სიტყვა მას ჯაჭვთან არა აქვს განმარტებული, არამედ "ჯავშან"-ის ქვეშე, სადაც ნათქვამია: "ჯავშანი არს აბჯარი რკინისა, ტანსაცუამი ჯაჭვი, ხოლო... თორნი არს მრთელი რკინა პოლოტიკი ტანთჩასაცმელი"-ო[1044]. აქედან ცხადი ხდება, რომ საბას სიტყვით "თორნი" მთელი რკინის ტანთსაცმელი ჯავშანი ყოფილა. მართალია, იობის აღნიშნულ ადგილას ბაქარის გამოცემაში "თორნი" არ არის, არამედ "რკინა"-ა ისევე, როგორც ბერძნულსა, ასურულსა და სომხურს თარგმანებშია, მაგრამ ცხადია ს. ორბელიანს ხელთმყოფ დაბადების ტექტსში ასე ყოფილა. აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ჯუანშერის სიტყვით ვახტანგ გორგასალის დროს ქართულ სპაში ყოფილან "ცხენ-თოროსანნი და ჯაჭვ-ჩაბალახოსანნი" (ცხ. ვახტნგსი * 321, გვ. 134), ე. ი. შეჯავშნული მხედრები და ჯაჭვ-ჩაბალახით მოსილნი. ასე თუ ისე, მაინც ცხორების ცნობა "თორნში" ჩაჯდომა, ან ჯავშანში ჩაჯდომად უნდა გვეგულისხმა, რაც სვიმეონ მესვეტის შესახებ სრული უაზრობა გამოვიდოდა, ან, როგორც მისსავე ცხორებაში ნათქვამია, რკინის თორნეში ჩაჯდომად. ამიტომ ფერაძის შესწორების რეალურად გამართლება შეუძლებელია.

კ. კეკელიძეს გამორკვეული აქვს, რომ სვიმეო 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. ღაზლისა[1045] ამავე ავტორის ანგარიშით ეს ამბავი, თორნეში ჯდომა, 541 — 561 წ-მდე გაგრძელებულა[1046].

რასაკვირველია, ცხორების ეს ცნობა დაახლოვებითი ქრონოლოგიური განსაზღვრისათვის ჰქონდა ავტორს შეტანილი თავის თხზულებაში და ჩვენც იგი ასევე დაახლოვებითი მნიშვნელობით უნდა გამოვიყენოთ კიდეც. ეს ცნობა მკვლევარს უფლებას აძლევს დაასკვნას, რომ იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების საქართველოში შემოსვლა VI ს. შუა წლებში უნდა ვიგულისხმოთ და მისი მოღვაწეობაც ამ საუკუნის მეორე ნახევარს მიეკუთვნება.

მესამე ძეგლად, რომელშიაც ქრონოლოგიური განსაზღვრისათვის დასაყრდენი ცნობა მოიპოვება, დავით გარეჯელის ცხორებაა, 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"-ო[1047].

გ. ფერაძე კ. კეკელიძეს უსაყვედურებს ცხორების ცნობის ისეთნაირად 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 შეეძლოო. 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 ყოფნაო[1048].

მართალია, წყაროების ცნობათა ასე თვითნებურად შეცვლა არ შეიძლება, მეტადრე, როცა ამაზე მთელი ქრონოლოგიური პრობლემაა დამოკიდებული. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ დავით გარეჯელის ცხორების 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 შემოკრბებოდა ძმათა», დავითმა წმ. ადგილების მოლოცვა მოიწადინა. მისმა მოწაფემ ლუკიანემ მასთან ერთად წასვლა მოისურვა, მაგრამ დავითმა ამაზე უარი უთხრა იმ მოსაზრებით, რომ «ძმანი ესე ჩემ მიერ შეკრებულნი... კულად [არა] განიბნინენ დაბათვე და სოფელთა თჳსთა, ვითარცა არა მქონებელნი მმართებელისანი და ვითარცა სამწყსონი ოხერნი მწყემსისაგან მიიტაცნეს და წარწყმიდნეს მგელმან»-ო[1049].

ამგვარად, ცხორების ავტორი დიდ დროს არც ასახელებს და არც ჰგულისხმობს. პირიქით, ის გარემოება, რომ დავითს ჰშინებია მისგან შეკრებილი ძმები მისი 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 წ. 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. დამლევს, ან VI ს. დამდეგსაც კი იყოს მოსული.

ყველაზე ნაკლებ არის, რასაკვირველია, ანტონ მარტყოფელის ცხორება გამოსადეგი, მაგრამ იქნება იმიტომ უფრო რომ ცხორების ძველი რედაქცია არა გვაქვს

და გამოცემული ტექსტიც მერმინდელ გარდანაკეთს წარმოადგენს. მაინც ცხადია, რომ რამდენადაც ანტონი ხოსრო სპარსთა მეფის დროს ედესიდან "ხელთუქმნელი" კეცის ხატის მომტანად არის გამოყვანილი, იგიც მისი ცხორების ავტორს VI ს. შუა წლებისა და მეორე ნახევრის მოღვაწედ ჰყოლია ნაგულისხმევი.

VI ს. 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 მატიანეში ერთ წინადადებაშია მოთავსებული, აქ სახელდობრ ნათქვამია, რომ ფარსმან სხ ის მეფობის დროს «მოვიდა ნეტარი იოანე ზედაზადენელი შუა მდინარით ასურეთისაჲთ იგი თორმეტნი მოწაფენი მისთანა», მაგრამ ამას ჭელიშური ხელთნაწერი თარიღსაც უმატებს: «ქართლისა მოქცევითგან მეურასესა წელსა»-ო[1050]. ვითომც ფარსმან მეფის დროინდელად სთვლის მათ ჯუანშერიც (ცხ. ვხტნგსი [*403], გვ. 187), რომელსაც თუმცა ასურელ მამათა მოსვლის თარიღი ქართლის მოქცევის მატიანის მსგავსად არა აქვს მოყვანილი, მაგრამ მას მაინც ამ ხანის ასეთი ზოგადი ქრონოლოგიური განსაზღვრულობა მოეპოვება: «მეფობითგან მირიან მეფისათა ვიდრე მეორისა ფარსმანისა გარდაჴდეს წელნი: ს:— ნი», ე. ი. ორასნიო (იქვე). მაშასადამე, ორივე წყარო არებითად ერთსა და იმავე ხანასა და თარიღს ჰგულისხმობს, 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. დამლევსაც კი იყოს მოსული. შემდეგ იოანე ზედაზნელი თავისი მოწაფეებითურთ, — VI ს. შუა წლებში. დაახლოვებით ამავე დროს, მაგრამ ეტყობა დამოუკიდებლივ მოსულად მოჩანს ანტონ მარტყოფელი. VI ს. 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 მეუდაბნოეობის დამკვიდრებას სთვლიდა და ამ აზრს XI — XX სს. მკვლევარნიც იზიარებდნენ.

თ. ჟორდანიამ ეჭვი გამოსთქვა, რომ ასურელი მამები საქართველოში VI ს. "მძვინვარე" სომეხთ მონოფიზიტებთან საბრძოლველად უნდა ყოფილიყვნენ მოსულნი. ნ. მარრს 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 გადაწყვეტის 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. მოღვაწეებად სთვლის, რაკი ამ დროს საქართველოში მონოფიზიტობის არსებობა ვერ წარმოუდგენია, ისინი, პირიქით, ქალკიდონიანებად ეგულება.

სიმართლის გამოსარკვევად აუცილებლად საჭიროა, რომ მსჯელობა 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 მეუდაბნოეობისათვის დამახასიათებელი უცხოობისა და მარტოობაში მოღვაწეობის სურვილია დასახელებული[1051]. მაგრამ შემდეგ ნათქვამია, რომ იოანე ზედაზნელმა თავის მოწაფეებს უთხრაო: რატომ ხართ უმოქმედოდ, «ანუ არა უწყითა, რამეთუ შესაძინელისათჳს ამის ქუეყანისა წარმოუვლინებიეთ... იესო ქრისტესა. ვინაითგან, ვითარ ხედავთ მერმეცა ახალნერგ არს ქუეყანა ესე და მოქენე არს მორწყუასა სწავლათა მიერ და განპოხებასა სარწმუნოებისა ძირთასა ქადაგებისა მიერ და მოძღურებისა... ამისთჳსცა ჯერ-არს, რათა წარვიდეს თჳთოეული თქუე[ნთაგა]ნი და განამტკიცნეს სარწმუნოებითა მართლითა, რომელთა მიუღებიეს ნათლისღება.., ხოლო რომელნი მერმეცა უმეცარებასა და ურწმუნოებას შინა არიან, რათა ასწავებდეთ და მიმოიწვაფებდით თაყვანისცემად... იესო ქრისტესა»-ო[1052].

შიომ რომ მონოზონობაში 20 წელიწადი გაატარა იოანესთან, შემდეგში ზედაზნელად წოდებულთან, მოუვიდა «ბრძანება ზეგარდამო, რათა გამოირჩინეს თორმეტნი მოწაფეთაგან თჳსთა ძლიერნი სიტყჳთა და საქმით და წარვიდეს ქუეყანად ქართუელთა და განამტკიცენენ ერნი სარწმუნოებასა ზედა. რამეთუ ახალ-ნერგ იყუნეს მაშინ ქართუელნი და ორასნი ოდენ წელიწადნი წარსულ იყუნეს მოქცევით მათითგან»-ო[1053].

იოანემ თავის მოწაფეებს უთხრა «წარვიდეთ ქუეყანად ქართლისა და მუნ ვიღუა-წოთ სარწმუნოებისთჳს ქუეყანისა»-ო[1054].

ასურელ მამათა ქადაგებით «განმტკიცდებოდეს ყოველნი სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა სამებისასა... ვიდრემდის თჳთ თავადიცა მეფე და ყოველნი მთავარნი ქართლისანი მიიწივნეს მუნ და... განათლდებოდეს სწავლათაგან ნეტარისა იოანესთა»-ო[1055].

ამგვარად, წმინდა სამონაზნო 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 მოწმობით ქართველებს უკვე V — VI ს.ს-ში უერთგულესი ქრისტიანების სახელი ჰქონდათ მოხვეჭილი. ცხადია, მაშასადამე, რომ ქრისტიანობის ახალნერგობით 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 კიდეც 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 გამომჟღავნებული. სახელდობრ XI ს. ქართველ ისტორიკოსს ჯუანშერს ნათქვამი აქვს: «მოვიდა იოანე შუამდინარელი, რომელსა ეწოდა ზედა-ზადეინელი, განმანათლებელი ქართლისა და განმწმედელი სჯულისა-ო» (ცხ. ვახტნგსი [*403], გვ. 187). მაშასადამე, იოანე ზედაზნელისა და მისა 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 "გაწმენდა" სჭირებია. ასეთი გაწმენდა 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 განსაწმენდელად და "მართალი სარწმუნოების" განსამტკიცებლად გამოუდვიათ თავი.

მაგრამ ყოველი სარწმუნოებრივი მოძღვრება თავის თავს "მართალ სარწმუნოებად" სთვლიდა, სხვები კი მწვალებლებად მიაჩნდა: მონოფიზიტისათვის მართლმადიდებელი მხოლოდ მონოფიზიტი იყო, ნესტორიანისათვის მარტო 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 რწმენას? რაკი IX — XII ს.ს. მწერლები მათ სჯულის განმწმენდელად გვისახავენ, იმაზე კი, თუ სახელდობრ რისგან განწმინდეს ამ მამებმა მაშინდელი ქართველობა, სდუმან, ცხად-ჰყოფს, რომ უსიამოვნო ცნობები სწორედ ქართველთა მაშინდელ რწმენას ეხებოდა.

ეხლა საკმარისია გავიხსენოთ VI ს-ში აღმ. საქართველოში მონოფიზიტობის ბატონობის ამბავი და თანაც ის გარემოებაც გავითვალისწინოთ, რომ სჯულის განმწმენდელობასა და მართალი სარწმუნოების საქართველოში განმტკიცებაზე IX — XII ს.ს. ქართველი ქალკიდონიანი ავტორები მოგვითხრობენ, რომ ჩვენთვის ასურელ მამათა მოღვაწეობის მიზანიცა და მთავარი გეზიც სრულებით ნათელი შეიქმნეს. IX — XII ს.ს. ქართველი მწერლებისათვის ერთადერთი "მართალი სარწმუნოება" ქალკიდონიანობა იყო და, როცა ისინი ამბობენ, რომ ასურელი მამები "მართალი სარწმუნოების" განმტკიცებისათვის იღვწოდნენო, ეს იმას ნიშნავს, რომ ქალკიდონიანობის გამარჯვებისათვის იბრძოდნენ. ამისდა გვარად მათი "განმწმედელობა სჯულისა"-ც უნდა მონოფიზიტობის საწინააღმდეგო ბრძოლას ჰგულისხმობდეს.

კ. კეკელიძეს ამ მამათა მონოფიზიტობის საბუთად ის მოსაზრება აქვს წამოყენებული, რომ ასურეთში VI ს-ში ქალკიდონიანნი თითონაც უკიდურეს გაჭირვებაში იყვნენ და შორეულ საქართველოში რისთვის წავიდოდნენ, როდესაც შინაც მათ ასეთი მოღვაწეობისათვის ფართო ასპარეზი ჰქონდათო.

ეს მოსაზრება მართლაც ანგარიშ-გასაწევია. გვაქვს თუ არა რაიმე საბუთი ვიფიქროთ, რომ მაშინდელ ასურეთში ქალკიდონიანობის კრიზისის გამო, ასურელებს თავიანთი სამშობლო მიეტოვებინათ და ისეთ შორეულ და უცხო ქვეყანაში წასულიყვნენ, როგორიც მათთვის საქართველო იყო?.

უნდა ითქვას, რომ ქალკიდონიანობის მდგომარეობის შესახებ ასურეთში ნამდვილი ცნობები ცოტაა გადარჩენილი: როგორც სხვა ქვეყნებში ძლევამოსილი ქალკიდონიანები მონოფიზიტობა-ნესტორიანობის შესახებ ყოველგვარი ცნობების მოსპობას ცდილობდნენ, ისევე მოიქცეოდნენ და მოიქცნენ კიდეც მონოფიზიტები და ნესტორიანნი, სადაც კი მათ გაიმარჯვეს. ეს გარემოება მკვლევარს მსჯელობის დროს სიფრთხილეს უნდა უკარნახებდეს და ასეთ შემთხვევებში ზოგადი ხასიათის დებულებებზე დამყარების მაგიერ კონკრეტულ ფაქტებზე დაყრდნობა ამჯობინოს.

ამ მხრივ აღსანიშნავია, რომ ქალკიდონიანობის კრიზისისდა მიუხედავად, ცნობები მოგვეპოვება, რომ ქალკიდონიანობის გამარჯვებისათვისაც ზოგიერთ ასურელ ბერებს მაინც თავიანთი ძალა არ დაუზოგავთ და სამოღვაწეოდ უცხოეთშიც

წასულან. საქართველოსა და სომხეთშიაც VI ს. დამდეგს, მონოფიზიტობის საეკლესიო კრებაზე ოფიციურად მართლმადიდებლობად აღიარების შემდგომაც, ქალკიდონიანობას, რასაკვირველია, ბრძოლის ასპარეზი მიტოვებული არ ჰქონია და მდგომარეობაც ამის გამო სრულებით უცვლელი არ იქმნებოდა.

მაგრამ სომხური "ეპისტოლეთა წიგნი" საშუალებას გვაძლევს გამოვარკვიოთ, რომ სომხეთში და ალბანეთში გაბატონებული მონოფიზიტობა იძულებული გამხდარა თავისი თავის დაცვაზე ეზრუნა. სომხეთში ნესტორიანნი იჩენდნენ თურმე მხნეობას. 555 წლისათვის მათ სომხეთში გრიგოლ — მანაჭიჰრის სახელობის მთავარი სამლოცველო ჰქონიათ, ნესტორიანობის მოძღვრები მოუყვანიათ და საკმაოდ დიდი ორისავე სქესის მორწმუნეთა 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 დაუნგრევიათ და სრულებით გაუნადგურებიათ კიდეც[1056].

როგორც ჰოჰანნეს სომეხთა კათალიკოსის VI ს. შუა წლების ალბანეთის ეპისკოპოზებისადმი მიწერილი ეპისტოლიდან ჩანს, ალბანეთშიაც ამ დროისათვის პეტროს გლახაკთა-მოყვარის ასურთა სავანიდან მქადაგებლები მოსულან, რომელთაც დაუბრკოლებლივ ნესტორიანობისა და ქალკიდონიანობის ქადაგება და დანერგვა დაუწყიათ[1057]. 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 გამრავლებისათვის, უეჭველია, ამნაირი მუშაობა საქართველოშიაც იქნებოდა. ქართული ეკლესიის წრეებში ნესტორიანთა არსებობის შესახებ VI ს-სა და VII ს. დამდეგს, როგორც დავრწმუნდით, ცნობები მოგვეპოვება და იქიდან ჩანს, რომ ნესტორიანობა მაშინდელ აღმოს. საქართველოში იშვიათი მოვლენა არ უნდა ყოფილიყო.

მაგრამ, რაკი VII ს. დამდეგს ნესტორიანობამ კი არა, არამედ ქალკედონიანობამ გაიმარჯვა საქართველოში და მონოფიზიტობას ჩამოართვა ბატონობა, ამიტომ ცხადია, რომ იდეური ბრძოლა და მოქადაგეობა უფრო ქალკიდონიანთა მხრივ უნდა ყოფილიყო ძლიერი და ენერგიული. თავის ადგილას (იხ. აქვე, გვ. 344) უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ 574 წლისათვის საქართველოში მონოფიზიტობას სიმტკიცე უკვე შერყეული უჩანს და ქალკედონიანობას ქართულ საეკლესიო წრეებში თანაგრძნობა კვლავ მოპოვებული ჰქონია. ასურელ მამათა მოღვაწეობის ფაქტი სწორედ ქალკედონიანობის საქართველოში ამ გამარჯვების გაგებას გვიადვილებს. როგორც ასურელ ბერებს ქალკედონიანებს 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 გავლენამაც[1058] ქალკიდონიანობას საქართველოში მონოფიზიტობაზე გამარჯვება შეაძლებინა.

ამგვარად, "ეპისტოლეთა წიგნში" აღნუსხული ცნობის ანალოგიის გათვალისწინება და ასურელ მამათა ცხორებებსა 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 მრწამსია 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 გამეორებასა და გაცოცხლებას წარმოადგენს, ამასთანავე იმავე საბუთიანობით. რადგან წყაროთა ცნობები ერთხმივ მათ უცხოელობას მოწმობენ და მათი ქართველობის დამამტკიცებელ საბუთთაგანს არც ერთს დამაჯერებელი ძალა არა აქვს, ამიტომ მათი ქართველობის აზრი უსაფუძვლო ჰიპოთეზად უნდა იქმნეს მიჩნეული.

§ 27. სომეხ-ქართველთა სარწმუნოებრივი განხეთქილების შესახები წყაროები

VII ს. 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 "განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა", რომლის ტექსტი თ. ჟორდანიამ გამოაქვეყნა[1059], ხოლო თვით ეს თხზულება განხილულია ჩემ მონოგრაფიაში "ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები"[1060].

სომხურ მწერლობაში ამავე საკითხს X ს. ისტორიკოსი უხტანესი შეეხო, რომელმაც დასწერა "ისტორია განყოფისა ქართველთა სომეხთაგან" "Պատմութիւն բաժանման Վրաց `ի Հայոց"[1061]. უხტანესის მოღვაწეობა და ნაშრომი უკანასკნელად დაწვრილებით არის განხილული ნერსეს აკინიანის სპეციალურ მონოგრაფიაში "Կիւրիոն կաւժոշիկոս Վրաց"[1062]. ამ ნაშრომში უხტანესს მიძღვნილი აქვს 34 გვერდი (46 — 81).

ეს პრობლემა, რასაკვირველია, მკვლევართაც აინტერესებდათ. აკად. მ. ბროსსემ ამ საკითხს უძღვნა "Histoire de la scission religieuse eutre les Georgiens et les Arméniens, depuis la fin du VI-e siècle", რომელიც[1063] უმთავრესად უხტანესის თხზულებაზეა დამყარებული. დ. ბაქრაძეს ეს ამბავი მოკლედ და ბროსეს მიხედვით აქვს მოთხრობილი[1064]. თ. ჟორდანიაც არსებითად ამ საკითხს არ ეხება.

სომხურ მწერლობაში, რასაკვირველია, ინჭინჭიანის ცნობილ ნაშრომშია იგი განხილული უხტანესისა და სხვა სომხური წყაროების თანახმად.

1901 წ. თბილისში გამოიცა "Գիրք Թղթոց" "ეპისტოლეთა წიგნი", სწორედ ის წყარო, რომელსაც უხტანესი ემყარებოდა. ამიერიდან მკვლევარს სომეხთა და ქართველთა მმართველ წრეებს შორის ატეხილი უთანხმოებისა და მიწერ-მოწერის შესწავლა უშუალოდ შეეძლო, რადგან იქ[1065] ამ ამბავთან დაკავშირებული ეპისტოლეებია მოთავსებული*[XXVII]. სამწუხაროდ, ეს ძეგლი კრიტიკულად გამოცემული არ არის. უხტანესის ნაშრომისა და ეპისტოლეთა წიგნის შედარება კი ცხად-ყოფს, რომ მიწერ-მოწერის ტექსტი ამ კრებულში სრულად არ ყოფილა დაცული და საერთოდ, მეტადრე კი ზოგიერთის აღსადგენად ჯერ კიდევ წინასწარი მუშაობაა საჭირო, რომელიც აქამდე არავის გაუწევია[1066].

რაკი არსენ კათალიკოსსაც და უხტანესსაც წმინდა პოლემიკურ აპოლოგეტური მიზნები ჰქონდათ და ორივენი საბუთებითა და ზეპირი გადმოცემით ერთნაირად და განურჩევლად სარგებლობდნენ, მათ ნაშრომსაც სარწმუნოებრივ-ეროვნული ტენდენციის დაღი აზის, მათზე დამყარება არ შეიძლება. ამიტომ უკეთესი მკვლევარი "ეპისტოლეთა წიგნის" 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 Ներսես Ակինեանի საფუძვლიანი მონოგრაფია ამავე საკითხის შესახებ, რომელსაც ეწოდება "კჯრიონ ქართველთა კათალიკოსი" "Կիւրիոն կաթողիկոս Վրաց". 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 ნათარგმნია.

§ 28. ქალკიდონიანობის საბოლოო გამარჯვება საქართველოში და სომეხ-ქართველთა განხეთქილების წინამორბედი გარემოებანი

ის მედგარი მუშაობა, რომელიც ნესტორიანებსა და ქალკიდონიანებს VI ს. მეორე ნახევარში აღმ. საქართველოში უწარმოებიათ, ნაყოფიერი გამომდგარა და ქართული ეკლესიის მსახურთ და მრევლს ამ საუკუნის დამლევისათვის მონოფიზიტობისადმი პატივისცემა უკვე დაუკარგავთ. უკვე აღნიშნული გვქონდა, 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 ეპისკოპოზთა ერთ მეოთხედზე მეტის დაუსწრებლობა მხოლოდ შემთხვევითი მიზეზით ყოფილიყო გამოწვეული. 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 (იხ. აქვე, გვ. 372) გარემოებასაც მონოფიზიტობის დამარცხებისათვის, რასაკვირველია, უნდა ხელი შეეწყო.

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 შევიკრიბენით ჩვენ, ეპისკოპოზნი, დედაქალაქ დვინის ეკლესიაშიო[1068].

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 საეპისკოპოზოში, სადაც ქართველებთან ერთად სომხებიც ცხოვრობდნენ, სომხები მონოფიზიტობის აღმსაარებელნი იყვნენ, ქართველები კიდევ ქალკიდონიანები[1069].

დამახასიათებელი გარემოებაა, რომ ეროვნული სხვაობისდა მიხედვით სარწმუნოებრივი განსხვავებაც უკვე საგრძნობი გამხდარა. როდესაც ქართული და სომხური ეკლესიის მღვდელმთავართა შორის ქალკიდონიანობის გამო უთანხმოება დაიწყო, მოსე ცურტაველ ეპისკოპოზს, ეროვნებით სომეხს, მონოფიზიტობის მომხრეობისა და დაცვის იმედი მხოლოდ ცურტავის სამწყსოს სომხებისა ჰქონია[1070]. ეს მოლოდინი გამართლებია კიდეც და ცურტაველ სომხებს მოსე ეპისკოპოზისათვის თანაუგრძნიათ[1071]. 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 მიწა-წყლის მიტოვება და გამოქცევა მოგვიხდებაო[1072].

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 (წამებაჲ შუშანიკისი, გვ. 218–21). ამგვარად, ცურტავის საეპისკოპოზოც უნდა ჰერეთში ვიგულისხმოთ.

შუშანიკის წამებიდან არა ჩანს, თუ ცურტავის სამწყსოში V ს-ში რანაირი მოსახლეობა იყო. თუმცა უკვე ვარსქენ 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. დამლევსა და VII ს. 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 შეეძლო[1073]. ცურტაველ ეპისკოპოზებადაც ზოგი ქართველი, ზოგი კიდევ სომეხი იყო ხოლმე[1074]. შუშანიკის სახელობის სამარტვილოში წირვა-ლოცვა 607 წლამდე სომხურად ყოფილა[1075] და ცურტაველ ქართველ ეპისკოპოზებსაც ამიტომაც სომხური წირვაც უნდა სცოდნოდათ.

ქართველებსა და სომხებს 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 არსებობდა[1076].

§ 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 შესჩივლა, რომ ქალკიდონიანობის წინააღმდეგობისათვის ის საქართველოდან გამოდევნეს[1078]. მისი სიტყვით, როდესაც იგი დარწმუნდა, რომ ქართული ეკლესია და სამწყსო საბოლოოდ ქალკიდონიანობას მიემხრო, მაშინვე ქართლისა კათალიკოსის კჳრიონისა, მთავრებისა და ერის წინააღმდეგ გაულაშქრია და ხმა აუმაღლებია[1079]. 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 კჳრიონ კათალიკოსი. ის მოსე ცურტაველის ნაამბობის სიმართლეს გადაჭრით უარყოფს: "მე ის (ე. ი. მოსე ცურტაველი) არ გამომიძევებია, არამედ ჩემთან დავიბარე და, რადგან მისი ზოგიერთი სულმდაბალი საქციელის შესახებ გავიგე, მისი დარიგება და შეგონება მინდოდა ისე, როგორც მოწაფეს შეჰშვენის. მაგრამ ჩემ მოწოდებაზე ის არ გამოცხადდა, არამედ თავისი ეკლესია მიატოვა და ღამე ჩუმად გაიპარა"-ო[1080].

აღსანიშნავია, რომ მოსე ცურტაველი თავის სმბატ გურგანელისადმი მიმართულ წერილში არ უარჰყოფს, 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 კიდევ აქეთ წამოვედი ღამით კი არა, დღისითა"-ო[1081].

მაშასადამე, თვით მოსე ცურტაველის სიტყვებიდანაც ჩანს, რომ ის სომეხთა კათალიკოსის მოადგილესა და მთავრებს მართალს არ სწერდა, როდესაც ჩიოდა, ვითომც კჳრიონ კათალიკოსმა გამოაგდო. მოსე ცურტაველს კათალიკოსი არც კი უნახავს, რადგან კჳრიონს ის არ მიუღია. არავითარი უსიამოვნება პირადი არ მომხდარა. კჳრიონი, 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 გარემოებისდა მიუხედავად, მოსე ცურტაველი ყველას სომხეთში სწერდა და არწმუნებდა, ვითომც ის საქართველოდან განდევნილი ყოფილიყოს. ცხადია მოსე ცურტაველის ასეთ საქციელს მხოლოდ საქმის გართულება და დამოკიდებულების გამწვავება შეეძლო.

კჳრიონ კათალიკოსს თავის ეპისტოლეში აღნიშნული არა აქვს, სახელდობრ რა ბრალდებოდა მოსე ცურტაველს და რისთვის ჰყავდა დაბარებული. ის მხოლოდ უარჰყოფდა მოსე ცურტაველის ნალაპარაკევს, რომ მან ეს ამბავი კჳრიონის ქალკიდონიანობის გამო ატეხა: ეგ რომ მართალი ყოფილიყო მაშინ ჩემგან არ უნდა მიეღო ეპისკოპოზობა, ხელდასხმის დროს ხომ იცოდა ვინც ვიყავი. რაღა ეხლა დაიწყო ლაპარაკი, მაშინ კი არა უთქვამს რაო[1082]. მოსე ცურტაველი თურმე თავს იმით მართლულობდა, რომ მაშინ ეს გარემოება არ იცოდა[1083]. 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 გაეგზავნათ[1084].

სომეხთა კათალიკოსის მოადგილემ ვრთანესმა ეს თხოვნა აუსრულა, ხოლო თვით ეპისტოლე მოსე ცურტაველს გამოუგზავნა საქართველოში დანიშნულებისამებრ გადმოსაგზავნად. მაგრამ, მოსე ცურტაველის სიტყვით, სომეხთა კათალიკოსის ეპისტოლის კჳრიონთან 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"-ო[1086]. 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 დაშტის მთავარი ქართლის დიდებულებისადმი მიმართულ წერილში: "რაკი ჩვენ ერთი მოძღვრის მოწაფენი და ხვედრი ვართ, ამიტომ ჩვენც იმავე სარწმუნოებით უნდა ვცხოვნდებოდეთ, რომლითაც მამანი ჩვენნი"-ო[1087].

კჳრიონ კათალიკოსთან ეპისტოლის მიმტანის სიტყვით, ქართლისა კათალიკოსს რომ წერილი წაუკითხავს, განრისხებულა და სომეხთა კათალიკოსის მოადგილისათვის ვითომც არც თითონ უპასუხია და არც სხვებისათვის მიუცია

ნებართვა რომ ეპასუხათ[1088]. სამაგიეროდ კჳრიონს განუცხადებია: "ამას მე იერუსალემის პატრიარქთან მივატაინებ... რომელიც პასუხს გასცემს"-ო[1089].

კჳრიონი იერუსალემის პატრიარქთან ამ ეპისტოლის გაგზავნას იმიტომ ფიქრობდა, რომ, თუმცა ქრისტიანობის კავკასიაში გრიგოლ განმანათლებელის მიერ დამყარების თეორიას ისიც იზიარებდა, მაგრამ კჳრიონს საცილობლად მიაჩნდა სომეხთა კათალიკოსის მოადგილის დებულება, თითქოს გრიგოლ განმანათლებლის შემოტანილი სარწმუნოება სწორედ სომხეთის ეკლესიას ჰქონდეს უცვლელად დაცული. ის სრულებით მცდარად სთვლიდა ვრთანესის იმ აზრს, რომელიც ამ უკანასკნელს კჳრიონისადმი მომართულ ეპისტოლეში ჰქონდა გამოთქმული: "თქვენ ღვთისმოყვარეობას სამ წმიდასა და უბიწო კრებაზე, რომელიც წმ. სამების სახელსა ზედა - 318 ნიკეას, 150 კოსტანტინეპოლში და 200 ეფესოში შეიკრიბნენ, დაწესებულზე მეტი რაჲმე მოძღვრების შეწყნარება არ შეჰშვენის და ამაზე მეტი სარწმუნოების განსაზღვრულობა ჩვენსა და თქვენს მამებს და მოძღვრებს არ შეუწყნარებიათ და არც ჩვენ შევიწყნარებთ"-ო[1090].

ამის საპასუხოდ კჳრიონი 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"-ო[1091]. კჳრიონ კათალიკოსი ასე მსჯელობდა: რაკი ჩვენ სარწმუნოება იერუსალემიდან გვაქვს მიღებული, ამიტომ საცილობელი საკითხიც, ქართველებს თუ სომხებს ჰქონდათ უცდომელად დაცული ეს მოძღვრება, სწორედ იერუსალემის პატრიარქმა უნდა გადასწყვიტოსო.

ასეთივე ცნობა აქვს მოყვანილი IX ს. 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 სარწმუნოებაჲ, რომელი თქუენ დაუტევეთ აღსარება მისი წმიდა და დაემორჩილენით აბდიშოს ასურსა და სხუათა მწვალებელთა"-ო[1092].

სომეხთა კათალიკოსის მოადგილე ვრთანესი კჳრიონ კათალიკოსის დებულებას, რომ გრიგოლ განმანათლებელმა ქრისტიანობა იერუსალემიდან მოიტანა, არ უარჰყოფდა, ახლად არჩეული აბრამ სომეხთა კათალიკოსი კი (606/7 წ.)[1093] კჳრიონ კათალიკოსისაგან უთანხმოების გადასაწყვეტად დასახელებული საშუალების წინააღმდეგი იყო გადაჭრით. აბრაამი სწერდა კჳრიონს: "თქვენ ეხლაც თავმომწონედ გვწერთ რომ წმ. გრიგოლმა ჩვენსა და თქვენ მამებს იერუსალემის სარწმუნოება მოსცაო და ჩვენ (ეხლაც) იმასვე მივდევთ. მაგრამ კარგად გამოიძიეთ და მაშინ დაინახავთ, რომ არამცთუ იგივე სარწმუნოება არ გიპყრიათ, არამედ თქვენცა და ყველა სხვებმაც წმ. ქალაქის (ე. ი. იერუსალემის) მცხოვრებლებითურთ ის შესცვალეთ, ჩვენ კი ეხლაც იერუსალემის სარწმუნოება გვაქს"-ო[1094]. ამგვარად, სომეხთა კათალიკოსი უთანხმოების გადასაწყვეტად კჳრიონ კათალიკოსისაგან განზრახული გზის წინააღმდეგი იყო.

ქართლის კათალიკოსისაგან დასახელებული საშულება დამყარებული იყო მაშინ გავრცლებულ 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 კჳრიონმა აბრაამს უპასუხა, რომ არც მას პირადად, არც დანარჩენ მის თანამოძმეებს მსოფლიო ეკლესიის ავტორიტეტის უარყოფა და ჭეშმარიტებად მართოდენ იმის მიჩნევა, რასაც აბრაამ კათალიკოსი და სომეხთა ეკლესია იცავდა, არას გზით არ შეეძლო. კჳრიონი სწერდა აბრაამს: "ქართველებსა და სომხებს ერთმანეთში თანხმობა ჰქონდათ, წმიდისა უფლისა გრიგოლის მთელსავე სამწყსოს თანხმობა ჰქონდა იერუსალემის სარწმუნოებასთან, რომელსაც ჰრომაელნი მისდევენ, 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, კჳრიონ კათალიკოსი სარწმუნოების მართლმადიდებლობის კრიტერიუმად, მაშინდელი მოძღვრების თანახმად[1096], 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 კჳრიონ 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 სომხებთან და ალბანელებთან ერთად ქალკიდონიანობა უარჰყვეს და მონოფიზიტობა მართლმადიდებლობად აღიარეს. თანაც თითქოს გაკვრით მას სომხური ეკლესიაც ამ ეპისტოლეში სამოციქულო საყდრად ჰყავს მოხსენებული[1097].

კჳრიონი 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 სომხებმა 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 კჳრიონს უნდოდა აბრაამისათვის ეგრძნობინებინა, რომ ის 506 წ. გაერთიანებული საეკლესიო კრების მონაწილეებს კი არ უწევდა 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 კჳრიონს სხვათა შორის სწერდა, ერთი რამეა, რაც დაუჯერებლადაც კი გვეჩვენა: რისთვის უნდა ჰქონდეს მეფეთა-მეფის ქვეშევრდომს სიყვარულის ერთობა უცხო

სახელმწიფოსთან და მკვიდრ თანამორწმუნეებს კი ჩამოჰშორდეს? ეს მეტად სამძიმოაო[1099]. სომეხთა მოწინავე წრეებიც ამავე აზრს და საბუთიანობას დასტრიალებდნენ: "ვინც მეფეთა-მეფის ხელისუფლების ქვეშე ვიმყოფებით, ყველა ერთმორწმუნენი გავხდით"-ო[1100]. როგორც ჩანს, სომხეთის მმართველი წრეების ერთი ძირითადი მოსაზრებათაგანი ის ყოფილა, რომ ქართველები სპარსეთის ქრისტიანებსა და სომხებს 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 მიემხრობოდა 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 სომხეთსაც 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 კჳრიონს უნდა გამოეჩინა ამ სახიფათო საკითხზე პასუხის გაცემის დროს. მისი პასუხი მის ასეთ წინდახედულობასა და უცილობელ დიპლომატიურ ნიჭს ამჟღავნებს. კჳრიონმა 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... ეხლა უფრო ბედნიერი ვართ ვინც მეფეთა-მეფის ქვეშევრდომად ვიქეცით, 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"-ო[1101].

ქართლის კათალიკოსის ეს ოსტატური პასუხი იმაზეა აგებული, რომ ხოსრო მეფემ, როგორც უკვე აღნიშნული გვქონდა[1102], მართლაც, ქრისტიანობის აღსარების თავისუფლება გამოაცხადა და მის ქვეშევრდომებად მარტო 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 ჰრჩეობდა და მხოლოდ სომხურ ეკლესიასთან ერთობის მაგიერ მთელ მაშინდელ

რომაულსა და ბიზანტიურ ქრისტიანობასთან კავშირს სთვლიდა უმჯობესად.

რომის პაპის გრიგოლ დიდის ეპისტოლიდან ჩანს, რომ კჯრიონ კათალიკოსის სიტყვა გულწრფელი იყო და მას სარწმუნოებრივი საკითხების გამო მიწერ-მოწერა იერუსალემსა და რომთან მართლაც ჰქონია[1103].

ქართველ-სომეხთა მაშინდელი უთანხმოების ამ პოლიტიკურ-კულტურული საფუძვლის ანარეკლი IX ს. ქართველი ისტორიკოსის არსენი დიდის თხზულებაშიაც არის დაცული. მისი სიტყვით, ვითომც "მაშინ სომეხთა შეასმინეს ქართლი მეფესა თანა სპარსთასა, ვითარმედ ჰრომთა უპყრია სარწმუნოება"-ო[1104]. 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, მწვავდებოდა 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 კჯრიონსა სწერდა: "ცურტაველი ეპისკოპოზის განდევნის შემდგომ მართლმადიდებლობის (ე. ი. მონოფიზიტობის) აღსარებას რატომ უბრძანებო, ეხლა გავიგე, რომ წმ. შუშანიკისათვის დაწესებული სომხური წირვა-ლოცვაც მოგისპიათ. ეს თქვენი საქციელი სიკვდილისოდენად და უფრო უბოროტესადაც კი მეჩვენა"-ო[1105]. აქედან ჩანს, რომ სომეხთა კათალიკოსს იმდენად ცურტაველი ეპისკოპოზის "გადაყენება" არ აწუხებდა, 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 გავრცელდა, რომელიც მდაბიოთაგან მქონდა გაგონილი, მაგრამ ნაკლებად მჯეროდა. ხოლო აქ მყოფ ცურტაველ ეპისკოპოზისაგან დავრწმუნდი და გავიგე და ძალიანაც აღვშფოთდი, რადგან, თუმცა ჩვენი და თქვენი ქვეყნის წარჩინებულთა შორის მოყვრობა-ნათესაობა იყო, მაგრამ სწორედ ეგ წმიდა სამარტვილო, რომელიც 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"-ო[1106]. ასე გამოუდვიათ თავი სომეხთა დიდებულებს ერთ სამართვილოში არსებული სომხური წირვა-ლოცვისათვისაც კი.

საკმარისი იყო ატეხილ უთანხმოებაში ეს საკითხი წამოჭრილიყო, რომ ისედაც გართულებული დამოკიდებულება უფრო გამწვავებულიყო: თავისდათავად დოგმატური პაექრობა ისედაც ძნელი შესათანხმებელი იყო, ეხლა კი ისეთი მტკივნეული საკითხიც ზედ დაერთო, როგორიც ეროვნულია.

კჳრიონ კათალიკოსი ამ ახალი ბრალდების სისწორესაც გადაჭრით უარყოფდა: "ჩვენ წირვა (სომხურად) არ მოგვისპია, არამედ ვინც ეპისკოპოსად არის, ქართულიც იცის და სომხურიც და მღვდელმსახურებაც ორსავე ენაზე სრულდება"-ო[1107].

მაგრამ მოსე ცურტაველი, რომელსაც ეს ბრალდებაც პირველად წამოუყენებია, თავისას მაინც არ იშლიდა და ამტკიცებდა: სომხური "წირვა რომ მოსპობილია, — ცხადი არის, — ხოლო რომ ეპისკოპოზმა ნესტორიანმა, რომელიც დანიშნეს, ქართული მწიგნობრობაც სათანადოდ არ იცის, არამცთუ სომხური, ესეც ცხადი არის"-ო[1108].

მოსე ცურტაველის უკანასკნელი სიტყვებიდან საფიქრებელი ხდება, რომ ის ახლად-დანიშნულ ცურტაველ ეპისკოპოზს ქართული და სომხური წირვა-ლოცვის უცოდინარად სთვლიდა. მაგრამ, ეს რომ გაზვიადებული არ იყოს, ისე გამოდის, რომ კჳრიონს სომხურიც მოუსპია და ვერც ქართული შემოუღია. ეს კი ძნელი დასაჯერებელია, ამიტომ მოსე ცურტაველის ცნობა კჳრიონისაგან მოთხრობილი ამბის გაზვიადება-გადასხვაფერებას უნდა წარმოადგენდეს.

კჳრიონს, როგორც ირკვევა, შუშანიკის სამართვილოში, სადაც წინათ წირვა სომხურად ყოფილა დაწესებული (შუშანიკი სომეხი იყო შთამომავლობით), სომხურის გარდა ქართული წირვის შემოღებაც აუცილებლად საჭიროდ უცვნია და ქართული მღვდელმსახურება დაუწესებია კიდეც: ამგვარად, ქართული და სომხური ენები გაუთანასწორებია და მლოცველთა შემადგენლობისდა მიხედვით სრულებით სამართლიანად ორენოვანი წირვა-ლოცვა შემოუღია.

კჳრიონ კათალიკოსი რომ ამ საკითხს დიდი წინდახედულობითა და სიფრთხილით მოპყრობია, ამას ის გარემოებაც ამტკიცებს, რომ გაქცეული მოსე ცურტაველის მაგიერ, რომელიც სომეხი იყო შთამომავლობით, ეპისკოპოზად ქართველი არ დაუნიშნავს, არამედ ასურელი, თუ სპარსელი, ყოფილი ნესტორიანი, რომელსაც ავად თუ კარგად ქართულიცა და სომხურიც სცოდნია. უეჭველია, კჳრიონი შეგნებულად და განზრახ მოქცეულა ასე, რომ არავის საფუძველი არ ჰქონოდა ამ მის განკარგულებაში ყოველივე სომხურის დევნა და ქართველთა დაწინაურების წადილი 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 ვრთანესი, სომეხთა კათალიკოსის მოადგილე, მოსე ცურტაველს სწერდა, რომ თუ ქართველები თავისას არ დაიშლიან და წინააღმდეგობას გაგვიწევენ, "ფეხთა მტვერს მივაყრით"-ო[1109]. კჳრიონ ქართლისა კათალიკოსი და აღმ. საქართველოს მმართველი წრეები კი თავიანთ თავს მართლად სთვლიდნენ და თავიანთ მხრივ დასათმობი არაფერი ეგულებოდათ. პირიქით, კჳრიონმა 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, მეტად თავს ნუ-ღა შეიწუხებთ და ამისთანა კვლავ აღარ მოგეწეროთ. თუ არა და, მხოლოდ თუ ოდესმე ღმერთი იერუსალემში წმიდა ადგილების თაყვანისსაცემად მაღირსებს და გზად მომიხდეს გავლა, თორემ სხვა არაფერი საქმე სომხებთან არა მაქვს"-ო[1110]. კჳრიონმა თავის უკანასკნელ წერილშიაც აბრაამს სიტყვა მოკლედ და კატეგორიულად მოუჭრა: "თუ რომ ჩვენი სარწმუნოების გამოძიება და ცოდნა გნებავთ, მე გადმოვათარგმნინე და გაახელით ოთხთა კრებათა წიგნები, რომლითაც ჰრომნი ხელმძღვანელობენ და ანასტას წმიდასა და წმიდა სიონში იქადაგების. გ ი ნ დ ა თ, თ უ ა რ ა, ჩ ვ ე ნ ი ს ა რ წ მ უ ნ ო ე ბ ა ე ს ა რ ი ს"-ო[1111],

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 წელს[1112] 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-სმაში, 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. ა მ გ ა ნ კ ა რ გ უ ლ ე ბ ა ს ძ ა ლ ა ა ლ ბ ა ნ ე ლ ე ბ ი ს შესახებაც ჰქონდეს"-ო[1113]. 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 ა მ ი ე რ ი დ ა ნ ქ ა რ თ ვ ე ლ თ ა დ ა ს ო მ ე ხ თ ა შ ო რ ი ს ი ს ს ა რ წ მ უ ნ ო ე ბ რ ი ვ ი კ ა ვ შ ი რ ი ც გ ა ჰ ქ რ ა, რ ო მ ე ლ ი ც წ ი ნ ა თ მ ა თ ა ე რ თ ე ბ დ ა თ დ ა ა ს ე თ უ ი ს ე ა ძ ლ ი ე რ ე ბ დ ა თ: პ ო ლ ი ტ ი კ ურ-კ უ ლ ტ უ რ უ ლ ი გ ე ზ ი ს ა დ ა ს ი მ პ ა თ ი ე ბ ი ს გ ა ყ რ ა ს თ ა ნ ე რ თ ა დ მ ა თ ი ს ა რ წ მ უ ნ ო ე ბ რ ი ვ ი ს ა რ ბ ი ე ლ ი ს გ ზ ე ბ ი ც ე რ თ მ ა ნ ე თ ს დ ა შ ო რ დ ნ ე ნ.

---

* ქრონოლოგიურ ცნობების გამოანგარიშების დროს ასე მსჯელობდნენ: განსაზღვრულ ხანაში, მაგალითად 100 წელიწადში, ვთქვათ 10 მეფეა მოხსენებული; რაკი ისინი ერთიერთმანეთის მამა-შვილები არიანო, თვითოეულს დაახლოვებით ათ-ათი წელიწადი ერგებაო. ამგვარს გამოანგარიშებას არავითარი ფასი და მნიშვნელობა არა აქვს იმიტომ, რომ, როგორც გამორკვეულია, ძველს საქართველოში პირდაპირი მემკვიდრეობის წესრიგი არ არსებობდა, არამედ უფროსებზე იყო დამყარებული საგვარეულოში და ამის გამო მათი მეფობა ხანგრძლივი არა ყოფილა, ზოგი მეფეთაგანი კარგა მოხუცებულები იყვნენ ხოლმე, როდესაც სამეფო ტახტზე ადიოდნენ.

[1]. [წიგნი უკვე გამოქვეყნებულია. იხ. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, წიგნი პირველი: საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-

ეთნოლოგიური პრობლემები, თბილისი, 1950, ქართველი ერის ისტორიის პირველი წიგნის მეხუთე გამოცემის რედ. შენიშვნა].

[2]. ჰ ე რ ო დ ო ტ ე, III, 94, 97.

[3]. პ ლ უ ტ ა რ ქ ო ს ი ს Vitae parallelae; ლ უ კ უ ლ ლ ო ს ი, XXXI. — ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 490.

[4]. პ ლ უ ტ ა რ ქ ო ს ი ს Vitae parall.: კ ი მ ო ნ ი, III. — ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 490.

[5]. პ ლ უ ტ ა რ ქ ო ს ი ს Vitae parall.: პ ო მ პ ე ჲ უ ს ი, XXX და XXXI .

[6]. პ ლ უ ტ ა რ ქ ო ს ი ს Vitae parall.: პომპეჲუსი . XXXII. — ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 491.

[7]. პ ლ უ ტ ა რ ქ ო ს ი ს Vitae parall.: პომპეჲუსი . XXXIII. — ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 491.

[8]. პ ლ უ ტ ა რ ქ ო ს ი ს Vitae parall.: პომპეჲუსი . XXXIV. — ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 491.

[9]. პ ლ უ ტ ა რ ქ ო ს ი ს Vitae parall.: პომპეჲუსი . XXXIV. — ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 492.

[10]. პ ლ უ ტ ა რ ქ ო ს ი ს Vitae parall.: პომპეჲუსი . XXXIV. — ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 492.

[11]. [ეს წიგნი უკვე გამოქვეყნებულია. იხ. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, წიგნი 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. დ ე - მ ო რ გ ა ნ ი ს MSC, I, გვ. 31, 34 და 35.

[15]. იქვე, გვ. 130, 28.

[16]. იქვე, გვ. 35.

[17]. იხ. დ ე - მ ო რ გ ა ნ ი MSC, I, გვ. 92, სურ. 36.

[18]. აქვე, გვ. 35 და MSC, I, გვ. 93, სურ. 37 და 38 და გვ. 94 მომდევნო pl. 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 Taf. 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. ც́ა, საეკლესიო მუზ. გამოცემა [ტფ., 1901], გვ. 301.

[45]. O. Schrader, Die Metalle, 1906, გვ. 98.

[46]. ეს ახსნა პროფ. ნ. მ ა რ რ ს ეკუთვნის.

[47]. ქ ს ე ნ ო ფ ო ნ ტ ე, Anab. lib. V, cap 4, 1.

[48]. ქ ს ე ნ ო ფ ო ნ ტ ე, lib. V, cap 5, 2.

[49]. S t r a b o, Georg. lib. XII, cap. III, 19 და 28.

[50]. ქ ს ე ნ ო ფ ო ნ ტ ე, lib.IV, cap 7.

[51]. იქვე, lib. IV, cap 8, 2.
[52]. S t r a b o, Geogr. lib. XII, cap. III, 19.
[53]. Anab. lib. V, cap. 4, 28.
[54]. ა ნ ა ბ ა ზ ი ს ი, 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]. ჰ ე რ ო დ ო ტ ე, 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]. Geogr. lib. XII, cap. III, 18.
[65]. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, De bello pers. I, 15; დესტუნისის თარგმანი, I, გვ. 193.
[66]. ქ ს ე ნ ო ფ ო ნ ტ ე , Anab. lib. IV, cap. 7, 14.
[67]. ქ ს ე ნ ო ფ ო ნ ტ ე, Anab. lib. V, cap. 2, 3, 4.
[68]. იქვე, lib. V, cap. 5, 1.
[69]. Geogr. lib. XII, cap. III, 19.
[70]. ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, 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]. ჰ ე რ ო დ ო ტ ე, II, 104.
[77]. P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, Göttingen, 1896, გვ. 399.
[78]. ჰ ე რ ო დ ო ტ ე, II, 78 და 79.
[79]. იქვე, VII, 78.
[80]. ს ტ რ ა ბ ო ნ ი, lib. XI, cap. 2, 17.
[81]. იქვე, lib. XI, cap. 2, 16.
[82]. ს ტ რ ა ბ ო ნ ი, 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]. ს ტ რ ა ბ ო ნ ი, 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]. Archäologiche Parallelen aus dem Kaukasus und den unteren Donauländern, Zeitschrift für Ethnologie, Hetf. I. 1904, გვ. 43, 64.

[104]. იქვე, 1900. I. Hetf. 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. М и л л е р, 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 сассанидской Персии: ЗВОРАОб, т. XVI, [вып. I, 1906, გვ. 020 – 046].

[111]. ვ ა ჟ ა - ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები, "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 СМОМПК, წიგნი XXXV, [1898], გვ. 106 – 111.

[117]. იხ. А. Х а х а н о в, Очерки по истории груз. слов. [М., 1895], გვ. 252 – 254.

[118]. ბ. ივ. ნ ი ჟ ა რ ა ძ ე სვანურ "მქემთარიწზელ"-ს, რომელიც ეთანასწორება ქართულს "მიქელ მთავარანგელოზს", შეცდომით "მაცხოვრად" სთარგმნის, იხ. СМОМПК, წიგნი X, გვ. 177.

[119]. ეს თქმულება დაბეჭდილია СМОМПК, წიგნი X, გვ. 176 – 187.

[120]. Description géographique de la Géorgie, [St.-Pbg, 1842], გვ. 52.

[121]. ხევსურეთში, 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 მთიულების დიდებული ლომისის ჯვარიც წმიდა გიორგის ხატია; ამას გარდა კახეთში და ქიზიყში შემდეგ სოფლებში იცის წმიდა გიორგის განთქმული დღეობა: თელავში, ახმეტაში, კონდოლში, გრემში, ყვარელში, ველისციხეში, ვეჯინში, გურჯაანში, კარდანახში, სიღნაღში, ბოდბეში, მაღაროში, მელაანში, ზიარში, ფხოველში, მანავში, ნინოწმინდაში, საგარეჯოში, მარტყოფში, პატარძეულში, ხაშმში, ყარაბულაღში, ქურმუხის წმიდა გიორგის ეკლესიაში, სოფ. კახის მახლობლად; ქართლშიაც ყველა განთქმული დღეობები: გერისთობა სოფ. არბოში, უსანეთობა, გიორგის-ჯვროზა, დანახვისში, ატოცისა სოფ. ბრეძის მახლობლად წმიდა გიორგის დღესასწაულად ითვლება. ჩამოთვლილ სოფლებს გარდა ქართლში კიდევ შემდეგ ადგილებში იციან წმიდა გიორგის დღეობა: ახალჯვარი კაკანათბერის ციხის ჩრდილოეთით, ერედვის ციხეში დაბა ცხინვალის აღმოსავლეთით, ძლიერი ნიში წმიდა გიორგისა ქ. დუშეთის მახლობლად, სპარსის წმიდა გიორგი გერისთვის მახლობელ მთაზე, თელეთის ეკლესია, სოფ. ჩხიკვთის სამხრეთით მდებარე ს ა მ ე ბ ა წ მ ი დ ა გ ი ო რ გ ი ს ე კ ლ ე ს ი ა, ს. ყორანთას ატოცის წმიდა გიორგის ჯვარის სასვენი ეკლესია, და სხვა კიდევ მრავალი. დასავლეთ საქართველოში შემდეგ ადგილას იცის განთქმული წმიდა გიორგის დღეობები: სოფ. ჩხარში, სადაც მდებარეობს მთავარი მოწამის ბეჭი, სოფ. წევის სასწაულთ-მოქმედიანი ხატი, მრავალძალის წმიდა გიორგი სასწაულთ-მოქმედიანი ჯვარითურთ, სოფელ ველიეთს მთის წვერზე სასწაულთ-მოქმედიანი ხატია, ნაქერალში გაჭრილი წმიდა გიორგისა, ძლიერი წმიდა გიორგი ეკლესიას. ილორში, სოფ. ხინოში, ს. აჭვის მახლობლად, სანისლობა, მთაზე. გუნების კარში, ლომის კარში და ს. ცისაში, გამოჩინებულის მთაზე, ს. ჯიხანჯირის წმ. გიორგი, სოფ. ნიგოითში და სხვაგან კიდევ მრავალ ადგილას.

[122]. დ ა ვ ი თ გ ო რ ე ლ ი, რამდენიმე სიტყვა ფშავ-ხევსურ. დღესასწ.: "ივერია", 1886 წ. № 242.

[123]. Свящ. Г у л ь б и а н и , Краткий очерк религиозно-нравств. состояния сванетов: СМОМПК, წიგნი X, გვ. 89.

[124]. ს ტ რ ა ბ ო ნ ი, lib. XI, cap. III, 7.

[125]. ს ტ რ ა ბ ო ნ ი, lib. XI, cap. III, 5.

[126]. Грузинские народные праздники: "Кавказ", 1878 წ., №№ 229 და 230. ამას გარდა მე ვსარგებლობდი აწ განსვენებულის ბ. ილ. ზ ა რ ა ფ ი შ ვ ი ლ ი ს მიერ მოწოდებული ცნობებით.

[127]. Р. Э р и с т о в, О тушино-пшаво-хевсурском округе (Записки Кавказ. отд. рус. географич. Общества, кн. III, 1855 г., გვ. 102 – 3) და ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ეთნოგრაფიული წერილები ("ივერია", 1886 წ., № 267).

[128]. Р. Э р и с т о в, იქვე, გვ. 103.

[129]. გეოგრაფია, გვ. 140.

[130]. Р а д д е, 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. М и н д е л и, Селение Сори: СМОМПК, წიგნი XIX, გვ. 116 – 117, 121 და 125 – 127.

[134]. А. Ц а г а р е л и: ЖМНПр, 1877 წ., დეკემბრის № გვ. 217.

[135]. Г а г у а, Селение Носири: СМОМПК, წიგნი X, გვ. 111 – 112.

[136]. Д. М а р г и а н и, Сванеты СМОМПК, წიგნი X, გვ. 86.

[137]. მტ ნω ქω *456, გვ. 232 და ქართ. ცხოვრება Ზ. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ი ს გამოც. გვ. 294.

[138]. Р. Э р и с т о в, О тушино-пшаво-хевсур. округе, გვ. 96; Радде, Хевсурия и хевсуры, გვ. 97; ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ეთნოგრ. წერილები: "ივერია", 1887, № 158.

[139]. Н. Б е р з е н о в, Очерки деревенских нравов Грузии: "Кавказ", 1858 წ., №№ 55, 56.

[140]. Р. Э р и с т о в, О тушино-пшаво-хевсур. округе: Запис. Кавк. отд. геогр. общ. წიგნი III, გვ. 18.

[141]. Р. Э р и с т о в, Хевсурия и хевсуры: Зак. Кавк. отд. геогр. Общ., წიგნი III, გვ. 114 – 115.

[142]. ეს ლექსი გადმომცა ბ. კ. თ ა თ ა რ ი შ ვ ი ლ მ ა, რისთვისაც დიდ მადლობას ვუძღვნი.

[143]. ს ტ რ ა ბ ო ნ ი, XII.

[144]. ი ქ ვ ე.

[145]. D. C h w o l s o h n, Die Ssabier, I, 319 – 403; II, 158.

[146]. იქვე, I, 399 – 403.

[147]. D. C h w o l s o h n, იქვე, II, 184.

[148]. უძველეს დროს არაბებსაც მთვარე მამაკაცად და უმთავრეს ღვთაებად მიაჩნდათ, იხ. ჩინებული გამოკვლევა D. N i e l s e n, Die altarabische Mondreligion.

[149]. D. C h w o l s o h n, იქვე, II, 35.

[150]. ი ქ ვ ე, II, cap. I, § 5.

[151]. იქვე, II, cap. V, § 2.

[152]. Н. Марр, ЗВОРАОб, т. XVI, [вып. I, 1905], გვ. 203.

[153]. ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ეთნოგრ. წერილები: "ივერია", 1887 წ. № 158.

[154]. ი ქ ვ ე.

[155]. ი ქ ვ ე.

[156]. ი ქ ვ ე.

[157]. ი ქ ვ ე.

[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. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ეთნოგრ. წერილები: "ივერია", 1887 წ., № 158.

[160]. ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები: "ივერია", 1886 წ., № 34.

[161]. დ ა ვ ი თ გ ო რ ე ლ ი, ხახმატის ჯვაროზა: "ივერია", 1889 წ. № 271.

[162]. ი ქ ვ ე.

[163]. ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ეთნოგრ. წერილები: "ივერია", 1887 წ. № 158.

[164]. ო ნ ი ა ნ ი ს ცნობებით სარგებლობისათვის დახმარების აღმოჩენისათვის გულითად მადლობას ვუძღვნი პროფ. ა კ. შ ა ნ ი ძ ე ს და ლექტ. ვ ა რ ლ. თ ო ფ უ რ ი ა ს.

[165]. სვანურისათვის საჭირო დიაკრიტული ნიშნების სტამბაში უქონლობისა გამო სვანური გრძელი ხმოვნები ჩვეულებრივ ასოებით არის გადმოცემული.

[166]. ა რ ს. ო ნ ი ა ნ ს თავის აღწერილობაში "ტელეფიად" უწერია, მაგრამ პროფ. ა კ. შ ა ნ ი ძ ე ს ადგილობრივ შემოწმების დროს დამსწრეთაგან კატეგორიულად "ტულეფია" გაუგონია. ასევე აქვს ჩაწერილი ეს სიტყვა ლექტ. ვ ა რ. თ ო ფ უ რ ი ა ს ა ც. ამისდა მიხედვით "ტულეფია"-დ მაქვს შესწორებული. ამ ცნობის მოწოდებისათვის დიდ მადლობას მოვახსენებ.

[167]. Заметки о Сванетии, თბილ., გვ. 106.

[168]. "მიმომხილველი", 1926, გვ. 122 – 135.

[169]. იხ. Масляница у грузин: გაზ. "Кавказ", 1846 წ., № 6.

[170]. იხ. თ-დ დ. ბ ე ბ უ თ ა შ ვ ი ლ ი ს მოგონება, დუბროვინის История войны и влад. рус. на Кавказе, т. I, кн. II, [СПб, 1871], გვ. 156 – 157.

[171]. იხ. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ფალოსის კულტი საქართველოში: "მიმომხილველი", 1926 წ. გვ. 130.

[172]. იხ. ვ. კ ო პ ტ ო ნ ა შ ვ ი ლ ი, წერილი ჯავახეთიდამ. "ყეენობა 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. ბ ე ბ უ თ ა შ ვ ი ლ ი ს წერილი Биография кн. Д. О. Бебутова, გვ. 6 და Военный Сборник, 1867 წ., № 6 და 7; დ უ ბ რ ო ვ ი ნ ი ს 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. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ფალოსის კულტი ["მიმომხილველი", 1926 წ.] გვ. 130.

[177]. D r e x l e r: W. H. R o s c h e r s Lexicon. II. B. გვ. 1755 – 1769, განსაკ. 1760 და 1762.

[178]. იხ. ამ ღვთაების შესახებ Fr. S t u d n i c z k a, Kyrene: W. H. R o s c h e r s Lexicon. II. Band, გვ. 1717 – 1755.

[179]. იხ. ჩემი "ისტორიის მიზანი და მეთოდები" [მველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ. 1916, გვ. 123 – 124].

[180]. დ ა ვ ი თ გ ო რ ე ლ ი, ხახმატის ჯვაროზა: "ივერია", 1889 წ. № 271.

[181]. შდრ. А. В е с е л о в с к и й, Разыскания, II, გვ. 313 – 314.

[182]. ვ ა ხ უ შ ტ ი, გეოგრაფია, გვ. 172.

[183]. Н. М и н д е л и, , Сел. Сори, СМОМПК, XIX, [1894], გვ. 125.

[184]. ხალხური ზღაპრები ქართლში შეკრებილი თ. რ ა ზ ი კ ა შ ვ ი ლ ი ს მიერ. ტფილისი, 1909 წ., გვ. 264.

[185]. ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ეთნოგრ. წერილები: "ივერია", 1887 წ., № 158.

[186]. იქვე.

[187]. იქვე.

[188]. სოლ. ზ ვ ა ნ ბ ა. Абхазская мифология: «Кавказ», 1885 წ., № 82 და ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა, აფხაზები: "მოამბე", 1897 წ., № II, გვ. 68.

[189]. აფხაზები: "მოამბე", 1897 წ. № II, 76.

[190]. იქვე.

[191]. ს. ზ ვ ა ნ ბ ა, იქვე.

[192]. ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა, იქვე, გვ. 76.

[193]. ს. ზ ვ ა ნ ბ ა, იქვე.

[194]. ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა, იქვე. წინათ ასე სთარგმნიდნენ "წყალს მოგვცემ, წყალს მოგვცემ, წვიმის წყალს წითელს ან გვირილას" (Красную маргаритку?). ზ ვ ა ნ ბ ა, იქვე. ნ. მარრის თარგ, იხ. ХВ, т. IV, [вып. I], 1915, გვ. 130.

[195]. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ლექსიკონი, სიტყვა "შაბათი".

[196]. O. G r u p p e, Griechische Mythologie, გვ. 288, 127, 749, 824 და სხვა.

[197]. ს. ზ ვ ა ნ ბ ა "ძივოუ"-ს სთარგმნის "წყალს მოგვცემს" (Абхазская мифология: "Кавкав", 1885 г., № 82); ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა – "წყლის მომცემი", ნ. მ ა რ რ ი - "წყალი შრება".

[198]. Р. Э р и с т о в, О пшаво-хевсуро-тушинском окр.: Запис. Кавказ. отд. геогр. общ. кн. III, 97.

[199]. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი, იხ. "შაბათი".

[200]. F. H o m m e l, Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients, I, [München, 1904], გვ. 41.

[201]. ნ. მ ა რ რ ი, Основные таблицы [к грамматике древнегрузинского языка, СПб, 1908], გვ. 9, შენიშვნა.

[202]. E. S c h r a d e r, Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Auflage, neu bearbeitet von Dr. H. Z i m m e r n und Dr. H. W i n c k l e r. 1902, გვ. 485 – 486.

[203]. Grundriss D. Geographie und Geschichte des alten Orients, I, [München, 1904], 35.

[204]. ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ეთნოგრ. წერილები: "ივერია", 1887 წ., № 158.

[205]. იხ. ნ. მარრი. Грамматика чанского (лазского) языка, [СПб, 1910], გვ. XVIII.

[206]. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი, იხ. სიტყვა "შაბათი".

[207]. ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ეთნოგრ. წერილები: "ივერია", 1887 წ., № 158 და რ. ე რ ი ს თ ა ვ ი, О тушино-пшаво-хевсур. окр.: ЗКГО, წიგნი III, 98.

[208]. ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ეთნოგრ. წერილები: "ივერია", 1887 წ., № 158, იხ. აგრეთვე ქვემოთ მონადირეობის ღვთაების შესახებ.

[209]. რ. ე რ ი ს თ ა ვ ი, О тушино-пшаво-хевсурском округе: ЗКГО, წიგნი III, 96.

[210]. ი. ქ ო ბ ა ლ ი ა, Из мифической Колхиды: СМОМПК, XXXII, [1897], 99 - 100.

[211]. ი ქ ვ ე, 99.

[212]. პ. გ ი ო რ გ ი ძ ე [= პ. ჭარაია], აფხაზეთი და აფხაზნი: "ივერია", 1888 წ. № 180.

[213]. ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა, აფხაზები: "მოამბე", 1897 წ., № II, გვ. 70.

[214]. ს. ზ ვ ა ნ ბ ა, Абхазская мифология: «Кавказ», 1885 წ., № 81.

[215]. პ. ჭ ა რ ა ი ა, Об отношении абхазского языка к яфетическим, [СПб, 1912], 31 – 33.

[216]. E. S c h r a d e r, Die Keilinschriften und das Alte Testament 3. Aufl., S. 351– 352.

[217]. E. S c h r a d e r, იქვე, გვ. 477.

[218]. O. G r u p p e, Griechische Mythologie, 1365 და შენ. 2.

[219]. ბ ე ს. გ ა ბ უ უ რ ი, ჴევსურული მასალები, პროფ. ა კ. შ ა ნ ი ძ ი ს რედაქტორობით გამოცემული: იხ. ქართ. საენათმეცნ. საზოგ. წელიწდეული I – II წიგნი, 1923 – 1924 წ., გვ. 153 – 154.

[220]. ამ საყურადღებო ჩანაწერის გადმოცემისათვის გ. ბ ო ჭ ო რ ი ძ ე ს დიდ მადლობას მოვახსენებ.

[221]. იხ. ა ს ო ღ ი კ ი ს Պատմ. Տիեզերական, 1985 წ., გამოც. პეტერბურგში, გვ. 271 და 277.

[222]. ი ო ს. ყ ი ფ შ ი ძ ე , მეგრ. გრამ. გვ. 245, თხა-ს ქვეშე.

[223]. VI მსოფ. კრების კანონების ქართული თარგმანი, გამ. ა. ხ ა ხ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი ს ა, გვ. 113.

[224]. იხ. ნ. მ ა რ რ ი ს "ჭანური გრამატიკა" [გვ, 131, სიტყვა "ბოჩი"].

[225]. იხ. გ ა ჩ ე ჩ ი ლ ა ძ ი ს იმერ. ზღაპრები, "ძველი საქართველო" [ტ. I, ტფ., 1909, გვ. 32].

[226]. იხ. Voyage au mont Caucase et en Géorgie, 453.

[227]. იხ. Roscher, Lexicon, ტ. 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 ვ ა ხ უ შ ტ ი ს გეოგრაფიაში იქ, სადაც უფლისციხეზეა ლაპარაკი.

[231]. თბ. უნ. მუზეუმის ხელ. № 737 ეტრატზე XVI ს. (?) თ. ჟ ო რ დ ა ნ ი ა, Описание рукоп. II, 200.

[232]. რ. ე რ ი ს თ ა ვ ი, О тушино-пшаво-хевсурском округе: ЗКГО, кн. III, 97.

[233]. ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები: "ივერია", 1886 წ., № 35.

[234]. ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ეთნოგრ. წერილები: "ივერია", 1887 წ., № 158.

[235]. ვ ა ხ უ შ ტ ი, გეოგრაფია, გვ. 172. [1941 წლის გამოცემის გვ. 105].

[236]. Н. Б е р з е н о в, Мтацминдский праздник: "Кавказ", 1851, № 43; Заметки Тифлис. фелетониста: "Кавказ" 1855 г., № 66.

[237]. ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები: "ივერია", 1886 წ., № 34, რ. ე რ ი ს თ ა ვ ი, О тушино-пшаво-хевсурском округе: ЗКГО, кн. III, 97.

[238]. პ. გ ი ო რ გ ი ძ ე, აფხაზეთი და აფხაზნი: "ივერია", 1888 წ., № 183.

[239]. თვით სიტყვა "ადგილ" აფხაზურს ქართულიდან უნდა ჰქონდეს შეთვისებული (პ. ჭ ა რ ა ი ა, Об отношении абхазского языка к яфетическим, გვ.12).

[240]. ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა ამ სიტყვის მეორე ნაწილს "ჰვა" სთარგმნის "თავის"-ად. ხოლო მთელ სიტყვას "მიწისთვის".

[241]. ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა, აფხაზები: "მოამბე", 1897 წ., № XI, გვ. 47.

[242]. პ. გ ი ო რ გ ი ძ ე, აფხაზეთი და აფხაზები: "ივერია", 1888 წ., № 184.

[243]. ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა, აფხაზები: "მოამბე", 1897 წ., № V, გვ. 79.

[244]. ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა, აფხაზები: "მოამბე", 1897 წ., № XI, გვ. 45, აგრეთვე პ. ჭ ა რ ა ი ა, Об отношении абх. языка к яфетическим, 49.

[245]. ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა, აფხაზები: "მოამბე", 1897 წ., № XI, გვ. 45.

[246]. იხ. ხეთის ქვეყანა, მისი ხალხები, ენები, ისტორია და კულტ., [კონსტანტინეპოლი], 1924, 77.

[247]. პ. გ ი ო რ გ ი ძ ე, აფხაზეთი და აფხაზნი: ["ივერია"] 1888 წ., № 184 და ი. ქ ო ბ ა ლ ი ა, Из мифической Колхиды: СМОМПК, вып. XXXII, 97.

[248]. იქვე.

[249]. კ ა ლ ე ნ ი კ ე ა ნ დ ღ უ ლ ა ძ ე, სვანეთი: "სახ. ფურ"., 1915 წ., 1 ივლისი, № 320, გვ. 3.

[250]. ე გ ნ. გ ა ბ ლ ი ა ნ ი, ძველი და ახალი სვანეთი, 1925, გვ. 127.

[251]. ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები: "ივერია", 1886 წ., № 34.

[252]. ო. გ რ უ პ პ ე,Griechische Mythologie, გვ. 1164 – 1165.

[253]. იქვე, გვ. 1165 და შენ. 3.

[254]. ს ა ბ ა-ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი. იხ. სიტყვა "დედოფალი".

[255]. ნ. მ ა რ რ ი, Яфетические элементы в языках Армении, ИАН, VII, № 3, 1913, გვ. 176 – 177.

[256] ი ქ ვ ე, გვ. 176.

[257] რ. ე რ ი ს თ ა ვ ი, О тушино-пшаво-хевсур. округе, გვ. 97; ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები: "ივერია", 1886, № 34.

[258] ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები: "ივერია", 1886 წ., № 34.

[259] P r o c o p i i C a e s a r i e n s is Opera omnia vol. II, 497 – 499 ed. J. H a u r y. Bibliotheca scriptorum graecorum... Teubneriana; P r o c o p i i de Bello gothico, IV, 34.

[260]. О положении Абхазии в религиозном отношении: "Кавказ", 1868 წ., № 5.

[261] Н. Д у б р о в и н, История войны и владычества русских на Кавказе, т. I, Очерк Кавказа и народов его населяющих, кн. II. Закавказье, გვ. 19 – 20; შეად. С а в и н о в, Пантеон, 1850 წ., № 11, და ს. Ъ з а н б а, 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. ჭ ა რ ა ი ა.

[262]. О положении Абхазии в религиозном отношении: "Кавказ", 1868 წ., № 5.

[263] ი ა. ტ ე პ ც ო ვ ი, Из быта и верований мингрельцев: СМОМПК, XVII, [1893], 12.

[264] ი. ქ ო ბ ა ლ ი ა, Из мифической Колхиды, СМОМПК, вып XXXII, [1903], 109 – 110.

[265]. იხ. ხალხური ზღაპრები თ. რ ა ზ ი კ ა შ ვ ი ლ ი ს მიერ ჩაწერილი, კახეთის, გვ. 89 – 93.

[266]. ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები: "ივერია", 1886 წ., № 34.

[267]. ი. ქ ო ბ ა ლ ი ა, Из мифической Колхиды: СМОМПК, вып XXXII, გვ. 112 – 114.

[268] ნ. მ ა რ რ ი,Фрако-армянский Sabadios – aswat – и сванское божество охоты. ИАН, [VI серия, т. VI, № 13], 1912, გვ. 827 – 830.

[269]. ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ეთნოგრ. წერილები: "ივერია", 1887 წ., № 158.

[270]. მ. მ ა შ უ რ კ ო, Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутаисской губ.: СМОМПК, вып. XVIII, [1894], გვ. 364 – 365.

[271]. ი ა. ტ ე პ ც ო ვ ი, Из быта и верований мингрельцев; СМОМПК. вып. XVIII; 13 – 14; მ. მ ა შ უ რ კ ო, Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутаисской губ., იქვე, 358 – 360.

[272]. პ. გ ი ო რ გ ი ძ ე, აფხაზეთი და აფხაზნი: "ივერია", 1888 წ., № 188.

[273] ნ. ჯ ა ნ ა შ ი ა, აფხაზები: "მოამბე", 1897 წ., № V, გვ. 80 და № XI გვ. 48.

[274]. მ. მ ა შ უ რ კ ო, Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутаисской губ.: СМОМПК, вып. XVIII, 347 – 354.

[275]. რ. ე რ ი ს თ ა ვ ი, О тушино-пшаво-хевсур. округе: ЗКГО. წიგნი III, 96 და 97.

[276]. დავით გ ო რ ე ლ ი, ხახმატის ჯვაროზა: "ივერია", 1889 წ., № 271.

[277] დავით გ ო რ ე ლ ი, რამდენიმე სიტყვა ფშავ-ხევსურთა დღესასწ.: "ივერია", 1886 წ., № 243.

[278] დავით გ ო რ ე ლ ი, ხახმატის ჯვაროზა: "ივერია", 1889 წ., № 271.

[279] ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ეთნოგრ. წერილები: "ივერია", 1887 წ., № 158.

[280]. დავით გ ო რ ე ლ ი, რამდენიმე სიტყვა ფშავ-ხევსურთა დღესასწაულზედ: "ივერია", 1886 წ., № 243.

[281] დავით გ ო რ ე ლ ი, ხახმატის ჯვაროზა: "ივერია", 1889 წ., № 271.

[282] იხ. Rapp-ის Kybele: რ ო შ ე რ ი ს Lexicon. II. B., 1638 –1672.

[283] ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание, II, 709.

[284] ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание, II, 769.

[285]. ხელთნაწერში შეცდომით სწერია "არიან".

[286] იქვე, გვ. 752.

[287] ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание, II, 709.

[288]. იხ. Боги языческой Грузии: ЗВОРАОб, XIV т., 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: ЗВОРАОб, XIV, 9

[294]. იხ. "ხეთის ქვეყანა", გვ. 100 – 101.

[295] "ხეთის ქვეყანა", გვ. 77 – 78.

[296]. იხ. H ü b s c h m a n n, 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. მ ა რ რ ი ს Боги языческой Грузии, ЗВОРАОб, XIV, გვ. 5.

[302]. ნ. მ ა რ რ ი, Боги языческой Грузии: ЗВОРАОб, 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. გ ლ ა ს-ის ნაშრომზე "Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia – die Vorlage für die beiden Ietzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins" დამყარებული ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს გამოკვლევა "გელასი კესარიელი ქართლის მოქცევის შესახებ": საქართ. საისტ. და საეთნ. საზოგადოების ორგანოში "მიმომხილველი", წიგნი I, 54 – 65.

[307]. იხ. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი ს გამოც. Описание, II, 712.

[308]. იხ. Մ ո վ ս ի ս ի Խ ո ր և ն ա ց ւ ո յ Պատմութիւն Հայոդ, Պատմագիրք Հայոց., გვ. 232 – 234.

[309]. იხ. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი ს 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, წიგნი I: ქართული საისტორიო მწერლობა", მე-2 გამოც., 1921 წ., გვ. 13 – 26.

[313]. იხ. პროფ. კორ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს "ქართ. ლიტერატურის ისტორია", I ტ., 1923 წ. გამ., გვ. 123.

[314]. ს. გ ო რ გ ა ძ ი ს გამ. § 1, გვ. 1 – 2.

[315]. ს. გ ო რ გ ა ძ ე ს 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. ნ ა კ ა შ ი ძ ე. , 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 ს ე რ გ ი მ ა კ ა ლ ა თ ი ა ს "ახალწელიწადი საქართველოში", თბილისი, 1927 წ., სახელ. გამ., გვ. 21.

[324]. იხ. ი ო ს. ყ ი ფ შ ი ძ ი ს მეგრული გრამატიკა, 186.

[325]. ი ო ს. ყ ი ფ შ ი ძ ე 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 общеяфетическое 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. მ ა რ რ ი 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 მქონებელი ტერმინის (ქართლ-კახელ-იმერელ-გურულ-მეგრელ-ჭან-სვანთა ენისა, ზნეჩვეულებისა და სარწმუნოების საერთო თვისების დასახასიათებლად) საჭიროების უარყოფაც არავის შეუძლია. წინათ ამას ნ. მ ა რ რ ი ც არ უარჰყოფდა. 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 ნიადაგზე

ვმოქმედებდით", რომელშიაც ნ. მარრის სიტყვით პონტი და ფრიგია თითქოს საქართველოდ იყოს გამოცხადებული, ვინც წინამავალ სიტყვებს წაიკითხავს, სადაც განმარტებულია, რომ ფრიგიაზე და პონტზე იმდენად არის საუბარი, რამდენადაც უძველეს ხანაში ოდესღაც იქ ქართველი ტომებიც ბინადრობდნენ, მისთვის ცხადი შეიქნება, რომ ამ გამონათქვამში "საქართველოს ნიადაგი" სრულებით საქართველოს მიწაწყალს არ ჰგულისხმობს. როგორც აკად. ნ. მ ა რ რ ი ს ა ვ ე ამ გვერდზე მოთავსებული შენიშვნიდან ჩანს (გვ. 121 შენ. 2). ამ გარემოების უარყოფა არც თვით მას შეუძლია. იხ. H. Ma p p, 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. ჯ ა ნ ა შ ი ა ს Абхазокий 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 შენაცვლებაც მეგრულში იშვიათ მოვლენას არ წარმოადგენს მაგ.: ანკესი მეგრულად "ანკეცი" და "არკეცი"-ს, — აკვანს, სარწევს კიდევ "ონწეე" ჰქვიან, — ჭანურად ცხენის შვილს, კვიცს "მონთა" ეწოდება, რაც ძველ ქართულ "მართვე"-ს უდრის.

[333]. ეს სახელი იხ. ი ო ს. ყ ი ფ შ ი ძ ი ს მეგრ. გრამ. 294 ორთას ქვეშე.

[334]. იხ. ს ე რ გ ი მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ახალწელიწადი საქართველოში, 1927 წ., გვ. 17 შენ. 1.

[335]. ამ ცნობის მოწოდებისათვის ბ-ნ ი ო ს ე ბ ტოტიას ძე ქ ო ბ ა ლ ი ა ს დიდ მადლობას მოვახსენებ.

[336]. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი (s. v. "შაბათი").

[337]. B o l l, "Hebdomas", იხ. Paulvs Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, (RE), VII, 1912, 2578.

[338]. B o l l, Hebdomas: RE.VII, 2577.

[339]. იქვე, VII, 2549 – 2550.

[340]. იქვე, VII, 2550.

[341]. იქვე, VII, 2549 – 2550.

[342]. R o s c h e r-ის "Planeten": Lexikon d.griech. und römisch. Mythologie, 52. Lieferung, გვ. 2529 შეად. აგრეთვე F. K. G i n z e l -ის Handbuch d. math und techn. Chronologie. 1906 წ. გამ., I Band, 120 – 121.

[343]. B o l l, Hebdomas: RE.VII, 2570.

[344]. იქვე.

[345]. B o l l, Hebdomas: RE.VII, 2571.

[346]. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი, s. v. მზე.

[347]. ი ქ ვ ე, s. v. მთოვარე.

[348]. ი ქ ვ ე, s. v. არეა.

[349]. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი, s. v. ერმი.

[350]. ლექსიკონი, "აფროდიტე"-სა და "ხუთშაბათი"-ს ქვეშე.

[351]. იხ. F. K. G i n z e l, Handbuch der mathem. und technisch. Chronologie. I, 121 შენ. 1. გამოცემ. 1906 წ. და B o l l, "Hebdomas": იხ. Paulys RE, VII, 2567.

[352]. B o l l, იქვე, VII, 2557.

[353]. B o l l, იქვე, VII, 2567.

[354]. იხ. F. K. G i n z e l, 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. ყ ი ფ შ ი ძ ე, მეგრული ენის გრამ., გვ. 207, იხ. ბჟა.

[360]. ჭ. გ. 169, იხ. მჟორა.

[361]. იხ. ივ. ნ ი ჟ ა რ ა ძ ი ს Русск.-сван. словарь, [Тифлис, 1910], გვ. 354, Проветривать.

[362]. იხ. Основные таблицы, 3, შენ. 1.

[363]. იხ. უ ს ლ ა რ ი ს Абх. яз., 23.

[364]. Reisen, II, 533 და Voyage II, 428.

[365]. Л о п а т и н с к и й, 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 ძებნისდა მიუხედავად, ვეღარ ვიპოვე, ამიტომ იძულებული ვარ ს ა ბ ა ს ცნობას დავემყარო ამ მიზეზის გამოვე ამ ტერმინის ეტიმოლოგიისა და პირველი მნიშვნელობის აქ მოყვანილი განმარტების სისწორის სრული რწმენა არა მაქვს და მხოლოდ შესაძლებელ ჰიპოთეზად მიმაჩნია. მკითხველს ეს გარემოება გათვალისწინებული უნდა ჰქონდეს.

[368]. ასტრონომიულ მოსაზრებათა მიხედვით შეიძლებოდა ტერმინი "არდადეგ"-ის წარმოშობის ხანა გამორკვეულიყო, მაგრამ ამაზე საუბარი აქ ჯერ ნაადრევად მიმაჩნია.

[369]. იხ. И. М е щ а н и н о в, 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. თ ო ფ უ რ ი ა, ფონეტიკური დაკვირვებანი ქართველურ ენებში. I. ბგერით მოვლენათა თანამიმდევრობა: "მიმომხილველი" I (1926), 212.

[377]. ვ. თ ო ფ უ რ ი ა, იქვე, გვ. 216 – 218.

[378]. "ფონეტიკური დაკვირვებანი ქართველურ ენებში". I, "მიმომხილველ"-ში. I, 217 შენ. 1.

[379]. იხ. Б. Т у р а е в-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. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ს ა ც ჰქონდა უკვე (საქარ. ისტ. 186). შესაფერისი ეგვიპტოლოგიური მწერლობის, მეტადრე E r m a n-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. ტ უ რ ა ე ვ ი ყველა 1898 წ. არსებულ ეტიმოლოგიებს თავის ნაშრომში უარჰყოფს.

[380]. ჭანური გრამატიკა, 141

[381]. О религиозных верованиях абхазов: ХВ, 1915 წ., IV, I 143.

[382]. ჭანური გრამატიკა, 213.

[383]. იხ. F. H o m m e l, 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 წიგნი.

[386]. იხ. ამის შესახებ ჩემი "ქართული დამწერლობათა-მცოდნეობა, ანუ პალეოგრაფია", გვ. 168.

[387]. მეგრული გრამატიკა, 241.

[388]. იხ. ადონცის წერილი Տոքք աստուած հին հայոց 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 "ო ჯ უ მ ა შ ხ უ რ ი", ე. ი. საჯუმადღეო ლოცვა, რომელიც დიდმარხვის წინ იციან 25 დღით ადრე ოთხშაბათ დღეს. ლოცვა აგრეთვე "ნ ე რ ჩ ი შ ი ხ ვ ა მ ა"-დ იწოდებოდა რადგან "ნერჩი"-სა, ანუ "ნერჩი პატგნი"-ს, ე. ი. ნერჩის ბატონის ვედრებას წარმოადგენს (СМОМПК, XXXII, ნაწ. III, 97 და ი ო ს. ყ ი ფ შ ი ძ ი ს 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. გ ჯ ლ დ ე ნ შ ტ ე დ ტ ი ს Reisen, II, კ ლ ა პ რ ო ტ ი ს Voyage, II და დ ი რ რ ი ს Материалы для изучения языков и наречий андо-дидойской группы, თბილისი, 1909 წ. გვ. 94.

[399] იქვე.

[400]. იქვე და უ ს ლ ა რ ი ს Авар. гр.

[401]. იქვე და დ ი რ რ ი ს ზემოდასახ. ნაშრომის გვ. 94.

[402] У с л а р, 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. ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს განმარტებით "ობი" არის, თუ «ტენიანმა ადგილმა, ანუ საჭმელმა ხანიერმა თეთრი ბიძგი მ ო ი კ ი დ ო ს, მას ო ბ ს უხმობენ, გინა პაქსს»-ო (ლექსიკ.). ამბობენ პურს "ო ბ ი მ ო ე კ ი დ ა ო". რადგან ობი ავდრიანი და ნესტიანი დარის დროს ჩნდება, ობის მოთეთრო ლაქები ხომ ღვთაება ვობის, ან ობის ძალის გ ა მ ო მ ჟ ღ ა ვ ნ ე ბ ა დ 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] ლ ო პ ა ტ ი ნ ს კ ი ს, Краткая кабардинская грамматика, 34 და ნ. მ ა რ რ ი, О религ. верованиях абхазов: ХВ, 1915 წ., IV, I 126 – 130.

[408]. ლოპატინსკი, იქვე, 72.

[409] Л у л ь е, 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. მოსკოვი, 1926 წ., გვ. 77-ზე.

[411]. იხ. М е щ а н и н о в, 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. უ ს ლ ა რ ი ს, Авар. яз., 82, § 70.

[417]. ნ. მ ა რ რ ი ს გამ. ТР. IV, გვ. იბ. 171.

[418]. იხ. კ. დ ო ნ დ უ ა ს გამოცემული ტექსტის გვ. 72, კრებულში: "სპარსულ-ქართული ცდანი", I, ლენინგრადი, 1926 წ.

[419] ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ლექსიკ.

[420] ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ლექსიკ. "მარაგი".

[421] ი ვ. ნ ი ჟ ა რ ა ძ ე, რუს-სვანური ლექსიკონი, 116.

[422] ი ო ს. ყ ი ფ შ ი ძ ე, მეგრული გრამატიკა, გვ. 278.

[423] იქვე, გვ. 232 და სხვაგანაც.

[424]. ი ო ს. ყ ი ფ შ ი ძ ე, მეგრული გრამატიკა, § 5, გვ. 62.

[425] "მორიგე"-ს ეტიმოლოგიისა და პირვანდელი მნიშვნელობის ძიების დროს უნდა "ნ ე რ გ ა ლ"-ის სახელსაც მიექცეს ყურადღება, რომელსაც რ ო შ ე რ ი ს 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 მოეძებნოს "ნ ა ფ რ ა"-ს, ან "ნ ა ფ უ რ ა ხ ა"-ს, რომელსაც სამეგრელოში ივლისში შაბათ დღესა სცემენ ხოლმე თაყვანს (იხ. СМОМПК, XXXII, განყ. III, 108 – 109 და პროფ. იოს. ყ ი ფ შ ი ძ ი ს მ. გ. 286). "ნაფურნახა" იმ მხრივაც არის საყურადღებო, რომ პეტრე ქართველის ყმაწვილობის წარმართულ სახელს "ნ ა ბ ა რ ნ უ გ ი-ოს"-საც გვაგონებს.

[426] ამირან-დარეჯანიანი, გამოცემა Ზ. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ი ს ა, გვ. 313, 314.

[427] იქვე, გვ. 318.

[428]. ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები: "ივერია", 1886 წ. № 39.

[429]. Keilinschr. Bib. II, 19, 21, 31.

[430]. კრეჩმერი, Einleitung, 360.

[431]. ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები: "ივერია", 1886 წ. № 39.

[432] Н. М а р р Франко-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. ე რ ი ს თ ა ვ ი, О тушино-пшаво-хевсурском округе; ЗКГО, წიგნი III, 96. — ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები: "ივერია", 1886 წ. № 39.

[435]. დ. ხ ი ზ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი, ფშავური ლექსები, 145.

[436]. ქართლ.: СМОМПК, вып. 2, отд. II, 160 — ფშავ. 338, სვან. 360.

[437]. ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები, "ივერია", 1887 წ. № 39.

[438]. ჰ ო მ მ ე ლ ი ს Grundriss d. Geographie etc. I. 350.

[439]. უ რ ბ ნ ე ლ ი, 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 Աղուանից աջխարհի, თბილისი, 1913 წ. თ. ᲫᲑ. გვ. 37.

[445]. W. H. R o s c h e r, Lexikon II. Band, 2. Abt. 1890 – 1897 წ., გვ. 3030, Mithras.

[446]. ამ ჩანაწერისა და თარგმანის გადმოცემისათვის ს. ჯ ა ნ ა შ ი ა ს დიდ მადლობას მოვახსენებ.

[447]. იხ. ი. ყ ი ფ შ ი ძ ე, მეგრ. გრ., 196 და 400.

[448]. იქვე, 400.

[449]. O. G r u p p e, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 4, 5, 440, 399, 417$_1$, 505$_1$.

[450]. იქვე, 1024 – 1025.

[451]. იქვე 1025$_4$.

[452]. იქვე, 382$_{10}$.

[453]. ს ტ რ ა ბ ო ნ ი, lib. XV, cap. I, 8, – ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, S. C. I, 162.

[454]. ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, Scythica et Caucasica, vol. I, 223.

[455]. ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, იქვე, vol. I, 635.

[456]. Պատմ. Հոյոց, II, § կա, აბელიანის გამოც., გვ. 191 – 192.

[457]. Historia romana, XXXVII, I, ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, 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. ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 618 – 620.

[462]. D i o C a s s i u s. XLIX. 24. ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 620.

[463]. იქვე, LIX. 20. ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 630.

[464]. ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, II, 41.

[465]. იხ. ჩემი "ქართული სამართლის ისტორია, I, კარი მესამე.

[466]. C o r n e l i u s T a c i t u s. Annales. VI, 31– 36 – Dio C a s s i u s, Historia romana, LVIII 26. ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, II, 233 – 236 და I, 621 – 622.

[467]. C. T a c i t u s. Annales, XI, 8 – 9.

[468]. T a c i t u s. Annales, IX, 44 – 51, XIII, 6. – ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, II, 241 – 246.

[469]. იქვე, XIII, 37. – იქვე, II, 246.

[470]. И. П о м я л о в с к и й, Сборник греческих и латинских надписей Кавказа, 1881 წ., გვ. 68.

[471]. Scriptores historiae Augustae. A e l i i S p a r t. H a d r i a n u s. 21; ლ ა ტ ი შ ე ვ ი. II, 239, და E u s e b i i Chronic – Hieronymos. ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 675.

[472]. Scriptores historiae Augustae, A e l i i S p a r t. H a d r i a n u s. 17. – ლ ა ტ ი შ ე ვ ი. II, 293,

[473]. D i o C a s s i u s, Hist. Romana. epit., LXIX, 3 – ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 622.

[474]. იხ. Περίπλους Εύξείνου Πόντου, 15. ლ ა ტ ი შ ე ვ ი ს S. C. I., 222.

[475]. ა რ რ ი ა ნ ე, 12, და ლ ა ტ ი შ ე ვ ი ს S. C. I., 221.

[476]. იქვე, 14, და ლ ა ტ ი შ ე ვ ი ს S. C. I., 222.

[477]. Script. hist. Augustae, J u l i i C a p i t o l i n i Antoninus Pius. – ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, II, 294.

[478]. Prof, Dr. J u s t i, Herrschaft d. Sasaniden, გვ. 515 – 516.

[479]. იქვე, გვ. 517.

[480]. Z o z i m i Historia nova, II, 22 – 33. – ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I. 790 – 791.

[481]. პ ე ტ რ ე პ ა ტ რ ი კ ი ო ს ი, იხ. M a r q u a r t, 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 A n t o n G l a s (იხ. Byzantinisches Archiv, Heft 6, Leipzig und Berlin).

[485] იხ. საქ. საისტ. საზოგ. ორგანო "მიმომხილველი", I, 54 – 68.

[486] [A. Glas], გვ. 83 – 84; [ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, გელასი კესარიელი], გვ. 65.

[487] იხ. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს გელასი კესარ., 55 – 63.

[488] იქვე, გვ. 63 – 68.

[489]. «Армянский эпос в Истории Армении Моисея Хоренского», часть I, Москвои, 1899, გვ. 31 – 32.

[490] იქვე, 32, შენ.1.

[491] «Армянские Аршакиды в Истории Армении Моисея Хоренского», Москвои, 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] ЖМНПр, № 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 t. XX, 1901 წ. Bruxelles. – P. A u r e l i o P a l m i e r i, La chiesa georgíana et le sue origini 1901 წ. ჟურნალი "Bessarione", ტ. IX. – Н. Марр, 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] ი ქ ვ ე, გვ. 182.

[502] ი ქ ვ ე, გვ. 160.

[503] ნ. მ ა რ რ ი წაუკითხავად სტოვებს "დრზკიტ" (გვ. 137), ან ლაზიკა ჰგონია (გვ. 160 – 161), ნ. ა დ ო ნ ც ი დურზუკთა ქვეყანად ("в страну дурзуков") სთარგმნის, მაგრამ არ ამბობს, რომელი ქვეყანაა (Армения в эпоху Юстиниана, 328). აქ უეჭველია ქართული "დურძუკეთი", ან "მურძუკეთი"-ა, ე. ი. ჩაჩნების ქვეყანა იგულისხმება.

[504] Н. М а р р, Крещение..., გვ. 134 – 135.

[505] ნ. მ ა რ რ ი, Крещение..., გვ. 136 – 137.

[506]. გვ. 132 – 133.

[507] გვ. 116 – 117.

[508] ნ. მ ა რ რ ი, Крещение..., გვ. 174 – 175.

[509] ი ქ ვ ე, გვ. 154.

[510] «Названием и в е р с к о г о народа в областной форме, обычной на юго западной окраине этнографического расселения грузинских племен, греки, а за ними также армяне окрестили (Ἰβήρες, virq) и восточных грузин, Картвелоз: Крещение армян, грузин etc. св. Григорием СПб, 1905 წ., 169 – 170.

[511] Крещение, 170.

[512] ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე, 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] შემდგში ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე მ აზრი შეცვალა.

[518] ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე, წმიდა ნინო..., გვ. 8.

[519] იქვე, გვ. 7.

[520] იქვე, გვ. 8.

[521] იქვე, გვ. 8.

[522] იქვე, გვ. 9.

[523] ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე, 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", I², 85.
[532] ქართ. ლიტ. ისტ., I, 571 – 575.
[533] იხ. "მიმომხილველი", I, (1926), გვ. 12.
[534] იქვე, გვ. 13.
[535] იქვე.
[536] კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიული ქრონ. საკითხები, "მიმომხილველი", 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. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, "მიმომხილველი", I, გვ. 16.
[545] იქვე, გვ. 16 – 17.
[546] იქვე, გვ. 19 – 20.
[547] "მიმომხილველი", I, გვ. 46 – 47.
[548] იქვე, გვ. 47.
[549] იქვე, გვ. 38.
[550]. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, "მიმომხილველი", 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. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, "მიმომხილველი", I, გვ. 47.
[558] იქვე, გვ. 47.
[559] იქვე, გვ. 47 – 48.
[560]. იქვე, გვ. 31 – 32.
[561]. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, "მიმომხილველი", I, გვ. 32 – 34.
[562]. იქვე, გვ. 34 – 38.
[563]. იქვე, გვ. 38 – 39.
[564] იქვე, გვ. 40 – 43.
[565]. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, 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. ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ ნინოჲსი, 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. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, "მიმომხილველი", I, გვ. 23 – 25.
[575] ძველად ასეთი თეორიაც არსებობდა.
[576] Historia ecclesiastica, c. XX.

577. იხ. Dr. J. M a r q u a r t, Eranšahr, 169.

578. იხ. ლ ა ზ ა რ ე ფ ა რ პ ე ლ ი ს "ისტორია".

579. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართველთა მოქცევის მთავარი... საკითხები: "მიმომხილველი", I, 16, შენ. 1.

580. ქართ. ერის ისტორია, II წიგნ. პირ. გამოცემის გვ. 299.

581. ი ა კ ო ბ ხ უ ც ე ს ი, წამებაჲ შუშანიკისი, ს. გორგაძის გამ., [ქუთაისი, 1917], გვ. 2, § II.

582. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, "მიმომხილველი", I, გვ. 17.

583. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, "მიმომხილველი", I, გვ. 16 – 20.

584. იქვე, გვ. 46.

585. "მიმომხილველი", I, გვ. 49.

586. მაგრამ მოხსენების სახით 1925 წელს საქართ. საისტ. საზოგადოების სხდომაზე წაკითხული [1935 წელს დაიბეჭდა ნაშრომში: "ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა. წიგნი 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 R i c h a r d R a a b e, Leipzig, 1895 წ. ასურ. ტექსტის გვ. 5$_{5 - 8}$ და 6$_{25 - 7_1}$/ 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 ეპისკოპოზის V საუკუნესი, ქართული დედანი გამოსცა, რუსულად სთარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო ნ ი კ ო მ ა რ რ მ ა ნ: Православный палестинский сборник, том XVI, вып. второй, СПБ. 1896 წ., გვ. 51– 52.

592. იქვე, გვ. 52.

593. ნ. მ ა რ რ ი, ცხორება პეტრე ივერიისა, გვ. 53– 54.

594. ნ. მ ა რ რ ი, იქვე, გვ. XX – XXI.

595. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართ. ლიტერატ. ისტორია, I, 355.

596. ნ. მ ა რ რ ი, იქვე, XXVI – XXVII.

597. ნ. მ ა რ რ ი, ცხორება პეტრე ივერიისა, XXXIII – XXXVI.

598. იხ. "ქართველთა მოქცევის მთავარი... საკითხები", გვ. 26. ეს უკანასკნელი აზრი სრულებით დაუჯერებელია. ზ ა ქ ა რ ი ა ს, როგორც დავრწმუნდებით აღნიშნული აქვს, თუ საიდან იცოდა პეტრე ქართველის წინაპართა შესახები ცნობები და მათი სახელები (იხ. აქვე, გვ. 220).

599. იქვე.

600. R. R a a b e, Petrus der Iberer... გვ. 5 = 15.

601. R. R a a b e, Petrus der Iberer... გვ. 6 = 16.

602. იქვე, გვ. 9 = 18.

603. "მიმომხილველი", I, გვ. 28 – 29.

604. რ. რ ა ა ბ ე, გვ. 8 = 18. ასურული შრიფტის სტამბაში უქონლობის გამო, ასურულად მოყვანა შეუძლებელია. რ ი ხ. რ ა ა ბ ე ს ა ც 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. კეკელიძეს გერმანული თარგმანის ტრანსკრიფციის მიხედვით აქვს მოყვანილი). შესაძლებელია ზ ა ქ ა რ ი ა ს ნაშრომის ტექსტში აქ "დედამძუძე", ან "მძუძე" ეწერა და მერმინდელმა გადამკეთებელმა საკუთარ სახელად მიიჩნია. საფიქრებელია, რომ მისი დამატებული უნდა იყოს ამ აღზრდის წესის პოლ იტიკური მიზეზიც.

606. იხ. ასურული ტექსტის გვ. 6$_{15 - 19}$ და გერმ. თარგ. 16$_{16 - 22}$.

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. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს 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. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, "გელასი კესარიელი ქართლის მოქცევის შესახებ": "მიმომხილველი", 1926 წ., I, 67 – 68.

612. იქვე, 67.

613. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს "გელასი კესარიელი და სხვა", გვ. 64 – 65.

[614]. იხ. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание, II, 712 – 713.

[615]. იქვე, II, 775.

[616]. საქარ. ისტორია, I, დ. ბაქრაძის გამ. გვ. 67, შენ. 1.

[617]. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართველთა მოქცევის მთავარი... საკითხები, გვ. 38.

[618]. იქვე, 38 – 39.

[619]. იხ. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს გელასი კესარიელი, 58.

[620]. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание, II, 772.

[621]. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართველთა მოქც. მთავ... საკითხები, 34.

[622]. В. Б о л о т о в, Лекции по истории древней церкви, II, 265 – 277.

[623]. "ქართველთა მოქცევის მთავარი... საკითხები", 37.

[624]. იქვე, გვ. 33 – 34.

[625]. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართველთა მოქცევის მთავ. საკითხები, 41.

[626]. იქვე, გვ. 41 – 43.

[627]. წამებაჲ ჰაბოჲსი, გვ. 7 – 8.

[628]. პროფ. კორ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე ს 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 შენიშვ.).

[629]. იხ. ზემოთ, გვ. 188 – 189.

[630]. იხ. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს "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. H a r n a c k, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, II. 177.

[634]. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание. 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]. A m m i a n u s M a r c e l l i n u s, Rerum gestarum libri qui supersunt, XXI, cap. 6, § 7. – ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, II, 324.

[639]. იქვე, XXVII, 12, – ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, 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. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი ს, Описание. II. გვ. 709 – 710.

[642]. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი ს, Опис.. II. 720.

[643]. Ammianus Marcellinus, Res gestae, XXVII, cap. 12, § 18. – ლატიშევი, II, 336.

[644]. იქვე, XXX, cap. 2. – ლატიშევი, II, 336.

[645]. J u s t i, 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]. Justi, იქვე, 527.

[652]. Ղ ա ղ ա ր Փ ա ր պ. ვენეტიკის 1891 წ. გამოც., გვ. 149.

[653]. იქვე, 157 – 8.

[654]. იქვე, 177.

[655]. Ե ղ ի շ է, მოსკოვის გამოც., 1892 წ., გვ. 26.

[656]. იქვე, 26 – 27.

[657]. Ղազար Փարպ. 236 – 238.

[658]. პროკ. კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, De bello. persico, II წიგ., 15. – დესტუნისი თარგ. II, 106.

[659]. პ რ ი ს კ ო ს პ ა ნ ი ტ ე ს, გოთური ისტორია, IV, 25, 29, 34. ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 840, 841, 842.

[660]. პ რ ი ს კ ო ს პ ა ნ ი ტ ე ს, იქვე, IV, 37. – ლ ა ტ ი შ ე ვ ი, I, 843 – 844.

661. "მოქცევაჲ ქართლისაჲ" (გვ. 33) ამ ვარსქენს VI საუკუნეში ბაკურ მეფის დროს ასახელებს, მაგრამ ეს ცხადი შეცდომაა, "შუშანიკის ცხორება"-ში (საქართველოს სამოთხე, გვ. 181 – 182 და ს. გ ო რ გ ა ძ ი ს გამ. გვ. 1) აღნიშნულია, რომ მას ვარდან მამიკონიანის ქალი ჰყავდა ცოლად: ვახტანგის დროისად აღნიშნავს მას სომეხი ისტორიკოსი ლ ა ზ ა რ ე ფ ა რ პ ე ლ ი (გვ. 406).

662. Ղ ա ղ ա ր Փ ա ր պ. 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. Ղաղար Փարպ. გვ. 506 – 507.

672. იქვე, გვ. 507.

673. იქვე, 508.

674. იქვე, 540.

675. ცხ. წმ. ნინოსი, გვ. 47.

676. J u s t i, Herrschaft der Sassaniden, გვ. 531.

677. იქვე, 531 – 532.

678. T h e o p h a n i s Chronographia, დე-ბორის გამოცემა, I, გვ. 168 – 169.

679. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, De bello persico, I, თ. 11. – დესტუნისის თარგმ. გვ. 132 – 136.

680. T h e o p h a n i s Chronographia, I, გვ. 174.

681. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, 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 ყოფილიყოს.

686. T h e o p h a n i s Chronographia, I, გვ. 216.

687. კენდინარი ას (კენტ – centum) დინარსა ნიშნავს, ოქროს ფული იყო და ას ლიტრა ოქროს იწონიდა (იხ. პროკოპი კესარიელი, De bello persico, I, თ. 22. დესტუნისის I, 291).

688. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, 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. მ ქ ც ხ ე ე, ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание, II, 723.

694. იქვე, II, 723 – 724.

695. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი ს, De bello persico, II, გვ. 107, 109 – 110.

696. იქვე, II, თავი 15. – დესტუნისის II, გვ. 107 – 108.

697. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი ს, 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. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს., De bello persico, II, თ. 15. – დესტუნისის II, გვ. 110 – 113.

704. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, II, თ. 15. – დესტუნისის II, გვ. 114.

705. იქვე, II, თ. 17. – დესტუნისის II, გვ. 117 – 119.

706. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, II, თ. 17. – დესტუნ. II, გვ. 119 – 122.

707. იქვე, II, თ. 28. – დესტუნ. II, გვ. 208 – 209.

[708] პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, II, თ. 28, – დესტუნისის II, გვ. 209 – 210.

[709] რომელ სპარსულ სახელს უდრის ფავრიზი, გამორკვეული არ არის (იხ. Th. N ö l d e k e. Geschichte der Perser und Araber.... 1879, გვ. 223 და 473.

[710]. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, 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] პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, 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]. პ რ ო კ ო პ ი, De bello persico, II, თ. 30. – დესტ. II, გვ. 240.

[722]. იქვე, II, თ. 30. – დესტ. II, გვ. 240 – 242.

[723]. პ რ ო კ ო პ ი, De bello Goth., IV, (VIII), 1,4 და IV, 8.

[724] პ რ ო კ ო პ ი, De bello Goth., IV, (VIII), cap. 9.

[725] იქვე, cap. 10.

[726]. პროკოპი, De bello Goth., IV, (VIII), cap. 13.

[727] პ რ ო კ ო პ ი, De bello Goth., IV, (VIII), cap. 14. – A g a t h. I, 3, p. 77 – 78. – L e b e a u, IX, 215 – 217.

[728]. A g a t h i a s, I, 3, p. 78.

[729]. იქვე.

[730] პ რ ო კ ო პ ი, De bello Goth., IV, (VIII), cap. 16 – L e b e a u, IX, 219 – 221.

[731]. პ რ ო კ ო პ ი, De bello Goth., IV, (VIII), cap. 16 – 17. – L e b e a u, IX, 219 – 220.

[732] A g a t h i a s,I, 2 p. 55 – 59.

[733] A g a t h i a s,I, 3, გვ. 74 – 76. – Lebeau, IX, 318 – 321.

[734] A g a t h i a s,I, 3, გვ. 81 – 89. – Lebeau, IX, გვ. 324 – 325.

[735] A g a t h i a s,I, 3, p. 89, 90 – L e b e a u, IX, 325 – 326.

[736] A g a t h i a s,I, 3, p. 90 – 92, L e b e a u, IX, გვ. 326 – 328.

[737] A g a t h i a s,I, 3, p. 95 – 106. – L e b e a u, IX, გვ. 328 – 342.

[738]. A g a t h i a s,I, 4, p. 107 – 120. – L e b e a u, IX, გვ. 340 – 341.

[739]. A g a t h i a s,I, 4, p. 120 – 135. – L e b e a u, IX, გვ. 342 – 348.

[740]. A g a t h i a s,IV, 5, p. 143 – 145. – L e b e au, IX, გვ. 351– 352.

[741] M e n a n d, Exc. leg. გვ. 133 – 137, 140 – 142. – T h e o p h. გვ. 202 – 203.

[742]. M e n a n d, Exc. leg. გვ. 138 – 140, 143 – 147. – L e b e a u, IX, გვ. 436– 441.

[743]. ს ე ბ ე ო ს, 45, G e l z e r. Georgius Cyprius p. LI.

[744]. J. L a b o u r t, Le christianismo dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide, 2 ed 1904 წ., ჲვ. 208 – 209

[745] J. M a r q u a r t,Oзtem äishe und ostasiatische Streifzüge, 1903 წ., გვ. 480. შენიშვნა.

[746]. Մ ո վ ս է ս Կ ա ղ ա ն կ ա տ ո ւ ա ղ ի. Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, თბილ. გამ. 1913 წ., გვ. 148.

[747] იქვე და T h e o p h a n is Chronographia, I, 306.

[748]. T h e o p h a n e s , იქვე, 308 და Մ. Կ ա ղ ա ն կ ա տ ո ւ տ ղ ի, Պատմութիւն , 149.

[749]. Մ. Կ ա ղ ա ն կ ա տ ո ւ ա ղ ի, Պատմութիւն , 149.

[750]. იქვე, 149.

[751]. T h e o p h a n i s Chronographia, I, იქვე.

[752] T h e o p h a n i s Chronographia, I, 309 – 310.

[753] Պատմութիւն , 153.

[754] Chronographia, 316.

[755] J. M a r q u a r t,Streifzüge, 394 და 498.

[756]. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание. II, 724 – 725.

[757] Պատմութիւն Աղուանից, 159 – 160.

[758] გვ. 161 არის წოდებული ძმისწულად.

[759] იქვე, 161.

[760] იქვე, გვ. 156.

[761] იქვე, 156.

[762] იქვე, 187.

[763] Պատմութիւն Աղուանից, 158 – 159.

[764] მ ო ს ე კ ა დ ა ნ კ ა ტ უ ე ლ ი, იქვე, 172 – 174.

[765] იქვე, 174.

[766] იქვე, 174.

[767] იქვე, 174.

[768] T h e o p h a n i s Chronographia, I, 315.

[769] ი. მ ა რ კ ვ ა რ ტ ს ა ჰგონია, რომ ბიზანტიელი მემატიანის ტექსტში შეცდომა უნდა იყოს და მთავრის ნამდვილი სახელი უნდა "ვარსამუსესი" კი არა ყოფილიყო, არამედ "ვაჰრამაშუშაჲ"-ო (Osteuropäische u. ostasiat. Streifzüge 401, შენ.). შესაძლებელია, მაგრამ ასეთი შესწორება რა საჭიროა, როდესაც შეიძლებოდა სახელად ვარსამიც რქმეოდა.

[770] T h e o p h a n i s Chronographia, I, 319.

[771]. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание. II, 725 – 726.

[772]. იხ. ჩემი ქართული სამართლის ისტორია, II.

[773]. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, De bello Gothico, წ. IV, თ. 9, § 8 – 9.

[774]. იხ ზემოთ, გვ. 169 – 170.

[775] R. R a a b e, Petrus der Iberer, ასურ. ტექ. 4$_6$ = გერმ. თარგმ. 46.

[776] იხ. აქვე, 237.

[777] ასურ. ტექს. 5$_{18 – 19}$, გერმ. თარგმ. 15.

[778] აქვე, 241.

[779]. თ. ჟ ო რ დ ა ნ ი ა, 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] ლ ა ტ ი შ ე ვ ი , I, 696.

[785] პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, De bello Gothico, წ. IV, თ. 14, § 46.

[786] პ რ ო კ ო პ ი, De bello G. წ. IV, თ. 14, § 48.

[787] პ რ ო კ ო პ ი, De bello G. წ. IV, თ. 13, § 3.

[788] იქვე, წ. IV, თ. 14, § 51 – 54.

[789] A g a t h i a s, I, 2, P. 58. L e b e a u, IX. 323.

[790] აქვე, გვ. 235, § 16.

[791] იხ. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართველთა მოქცევის მთავარი საკითხები, 29 შენ. 1.

[792] იხ. R. Raabe-ს Petrus der Iberer 520 – 23. ეს ადგილი შერყვნილია გადამწერთაგან. რ ა ა ბ ე-ს ეს ადგილი ასე აქვს გადმოთარგმნილი: "nachdem er mit Bakurios und Bosmarios in hohem Greisenalter nach der Gewohnheit der Herrschaft [Regierungsfolge] der Iberer regiert hatte" და შენიშვნაში სამართლიანად გამოთქმული აქვს აზრი, რომ აქ ს ტ რ ა ბ ო ნ ი ს მიერ აღნიშნული წესი უნდა იგულისხმებოდესო (გვ. 15 – 16 და 15 შენ. 5) საფიქრებელია, რომ თავდაპირველ დედანში აქ ეხლანდელ "ამ"-ის მაგიერ იქმნებოდა "ამ დ" ე. ი. "თან" თანდებულის მაგიერ "მსგავსად".

[793] იხ. ჩემი "ქართ. სამართლის ისტორია", I 183 – 184.

[794] ასურ. ტექს. 16$_{1 – 4}$ = გერ. თარგ. 24$_{1 – 5}$.

[795] იქვე, ასურ. ტექ. 10$_{12 – 23}$ = გერმ. თარგ. 19.

[796] Excerpta Petri Patricii, c. XII.

[797] ამის შესახებ იხ. დოც. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს შენიშვნა "საქართველოს მუზეუმის მოამბის" IV ტომში.

[798] Chronographia, I, 316.

[799] ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი. Описание. II. 720.

[800] ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი. Описание. II, 722.

[801] იქვე, II,723- 724.

[802] საქართ. სამოთხე, 258.

[803] ლ ა ზ ა რ ე ფ ა რ პ ე ლ ი ს ისტორია, ვენეტ. გამოც. გვ. 146.

[804] იქვე, გვ. 406.

[805]. საქართველოს სამოთხე, გვ. 315.

[806]. იქვე, 258.

[807]. ლ ა ზ ა რ ე ფ ა რ პ ე ლ ი ს 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 უწ ́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 მდგომარეობაში ყოფილა: ბიზანტიაშიც კი მაგ. ქალი უჩადროდ, რაც უნდა შემთხვევა ყოფილიყო, გარეთ ვერ გამოვიდოდა (Н. А. С к а б а л а н о в и ч, 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, 11[34].

[822]. იქვე, 17.

[823]. იქვე.

[824]. ყურადღების ღირსია, რომ პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი ს სიტყვით სპარსელებიც თურმე, საღამოობით სადილობდნენ (იხ. К. И н о с т р а н ц е в. Сассанидские этюды. 61).

[825]. შუშანიკის წამება, გვ. 20[18].

[826]. იქვე, 3, 7.

[827]. იქვე, გვ. 6[28 – 29].

[828]. იქვე, 77.

[829]. შუშანიკის წამება, გვ. 3[4].

[830]. იქვე, 1[23].

[831]. იქვე, 3[1].

[832]. იქვე, 3 და 13.

[833]. შუშანიკის წამება.

[834]. წამებაჲ რაჟდენისი: მ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი ს, Описание. III, 154.

[835]. ცხ. ვახტანგსი *302 – 303, გვ. 122 – 123.

[836]. [Mm-ში "არა", დანარჩენ ნუსხებში "არ-ვინ." რედ].

[837]. იხ. ჩემი "ქართული სამართლის ისტორია", I, 139 – 140.

[838]. ვ ა ხ უ შ ტ ი, საქ. ისტორია, 105, შენ. 1.

[839]. ს. გ ო რ გ ა ძ ე, წერილები საქართ. ისტორიიდან: ძველი საქართველო, II, 70 – 71.

[840]. ვ ა ხ უ შ ტ ი, 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 dr byz. kaisergeschichte, გვ. 924.

[848]. თ. ჟ ო რ დ ა ნ ი ა, ქრონიკები, I, 50.

[849]. იხ. ჩემი "სომხური საისტორიო მწერლობის მიმოხილვა", I და გ ა ლ უ ს ტ ტ ე რ-მ კ რ ტ ი ჩ ი ა ნ-ისგრიჰიდր-Մանաճիհր Ռաժիկ, Միհրան տոհմից. ჟურნ. "Արարատ"-ის 1901წ. სექტ.-ოქტ. №, გვ. 468 – 477.

[850]. იხ. აქვე, თავი IV, §§ 27 და 28, გვ. 248.

[851]. G. H o f f m a n n, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, გვ. 78 – 86.

[852]. იხ. "ჩემი ისტორიის მიზანი". 1[2], 26 – 32.

[853]. ც ́ა გ ́ი მთწ ́მდლისჲ, 294 – 295.

[854]. იხ. Из поездки на Афон: ЖМНПр. 1899 წ., № 3, განყ. 2, გვ. 10 – 24 და Отчет о работах на Синае и в Іерусалиме 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. 16[1 – 6] გერმ. თარგ. 24.

[858]. ქართულ თარგმანში "ვარაზბაკური" სწერია, მაგრამ ეს მერმინდელი შესწორებაა. ასურულ ტექსტში თუმცა ამ ადგილას ასეთი ცნობა არ მოიპოვება, მაგრამ სხვაგან ამ დროის მეფედ იბერიაში ბუზმარია დასახელებული, ამიტომ საფიქრებელია, რომ ქართულ თარგმანის დედანში ამ ადგილასაც ბუზმარი ეწერებოდა.

[859]. ცხ. პეტრე ქართუელისაჲ ქართ. ტექს. 7, § 8; ასურ. ტექს. 17[13 – 18], გერმ. თარგ. 25.

[860]. იხ. ჩემი "ქართული სამართლის ისტორია", I, კარი მესამე, თავი VI, გვ. 188 – 190.

[861]. იხ. წამ. შუშანიკისი, XI, გვ. 14[19 – 33].

[862]. ცხ. პეტრე ქართუელისაჲ, 14 – 15, § 20, შეად. ასურ. ტექსტის 35, გერმ. თარგ. 39.

[863]. ასურ. ტექ. 45[2 – 5]; გერმ. თარგ. 46.

[864]. ცხ. პეტრე ქართ. 20 – 21, § 28.

[865]. იქვე, 22, § 30.

[866]. П р о к о п и К е с а р и е л и, De aedificiis, V, 9.

[867]. იქვე.

[868]. იხ. Epistola Simeonis Beth-Arsamensis: A s s e m a n i- Bibliotheca Orientalis. I, 555.

[869]. Გ. ᲗᲐ. 41 და 81.

[870]. აი საეპისკოპოზოთა სახელები: მცხეთისა, რომელსაც თვით კათალიკოსი განაგებდა, – სამეფო სახლის ეპისკოპოზი, ასურეთისა (Սամուրիաղ. უხტ. Ասուրիադէ), თმოგველი? დბანელი? (Տումասուէլ, უხტ.: Տիմուէլ), ბოლნელის, ცურტაველის, რუსთავისა, თბილისისა, მანგლელი, მროველი, სამთავნელი, აძველი? (Ադսուէլ, უხტ: Ադսունևլի), წყაროსთაველი, კუმურდოელი, გიშისა? (Կիսդադ – Կիդաց – Կիջաց), წილკნელი, ბოდბელი, (Միդամիդ, უხტ:...?), ბორტისა (Փորթայ), კარსნისა (? Կասդրացի., უხტ.: Կաստացի), ჭერმელი, ხუნანისა, ტაშირისა? (Տարսի – Տասիևղի?) და ქორზანისა (ქორჯანისა? Քորչոնա, უხტ.: Քորդանայ. Գիրք Թղթոց 183, Ուխտանէս 86).

[871]. Გ. ᲗᲐ. 81.

[872]. Გ. ᲗᲐ. 179.

[873]. "Այս Մովսէս ղկիւրովն,,, ձևոնտդրէ յարքևպիսկոպոսութիւն Վրաց նահանդին եւ Գ ո ւ դ տ ր ա ց եւ ե դ և ր ա ց ւ ո ց" ըստ օրինտկի կարդացն ասաջնոց (Պատձ 65).

[874]. R. P. J. P a r g o i r e, L'église byzantine, 2. éd., [París, 1905], 187 – 188.

[875]. გ ი ო რ გ ი ხ უ ც ე ს მ ო ნ ა ზ ო ნ ი, ცხ. გიორგი მთაწმიდელსაჲ 315.

[876]. იქვე, გვ. 332.

[877]. იხ. "უწყებაჲ": ქრონიკები, I, 53.

[878]. გ ი ო რ გ ი ხ უ ც ე ს მ ო ნ ა ზ ო ნ ი, ცხ. გიორგი მთაწმიდელსაჲ, 294 – 295.

[879]. იხ. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание. II, 721.

[880]. H. de la G. I, 174, შენ. 3.

[881]. ქრონიკები, I, 47 – 48, შენ. 98.

[882]. დ. კ ა რ ი ჭ ა შ ვ ი ლ ი, ვინ იყო მობიდან ეპისკოპოსი: მოამბე, 1901 წ., № III.

[883]. იხ. ნერსეს სომეხთა კათალიკოზის 554 წ. ეპისტოლე Ბ. Გ., გვ. 72 – 73 და 70.

[884]. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание. II, 722.

[885]. იქვე, გვ. 719.

[886]. იქვე, გვ. 720.

[887]. იქვე, გვ. 721.

[888]. Biblioth. orient. t. II, 460 და ბ რ ო ს ს ე-ს H. de la G. I, 194.

[889]. იხ. Გ. Ბ. გვ. 72 – 73.

[890]. იხ. კჳრიონ კათალიკოსის ეპისტოლე აბრაამისადმი: Გ. Ბ. 166.

[891]. Გ. Ბ. გვ. 173.

[892]. იხ. მიხ. თ ა მ ა რ ა შ ვ ი ლ ი ს ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. თბილისი, 1902 წ., გვ. 575, შეად. გვ. 24.

[893]. Გ. Ბ. 164.

[894]. Გ. Ბ. 182 – 183.

[895]. Გ. Ბ. 41 – 42.

[896]. Გ. Ბ. 45 და 46.

[897]. Გ. Ი. 46.

[898]. ("զոր եւ զրևցաք իսկ ձևզ յառաջագոյն, Վրաց եւ Աղուանիզ միաբանութևամբ իւրաքանչիւր աշխարհի դրով". Გ. Ი. 51).

[899]. იხ. Ա կ ի ն ա ն-ის Կիւրիոն կաթողիկոս Վրաց. გვ. 93.

[900]. იხ. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს "გელასი კესარიელი" ["მიმომხილველი" I, 1926 წ.] გვ. 62.

[901]. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание, 721 – 722.

[902]. ქრონიკები, I, 50, ამ ძეგლის სახელის შესახებ იხ. გვ. 347, VI.

[903]. იხ. ე ფ რ ე მ მ ც ი რ ი ს "უწყებაჲ"; ქრონიკები, I, 75 – 77.

[904]. ქრონიკები, I, 75– 76.

[905]. ქრონიკები, I, 76.

[906]. იხ. მისი "უწყებაჲ": 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 syriace III, გვ. 336 – 337, სადაც ასურული ტექსტია. ინგლისური თარგმანი იხ. The syriae Chronicle known as that of Zacharia of Mitylene, translated by F. J. Hamilton and E. W. Brooks, ლონდონი, 1899 წ., გვ. 327 – 328. ამ ნაწყვეტის რუსული თარგმანი იხ. მ ა რ რ ი ს ამ მოხსენების გვ. 116-ზე და ნ. ა დ ო ნ ც ი ს ნაშრომში Армения в эпоху Юстиниана, გვ. 219.

[912]. წიგნი III, თავის ს და ჲ.

[913]. Պատմ. ღუკასიანის 1912 წ. გამ. გვ. 65.

[914]. უ ხ ტ ა ნ ე ს ი, გვ. 115 – 118.

[915]. იქვე, გვ. 120.

[916]. იხ. Additions etc. V გვ. 119.

[917]. H. de la G. I, 194.

[918]. იხ. ა კ ი ნ ი ა ნ ი ს ნაშრომის გვ. 13 – 14.

[919]. იხ. ა კ ი ნ ი ა ნ ი, Կիւրիոն կաթողիկոս Վրաց, გვ. 11 – 12.

[920]. ა კ ი ნ ი ა ნ ი, დასახ. ნაშრ. გვ. 12.

[921]. იქვე, გვ. 19 – 20.

[922]. იქვე, გვ. 20 – 21.

[923]. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1923 წ. გამ. I, 36 – 37.

[924]. Н. А д о н ц. Армения в эпоху Юстиниана, გვ. 329 – 333.

[925]. იხ. Გ. Ი. 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]. Გ. Ი. გვ. 162, 168, 172, 174, 176 და 180.

[928]. Გ. Ი. 167.

[929]. Გ. Ი. 177.

[930]. Გ. Ი. 179.

[931]. Გ. Ი. 184.

[932]. ამ თეორიის შესამაგრებლად შეიძლებოდა არსენი კათალიკოსის თხზულებაში მოქცეული ცნობის (იხ. ქრონიკები, I, 323) მოყვანა, ისიც რომ ცხადად ტენდენციური სომხურ ქალკიდონურ წყაროდან ამოღებული არ იყოს.

[933]. მ. ბ რ ო ს ს ე, H. de. la G. 189 შენ. 2.

[934]. ვ ა ხ უ შ ტ ი, საქ. ისტორია, გვ. 100.

[935]. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание, II, 722.

[936]. ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание, II, 722.

[937]. მ. ს ა ბ ი ნ ი ნ ი ს საქ. სამოთხე, 632, – ლ. მ ე ლ ი ქ ს ე თ-ბ ე გ ი ს Груз. извод., сказания о посте "араджавор": ХВ, том V, вып. II, 93 – 96.

[938]. იხ. საქართველოს მოამბე, 619 – 620.

[939]. იხ. ლ. მ ე ლ ქ ი ს ე თ-ბ ე გ ი ს Груз. извод., сказания о посте "араджавор": ХВ, том V, вып. II, 1917 წ., გვ. 97 – 102.

[940]. იხ. Պտամութիւն րաժանման Վրաց ի Հայոց, 1871, გვ. 91, զլ , ձզ.

[941]. იხ. J. L a b o u r t , Le chrisianisme dsans l' Empire Perse, 2 édition, 1904 წ., გვ. 327 – 328.

[942] ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание, II, 722.

[943] ვ ა ხ უ შ ტ ი, საქართ. ისტორია. 100.

[944] იქვე, 69.

[945] მ. ბ რ ო ს ს ე. H. de la G. I, 192 – 193, შენ. 2.

[946]. იხ. Автокефалия церкви грузинской, გვ. 4 – 5 და 31.

[947]. იხ. «Автокефальность груз. церкви»: Духов. Вест. груз. экзархата, 1905 წ., № 21 – 22, გვ. 40– 43.

[948] იხ. ს. გ ო რ გ ა ძ ე, წერილები საქართველოს ისტორიიდან: ძველი საქართველო. 1911 — 13 წ., ტ.II, 73.

[949] იხ. L e b e a e, Histoire du Bas-Empire, VI, გვ. 459 – 481.

[950]. იხ. წამებაჲ შუშანიკისი, § XXVII, გვ. 20[26 – 27].

[951] De bello persico II, 25, ed. J. Haury-ის გვ. 264.

[952] J. L a b o u r t, Le christianisme dans l'Empire Perse , 2 éd. 1904 წ., გვ. 134 დ ა132.

[953] იქვე, 139 – 140.

[954] იხ. M i g n e, P. Gr. 132, სვ. 1245 – 1246 და ა კ ი ნ ი ა ნ ი ს Կիւրիոն Կտլոզ, გვ. 99 – 100.

[955] ჭელიშურ ხელნაწერში ეს წინადადება ყველა კათალიკოსების სიის ბოლოშია მოქცეული და ასეა გამოთქმული: "ხოლო ჯუმლად ევნონისითგან მოღმართ იყვნეს კათალიკოზნი მე" (45).

[956] მესამე VII ს. მეორე ნახევარს ეხება და ამიტომ აქ მოყვანილი არ არის.

[957] იხ. «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. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание, II, 723.

[960] იქვე.

[961]. ვ ა ხ უ შ ტ ი, საქართველოს ისტორია, 104.

[962] იხ. მ. ბ რ ო ს ს ე, 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. შენ. 5.

[973] Additions etc., 130 – 131.

[974] H. de la G. I, 212. შენ. 2.

[975] დ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ისტორია საქართველოსი, თბილისი 1889 წ., გვ. 182.

[976] დ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ისტორია საქართველოსი, 182 – 183.

[977] იქვე, 183.

[978] თ. ჟ ო რ დ ა ნ ი ა, 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-калкедонитах: Визант. Временник, XII (1906), გვ. 3.

[984] იხ. მისი "საიტსორიო ძიებანი", 1924 წ., სახელ. გამომცემლობა, გვ. 49 – 55.

[985]. თბ. უნივერ. მოამბე, 1926 წ., წიგნი VI, გვ. 82 – 107.

[986] იქვე, გვ. 85.

[987] იქვე, გვ. 83.

[988] იქვე, გვ. 83.

[989] კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართ. ლიტ. ისტ., 580– 581.

[990] იხ. იმავე ავტორის "საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ". თბ. უნივერ. მოამბე, 1926 წ., VI, გვ. 83.

[991] კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, საკითხი სირიელ მოღვ.: თბ. უნ. მ. VI, გვ. 85 – 87.

[992]. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, 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. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, საკითხი სირიელ მოღვაწ.: თ. უ. მ. VI, გვ. 103 – 104.
[1005]. იქვე, 104.
[1006]. იქვე, 88 – 96.
[1007]. იქვე, 94 – 96.
[1008]. გ. ფ ე რ ა ძ ე, გვ. 6 – 8.
[1009]. იქვე, გვ. 12.
[1010]. იქვე, გვ. 16 – 17.
[1011]. იქვე, გვ. 27.
[1012]. გ. ფ ე რ ა ძ ე, გვ. 18 – 29.
[1013]. Christusbilder, 1899 წ., გვ. 112.
[1014]. გ. ფ ე რ ა ძ ე , გვ. 25 – 36.
[1015]. ლექსიკონი, გვ. 121.
[1016]. გ. ფ ე რ ა ძ ე, გვ. 24, შენ. 2.
[1017]. იქვე. გვ. 36.
[1018]. გ. ფ ე რ ა ძ ე, 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 უალაგო ალაგას გადამწერთა შეცდომის გამო და ამიტომ გადავსვით.
[1025]. ს ა ბ ი ნ ი ნ ი, საქართველოს სამოთხე, 216.
[1026]. იქვე, 213.
[1027]. იქვე, 214.
[1028]. საბინინის გამოცემაში დაბეჭდილია "სოფელსა", მაგრამ ქვევით ნათქვამია "ქ ა ლ ა ქ ს ა მას რეხისასა", ამიტომ ამ პირველ ადგილას "სოფელი" შეცდომით უნდა იყოს შეპარული და გავასწორეთ.
[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]. ს ა ბ ი ნ ი ნ ი, საქ. სამ. 266.
[1033]. იხ. თ. ჟ ო რ დ ა ნ ი ა, Описание, I, გვ. 225 – 226.
[1034]. იხ. თ. ჟ ო რ დ ა ნ ი ა, ქართლ-კახ. მონასტ. საბ. 58.
[1035]. თ. ჟ ო რ დ ა ნ ი ა, Описание, I, გვ. 225 – 226 და II. 177.
[1036]. იხ. თ. ჟ ო რ დ ა ნ ი ა, ქართლ-კახ. მონ. საბ. 58.
[1037]. თ. ჟ ო რ დ ა ნ ი ა, 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. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი, თბ. 1928, გვ. 466 და 467.

[1045]. იხ. კ. კეკელიძის გამ. Monumenta Hagiographica Georgica, 243.

[1046]. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა... თბ. უნ. მოამბე, გვ. 100.

[1047]. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, 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. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, Описание, II, 723.

[1051]. საქ. სამ. 197.

[1052]. საქართველოს სამოთხე, 199.

[1053]. იქვე, 223.

[1054]. იქვე, 224.

[1055]. იქვე, 226.

[1056]. Გ. Თ. 72 – 74.

[1057]. Გ. Თ. 81.

[1058]. იხ. პ რ ო კ ო პ ი კ ე ს ა რ ი ე ლ ი ს B. P. II c. 22.

[1059]. თ. ჟ ო რ დ ა ნ ი ა, 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. ვაღარშაპატში.

[1062]. 1907 წლიდან მოყოლებული 1909 წ. დამლევამდე იბეჭდებოდა ჯერ ვენის მხითარიანთა სამეცნიერო ორგანოში "ჰანდეს ამსორეა"-ში, ხოლო 1910 წ. ვენის მხითარიანთა ძმობის "Ազդային Մատենադարան"-ის სერიაში ცალკე წიგნადაც გამოვიდა.

[1063]. იხ. მ. ბ რ ო ს ს ე, Additions et éclaircissements, გვ. 107– 125.

[1064]. დ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, 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 მიწერ-მოწერის კრიტიკულად აღდგენა აუცილებელი, მორიგი საკითხია.

[1067]. იხ. ИАН, 1908 წ., გვ. 433 – 446 და 511 – 536.

[1068]. Გ. Თ. 146.

[1069]. Გ. Თ. 113.

[1070]. Გ. Თ. 113.

[1071]. იქვე, 132.

[1072]. იქვე, 132.

[1073]. Გ. Თ. 110 და, Ուխտանես, 25.

[1074]. კჳრიონ კათალიკოსის ეპისტოლე Გ. Თ. 178.

[1075]. Გ. Თ. 164 = Ուխտ.74

[1076]. კჳრიონ კათალიკოსის ეპისტოლე და მოსე ცურტაველის წერილი სმბატ მარზპანისადმი, Გ. Თ. 178 – 179.

[1077]. იხ. Սր. Տ է ր–Մ ի ն ա ս և ա ն ց-ის Հայսց սկսողացւոյ յարուբևրութիւննևրը տոորւոց սկսողացիննևրի հևտ, 1908 წ., გვ. 138 – 140.

[1078]. Გ. Თ. 133.

[1079]. Გ. Თ. 110.

[1080]. Გ. Თ. 167.

[1081]. Გ. Თ

[1082]. Გ. Თ. 178.

[1083]. Გ. Თ. 184.

[1084]. Გ. Თ. 185.

[1085]. Გ. Თ. 140.

[1086]. Გ. Თ. 138.

[1087]. Გ. Თ. 169.

[1088]. Გ. Თ. 149.

[1089]. იქვე, 140.

[1090]. Გ. Თ. 138.

[1091]. Გ. Თ. 171. შეად. Ուխտ. 95.

[1092]. ქ´ კები, I, 319.

[1093] იხ. ე რ ვ. ტ ე რ-მ ი ნ ა ს ი ა ნ ც ი ს ზემოდასახ. თხზულების გვ. 138 – 139. შეად. ნერ. ა კ ი ნ ი ა ნ ი ს მონოგორაფიის გვ. 149 – 157.

[1094] Გ. Თ. 176.

[1095] Გ. Თ. 179.

[1096] იხ. A. H a r n a c k, Dogmengeschichte, 3. Auflage, გვ. 160 – 162.

[1097] იქვე, 182 – 184.

[1098] იქვე, 185.

[1099] იხ. A. H a r n a c k, Dogmengeschichte, 3. Auflage, გვ. 165.

[1100] იქვე, 169.

[1101] Გ. Თ. 167.

[1102] იხ. ზემოთ, გვ. 260.

[1103] იხ. მ. თ ა მ ა რ ა შ ვ ი ლ ი ს ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. გვ. 575 – 577.

[1104] ქ ́კები, I, 319 – 320.

[1105] Გ. Თ. 164.

[1106] იქვე, 169.

[1107]. იქვე, 166.

[1108] იქვე, 173.

[1109] Გ. Თ. 135.

[1110] Გ. Თ. 179.

[1111] Ուխտանէս, გვ. 87 – 88.

[1112] მიწერ-მოწერიდან საფიქრებელია, რომ განხეთქილება აბრაამის საკათალიკოსო ტახტზე ასვლის პირველსავე წელიწადს უნდა მომხდარიყო, და ეს თარიღი იმიტომ მაქვს მიღებული. ნერ ა კ ი ნ ი ა ნ ი თარიღად 608/9 წ. სდებს (იხ. Կիւրիոն կաթողիկոս Վրաց, გვ. 248 – 256).

[1113] Გ. Თ. 194.

კ ო მ ე ნ ტ ა რ ე ბ ი

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 წაკითხვა. ასეთ შემთხვევაში გათვალისწინებულია როგორც ყველა ძველი გამოცემა, ისე ხელნაწერი. კომენტირებისას მითითებულია მხოლოდ აუცილებელი ლიტერატურა.

[I] გვ. 43. ივ. ჯავახიშვილი კიმირიელთა შემოსევას მცირე აზიაში (ძვ. წელთაღრიცხვის VII ს) უკავშირებს ქართველთა უკანასკნელი ტალღის ჩრდილოეთისკენ გადანაცვლებას. "ამ დროიდან მოყოლებული მუსკებისა, ტაბალებისა და კასკების სახელი მცირე აზიაში ქრება და ქართველთა მოსახლეობის ასპარეზი შავი ზღვის სამხრეთ აღმოსავლეთ სანაპიროთი და ამიერკავკასიით-ღა განისაზღვრებოდა". ეს დებულება ჯერ კიდევ ივ. ჯავახიშვილის სიცოცხლეში მოიხსნა (იხ. ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი, ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ს. ჯ ა ნ ა შ ი ა, საქართველოს ისტორია, ს. ჯ ა ნ ა შ ი ა ს რედაქციით, თბ., 1946). არქეოლოგიურმა მონაპოვარმა და ინტენსიურმა კვლევა-ძიებამ დაადასტურა ქართველ ტომთა ავტოქთონობა საქართველოს ტერიტორიაზე.

[II] გვ. 44. ივ. ჯავახიშვილს აღნიშნული აქვს, რომ "ტიგრანმა და მისმა სიმამრმა, პონტოს მეფემ, შეთანხმებით დასაპყრობად განზრახული მიწაწყალი 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 დაწერილი ყოფილიყო "შ უ ა მ დ ი ნ ა რ ე თ ი", თუმცა შუა

აზია დამოწმებულ კონტექსტში ფიქსირებულია როგორც "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნის ყველა გამოცემაში, ისე თვით ხელნაწერში.

[III.] გვ. 47. ივ. ჯავახიშვილი ხაზგასმით აღნიშნავდა კავკასიის არქეოლოგიის მნიშვნელობას საქართველოს ისტორიის ძველი პერიოდი საკითხების შესასწავლად. ამავე დროს მითითებულია, რომ "ასეთ ხელსაყრელ პირობებში ქართული ისტორიის მკვლევარი ჯერ არ ჩავარდნილა, რადგან კავკასიის არქეოლოგია თავის სპეციალურ საგნად ჯერ არავის აურჩევია" 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. დაწვრილებით ივ. ჯავახიშვილის არქეოლოგიური მოღვაწეობისა და დაკვირვებების შესახებ იხ. ალ. კ ა ლ ა ნ დ ა ძ ე, ივანე ჯავახიშვილი და საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1977; გ. ლ ო მ თ ა თ ი ძ ე, ივანე ჯავახიშვილი და გათხრითი არქეოლოგია საქართველოში, ისტორიის ინსტიტუტის მიმომხილველი, ტ. III, თბ., 1951, გვ. 1 – 36.

[IV.] გვ. 47 - 48. თავის დროზე ივ. ჯავახიშვილი წერდა: "ქართველი ერის ისტორიის მკვლევარის მდგომარეობა კიდევ უფრო გართულებულია იმ გარემოებით, რომ კავკასია ქართველების თავდაპირველი სამშობლო არ ყოფილა და მათი კულტურის პირვანდელი ნაშთები აქ არ არის საძებნელი". ეს პრობლემაც ამჟამად გაშუქებულია ავტოქთონური თეორიის საფუძველზე.

[V.] გვ. 48. ივ. ჯავახიშვილმა ყურადღება მიაქცია აგრეთვე ლინგვისტური 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 წიგნში "არ შეიძლებოდა და "ქართველი ერის ისტორიის" განსაკუთრებულს, შესავალ წიგნშია მოთავსებული". ასეთი შესავალი წიგნი გამოქვეყნდა კიდეც, სახელწოდებით: "კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა", თბ., 1938, იხ. ქ. ლ ო მ თ ა თ ი ძ ე, ივ. ჯავახიშვილი და ქართული ენათმეცნიერების საკითხები. "იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების წელიწდეული", II, თბ., 1975.

[VI.] გვ. 50. 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.

[VII.] გვ. 67. შენ. 2. ჯიფორდის ანგარიში დაბეჭდილია არა ЗКГО-ს VII ტომში, არამედ ჟურნალ "Известия Кавказского отдела императорского русского географического общества" VII ტომის დამატებაში (1882 წ.).

[VIII,] გვ. 79, 90, 105. ივ. ჯავახიშვილის მიერ აღწერილი და დახასიათებული ეთნოგრაფიული ფაქტები შეიძლება შევავსოთ და გავაფართოვოთ ახალი ეთნოგრაფიული მასალებით, ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების მიღწევებით და შედეგებით (გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე...); გამრავლდა და გამრავალფეროვნდა ფოლკლორული მასალა, კერძოდ, ჯეროვანი ყურადღება მიექცა "თქმულებას ამირანზე", რომლის მნიშვნელობა საქართველოს უძველესი ისტორიისათვის ჯერ კიდევ ივ. ჯავახიშვილმა აღნიშნა, გამოქვეყნდა ახალი ჩანაწერები, ახალი გამოკვლევები (შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ქს. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ე. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე,...).

[VIII]-გვ. 79. ორიგინალური დაკვირვებები მოეპოვება ივ. ჯავახიშვილს ქართულ წარმართობასთან დაკავშირებით. ამავე დროს მითითებულია, რომ "ქართული წარმართობის გამოსარკვევად... მასალები და წყაროები ჯერ კიდევ მეცნიერულად... შესწავლილი არ არის და წარმართობის სრული სურათის წარმოდგენა ჯერჯერობით შეუძლებელია". ამიტომ მკვლევარი ცდილობდა განსაკუთრებით **"უმთავრესისათვის"** მიექცია ყურადღება და "ქართველთა წარმართობის **საერთო თვისებები**" გამოეაშკარავებინა (ხაზი ივ. ჯავახიშვილისაა).

[IX] გვ.90. ივ. ჯავახიშვილი ქართულ წარმართობას სავსებით სამართლიანად თიშავდა ირანული წარმართობისაგან. ეს მას დასაბუთებული აქვს ა. ვესელოვსკის და სხვათა კრიტიკის საფუძველზე.

[XI] გვ. 143. 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 დაასკვნიდა: "მ. წ ე რ ე თ ლ ი ს 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. Д ж а в а х и ш в и л и, Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи. Вестник древней истории, № 4, 1939, стр. 30 – 49.

[XII] გვ.145. "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნში ყოველმხრივ არის შესწავლილი და განხილული სპარსული მაზდეანობის გამოვლინების საკითხი ქართულ სინამდვილეში. საკუთარი დაკვირვებებისა და მ. წერეთლისა და ფონ ვეზენდონკის გამოკვლევების საფუძველზე ივ. ჯავახიშვილს წამოყენებული აქვს "საქართველოში სპარსული მაზდეანობის ადგილობრივი კულტურის ნიადაგზე შეცვლილი სახეობის არსებობის პრობლემა".

[XIII] გვ.148. ივ. 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 მიაჩნდა კერპთაყვანისმცემლობად. სათანადო ცნობების კრიტიკული ანალიზი მას საფუძველს აძლევდა ეთქვა: "ყველა ზემომოყვანილი ცნობებიდან ჩანს, რომ სპარსული მაზდეანობა საქართველოში კერპთაყვანისმცემლობად ქცეულ სარწმუნოებად არ უნდა ყოფილიყო".

[XIV] გვ. 207. ჩვ. წელთაღრიცხვის 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 დისერტაციაც. იხ. Государственный строй древней Грузии и древней Армении, т. I, СПб., 1905 (Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. VIII).

თავი მესამის §§ 11 - 14. გვ. 216 - 274. ივ. ჯავახიშვილი დიდ ადგილს უთმობს საქართველოს გაქრისტიანების საკითხს, კრიტიკულადაა შესწავლილი და მიმოხილული მის მიერ ქართველთა მოქცევის შესახები წყაროები და თეორიები. მაგრამ "ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნის არც ადრინდელ და არც გვიანდელ გამოცემებში ნაჩვენები არაა საქართველოს გაქრისტიანების სოციალური მოტივები. ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევების საფუძველზე ეს ხარვეზი შეავსეს მისმა მოწაფეებმა (ს. ჯ ა ნ ა შ ი ა, ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი...).

თავი მესამის § 15. გვ. 274 - 275. 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 ამოჰკვეთეთო". ასეა მოთხრობილი "ქართველი 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 გადაწყვეტილებას არ ვეთანხმებიო". ცოტა ქვემოთ კი ტექსტში სულ სხვა რამ არის ნათქვამი: "იქნებ ამავე დროს მოისპო **სპარსთა წყალობით შემოღებული**ი (ხაზი რედაქციისაა) იბერიის ორ სამეფოდ დაყოფა". ტექსტში ეს ადგილი უცვლელად არის დატოვებული, მაგრამ ნამდვილად უნდა იკითხებოდეს: "იქნებ ამ დროსვე მოისპო **რომაელთა წყალობით შემოღებულ**ი იბერიის ორ სამეფოდ დაყოფა".

[XV] გვ.281. პეროზ მეფე (458 – 484). უნდა – 459–484.

[XVI] გვ.282. კავადი გადააყენეს არა 497 წელს, არამედ 496 წელს.

[XVII] გვ. 297. 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 "წათე თავისი სახლობითურთ სწორედ კონსტანტინეპოლში იყო".

[XVIII.] გვ. 300. ივ. ჯავახიშვილი სავსებით მართებულად აღნიშნავს, რომ "მეფე ხოსრომ ამას გარდა თავის სამეფოში ქრისტიანობის თავისუფლება გამოაცხადა. მხოლოდ მაზდეანობის მიმდევართ ნება არა ჰქონდათ ქრისტიანობა მიეღოთ". ხოსრო I ანუშირვანის დროს გამოცემული კანონი მიზნად ისახავდა მაზდეანობის დაცვას, ქრისტიანობის გავრცელების შეფერხებას. ამიტომ დასაჯეს სპარსელებმა მაზდეანობიდან ახლადგადამდგარი ევსტატე მცხეთელი, ხოლო მცხეთის სხვა, სპარსული წარმოშობის ხელოსნებს, ხელი არ ახლეს. ევსტატე მცხეთელის "ცხოვრება" შესწავლილი აქვს ივ. ჯავახიშვილს. მანვე გამოაქვეყნა მისი გერმანული თარგმანი.

[XIX.] გვ. 319. "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. წერეთელს, კ. გრიგოლიას, თ. გამსახურდიას. იხ. გ. წ ე რ ე თ ე ლ ი, არმაზის ბილინგვა. ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ისტორიის ინსტიტუტის მოამბე, ტ. XIII, თბ., 1943. თ. გ ა მ ს ა ხ უ რ დ ი ა, პიტიახშის ინსტიტუტის საკითხისათვის, "მაცნე". 1970, № 6. გვ. 49 – 74. კ. გ რ ი გ ო ლ ი ა, V–VI საუკუნეთა ქართლის პიტიახშები, "მნათობი", № 4, 1959.

[XX.] გვ. 333. "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. П и г у л е в с к а я, Византия и Иран на рубеже VI – VII веков, М - Л., 1946.

[XXI.] გვ. 345-346. ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობდა, რომ "ქრისტიანობის მოძღვრებათა შორის მხოლოდ მანიქევლობას ჰქონდა მაზდეანობა შეთვისებული" (გვ. 345). მაგრამ მანიქევლობა არ წარმოადგენდა ქრისტიანობის ერთ-ერთ მოძღვრებას. მართებულია ის, რომ "მხოლოდ იქ იყო ქრისტიანული და "მოგვობის" ელემენტები შეერთებული და ერთ მთლიან აღსარებად ქცეული" (გვ. 346). ამავე დროს ივ. ჯავახიშვილი ვარაუდობდა მანიქეველთა ისეთი მიმართულების არსებობას, **"რომელშიაც ქრისტიანული ელემენტები უხვად იყო შესული და გარეგნულობაში ქრისტიანული სჭარბობდა"** (გვ. 346. ხაზი ავტორისაა). ივ. ჯავახიშვილს ეს საფუძველს აძლევდა ეთქვა, რომ ეპისკოპოზი მობიდანი ("ნათესავით სპარსი") **"უნდა მანიქეველი ყოფილიყო"** (იქვე. ხაზი ავტორისაა). თ. ჟორდანიას აზრითაც "ამ დროს სპარსეთში გავრცელებული იყო მანიქეველთა მწვალებლობა" (ქრონიკები, გვ. 47 - 48, შენ. 98). მაგრამ მანიქევლობა გავრცელებული იყო სპარსეთში არა V საუკუნეში, არჩილ მეფისა და მის მიერ ეპისკოპოსად დასმული მობიდანის დროს, არამედ III საუკუნეში. ჯუანშერის საგულისხმო ცნობაში უეჭველია ლაპარაკი უნდა იყოს სპარსული ყაიდის ქრისტიანობაზე.

[XXII.] გვ. 348. ამგვარსავე დაზუსტებას მოითხოვს შემდეგი მოსაზრება: "მომავალი კვლევა-ძიება, იმედია, გამოარკვევს დანარჩენი 4-იც (მთავარეპისკოპოსებზეა ლაპარაკი, რედ.) მობიდანივით მანიქეველი იყო, თუ სხვადასხვა მოძღვრების მიმდევარნი იყვნენ".

[XXIII]. გვ. 381. ივ. ჯავახიშვილი, ჩანს, V ს-ის აღმოსავლეთ საქართველოში ფართოდ გავრცელებულად თვლიდა არა მანიქევლობას, 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 ფ ა რ თ ო დ ყ ო ფ ი ლ ა გ ა ვ რ ც ე ლ ე ბ უ ლ ი" (იქვე, ხაზი ავტორისაა). ნესტორიანობისა და მონოფიზიტობის დახასიათებას დათმობილი აქვს V თ. § 12 და § 13.

[XXIV] და [XXV.] გვ.381-382. ფაქტიური მასალების ყოველმხრივი ანალიზის საფუძველზე აღწერილ-დახასიათებულია 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" (გვ. 381). ამიტომ დაასკვნის ივ. ჯავახიშვილი "სარწმუნოებრივი აღსარება ბიზანტიაშიც და მეტადრე კი სპარსეთში სახელმწიფოს თავისი პოლიტიკური მიზნებისათვის იარაღად ჰქონდა გამოყენებული" (გვ. 382).

[XXVI.] გვ.386. ვახტანგ გორგასალის მონოფიზიტობა და მისი საქართველოში მონოფიზიტობის განმტკიცების მებრძოლად მიჩნევა ივ. ჯავახიშვილს 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 ალმაცერად უყურებდა, სდევნიდა კიდეც" (გვ. 386).

[XXVII.] გვ. 416. "ეპისტოლეთა წიგნი" – "სამწუხაროდ, ეს ძეგლი კრიტიკულად გამოცემული არ არის". ივ. ჯავახიშვილს მხედველობაში ჰქონდა 1901 წ. თბილისში დაბეჭდილი წიგნის სომხური ტექსტი. "ეპისტოლეთა წიგნი" კრიტიკულად გამოსცა ზ. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ, იხ. ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი, ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1968.