

მოთხოვნების დაკმაყოფილება შესძლებოდა, კერძოდ არტაშატის და ლენის ქალაქებისა და სამეფო სასახლისათვის წყალსადენად და რუებადაც მყოფი ყოფილიყო. მაგრამ ნ. მარი დაწმუნებული არ არის, რომ ეს ნაგებობა სწორედ თავდაპირველი იყო, არამედ მას ჰგონია რომ ისევე, როგორც ვართან წინამძღვარი ამ საგუბარის მხოლოდ განმარტებული იყო, სომეხთა არსაკუნძინი მეფეებიც შესაძლებელია მხოლოდ უფრო ადრინდელი, ურარტელების ხანის, ნაგებობის გამოყენებულ-განმარტებულნი იყვნენ (ეიშაპები გვ. 84—85).

აკად. ნ. მარის საბოლოო აზრით, ვეშაპის ძეგლები ისეთ ხანას ეკუთვნის, რომლის შესახებაც არც ადგილობრივი და იმდროინდელი ცნობები არც არსებობს და არც შეიძლება რომ არსებობდესო (იქვე, გვ. 104—105).

ვეშაპებად სახელდებულ ძეგლებისა და მათზე გამოქანდაკებულ სახეების რაობის გამოსარკვევად გამოსადეგი ანალოგიები ადამიანმა უნდა უპირველესად უძველესი ხანის ძეგლებსა და თქმულბა-წყაროებში ეძებოს, ხოლო შემდეგ მერმინდელსა და თანამედროვე ძეგლ-წყაროებსა და თქმულებებში.

გამოხატულებათათვის მსგავსების ძიების დროს ყველაზე უწინარესად ჩვენი ყურადღება უნდა ტოკმაგან-გოლის ვეშაპზე (№ 2) გამოსახული რქოსანი ცხოველის, ცხვარს ენა-გამოვადებული თავის (იხ. Вишაпы ნ. მარი, 88) ნახატმა მიიპყროს. თითქმის სრულებით ასეთივე სახე გვხვდება სვანეთში, მიწაში ნაპოვნს ოქროს ილარზე, რომელიც ამჟამად საქ. ხელოვნებათა მუზეუმის ძველი ნაკერებზე განყოფილებაშია დაცული. რქოსანი ცხოველის თავის ამ ორ გამოხატულებას განსხვავება მხოლოდ იმ მხრივ ემჩნევა, რომ ვეშაპის ქანდაკებაზე ენა შუაში გახრილი ოდნავ მარცხნივ არის, სვანეთის ოქროს ილარისას-კი ენა სწორხაზოვანად აქვს ჩამოშვებული.

შესაძლებელია ითქვას, რომ აქდაპა-აურტის ვეშაპის ქანდაკებაზეც სვანური ილარის მსგავსი გამოხატულებაა (იხ. Вишაпы იაკ. სმირონოვის, გვ. 62).

საყურადღებოა აგრეთვე ტოკმაგან-გოლის ქვის ვეშაპის ნატეხზე დაცული გამოყვანილი არსების თითქოს გრძელ-ცხვირიანი თავისა და ხელის უცნაური მოხაზულობა (იხ. ნ. მარის Вишაпы 91), რომელიც დე-მორგანის მიერ ნაპოვნი ბრინჯაოს ქამრის არეზე გამოყვანილი ორ-ცხვირიანი ურმის ანუ ეტლის მმართველი არსების გამოხატულებას მიემსგავსება (იხ. ჩემი ქლიერის ისტ. I³, 14, ნახ. 9). ტოკმაგან-გოლისა და იმირზეკის ქვის ვეშაპებზე გამოყვანილი წეროების ანალოგიად შესაძლებელია (იხ. ნ. მარის Вишაпы 89 და 93) ვირხოვის მიერ გამოქვეყნებული (იხ. Über die kulturgeschichtliche Stellung des Kaukasus) ბრინჯაოს სარტყელზე გამოხატული ფანტასტიური ნახატი იყოს დასახელებული, რომელზედაც უცნაური ადამიანის მარჯვნივ უშველებელი წერო მოჩანს (სურ. იხ. ჩემი ქლიერის ისტ. I³, 18 ნახ. 13).

მაგრამ ქვის ვეშაპებისა და მსგავსი გამოქანდაკებული ძეგლების უმეტესი ნაწილი და პირვანდელი სახით საქართველოშია დაცული. პროფ. ლეონ მელიქსეთბეგმა თრიალეთსა და წალკაში აქეთივე ძეგლები ბლომად აღმოაჩინა. ამ აღმოჩენამ ცხადყო, რომ ვეშაპებისა და მისთანათა ძველი გავრცელების არე საკმაოდ ფართო ყოფილა.

მდინარე წელის დედოფალს, რომელსაც ეწოდება ფხეგუაშ, გაზაფხულზე წვიმას შესთხოვენ ხოლმე. მაშინ ქალ-ვაჟნი ერთმანერთს წყალს შესახამენ ხოლმე და წყალში ჭყამპალაობენ (ლულაფი Верования: Черкес. 28).

ზღვასაც ჩერქეზთა პანთეონში თავისი წარმომადგენელი ღვთაება ჰყავდა, რომლის დღესასწაულიც ყოველწლივ იცოდნენ ზაფხულში ზღვის პირას; საამისო ლოცვა-ვედრების შემდგომ ფერხულის ცეკვაც იყო წესად დადებული. **ზღვის ღვთაებას** ჩერქეზულად ხეპეგუაში ერქვა (Верования: Черкес. 27). ეს სახელი სამი ჩერქეზული სიტყვისაგან არის შედგენილი: ხე (ხერ) ზღვასა ნიშნავს, პე კიდევ ლოგინს და ხეგებელს ხოლო გუაშ უკვე ქალბატონის გამოხატველია. ამრიგად ხეპეგუაშ მთლიანად ზღვის ფსკერის ქალბატონის აღმნიშვნელია.

7. მოგზაურთა, ადგილისა და სხვა ღვთაებები

მგზავრებსაც თავისი მფარველი ღვთაება ჰყავდა, რომელსაც მგზავრების პატრონი ეწოდება სადიდებელში. მაგ. მოხეტურში მეშვიდედ ნათქვამია: „დიდება ჰქონდეს კობის წმიდა გიორგის, მგზავრების პატრონს“-ა (მას. საქ. ეთნ. I, 36 ივ). კობის წა გიორგი თუმცა ერთს კიდევ სხვა მოხეტურს სადიდებელშიც არის მოხსენებული, მაგრამ ოცდამეერთე ადგილას და მისი მგზავრების პატრონობაც იქვეა აღნიშნული (იქვე I, 36 ივ).

ფშაურს ერთს სადიდებელში დასახელებულია მგზავრი (თუ მგზავრთ?) ანგელოზი, რომელიც ალბათ მოხეტურს მგზავრების პატრონს უნდა უდრიდეს. აქ მეათე ადგილას წარმოთქმულია: დიდება შენდა „წმინდა გიორგი, მისი მგზავრების პატრონობაც იქვეა აღნიშნული (იქვე I, 36 ივ).

იგივე ხანმატის ჯვარი ხევსურულს სადიდებელშიც არის მოხსენებული, მაგრამ განსხვავებული სახით. მაგ. პირქუშის ხატის ხუცის სავედრებელში ნათქვამია: „იმჲ კიქა ბარძიმითა, სანთელ-სუფრითა შენ გადიდას, გაგიმარჯოს გიორგი აზალი ჯაქმატის ჯვარისაო“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 29 ე.) აქ ღვთაებას ეწოდება „გიორგი აზალი ჯაქმატის ჯვარისაი“.

ხანმატის ხატის ხუცისაგან ათენგენობას წარმოთქმულს სადიდებელში ისეა ვედრების ტექსტი შედგენილი, რომ აზადად თვით გიორგი-კი არ ეწოდება, არამედ მისი ლაშქარნი: „გიორგივ, გიორგის ლაშქარ-აზადნო, თქვენ გადიდათ ღმერთმა, გაგიმარჯოსთ“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 28 ე).

ჩერქეზთა რწმენით მეკობრებს, მხედრებსა და ცხენოსნებსაც თავიანთი მფარველი ღვთაება ჰყავდათ, რომელსაც ზეაგუთხს-ს უწოდებდნენ. სამეკობროდ და თავსდასახმელად შორს წასვლის წინ სწორედ ამ ღვთაებას შეავედრებდნენ ხოლმე ისინი თავიანთ თავსა და შვილთა-მფარველობას სთხოვდნენ. ამ ღვთაების სახელი ზეაგუთხ-იც ორი სიტყვისაგან შესდგება: ბოლოკიდური -თხ, ცხადია, აქაც ღვთაებას ნიშნავს, პირველი ნაწილი ზეაგუაშ უნდა იმავე ძირის სიტყვა იყოს, რა ძირისაც ზეტუონერი, რომელიც მგზავრობასა და სეირნობას ნიშნავს (ჩ.-ჩერქ. ლ. 49). მაშასადამე, მთლიანად ეს სახელი მოგზაურთა ღვთაების აღმნიშვნელი ყოფილა.

ადგილის მფარველ ღვთაებათა შორის ცალკე ჯგუფს მწვერვალთა ღვთაებანი შეადგენდნენ. მათი თაყვანისცემის მკაფიო კვალი უმთავრესად მთიულურ სადიდებლებს ემჩნევა. მაგ., ერთს სადიდებელში ნათქვამია:

დნენ ხოლმე. ყოველი ჩერქეზის სახლში თაროები ყოფილა, რომელზედაც ყვითელი ცვილის ნაჭრები დებულა, თაროებს ქვეშ-კი დღესასწაულისათვის განკუთვნილი ხის სასმისები კიდებულა. ლ ჯ ღ ე ამბობს: რაკი ჰეროდოტეს მოთხროვება ცნობა ეგვიპტელთა ახალშენის შესახებ შავი ზღვის სანაპიროზე კოლხეთში, ბერძნების გაჩენამდე დიდხინთ უწინარეს და სახელებიც მიაგავს, **სოზერის-ი** ხომ იგი **ოზერის-სი** არ არისო? (Черкесия, 26). ჰეროდოტე კოლხეთზე მოგვითხრობს და ეგვიპტელების შთამომავლობად კოლხების მიჩნევის აზრი ბერძენთა ისტორიკოსს მუქკანიანობამა და ხუჭუტომიანობამ დაუბადა. ჩერქეზებზე და საერთოდ ჩრდილოკავკასიელებზე მას არაფერი ამის მსგავსი აღნიშნული არა აქვს. რაკი **სოზერის-ზე** სხვაგანაც არსად ცნობები არ მოგვემოვება, გამოსარკვევია, რამდენად სწორია ეს სახელი და თქმულება. ამის მსგავსი სახელის მქონებელი ღვთაება სინდებს რომ მართლა ჰყოლიათ, ეს ყაბარდოელთა განთქმული ღვთისშვილი გმირის **სოსრუყო-ს** სახელითაც მტკიცდება. **სოსრუყო** ყაბარდოულად **სოსრ-ის ძეს** ნიშნავს. შ. ნ ა გ მ ო ვ ს ამ ღვთისშვილი გმირის სახელი თავის ისტორიაში **სოზიროყო-დ** (Созироко) უწერია (გვ. 47). მაშასადამე ამ ღვთაების სახელად გვაქვს უკვე **სოზირ**, რაც ჰ ჯ ღ ე ს-ისაგან ოდნავ განსხვავდება. რაკი ნ ა გ მ ო ვ ი ს ნ ა შ რ ო მ შ ი **სოზერის-ზე**ცა და საერთოდ წარმართულ ღვთაებებზე არავითარი ცნობები არ მოიპოვება, ამიტომ მისგან დასახელებული **სოზიროყო-ც** ლულაგსაგან სრულებით დამოუკიდებელი წყაროთგან მომდინარედ უნდა იყოს ცნობილი. ზემოაღნიშნულს გარდა, ეს თუნდაც იმითაც მტკიცდება, რომ თვით ლ ჯ ღ ე ს ამ ღვთის შვილი გმირის სახელი თვალსაჩინოდ განსხვავებული სახით **საუზერუყო-დ** უწერია (Черкесия 29).

ამრიგად, **მიწისმოქმედთა მფარველი ღვთაების სახელი** ოთხი ფონეტიკური სახეობით მოგვემოვება: **სოზერის** (ლულაგ), **საუზერ** (საუზერ-უყო: ლ), **სოზირ** (სოსორ-ოყო: ნაგომოვ) და **სოსრ** (სოსრ-უყო: თქმულება: СМОМПК XII 3).

ლ ჯ ღ ე ს რუსული სახელი იმ ხისა, რომლისაგანაც ჩაჩნები ჩიჩილას აკეთებდნენ, მოყვანილი არ არის, ამიტომ გამოსარკვევი გვაქვს, თუ რა ხის ჯიში უნდა ყოფილიყო ეს **დამზუხტ**? საფიქრებელია, რომ ეს სახელი უნდა ჩერქეზულ-ყაბარდოულს **კუშხამიშხ-ს** უნდა უდრიდეს, რომელიც **ზღმარტლს**, *Mespilus germanica*-ს ნიშნავს.

ჩაჩნურად მას **დამცუშ-ს** და ქისტურად **ხამისკს** უწოდებენ (იხ. აღ. როლოვის Дикорастущие деревья Кавказа 319) ლ ჯ ღ ე ს **დამზუხტ-სა** და **კუშხამიშხ-ს** შორის ის განსხვავებაა, რომ პირველს ბოლოში მეორესთან შედარებით **უტ** მარცვალი, მეორეს-კი პირველთან შედარებით ზედმეტად მოებოვება **კუშ** ორივეს ჩამოცილების შემდეგ, დაგვრჩება **დამუხ** და ხამიშხ, რომელთა იგივეობა ცხადია: ამიტომ ჩერქეზთა ჩიჩილას ხე, ან ზღმარტლი, ანდა მისი მსგავსი ხის ჯიში უნდა იყოს.

ტყეების ღვთაებას ჩერქეზები **მეზითხ-ს** უწოდებდნენ, რაც თვით ამ სახელშიც არის აღბეჭდილი, რათგან **მეზ** ტყის ნიშნავს, **თხ-კი** ღვთაების სახელის ხმოვან-მოკვეცილი ფორმაა. ჩერქეზთა რწმენით ტყის ღვთაების კეთილგანწყობილებაზე იყო მონადირეების ბედნიერებაც, ამიტომაც სანადიროთ გამგზავრებისას ისინი **მეზითხს** შესთხოვდნენ მფარველობასა და ევედრებოდნენ, რომ გამარჯვება მიენიჭებინა. ჩერქეზთა რწმენით **მეზითხი** ოქროს ჯაგრიან გარეულ ტახზე იჯდა და ისე დაჰქონდა თავის სამფლობელოში, ტყის

ყველა ცხოველები მას ემორჩილებოდნენ და ხალხი დარწმუნებული იყო, რომ მისივე განგებულებით ირმები თავს მოიყრიდნენ ხოლმე და ქალები ამ ფურ-ირმებსა სწველავდნენ ხოლმე (Верования, Черкес. 26). ასეთივე რწმენა, როგორც ჩანს, წარმართობის ხანაში ქართველებსაც უნდა ჰქონოდათ. ამ რწმენისა და მსოფლმხედველობის მერმინდელს, ქრისტიანობასთან შეფერადებულს ანარეკლს წარმოადგენს დავით გარეჯელის ცხოვრების ის ადგილიც, სადაც მოთხრობილია, რომ ირმები ღვთის ბრძანებით გარეჯის უდაბნოში მიდიოდნენ და იქ ფურ-ირმებს სწველავდნენ.

ბაღებსაც, ჩერქეზების რწმენით, თავისი მფარველი ღვთაება ჰყავდა, **კატაგუაშ**-ად წოდებული (იქვე, Черкес. 28). მისი სახელი **ბაღის (კატნ) დედოფალს (გუაშ)** ნიშნავს.

რქოსანი საქონლის მფარველ ღვთაებას ჩერქეზები **ახინ-ს (Ахин)** უწოდებდნენ. მათი რწმენით ახინს ჩლიქებიანი ფეხები ჰქონდა. ამ ღვთაებისათვის განკუთვნილი ტყე იყო და მსხვერპლად მისი დღესასწაულის დროს ძროხას შესწირავდნენ ხოლმე. ამ მსხვერპლის შეწირვა ერთი საგვარეულოს მოვალეობად იყო მიჩნეული, რომელსაც **ტაახუახო** ეწოდება, რაც **ღვთის მწყემსს** ნიშნავს. ამ საგვარეულოს შთამომავალნი არც ცხოველისა და არც ფრინველის სორცსა და არც კვერცხს არ სჭამდნენ. როდესაც **ახინის** დღესასწაული მოახლოვდებოდა, ძველი გარდმოცემით, წინათ ვითომც ამ „ღვთის მწყემსის“ ერთი ძროხათაგანი ბღაილითა და კიდევ სხვა ნიშნებით ატყობინებდა მას, რომ მსხვერპლშემწირველობისათვის იყო განკუთვნილი და ნაკრძალ ტყეში თითონვე მიდიოდა. შემდეგში კი ეს „ღვთის მწყემსი“ ვალდებული იყო გარკვეული დღისათვის შესაწირავი ძროხა ნაკრძალ ტყეში მიეყვანა და იქ მის რქებზე პურისა და ყველის ნაჭრები მიემარებინა. გარემო სოფლების მცხოვრებნი იქ თავს იყრიდნენ, რომ ძროხის საღმრთოდ დაკვლას დასწრებოდნენ. ამ სამსხვერპლო ძროხას **ახინ-ი ჩემმე ტლერეყუო (Ахини Чеме тлерекуо)** ეწოდებოდაო, რაც **საახინო ძროხას** ნიშნავს¹. საღმრთო გასატყავებლად და გასანაწილებლად სხვაგან გადააქვთ, შემდეგ იქითგან სხვაგან მიქვთ ხარცის მოსახარშავად და მხოლოდ იქითგან მიაქვთ ხოლმე მოხარშული საღმრთო დღესასწაულისა და ხატობის პურისჭამაზე. საღმრთოს ყოველი ასეთი გადატანის დროს მლოცავეები ქუდმოხდილნი სიმღერით ფერხულს გააბამდნენ ხოლმე. აღსანიშნავია, რომ ახინის დღეობას ზღვის სანაპიროზე მცხოვრები ჩერქეზები მისდევდნენ თურმე (ლულაე, Верования: Черкессия 27). ამ ღვთაების სახელი **ახის რქოსანი საქონლის მწყემსის** ყაბარდოულში დაცულს სახელს **გავო**-სთან უნდა იყოს დაკავშირებული. ჩერქეზულად **მწყემსს** ზოგადად **ხუაყუო** და **კუო** ეწოდება, რომელთაგან მეორე ბოლოში ერთვის ხოლმე იმ ცხოველების სახელს, რომელთა მწყემსადაც იგი გვევლინება (ჩ. ჩერქ. ლ. 141).

ცხვარსაც თავისი მფარველი ღვთაება ჰყავდა, ჩერქეზთა რწმენით, რომელსაც **ემიჟი-ს** უწოდებდნენ, მისი დღესასწაული იმ დღეს იცოდნენ, როდესაც ყოჩებს ფარაში გაურევდნენ ხოლმე (ლულაე Верования Черкес. 27).

ღვთაება **ტლემცი** ვვხვდება ერთ ყაბარდოულს თქმულებაში **აშემეზის** შესახებ. იქ შემდეგია მოთხრობილი: ნესრენუაკეს მოუტანეს ცნობა, რომ

¹ ლულაეს განმარტებით: „прозывается Тлерекуо, т. е. хоячю“ (გვ. II. მენ. 1).

ტხლებჯეცე-ს ჯოგს, რომლის საძოვრები ორ ზღვას შუაა გადაჭიმული „ყურს ხეირიანად არ უგდებენ, ვერ იცავენ (СМОНПК XII, Кабард. тексты 39 და 51). შემდეგ აშემეზის კითხვაზე თუ ვინ მოუკლა მამა — მისი დედა უხსნის: „მისი მამის მკვლეელი პატარა ტხლებიციე არის. ეს პატარა ტხლებიციე ნახევარკუნძულზე ცხოვრობს და ეს დიდი ზღვა დაგახრჩობს“-ო (იქვე, 41 და 53).

ლოჰატი ნსკის განმარტებით ტხლებჯეცე ყაბარდოულად ფეხბალნაანს (лохмоногий) ნიშნავს (СМОНПК XII. გვ. 50 შენ. 11). ტხლებიციეს ცოლს ბედჯხჯო ერქვა. იმის გარდა, რომ ის გასაოცარი ლამაზი იყო, მას ისეთი თვისებაც ჰქონდა, რომ მისი სუნთქვა დაჭრილს შეეხებოდა თუ არა, უმალ ყველა მისი ჭრილობა განიკურნებოდა (იქვე, 46 და 48—55, 56 და 57).

нельзя, и в связи с этим пришлось бы заново пересмотреть весь вопрос как о племенном и языковом родстве, так и о происхождении и истории древнейшего периода грузинских племен; так, предков грузинских, картвельских племен, быть может, нужно было бы искать в совершенно противоположном направлении. Не явились ли они в Закавказье с севера так же, как абхазские племена, именно этим путем, повидимому, появившиеся в Закавказье; о пребывании их здесь до I—II вв. н. э. нет никаких указаний в греческих и римских источниках; лишь у Плиния Младшего упоминаются впервые апсилы (апшилы), а абхазы, названные северными соседями апшилов, — только у Арриана во II в. н. э.

В пользу северного происхождения картвельских племен, в частности иберов, можно ведь привести и ясное свидетельство Страбона о том, что большинство населения иберов, горные жители, по образу своей жизни и обычаям было сходно со скифами и сарматами, с которыми они жили по соседству и будто находились и в родстве.

(*Συδοῦν δίκην ζῶντες καὶ Σαρμάτων, ὄντες καὶ ὁμόροι καὶ συγγενεῖς εἰσιν* „Geographica“ lib. XI, cap. III, 3).

Ввиду столь определенного указания Страбона, вообще прекрасно осведомленного в историко-географических вопросах Грузии, Колхиды и Иберии, тем более естественно было бы попытаться выяснить, насколько правильно это утверждение знаменитого греческого географа о родстве картвельских племен со скифами и сарматами. Если оно окажется верным, тогда, быть может, для разрешения вопроса о происхождении грузин, о их первоначальной родине и о том, каким именно путем могли они проникнуть в Закавказье, у нас оказались бы вполне надежные данные.

Все это невольно вынуждает историка Грузии вторгнуться в совершенно, казалось бы, чужую ему область, в весьма сложный и запутанный скифо-сарматский вопрос, о котором столько написано.

Довольно обширные сведения Геродота о скифах и сарматах, об их племенных названиях, образе жизни, языке и верованиях, равно как и об их исторических преданиях с давних пор уже привлекали к себе внимание исследователей. Большое количество греческих эпиграфических памятников Причерноморья дают также весьма важный и надежный материал для решения вопроса о происхождении скифо-сарматских племен. Для истории их материальной культуры также собрано много интересного материала, добытого археологическими раскопками.

Среди многочисленных исследователей, посвятивших себя изучению скифо-сарматской культуры до двадцатых годов текущего столетия, были представители трех направлений: иранизма, урало-алтайской и турко-татарской теорий. В новейшее время акад. Н. Я. Марр выдвинул новую теорию—яфетическую. Иранская теория имела больше всего сторонников в научной литературе и признавалась даже единственно правильной. Поскольку, однако, представители иранской теории вовсе обходят молчанием вопрос о происхождении собственных имен явно неиранского облика, в немалом количестве встречающихся в греческих эпиграфических памятниках Причерноморья, скифо-сарматская проблема не может быть признана вполне выясненной. Уже одно то обстоятельство, что из всего количества 425 негреческих имен надписей Причерноморья Вс. Миллер 258 считает неиранскими, а иранских имен остается лишь 167, — ясно указывает, насколько преждевременно было делать выводы об иранизме сарматского языка.

Приступая к изучению этой проблемы, прежде всего нужно уяснить себе, на что, главным образом, должна опираться исследовательская работа в этой области и какие методы нужно признать в данном случае наиболее рациональными. Для изучения интересующего нас вопроса наука располагает несколькими группами источников:

1) общими описательными сведениями классических писателей о скифах и сарматах;

2) сведениями об их пантеоне и преданиях полумифологического — полунисторического происхождения;

3) перечнем этнических наименований скифо-сарматских племен, а также местных географических имен, имеющих в трудах греческих и римских географов и историков;

4) рядом скифских и сарматских слов с их переводом, сохранных Геродотом и некоторыми другими авторами;

5) собственными именами и этническими наименованиями, имеющимися в греческих надписях Причерноморья, и, наконец,

6) богатым инвентарем, добытым археологическими раскопками на территории бывшей Скифии и Сарматии, дающим массу фактов для суждения как об уровне материальной культуры скифо-сарматского мира, так и о тех дальних культурных связях, в которых она находилась в продолжение ряда веков.

Обычно исследователи в своих суждениях базировались главным образом на источниках первой, второй и четвертой групп, несколько меньше на материалах третьей группы. Пятая же группа источников служила больше лишь подмогой, была предметом исследования преимущественно со стороны поборников иранизма. Все, выходящее за пределы этого уклона, или игнорировалось, или же отменялось как отражение чуждого скифам и сарматам элемента.

Между тем, основным источником, на котором можно базироваться в научных изысканиях без боязни, следует признать лишь эпиграфический материал, так как зафиксированные в нем собственные имена дошли до нас в том самом виде, в каком они были выполнены в момент высекания надписей. Хорошо известно, что, за редчайшими исключениями, эпиграфические памятники никогда не переписывались и не переносились со старого оригинала на новый камень. Благодаря этому эпиграфические памятники дают исследователю вполне надежный лексический материал, гарантирующий его от возможности последующих искажений первоначального текста, столь частых в рукописных источниках. Именно поэтому нельзя полагать в основу суждений зависи скифских и сарматских имен, наименований и слов, сохранившиеся в произведениях классических авторов, так как все они представлены лишь в поздних списках. Все, кто знаком с палеографией и филологической наукой, знают, как легко искажается текст оригинала при переписке. Тем более это естественно предполагать в памятниках, текст которых переписывался в продолжение многих веков и содержание заключало в себе слова столь чуждых и непонятных переписчикам языков, каковыми являлись для греков скифский и сарматский.

Вышеуказанные свойства различных источников и их равноценность указывают исследователю скифо-сарматской проблемы тот путь и те методы, которые при анализе имен следует признать наиболее и целесообразными. Нужно начинать с эпиграфических материалов, и только после того как этим путем достигнуты удовлетворительные и ободряющие результаты, когда выяснится, в каком направлении

составу второй части: вторую часть имен вышеуказанных групп представляет не *-агос* и *-нагос*, а только *-аго-* и *-наго-*.

Стоит только хотя бы даже бегло пересмотреть собственные имена, распространенные среди народов и племен северо-восточного Причерноморья, чтобы убедиться, что имена с подобным словообразованием и второй составной частью являются самыми обычными только среди адыгейских племен. Таковы, например, имена и фамилии, которые я беру из адыгейских мифологических преданий, а также исторических сказаний и эпических песен:

1) Батоко, Богарсоко, Болотоко, Бшаншоко, Дохшuko, Коншоко, Кургоко, Мифоко, Шогеноко, Фамоко и другие, оканчивающиеся все на *-око*. Но сохранилось одно имя и на *-ако*: Ахерако.

2) Атажуко, Безруко, Дударуко, Эльжеруко и другие—все имеют второй составной частью *-уко*, так как *р* в данном случае, нужно думать, принадлежит первой части имен и является формантом.

3) Антиноко, Исшаноко, Кануко и др., которые имеют второй составной частью *-ноко* либо *-нуко*.

Русское начертание *-око* не вполне точно передает согласный звук в этой второй части адыгейских собственных имен и фамилий. На самом деле он является фарингальным согласным.

В адыгейских языках эта вторая составная часть собственных имен является и отдельным самостоятельным словом: в кяхском (черкесском) *окво* (по начертанию Л. Люлье *оккво*) означает «сын» (см. русско-черкес. словарь), в кабардинском то же значение имеет уже *ква*.

Это слово в виде второй части фамильного наименования встречается и в западной Грузии, где известна фамилия Ингороква, которая произносится и как Ингораква, фамилия, ведущая свое происхождение, как это выяснено, из Адыгеи, в частности из Кабарды, и некоторые другие (Чануква-дзе, Гелеква) в той же Грузии¹.

Не менее важно отметить то обстоятельство, что указующая форма интересующего нас слова запечатлена в форме *-ουρος (-урос)* и в греческих эпиграфических памятниках Причерноморья, именно Ольвии, в которых упоминается *Ἀσφύροβουρος* (IPE, I, 205).

Что это отождествление окончаний имен собственных на *-αυρος, -ουρος* и *-ακος* с окончаниями адыгейских имен и фамилий не ошибочно, равно как и установление их первоначального значения совершенно правильно, можно доказать параллельным анализом имен и фамилий причерноморских греческих надписей и имен, сохранившихся в адыгейских народных преданиях.

В надписях Ольвии (IPE, I, 137) встречается имя *Βαδαρος*, но там же оно является и в виде *Βαδας* —Бадас (IPE, I, 139). Это имя, действительно, встречается в адыгейских народных преданиях как отдельно, так и с двухсоставной структурой. Бадас соответствует адыг. Падис. Это имя упоминается в русском переводе адыгейской народной песни о битве между адыгейцами и аварцами, в которой назван Муко Дижинуко Падис-ов². Это же имя входит также, как мы убедимся позднее, в фамилию героя народного предания Пшибадниоко в форме Бади, в полном соответствии с греческим написанием. Следовательно, Бад-агос обозначает сына Бада и=Бада-ев.

¹ С. Джанашиа, К генеалогии Эгнате Чиношвиля. Сб. «Литературное наследство» (на груз. яз.), изд. Тбилисского университета, 1935, стр. 66—70.

² Ш. Нагомов, История адыгейского народа, 1861, стр. 57.

В ольвийских же именах упоминается Δουάραγος Πίδει (IRE, I, 135). Дуарагос также адыгейское имя: оно встречается в сказании о разгроме Тмутаракани, в котором назван герой Дударуко¹.

Имя отца вышеуказанного Дуарагос-а также сохранено адыгейским народным преданием в форме Питу: так назывался старший сын князя Идара². Более того, это собственное имя является адыгейским словом, которое в кяхском (черкесском) употребляется и форме *пиммэ* и означает «твердый, крепкий», а в кабардинском имеется его звонкий эквивалент *быдэ*, имеющий то же значение. Таким образом, это собственное имя выражает твердость характера и мужество героя.

В надписях Ольвии назван Βίξαγος Ἀμυροράρου (IRE, I, 84). Первая часть этого имени *Бакс-* входит в состав имени сына прославленного адыгейского нарта (героя, полубога) Дауо, называвшегося то Баксиеном то Баксаном, равно как и в наименование притока Кубани, реки Баксан. Следовательно, Баксаго-с первоначально должно было обозначать: сын Бакса, или Бакс-ов.

В ольвийских именах попадаете также Ἰνσάζαγος (IRE, I, 102), которое также должно быть составлено из *Инсадз-* и *аго-с*. Вс. Миллер в этом имени видел инсэй, обозначающие в дигорском диалекте осетинского языка число 20, чему в иронском диалекте соответствует ссэдз³. Прежде всего, маловероятно, чтобы лишь одно число 20 могло быть обращено в собственное имя человека, но, если бы даже это допустить, все же непонятно, какое отношение должен был тут иметь суффикс *-аг-*, который будто бы имеется и в данном имени. Гораздо проще видеть в *Инсадз-аго-с* опять-таки адыгейское слово *цмызж*, встречающееся в кабардинских народных сказаниях (СМОМПК, XII, стр. 47) и обозначающее «великан». Таким образом, *Инсадзагос* должно значить «сын великана», т. к. это имя равнозначно русскому «Великан-ов».

Имя упоминаемого в ольвийских эпиграфических памятниках Σάναγος (IRE, I, 128) почти точно в такой же форме сохранилось в адыгейских преданиях, где в песне о Казбурунской битве между прочими назван и именуется несравненным богатырем Самагу, сын Шипш-а⁴. В Майкопе, по сообщению доц. Рогава, фамилия Самагв и по сей день существует. Но еще более любопытно, что в Грузии это же имя сохранилось в полном соответствии с греческим Санагос в виде фамилии Сана-дзе, т. е. сына Сана.

В горгийской надписи упоминается Σαρμάτας Χοδεκίου (IRE, II, 40). Имя, подобное Ходекню, сохранено нам адыгейской народной поэзией: в древнейшую эпоху у племени кемиргуев было трое князей-братьев, из которых старший именовался Болотоко, средний Занн и младший Хотоккой⁵. Само имя Хотоккой состоит из двух частей: *Хото-* и *-окой*. По-кахски (по-черкесски) *хвадэй* обозначает «единственный» (по устному сообщению доц. Рогава), в кабардинском это же слово произносится *квадай*. Таким образом, и само имя Хотоккой по-адыгейски первоначально должно было обозначать, что его носитель был единственным сыном родителей.

¹ Ш. Нагомов, История адыгейского народа, стр. 83.

² Там же, стр. 83.

³ Вс. Миллер, ук. соч., стр. 245.

⁴ Ш. Нагомов, ук. соч., стр. 86.

⁵ Там же, стр. 72.

Вторая группа неиранских имен Причерноморья имеет второй составной частью *-нагос* либо *-накос*. И в данном случае следует указать, что греческое начертание *i* и *κ* является дефективным и может быть признано лишь приблизительной передачей звукового своеобразия языка местного сарматского населения: в адыгейском также сохранились имена, имеющие в своей второй части подобное окончание. Например: в адыгейском народном предании упоминается потомок Инала князь Коноко, по имени которого вся фамилия была названа Коноковыми¹. В кабардинских легендах, обнаруженных Лопатинским, это имя звучит Кануко (СМОМПК, XXII, стр. 22).

В адыгейских преданиях упоминаются также занские князья, из которых один именуется Антиноко. Далее, в кабардинских народных песнях прославлялись также витязи братья Уесшаноко (СМОМПК, XII, стр. 72 и 27—35). Наконец, из того же источника известно имя нарта Пшыбадиноко.

Что во всех вышеперечисленных именах второй составной частью нужно выделить именно *-ноко*, явствует хотя бы из того, что наряду с Уесшаноко имеются также имена Аше и Ашемез², в которых Аше, несомненно, то же имя, что Уесша. Второе из вышеприведенных имен важно тем, что тут второй составной частью вместо *-ноко* является уже *-мез*, о котором, как о составной части целой группы имен будет у нас речь впереди. Равным образом и фамильное имя Пшыбадиноко составлено из *пшыы*, которое на адыгейском обозначает «князь», и фамилии Бадиноко. Со своей стороны Бадиноко также сложное имя, первой частью которого является *Бади-*, нам уже по первой группе имен хорошо знакомое, где оно запечатлено в виде Бад-аго-с греческих причерноморских надписей, второй же частью имени имеем *-ноко*.

Если таким образом, не может уже подлежать сомнению, что во всей этой второй группе имен второй составной частью является действительно *-ноко*, то остается только выяснить его значение. Это слово встречается, повидимому, лишь в записях древних кабардинских преданий, а именно в песне о любимом народном герое Сосруко, в которой сказано: «Сосруко ди (наш) ныхусшь» (любимец). Кабардинский текст этой песни приведен с подстрочным переводом Лопатинским (СМОМПК, XII, ч. II, стр. 4). Любопытно, что в русско-кабардинском словаре, составленном тем же Лопатинским, это слово отсутствует, и уже одно это обстоятельство указывает на то, что данное слово — древнее, в обыденной речи редко употребляющееся.

В ольвийских эпитафических памятниках упоминается *Μουχοβρυγος* (IRE, I, 129); сущность и значение, а также адыгейское происхождение второй части имени *нагос* нам уже хорошо известны. Остается только выяснить, существовала ли действительно в виде самостоятельного слова первая часть имени. Это легко доказать: в адыгейской народной песне о битве между адыгейцами и аварцами описана смерть неустрашимого адыгейского богатыря Муко Дживуко Падисова³. Таким образом и первая часть имени Мукунагос греческих надписей *Муку-* легко может быть отождествлена с вышеприведенным адыгейским именем Муко.

Одна группа имен, как мы убедились, имела конечной частью *-мада*, как, например, танаисское *Ἀταμάζα*, ольвийские *Ὀπιμαζα* и *Π-*

¹ Там же, стр. 82, 84, 86.

² Там же, стр. 69; Кабардинские тексты: СМОМПК, XII, стр. 7, 39, 40.

³ Ш. Нагомов, ук. соч., стр. 57.

μαζος. Вторая часть этих имен встречается и в качестве самостоятельного имени в виде *Μαζας* в Пантикапее (IPE, II, 173 и 259), равно как и первая часть фигурирует также как отдельное имя, например, в Ольвии, да и во многих других местах Причерноморья. "Αττας в греческих надписях упоминается очень часто (IPE, I, 107, 174, 685; II, 56, 297, 403 bis, 410, 434, 445; IV, 206, 433, 439, 440).

К. Мюлленхоф почему-то отдельной частью этих имен признал *ат* и этот слог сравнивал с санскр. *atya*, а самсму слогу придавал значение «wandern, rasch sein»². Вторую же часть этих имен, *-мадза*, он сопоставлял с санск. *mah-* и зенд. *maz*, обозначающими «большой»³. Трудно сказать, как мыслилось ему первоначальное значение этих составных имен в целости при столь странном отождествлении частей.

Вс. Миллер с отождествлением Мюлленхофа *мадзас* соглашался, но «для слова 'Αττ-или 'Αττα-нам неясного», он указал лишь аналогии в имени скифского царского рода 'Αττα-κάρ объяснения же ему, видимо, не мог найти³.

Прежде всего следует указать, что, очевидно, такого же состава и имя Ашемез, которое встречается в кабардинских народных преданиях (СМОМПК, XII, стр. 7, 39, 40).

Маза и *мазас* естественнее всего, сравнить с адыгейскими словами: кабардинским *мазе* и кяхским (черкесским) *мазерь*, которые обозначают «месяц, луна». Что прежде имя «месяц» звучало *маза*, так именно, как оно запечатлено в греческих вышеприведенных записях, видно из производного от него слова *мазаго*, которое обозначает «свет» и «луч». Нужно иметь в виду, что Луна у адыгейских племен, так же как у древних грузин, считалась божеством мужского пола и потому применение к ней мужского имени было вполне естественно.

Первая часть разбираемых нами имен — *Атта* также существует в адыгейских языках как самостоятельное слово: в кяхском *jatte* значит «отец», в кабардинском же теперь употребляют *hade*. Именно отражением данного адыгейского слова должно быть *Атта* в именах греческих надписей Причерноморья. В кабардинских народных сказаниях упоминается имя Атажуко, в первой части которого имеем как раз это *Ата*-, второй же частью служит *-уко*, обозначающее, как мы уже знаем, «сын». Аттамадза, или Аттамаза, должно было, следовательно, значить «месяц (луна) отца»: это было тогда, очевидно, ласкательным именем.

Упомянутое в ольвийской надписи имя *Οβαχόζακος* (IPE, I, 86; IV, 15) также должно состоять из двух частей. Это обстоятельство обнаруживается при сопоставлении с танаисским именем *Οβαράζακος* (IPE, II, 451). Первая часть интересующего нас имени, несомненно *Уахо*-, которая должна представлять греческую транслитерацию кабардинского слова *-уаго*, обозначающего «звезда». Вторая же часть этого имени *-дзакос* может быть также сопоставлена с кабардинским словом *заква*, обозначающим «одинокий, единственный». Нужно указать, что Зиква, по устному сведению, полученному мной от доц. Р. Гава, и по сей день распространенное имя в Адыгее, да и в западной Грузии: например, в Зугдидском районе, в селении Кулискар, также встречается имя Зиква. Тому же лицу известен житель по имени Зиква Касна.

¹ К. Müllenhof, Deutsche Aftertümer, III, стр. 111.

² Ibid, стр. 115.

³ Вс. Миллер, ук. соч., стр. 257.

Таким образом, имя Уаходзакос должно было первоначально обозначать «одинокая звезда», т. е. представляет собою ласкательное выражение, примененное в качестве имени любимого, быть может, единственного сына.

В одной из танаисских надписей это же самое имя начертано в форме $\text{O}\chi\zeta\lambda\alpha\chi\omicron\varsigma$ (ИРЕ, II, 454), вторая часть которого *-дзизакос* с и перед *а* хорошо подходит к форме *зизва*, сохранившейся в грузинском и отчасти также в современном кабардинском.

Второе имя Уарадзакос¹ достойно внимания, особенно потому, что тут в первой части мы имеем, несомненно, иранское слово *уараз*, употреблявшееся как в самом Иране, так и в соседних странах, Армении и Грузии, в качестве собственного имени. *Уараз* обозначает «кабан», животное, пользовавшееся в странах древнего Ближнего Востока исключительным почетом, чем и объясняется такая популярность этого имени. Весь интерес данного названия заключается в том именно, что, несмотря на иранское происхождение его первой части, вторая часть *дзакос* опять-таки адыгейское слово. Таким образом, Уарадзакос должно было обозначать «единственный кабан», т. е. указывать на исключительное достоинство лица, носящего это почетное имя. Адыгейское происхождение второй части этого имени важно как обстоятельство, явно указывающее, что это иранское имя принадлежало во всяком случае не иранцу, а адыгейцу.

Любопытно также происхождение имени $\text{Z}\alpha\zeta\lambda\omicron\beta\omicron\varsigma$, встречающегося в горгиппийских надписях (ИРЕ, II, 402, 403, 404; IV, 436). Конечно с тут не коренное, а греческое окончание, а само это имя, несомненно, адыгейское: в кабардинском *дзэдзу* обозначает «малютка» (русско-кабард. словарь). Такое ласкательное слово у многих народов служило собственным именем, и в данном случае мы, очевидно, имеем дело с подобным же явлением.

Ольвийское имя $\text{S}\omicron\mu\alpha\chi\omicron\varsigma$ "Αττα Сомахос Атта (ИРЕ, I, 107) интересно в своей первой части, так как об Атта у нас речь уже была. Конечное с и в данном случае лишь греческое окончание, так что само имя — Сомахо. Структура этого мужского имени напоминает нам адыгейское название горы Эльбруса—Ошхамахо и Шат-горы Ошхэмахо, названия, приведенные у Лопатинского (СМОМПК, XII, стр. 43) и Ш. Нагомова («Ист. адыг. нар.», стр. 53). Все три имени имеют второй составной частью явно *махо*, первые же части у них разные: *Со-* в собственном имени и *Ошха-* и *Ошхэ-* в последних географических наименованиях. *Ошха* или *Иашха* по-кабардински означает «гора», что и является выражением полной реальности вышеупомянутых пунктов.

Нам остается выяснить значение первой части имени Сомахос, чтобы знать полностью первоначальный смысл данного мужского имени. При решении этого вопроса нужно принять в соображение, что это имя дошло до нас и в несколько отличной форме, в виде $\text{S}\omicron\mu\alpha\chi\omicron\varsigma$ (танаисск. ИРЕ, II, 514). Несомненно, это начертание данного имени ближе передает звуки туземного имени. *Сю* и *Со* представляют собой транскрипцию также адыгейского слова *сюё*, обозначающего по-каяхски «добрый, добротный», т. е. «счастливым». Таким образом, имя Сиомахо-с и Сомахо-с — адыгейское название, перво-

¹ В. Миллер имени Уарадзакос предлагал две этимологии: по одной *hn+araz* (управлять), по другой—*varaga* «кабан» («Эпиграф. следы иранства», стр. 251), что единственно правильно. О второй части он умалчивает.

начально обозначавшее «благоденственный, счастливый». Любопытно, что, по словам доц. Рогава, в Кабарде, Нальчикском районе, в сел. Барамта он слышал мужское собственное имя Псшымахва.

Можно было бы проанализировать и отождествить еще немало других имен, упоминаемых в греческих эпиграфических памятниках Причерноморья, между ними и ряд имен, у которых может быть установлена связь и с Грузией, но думается, что для некоторого уяснения вопроса пока достаточно и того, что уже рассмотрено.

После анализа собственных имен горожан Причерноморья следует остановиться на некоторых, наиболее своеобразных именах царствовавшей там династии. Прежде всего привлекает к себе внимание имя царя Савромата, сына Рыметалка, явно указывающее на связь этой династии с сарматским населением. Ввиду тождества в данном случае персонального имени с этническим этимология одного из них и правильное решение и осмысление его первоначального значения дадут нам одновременно окончательный ответ и на другой вопрос. Потому-то анализ имени Савромат, или Сармат, приобретает сугубое значение.

Для объяснения этого имени было выдвинуто множество гипотез. Отметим только гипотезу Вс. Миллера,¹ которая сводится к следующему: имеется не менее 20 этнических имен, от Сколотай и Скютая до Сарматая, Иаксаматая, Иксобатая и Фисаматая, которые характеризуются общей всем им чертой: конечным исходом наименований на *-тай*, либо *-атай*, *-этай*, и *итай*. Все эти формы Миллер считал лишь разновидностями одного и того же суффикса *-та-*, в котором он признавал суффикс множ. числа, имеющийся в осетинском и употребляемый для образования фамильных наименований. Правда, он откровенно признавался, что происхождение данного суффикса в осетинском ему неизвестно, и во всяком случае возводить его к иранскому он считал совершенно невозможным, но зато аналогичный суффикс множ. числа *-та*, *-тэ* и *-ут*, либо *-од* он усмотрел в урало-алтайских и даже монгольских языках, откуда, как он предполагал, этот суффикс мог быть усвоен иранцами, аланами, предками осетин и отразился во всех вышеупомянутых скифо-сарматских этнических наименованиях.

Миллер как будто забыл им же самим несколькими страницами раньше высказанное предположение, когда Сармат он делил на *Сар* и *мат*. Первую из этих частей он считал иранским словом, обозначающим «голова», значение второй он не мог объяснить².

Н. Я. Марр полностью принял гипотезу Вс. Миллера, что окончание *-тай* в скифо-сарматских этнических именах является суффиксом множ. числа. Эта гипотеза совпадала и с его личным убеждением, что географические и этнические наименования в яфетических языках — все с суффиксами множ. числа, нередко даже с сугубыми.

Сильное влияние оказали на Н. Я. Марра и параллели, которые подыскал к этому суффиксу Вс. Миллер в урало-алтайских языках, с той лишь существенной разницей, что там, где Миллер предполагал только заимствование или же влияние, Марр усматривал проявление яфетидологического родства. Но все же в толковании структуры имени Сармат у Н. Я. Марра было немало колебаний. Так, если в 1922 г. Сармат, по примеру Миллера, ему представлялся составленным из *Сарж* и *ат*, в котором он также видел суффикс множ. числа³, то в

¹ Вс. Миллер, ук. соч., стр. 281—283.

² Там же, стр. 257, 80.

³ Н. Я. Марр, Термин «скиф». Избр. раб., V, 31.

прочитанном в 1926 г. докладе это же этническое наименование, как и Сауромат, оказывается уже содержащим в себе *Сауро* и *мат*, хотя значение каждой из составных частей не указывается¹. В 1929 г. этот же термин расчленяется уже на три части *sar+ma+t* и трактуется как «образование трехэлементное с излишком *+t*, пережитком элемента *S*, условно типически называемого *yon*»². Таким образом, по теории Н. Я. Марра, сармат представляет собою *sal-ber-yon*-ное, или иначе АВС-элементное слово и наименование.

Что касается этнического наименования «сармат», необходимо оговорить, что многие географические и этнические названия в древности действительно являются в форме множ. числа. Но утверждать это о всех наименованиях и видеть всюду суффиксы множ. числа это уже такая крайность, которая и теоретически маловероятна, да и реально нигде на самом деле не существовала. Суффиксами множ. числа снабжены преимущественно географические названия, указывающие на племенное либо родовое расселение в данной области или пункте.

Раскрыть структуру имени Сармат дает возможность любопытное соответствие, найденное проф. К. Паткановым в древнеармянском переводе «Географии» Птолемея. В этом армянском переводе, вместо имени *Iaxamatai*, бывшего в тексте греческого оригинала, находилось

слово «Нахчаматеанк». Ученый арменист приступил к анализу этого имени и признал его составленным из трех частей, а именно: *нахча*+*мат*+*санк*. В последней части он без труда мог признать суффикс множ. числа древнеармянского языка. Во второй части *мат* он гадательно предполагал слово, обозначающее страну, территорию. Первая часть *нахча*, очевидно, должна была соответствовать греческому *Iaxa*. Тут-то он и вспомнил, что чеченцы сами себя зовут именно *нахчэ*. Это наблюдение навело ученого армениста на остроумную догадку, что *Iaxamatai* греческих историков и географов должно представлять собой имя чеченского племени³.

В 1922 г. Н. Я. Марру удалось уже выяснить происхождение и реальное значение и второй части — *мат* — в армянском эквиваленте

греческого *Iaxamatai*— Нахчаматеанк. Он совершенно правильно предположил, что, объяснения этой части —*мат*—естественнее всего было искать в том же чеченском либо родственных ему языках. Основываясь на этом, Н. Я. Марр высказал вполне приемлемое соображение, что *мат* должно представлять то самое слово «матт», которое в чеченском и по сей день значит «язык». Это слово имеется и в ингушском с той лишь разницей, что там перед нами окающая разновидность «мотт». В этнических наименованиях это слово, по предположению Н. Я. Марра, имело значение «народ»⁴. Догадка Н. Я. Марра настолько убедительна, что не требует еще каких-либо доказательств.

Возвращаясь вновь к имени *Iaxamatai* и его соответствию в древнеармянском переводе Нахчаматеанк, нужно сказать, что догадка

¹ Н. Я. Марр, Скифский язык. Избр. раб., V, 207, 210.

² Н. Я. Марр, Первая выдвигенческая яфетидологическая экспедиция Избр. раб., V, 444.

³ К. Патканов, Армянская география, VII в., стр. 38.

⁴ «Кавказские племенные названия и местные параллели», стр. 20—21.

Патканова ценна, главным образом, тем, что в *нахча* армянского перевода он признал имя чеченского племени: этим устанавливалась почтенная давность данного национального имени. Но, говоря по существу, трудно допустить, чтобы средневековый переводчик с греческого, имея в оригинале лишь *Iaxmatai*, смог догадаться, что это греческое начертание ошибочно и что на самом деле текст тут нужно исправить, а само имя передать по-армянски не «*јаксаматеанк*», а

именно «*нахчаматеанк*». Проще и естественнее допустить, что у него в греческом оригинале стояло *Ναξαμᾶται* — форма которая легко могла навести его на мысль передать ее по-армянски и виде «*нахчама-*

теанк».

Изучение терминов, обозначающих язык и вообще звуковую деятельность, может убедить исследователя, что слово «матт» в различных фонетических разновидностях оказывается распространенным на всей территории Северного Кавказа и даже южнее, в самом грузинском. Это наблюдение естественно наводит на мысль, что и в общем этническом названии Сармат вторая составная часть должна представлять то же самое слово и обозначать «язык», «племя», «народ».

Как в *Iaxmatai* мы имеем выражение, указывающее на Иаксово племя, так же точно и первая часть имени Сармат — *сар* — должна представлять собой племенное наименование. Окончательное решение вопроса о структуре и первоначальном значении данного термина зависит фактически от того, найдется ли для первой части имени Сармат и Сауромат неопровержимое доказательство, что такое племенное имя в древности на территории Северного Кавказа действительно существовало. Это также можно установить без каких бы то ни было натяжек.

По сведению Плиния, на расстоянии 700 000 шагов от гор. Севастополиса, на территории Гераклейской и южнее по Черноморскому побережью лежавшей области жили марды и керкеты, т. е. черкесы, а потом *Serri* и кефалотомы. Внутри этой территории находился богатейший гор. Питис, в тылу которого в Кавказских горах жил сарматский народ эпагерриты, за которыми находились сауроматы (NH, VI, 16)¹. Таким образом, в вышеуказанной области пребывали черкесы, серры, сарматское племя эпагерриты, сауроматы и другие племена.

У классических писателей, как известно, встречаются три варианта этнического имени: сармат-ы, сауромат-ы и сюрмат-ы. Ввиду того, что *мат* означал «язык»; названием самих племен должно являться *сар*, *сауро* и *сюр*. В вышеприведенном плиниевском сведении у нас имеются *сар* (-маты), *сауро* (-маты) и *серры*, из которых последнее, очевидно, фонетическая разновидность первого имени, но, как выясняется, эти звуковые различия являлись выразителями и племенных различий.

Из одного места у грузинского историка первой половины X в. Георгия Мерчули явствует, что в северной части Абхазии находились владения Шаройского государя, т. е. Шаро². Таким образом, у нас имеется указание, что приблизительно на той же самой территории, где жили сары, серры и сауро, еще до X в. н. э., было сохранено эт-

¹ „Achael, Mardi, post eos Serri, Cephalotomi, in intimo eo tractu Pitys oppidum. a tergo ejus Epagerritae, Sarmatorum populus in Caucasi iugis post quem Sauromatae“.

² Г. Мерчули, Житие Григория Хандзтийского. TP VII, стр. 58 и 59.

но-политическое наименование Шаро. Если учесть отсутствие в греческом и латинском алфавитах буквы для передачи звука «ш», станет ясным, что местные туземные собственные имена и племенные либо географические наименования со звуком «ш» классические писатели могли начертать лишь греческой сигмой и лат. *s*. Это дает нам право предполагать, что начертание Сауроматай должно соответствовать шауромат-ам туземного произношения, т. е. что сауро является графической передачей местного звукового шауро, в котором, конечно, нетрудно усмотреть Шаро, этно-политическое имя, сохраненное, как мы видели, вышеупомянутым грузинским историком.

Несомненно, что всякое общенациональное и политическое наименование вначале было лишь местным, этническим именем, но все же уже одно то обстоятельство, что имя сауроматов употреблялось для обозначения населения на обширном пространстве, обязывает исследователя искать следы такого широкого употребления имени сауро, шауро, шаро в географических названиях и более отдаленных районов.

Поиски в вышеуказанном направлении не остаются безрезультатными. Широкое некогда распространение этнического имени шаро может быть доказано фактом существования в Чечне, в Грозненском районе, географического пункта, носящего имя Шаро, указанного и на пятиверстной карте (Ж 6, 63—15, 42—15). В той же местности имеется река, именуемая Шаро-аргун (на карте Ж 6, 63—15, 42—45 и Ж 5, 63—15, 43), что означает по-чеченски «река Шаро».

Следы пребывания племен шаро прочно запечатлены и в исторической топонимике Закавказья. Так, например, древнее название Ширвана, как известно, было Шарван, и владельцы этой области носили имя Шарван-Шахов. Имя же Шарван состоит из *Шар* и *ван* из которых последнее обозначает «обиталище, дом, местопребывание», слово, имевшееся и в древнегрузинском в точно таком же значении. Таким образом, Шарван не что иное, как «обиталище шар-ов».

Далее, это же самое имя сохранено в названии восточного Закавказья Шарур, встречающемся в армянских исторических и географическом источниках; оно, впрочем, уцелело даже и до наших дней.

Наконец, мне кажется, что и имя царя и народа серир-ов, которые приводятся арабскими географами в Дагестане в качестве соседнего с Хазарским царства, должно быть связано также с этим же этническим наименованием и также должно представлять древнюю передачу имени Шерур, в котором нельзя не усмотреть фонетической разновидности в эпоху, когда в арабском алфавите звуки «с» и «ш» еще не различались и когда звук «ш» мог быть передан лишь буквой *s*. Ясно, во всяком случае, что объяснение и этимология данного имени, приведенного арабскими авторами, а так же связываемое с ним якобы народное предание являются лишь народной этимологией для объяснения непонятого арабам туземного этнического имени.

Таким образом, в топонимике Северного Кавказа и Закавказья мы имеем в обильном количестве имена в виде *Serri*, Шаро, Шар-ван, Шарур и Серир (=Шерир-у), которые все могут быть связаны с общим этническим наименованием, сохранившимся в имени Сауроматай. Вопрос о реальной сущности и значении конечных *-ур* и *-ир* в последних именах должен быть рассмотрен особо, тем более, что и у латинских авторов это имя пишется с двумя *r* в виде *Serri*.

Итак, имя Сарматай, Сюрматай, Сауроматай, употреблявшееся классическими писателями, оказывается туземным, местным северо-

кавказским именем, объяснение которого может быть дано лишь при помощи языков адыгейско-чечено-лезгинской группы.

Среди этнических наименований у древнегреческих и римских авторов упомянуто и Иксобатай. Едва ли может подлежать сомнению, что и это имя должно быть составлено из наименования племени *иксо* и *бат-ай*. *Бат-* в данном и других подобных же случаях, по всей видимости, фонетическая разновидность тех же слов *матт* и *мотт*, которые, как мы уже хорошо знаем, означают «язык», «племя», «народ». Можно даже установить этническую принадлежность такой разновидности. Дело в том, что звуку *м* восточнокавказских языков соответствует *б* в западнокавказских языках. Так, например, «муха», по-чеченски называется *мозу*, а в адыгейских языках, в кяхском и кабардинском, *бадзе*, в грузинском для названия мухи также мы имеем *бузи*. Равным образом «ноготь» по-чеченски *тһара*, по-кабардински *абжане*, в котором *а* обозначает «рука», по-кахски же *апсиане*, в котором начальное *а* такого же происхождения, как и в кабардинском, т. е. чеченскому *м* и тут в кабардинском соответствует *б*, а в кяхском, — глухой эквивалент того же звука. На основании этого можно думать, что *бат* является древнеадыгейским звуковым соответствием чеченского *матт* и, следовательно, можно было бы предположить, что этнические имена на *-батай* западнокавказского происхождения.

Таким образом, конечный исход племенных наименований на *-матай* и *-батай* не имеет ничего общего с суффиксом множ. числа. Равным образом выясняется, что имя сауромат, сармат и сюрмат могло быть собирательным именем только адыгейско-чеченских и лезгинских племен.

Этот вывод может быть также подтвержден анализом географических наименований того же Черноморья на громадном протяжении.

Из довольно многочисленных географических названий внимание исследователей было приковано особенно к наименованиям городов Пантикапея, Анапы, Хопэ и Синопэ, об этимологии которых имеются обстоятельные рассуждения также и акад. Марра. Вс. Миллер в первой части имени Пантикапеи видел иранское *панса*, обозначающее «пять», отождествить же вторую часть этого имени и указать ее значение он не смог: по его личному признанию, «вторая часть не ясна».¹

Акад. Н. Я. Марр подошел к анализу этих топонимических материалов со своей общей точки зрения: по его заявлению, начиная от Пантикапеи вплоть до Синопэ все побережье Черного моря было заселено народом, имевшим в своем языке суффиксом множественного числа *п*. На основании этого он делил эти названия на *Сино+пэ*, *Хо+пэ*, *А-на+пэ* и *Пантика+пэ*, причем конечный исход *-пэ* во всех этих случаях он признавал знаком множ. числа², сохранным в эламском — в виде *-пэ*, в мингрельском — в виде *-пэ*, в грузинском *-еби*, в лезгинских языках *-бу*³. Но вопрос, правда ли, что конечным исходом этих имен является действительно *пэ*?

При выяснении структуры и первоначального значения топонимки нельзя, да и нецелесообразно, выставлять этимологии без учета геофизических свойств этих пунктов. Если к рассмотрению этих четырех имен подойти именно с этой точки зрения, прежде всего важно то обстоятельство, что все четыре являются названиями прибрежных пунктов. Уже это одно заставляет задать вопрос, не была ли об-

¹ Вс. Миллер, Эпиграфические следы иранства, стр. 241.

² Н. Я. Марр, Термины «скиф». Избр., V, 27.

³ Н. Марр, О происхождении имени Амапа. Избр. раб., стр. 273.

шая часть всех этих имен на языке первоначального туземного населения тем именно словом либо суффиксом, которое характеризовало как раз этот признак данных городов?

Для решения этого вопроса следует изучить топонимику близлежащих областей.

Достаточно пересмотреть географические названия Адыгеи, чтобы там обнаружить имена с подобным окончанием. В качестве примера можно назвать: Ашампэ, название впадающей в море речки, Буапэ, или Буа, впадающую также в море южнее Анапы, Псезюапэ, или Псезюз, а также Берендуапэ и Казиап, названия речек¹.

Уже одно то, что все эти названия обозначают впадающие в море речки и все они имеют одинаковое окончание, дает нам основание предполагать, что конец каждого из них должен выражать какой-нибудь общий, всем им присущий признак. Сравнение всех имен друг с другом убеждает, что полным видом окончания является не *-пэ*, а *-апэ*. Но *-апэ* имеется в кабардинском термине «псыхехоапэ», обозначающем «устье реки». Этот термин состоит из трех частей, из которых *'псы* означает «вода», *хехо*—«впадение», а *апэ* является выражителем «устья». Следовательно, *апэ*—кабардинское слово и термин для выражения «устья».

Ввиду того, что Синопэ, Хопэ, Анапэ и Пантикапэ представляют собою приморские местности и гавани, естественнее всего и тут общей частью этих имен признать не *-пэ*, а именно *-апэ*. Это предположение можно признать тем более вероятным, что Анапа и Пантикапэа ведь действительно расположены на бывшей адыгейской территории.

Вопрос об окончании имен Синопэ и Хопэ значительно более сложный, так как тут налицо уже не *-апэ*, а *-опэ*.

Кабардинский язык дает нам разгадку: в кабардинском существует даже в качестве самостоятельного слова термин *упэ*, который обозначает «губа», «уста», т. е. тоже «устье». Очевидно, оно является фонетической разновидностью, происшедшей от окающей разновидности *-опэ*, эквивалента окающей кяхской формы *-апэ*.

Однако для полной уверенности в безошибочности выставленных нами этимологий необходимо знать также значение и первых частей этих двух географических названий. Дело и с этой стороны обстоит вполне благополучно: *хы* в кабардинском значит «море», но основной смысл корня этого слова — «вода». Таким образом, Хопэ, составленное из *хы+опэ*, должно было первоначально обозначать по-кабардински «берег моря», что и является точным выражением реальной сущности этого пункта. Конечно, только с течением долгого времени это общее название могло обратиться в географическое наименование именно данного пункта.

То же можно сказать и относительно Синопэ (Sinope): и это имя состоит из *Син* и *опэ*. Значение второй части уже выяснено, первая же часть *син* может быть отождествлена с адыгейским *псын* и *псы*, обозначающим «родник», «вода», река. Любопытно, что, по словам Плиния, скифы реку Танаис называли *Син-ом* (NH, VI, 20)². А это наименование на самом деле значит прежде всего «вода».

Это же слово сохранилось до наших дней в лакском в виде *шин*³. Так как латинский алфавит, подобно греческому, для передачи шипящего звука не имел знака, то Плинию, естественно, ничего другого

¹ Люлье, «Общий взгляд»: Черкессия, 7, стр. 7, 8, 17.

² „Tanaim ipsum Scythae Sinum vocant“.

³ К. Услар, Лакский язык, стр. 395.

не оставалось, как выразить этот звук при посредстве *s*. Таким образом, *Sinore*, *Sinopé* представляет собою туземное наименование, объяснимое только при посредстве адыгейских и лезгинских языков, и должно было первоначально обозначать «берег» или «устье реки». Понятно, что и оно могло стать названием только данной местности лишь с течением времени.

После всего вышесказанного, кажется, должно быть ясно, что и первые части имен Анапы и Пантикапея также должны были быть именами, выражавшими подобные же понятия, но вполне подходящих отождествлений для них пока не видно. Можно лишь сказать, что, быть может, первая часть Анапы *Ан-* потеряла с течением времени начальное *х*, и образовано это имя из *хан+анэ*. В западной Грузии существует река, которая носит именно такое название—Хан-исцкали, что значит «вода Хан-и».

Итак, целый ряд географических названий древнего Причерноморья свидетельствует, что тамошнее туземное население должно было принадлежать к адыгейским племенам. Следует еще указать, что и имена *Ψησσι* — Псессы и *Σινδοί* — Синды также должны представлять собою туземные названия. Первое из них, Псессы, повидимому, произошло от туземного имени притока Кубани Пшыш, и означает собственно пишицев, т. е. жителей бассейна этого притока, а второе—Синды, как то предполагал и Л. Лопатинский, является отголоском местного же этнического имени шинджишве, которым убыхи, по сведениям К. Услара¹, именовали своих ближайших соседей абадзехов².

Мы умышленно базировались в подавляющем большинстве случаев на собственных именах только греческих ольвийских надписей. И все же, даже при таком подборе, выяснилось, что эти имена несомненно адыгейские. Далее, и этнические наименования, начиная с сармат, во многих случаях также оказались не иранского происхождения, а туземными, адыгейско-чеченскими лексическими образованиями. Наконец, равным образом и анализ топонимики подтвердил это наше основное положение.

Все это дает право сказать, что эпигонами скифо-сарматов должны быть признаны во всяком случае не чуваша и черемисы. Нельзя считать прямыми потомками скифов и сарматов, конечно, и грузин, несмотря на неоспоримое генетическое родство, как мной это указано и подробно обосновывается во втором томе моего «Введения в историю грузинского народа», носящем заглавие «Первоначальный строй и родство грузинского и кавказских языков». Скифы и сарматы, как это с достаточной очевидностью выясняется при помощи несомненного лексического материала, принадлежали лишь к северокавказским адыгейско-чечено-лезгинским народностям.

Иранские имена, даже отдельные слова, равно как и кое-что из лексики урало-алтайского языкового мира, несомненно имелись среди скифо-сарматского населения, но это должно объяснять соседством, как результат взаимных сношений. Уже одно то обстоятельство, что к иранскому названию либо слову приставлены адыгейско-чеченские окончания, решает вопрос о действительной языковой принадлежности носителей таких собственных имен: во всяком случае нельзя в них видеть иранцев, и тем более урало-алтайцев.

¹ К. Услар. Этнография Кавказа, Абхазский язык, Тифлис, 1887.

² Л. Лопатинский, Заметки о народе адыге и о кабардинцах в частности. СМОМПК. XII, 1.

Раз сарматы оказываются не иранскими и тем более не «туранскими», а лишь племенами северокавказского населения, с которыми, как указано, у грузин было несомненное генетическое родство, устанавливаемое и при помощи детального лингвистического анализа, то сообщение Страбона о родстве грузин с сарматами получает убедительное подтверждение. Тем более теперь вновь уместен вопрос, не явились ли грузины в Закавказье с севера, где обитали их сородичи в столь большом числе?

Этот интересный вопрос может быть решен только одновременно с другим таким же вопросом: представляют ли собою Северный Кавказ и Причерноморье первоначальную родину скифо-сарматских племен, и не явились ли они туда из какой-либо другой области?

С этой точки зрения древняя топонимика Грузии, Армении и бывшей Албании еще мало изучена, но все же для решения вышеназванных проблем можно привести достаточное количество весьма любопытных и важных фактов.

На территории Грузии кроме множества древних грузинских топонимических названий имеются и такие, для которых нельзя подыскать ни грузинской этимологии, ни какого-либо разумного осмысления. Так например, если начать с крайнего северо-запада, на пространстве, занимаемом издавна абхазами, имеются реки, имена которых оканчиваются на *ის* и *იშ*, как-то: Ах¹ის, Аა¹ის, Хы¹ის, Лашы¹ის, Гульры¹იშ, Хэры¹იშ, Дачары¹იშ, Дры¹იშ, Гагры¹იშ и Ра¹იშ. Ни для одного из этих окончаний *-ის*, и *-იშ* в абхазском языке объяснений не находят-

ся, между тем как на черкесском, как мы уже знаем, *ისи* значит «во-

да», *ისухуо*—«река». Ясно, что такие наименования рекам могли дать только адыгейские племена. То же самое нужно сказать и относительно происхождения имен с исходом на *-იшы*.

Гораздо важнее, что наименования подобного рода встречаются в Грузии также и значительно южнее, в районе Гурии. Так, например,

там имеется река Суйса, название которой представляет сугубый ин-

терес ввиду того, что хотя у нее уже само окончание *-ისა* выдает ее черкесское происхождение, но и первая ее часть *Сун-* также может быть отождествлена с названием одного из притоков Кубани *Сун¹*.

Если оставить черноморские прибрежные районы Грузии и пойти на восток вглубь Грузии, можно найти и там в топонимике следы пребывания в западном Закавказье, в Грузии, адыгейских племен.

Так, например, в Шорапанском районе имеется селение, именуемое Бжинэви; для осмысления и объяснения этого названия в грузинском не может быть ничего подыскано. Между тем, по-черкесски *бжинэф* да и по-кабардински *бжынухв* означает «чеснок». Это слово состоит из двух частей: из *бжинэ*, означающего «лук», и *«фэ»*, означающего «белый», так как название «чеснок» в адыгейских языках передается

¹ Люлье, «Общий взгляд» и «О натухажцах, шапсугах и абадзехах»: Черкесия, 6 и 19.

при помощи выражения «белый лук». И столь характерное адыгейское наименование, представляющее полную параллель чисто грузинскому имени в другой местности, Саниорэ, оказывается на территории Грузии.

Для выяснения интересующего нас вопроса о прародине северокавказских сарматских племен важно еще указать на наименования Гостибэ и Госштибэ—местностей, находящихся как в западной, так и в восточной Грузии. И для данных имен в грузинском нельзя найти какую-либо этимологию и осмысление. Между тем, гуастога по-черкесски и уаздыгэй по-кабардински означают «сосна». Иначе говоря, тут налицо такое же топонимическое явление, какое мы имеем в имени Сочи, обозначающем по-грузински «пихта»: в этих наименованиях имя местной древесной породы обратилось в наименование местности. Не мешает отметить, что точно такое же имя Гостюгай (на картах), или Востигай (по сведениям Люлье) носит одно из ущелий в бассейне реки Кубани.

Итак, в доисторическую эпоху адыгейские племена должны были жить в западном Закавказье, на территории Грузии исторической эпохи.

Это подтверждается и анализом топонимики крайнего предела восточной Грузии, где имеются такие наименования, как Черталети, свидетельствующее о пребывании в данной местности племени чарцев, как Цобени, указывающее на распространение некогда на территории Кахетии на значительном пространстве одного из чеченских племен, продвижение которого с крайнего юга может быть прослежено благодаря сохранившемуся географическому наименованию Софэнэ, Софанэнэ и Surapé, целой области в Малой Азии, с эпохи глубокой

древности, — наконец, как наименование Пипинэти, составленное из пипин, обозначающего по-корински «бук» и из грузинского топонимического

суффикса *-jan, -eti*. Пипинэти, следовательно, сходно по своему значению с названием Буковина.

Все вышеприведенные факты, добытые путем анализа топонимики Грузии, число которых может быть легко умножено, свидетельствуют с полной ясностью, что восточные провинции восточной Грузии некогда были заселены чеченскими и дагестанскими племенами.

Подобные же факты могут быть приведены из топонимики бывшей Албании, нын. Азербайджана и Армении. Одним словом, анализ топонимики всего Закавказья дает возможность установить с полной несомненностью совершенною беспочвенность предположения о приходе сарматских племен с севера и с такой же очевидностью констатировать, что магистраль направления передвижения этих племен была с юга на север. Тем самым отпадает и предположение о возможности прихода грузинских племен в Закавказье с севера.

Но как же согласовать все это с теми положениями, какие приняты в современной науке об индоевропейском происхождении табалов и мушков, которых, как мы видели, еще древние авторы признавали предками месхов и иберов, т. е. грузин? Где нужно их предположить, и имеется ли вообще какая-либо возможность выяснить эти вопросы, когда хеттский и языки табалов и мушков признаны в западноевропейской буржуазной науке несомненно принадлежащими к индоевропейской семье языков, да еще при данном состоянии знания

протохеттского, о котором, ввиду крайней скудости и однообразия обнаруженных пока еще текстов, мало достоверного известно за исключением лишь того, что, он был языком префиксального строя?

Нельзя, конечно, отрицать сложность и трудность решения этой проблемы, но все же дело не так безнадежно, как это может показаться с первого взгляда. При отсутствии возможности основываться в настоящее время на памятниках языка протохеттов и предков табалов и мушков можно и нужно было попытаться выяснить эти вопросы при помощи анализа собственных имен и племенных названий, а также топонимики.

В этом направлении для изучения и выяснения исторической топонимики Малой Азии древнейшего периода в научной литературе уже кое-что сделано. Friedrich Bilabel делит тамашские топонимические названия, имеющиеся в клинописных текстах, на две большие группы: группу имен на *-s(š)oš*, по гречески *σ(σ)ος* и группу имен на *-anda* и *-antia*. При этом он констатирует, что первая группа имен встречается на территории распространения хеттов, между тем как имен второй группы там нет¹.

Для нас наиболее интересна вторая группа топонимических имен. В виде примеров Билабель перечисляет следующие названия: Allanda, Arinda, Puranda, Burushanda, Landa, Marasanda, Marasuhanta, Sijanta, Tahanta, Taitanda Tappaşanda, Histauwanda, Wajanawanda, Ziplanda, Ijlanda и Millawanda.

Для объяснения этих имен необходимо, конечно, знать также и древнюю топонимику и этнонимику Урартского государства. По халдским и ассирийским клинописным памятникам выясняется, что одна группа имен тут оканчивается на *-ахи*, *-эхи*, *-ухи* и *-ха*, так, например: Эриахи, Иганэхи, Кумухи, Витирухи, Великухи, Аргухи и Днаухи; Шншириха, Халцидиха, Кулха и Забаха. Вторая группа имен с исходом *-ани*, *-иани*, *-аини* и *-уни*, например: Игани, Алкани, Алзирани, Абилиани, Куриани, Этиуни, Макалтуни, Мелаани, Замани, Элаини, Ушедуани и Туриани.

Достаточно пересмотреть этнические и географические наименования Грузии и территории расселения адыго-чечено-лезгинских племен Северного Кавказа, чтобы удостовериться, что имена с точно такими же окончаниями имеются и по сей день только там. Так, например, в Грузии находится ряд селений с названиями, оканчивающимися на *-аани*: Миделаани, Мелаани, Тибаани, Джугаани, Озаани, Мачхаани и много других подобных. Все такие наименования указывают на родовой принцип расселения в данной местности; первоначально в каждом данном пункте жили только члены одного и того же рода, имя которого во множ. числе и употреблялось в качестве названия самого места поселения.

Вторая группа грузинских имен оканчивается на *-аанти*, *-анти* и *-ант*. Оканчания *-аанти*, *-анти* и *-ант* являются формой родит. пад. множ. числа грузинского склонения и указывают на принадлежность к такому-то роду. По форме эти фамилии соответствуют русским подобным же фамильным наименованиям, как Черных, Белых, Красных и т. д.

¹ „Geschichte Vorderasiens und Aegyptes vom 19. Jahrhundert v. Chr. bis auf die Neuzeit“. Heidelberg, 1927, стр. 281.

Группа топонимических имен на *-иани* указывает на определенное качество, свойство данного пункта, например, Шамбиани (значит «заросший тростником»), Каклиани («местность, изобилующая орешником»), Поцхвериани («местность, изобилующая рысью») и т. д.

Наконец, хорошо известны грузинские этнические имена на *-хи*, перечисление которых считаю излишним.

Такая же точно картина предстанет перед исследователем, который потрудится изучить топонимику хотя бы лишь Дагестана. Географические наименования на *-хи*, *-их*, *-ах*, *-ох*, *-ух* там самое обыкновенное явление, например, Куанхи, Харахи, Кахи; Шапих, Цинких,

Хунзах, Чарах, Хиндах, Рукдах и мн. др.; Ботлих, Морох, Чох, Хетох; Рутлук, Хойнук, Нусрук, Мурук и др.

В громадном количестве встречаются имена на *-та*, *-ада*, и *-ода*; например, Тасунта, Ората, Карата Токита, Шотота и др., Шорода, Шахода, Обода, Куанада, Корода, и масса других.

Сравнение грузинских и северокавказских (сарматских) этнических и топонимических наименований с протохалдскими и протохеттскими, кажется, не оставляет сомнения, где именно надо искать потоков тех протохеттских и родственных им племен и народов, которые оставили неизгладимый след своего пребывания в древнейшую эпоху на территории Малой Азии и Ближнего Востока. Так как топо-

нимические наименования на *-анта* имеются только в грузинском, а в северокавказских это окончание встречается без *н*, *-та*, *-ада*, *-ода* то такие географические имена можно поставить в связь преимущественно с грузинскими. Итак, приходится признать, что родственные грузинские, картвельские и скифо-сарматские племена могли действительно попасть на свою позднейшую родину лишь с юга. Поэтому-то тубал-табалы и мосох-мушки не могли быть индоевропейцами.

До нас дошли, наконец, как древние литературные данные, так и любопытные народные предания, которые подтверждают добытые лингвистическим анализом топонимические данные. Для нашей цели интересна выписка, которая имеется у Евсевия Кесарийского в его труде «Ргаер. еу.» («Предуготовление евангельское»), где сказано: «В сочинении Абидена об ассирийцах я нашел о Навуходоносоре следующее: «Мегасфен говорит, что Навуходоносор, превосходивший силою Геркулеса, отправился в поход на Либию и Иберию и, покорив их, часть их населения поселил на правой стороне Понта» (IX, 41).

В приведенном эскипте интересно для нас то, что Мегасфен, автор III в. до н. э., говорит о переселении иберов со столь отдаленного юга. Это во всяком случае свидетельствует, что предание о подобном событии в то время существовало. Как известно, это же событие, переселение или прибытие грузин в Закавказье, более поздняя версия предания приписывает уже Александру Македонскому. Мегасфеновское сведение отражает более раннюю стадию этого предания, датой же самого факта подразумевает, вместо III в., VI в. до н. э.

Случайно ли совпадение, что Либия и Иберия названы тут вместе? И случайно ли, говоря о переселении иберов на Кавказ, автор принужден был вспомнить и о Либии? Это во всяком случае дает нам основание предполагать, что первоначальное предание представляло себе Либию и Иберию смежными странами. А если при этом принять также во внимание, что и в эпоху римской гегемонии лубен-ы, или липоны (именуемые также лепон), как это видно со слов Плиния (VI,

26), жили в Албании, на склонах Кавказского хребта, следовательно, были также соседями грузин, иберов с Востока, то само собой напрашивается вопрос, не являются ли древние лувиты предками этих лубенов и не есть ли тогдашнее их местонахождение один из этапов их вольного, либо вынужденного передвижения с первичной родины на север—на Кавказ, в Албанию? Да и правда ли, что они были индоевропейцами?

Все эти вопросы ждут будущего исследователя, но при изучении всех относящихся сюда материалов мегасфеновскому сообщению должно быть уделено достаточное внимание, как одному из подкрепляющих свидетельств существования древнего предания о южном происхождении грузин из близлежащих к Либии местностей.

Наконец, и у самих скифов, по свидетельству Геродота (IV, 11), было предание, по которому скифы раньше жили в Азии, но потом, теснимые массагетами, переправились через реку Аракс и переселились на север. Тем же греческим историком сохранено нам скифское предание, дающее исследователю возможность выяснить ту эпоху, к которой они относили свое первое появление на севере. По словам Геродота (IV, 5 и 7), царствование своего первого родоначальника Таргитая, отца трех сыновей — этнархов Липоксая, Апоксая и Колаксая, они относили к эпохе за тысячу лет до похода персидского царя Дария на скифов. Если к дате этого похода, 513 г. до н. э., мы прикинем 1000 лет, то получим 1513 г. до н. э. Конечно, эта датировка не может претендовать ни на точность, ни на безусловную достоверность, но все же заслуживает внимания. Раз скифо-сарматские племена пришли с юга и жили в Малой Азии, очевидно, долгое время, одним из тогдашних племенных наименований их можно признать имя Гашгай, Кашга-с, позднее в устах грузин уцелевшее в виде Кашаки, как имя черкесов, а в русских источниках в виде косогов.

Известно, что в древнейшей скифо-сарматской металлической культуре много золотых предметов и бронзы, мало сравнительно железа. Можно ли верить, что если бы культура железа была в расцвете в ту эпоху, когда они переселялись из Азии в Европу, они бы не принесли с собой этой культуры? А ведь первое появление железа в Малой Азии приурочивается к XIV в. до н. э. Вышеуказанная дата начала переселения скифов и сарматов из Азии, быть может, помогла бы нам понять причину указанного обстоятельства в скифо-сарматской древнейшей культуре, а также объяснить отмеченный уже в литературе факт связи ее с хеттской культурой.

В своем изложении я хотел показать, что имеется не мало данных, для того, чтобы признать, что выводы, окончательно установленные в последние десятилетия в западноевропейской научной литературе, далеко не так уже незыблемы, как это кажется, что, наоборот, имеются все основания для их пересмотра и переоценки с привлечением нового материала и более целесообразным применением научных методов.

დამატება მეორე

მკვლევარი და ამონაწერები

ა

„ცხადია, რომ „ჩრდილო მხარეებად“ უნდა იგულისხმებოდეს მთელი ე. წ. «ჩრდილო სომხეთი» ანუ «სამხრეთ საქართველო», ე. ი. ოდესღაც გუგარქ-გოგარენე ანუ ე. წ. ქვემო ქართლი ჰერეთის სამხრეთის ნაწილითურთ“, რომელთაც XVIII ს. ბორჩალო და ყაზახ-შამშადილი ეწოდებოდა (იხ. მელიქსეთ-ზეგი, „ჩრდილო მხარეთა სომეხთა მოძღვარნი და მათი ვინაობა“. თბილისი 1928 წ., გვ. 17).

დოც. ლ. მელიქსეთ-ზეგი ფიქრობს, რომ სომხური გამონათქვამი *ჩრდილო სომხეთი* — ჩრდილო მხარეები-ა, რასაკვირველია, სომხეთში მცხოვრების თვალსაზრისით (იხ. იქვე გვ. 13). მაგრამ ამ ტერმინს თვით ჰალბატელები მე-XII ს. დამლევს ხმარობდენ: *«ჩრდილო ქართველთაჲს ლაქი ჩრდილო სომხეთი, იქი ლაქი და სანაჩი, აი ყაათიასკან ქართლისი თქუ რესყიჩი»* (იხ. ლ. მელიქსეთ-ზეგის დასახ. ნაშრ. 7).

აქეთგან ცხადი ხდება, რომ აქ სომხეთში მცხოვრებთა თვალსაზრისის მიხედვით შედგენილ სახელთან კი არ უნდა გვქონდეს საქმე, არამედ გეოგრაფიულ ტერმინთან, რომელიც დიდი ხანია უკვე განმტკიცებული იყო.

ამავე გარემოებას მ. ხორენელის „სომხეთის ისტორია“-ც ცხად-ჰყოფს, რათგან ამ ავტორს თავისი ნაშრომის ბოლოს დართულ გოდებაში ნათქვამი აქსი: *«იქამ ვეხე ლაქი აქსარ, იქამ ვეხე ჩანორე ჩრდილო სომხეთი»* (III, ვ. 42, გვ. 358) „ვეოდებ შენზე, სომეხთა ქვეყანაზე, ვგოდებ შენზე ყველა ჩრდილოელთა უმაღლესო, ან უწარჩინებულესო“.

აქ ხომ აღბატ-სანაინზე არ არის საუბარი, არამედ მთელ სომხეთზე, ამასთანავე ჰგოდებს თვით სომხეთში მცხოვრები ისტორიკოსი, ამიტომ უეჭველია, რომ მას თავისი ქვეყნისათვის, ან ერისათვის, სომხეთში მცხოვრების თვალსაზრისით არ შეეძლო „ჩრდილოელი“ ქვეყანა, ან ერი ეწოდებინა. ცხადია, რომ ტერმინის სადაურობისა და წარმოშობილობის დოც. ლ. მელიქსეთ-ზეგის განმარტება სწორე არ არის. აღსანიშნავია ამასთანავე, რომ მ. ხორენელი ამ გოდებაში სომხეთს ჩრდილოელთა, ანუ ჩრდილო ქვეყანათა ერთ-ერთ ქვეყანათაგანს უწოდებს, თუმცა უწარჩინებულესს, მამასადამე, აქ ტერიტორიულად განსაზღვრულ გეოგრაფიულ ტერმინთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ ზოგად განსაზღვრულ სიტყვასთან, რომელიც აგრეთვე, რასაკვირველია, არასგზით არ შეიძლება სომხეთში მცხოვრების თვალსაზრისის გამომხატველი, ან აღმბეჭდველი იყოს.

წა ნინოს გარდაცვალების გამო „ყოველი ნათესავი ჩრდილოხაა აღივსო მწუხარებითა“-ო (ცა ნინოსი, Опис. II, 803). წა ნინომ „განაშუენა ჩრდილოა ესე ქუეყანა მცხეთაჲ“ (წა ნინოს ცა Опис. II, 728). „განიშორა ერთი ესე სამეფოა ქუეყანა ჩრდილოხა“ (იქვე).

იესოს „სამოსელსა მისსა ზედ წილი ითხინეს და წილით ჰხუდა ჩრდილოთა (ველიშ.: ჩრდილოს) მცხეთელთა კუართი იგი უფლისა იესუჲსი“-ო (იქვე, II, 743).

„გჰკითხვედი ვლ სადაა არს ჩრდილოხა იგი ქუეყანა. ხოლო დვინელმა სომეხმა მრქუა მე „ჩრდილოხა ქუეყანაა სომხითისა მთეულ არს... საკელმწიფოა ბერძენთა და უქიქთაჲ (წა ნინოს ცა, Опис. II, 744).

წა ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაში ნათქვამია: „მოხედა ღწ წყალობითა ქუეყანასა ამას დაფიქვებულსა ჩრდილოხასა კავკასიათა, სომხითისა მთეულსა (ე. ი. საქართველოს), რომლისა მთანნი დაეფარნეს ნიხლსა და ველნი არაჲსა ცთომისასა“ (Опис, II, 759).

პეტრე ქართველის ცხოვრების ასურულ რედაქციაში ნათქვამია:

„ხოლო ქვეყანა, რომლისგანაც იყო ნეტარი პეტრე, იყო ქვეყანა იბერიელთა განთქმული, იმ ჩრდილოელთა, რომელნიც მზის აღმოსავალს მდებარეობენ“-ო¹.

ამგვარად ან V ს. დამლევს, ან VI ს. დამდეგს შედგენილ ასურულ ძეგლში იბერიელნი ანუ ქართველები „ჩრდილოელებად“ იწოდებიან, თანაც აღმოსავლეთით მდებარე ჩრდილოელებად.

გამოსარკვევია თუ საითგან და როგორ უნდა იყოს ეს საქართველოსათვის უცნაური საგეოგრაფიო სახელი გაჩენილი; რატომ არის, რომ ქართველები თავიანთ თავს და სხვებიც საქართველოს და ქართველებს ჩრდილოელებს უწოდებენ? თავის და თავად ცხადია, რომ ასეთი საგეოგრაფიო და ეთნოლოგიური ტერმინი შეუძლებელია თვით საქართველოში იყოს გაჩენილი, რათგან ქართველი თავის თავს ჩრდილოელს ვერ უწოდებდა. სამაგიეროდ ბუნებრივია, რომ სამხრეთელს ქართველებისა და საქართველოს აღსანიშნავად ასეთი სახელი ეხმარათ. მაგრამ, რასაკვირველია, აქ შემთხვევითსა და კერძო სახელთან-კი არა გვაქვს საქმე, არამედ საუკუნეთა განმავლობაში განმტკიცებულ პოლიტიკურ-გეოგრაფიულ ტერმინთან. ამიტომ ქართველთათვის და საქართველოსათვის არსებული ამ ტერმინის სადაურობისა და წარმოშობის საკითხი მხოლოდ მაშინ შეიძლება გადაწყვეტილად იქმნეს მიჩნეული, თუ რომ მის განმარტებას პოლიტიკურ-გეოგრაფიული საფუძველი მოეძებნა, თუ გამოირკვა, რომ ასეთი ტერმინი ოდესმეც ოფიციალური გეოგრაფიული ტერმინი იყო.

სომხურ საბელნატყუარ გეოგრაფიაში სპარსეთზე ნათქვამია: „სპარსთა ქვეყანა ასე განიყოფება ოთხად: ქუსტი ხორბარან, ე. ი. დასავლეთის მხარე, რომელშიაც ცხრა ქვეყანაა“... — „ქუსტი ნემროჯ, ესე იგი შუადღის მხარე, ესე იგი სამხრეთი, რომელშიც ცხრამეტი ქვეყანაა“... — „ქუსტი კაპკოჲ, ე. ი. კავკასიონის მთების ქვეყანა, რომელშიაც ცამეტი ქვეყანაა — აღარბაგანი, არმნი, ე. ი. სომხები, — გარჯან, ესე იგი ივერნი, — რან, ესე იგი აღბანელნი, — ბა-

¹ Petro der Iberer. herausgegeben von R. Raabe. Leipzig, 1895 წ., 33. 4.

ლასაკანი, სისაკანი (სივნიეთი), არე, გელანი, მუქანი (=მოვაკანი), დილემნი, დემავენდი, ტაბრისტანი, რან, ამულ“ (იხ. I. Marguart, Eransahr nach der Geographie des ps. Moses Chorenaci გვ. 8—10)¹.

როგორც ზემომოყვანილი ამონაწერიტგან ჩანს, სპარსეთი 4 ნაწილად ყოფილა დაყოფილი. ამ ოთხისაგან სამს ყველას თავის სახელი ქვეყნის არეთა მიხედვით აქვს დარქმეული: პირველს „ქუსტი ხორბარან“-ი სწოდებია, რაც, როგორც სომხურ გეოგრაფიაშია განმარტებული, დასავლეთის მხარეს ნიშნავდა სპარსულად. ესევე მეორე ნაწილს: „ქუსტი ნემროჯ“-ი ანუ სამხრეთის ქვეყანა სწოდებია სახელად სპარსულად და მესამეს „ქუსტი ხორასან“ ანუ აღმოსავლეთის მხარე. მხოლოდ მეოთხე ნაწილის სახელად „ქუსტი კაპოკ“-ი, ე. ი. კავკასიონის მთათა მხარე პრქმევიან. ამით მთელი სისტემა, რომელიც ქვეყნის არეს სახელების გეოგრაფიულ-ადმინისტრაციულ ნაწილებითსათვის გამოყენებას წარმოადგენს, ირღვევა. თავისდათავად იბადება აზრი, რომ ეს სისტემის დარღვეულობა ამ გეოგრაფიული ძეგლის პირვანდელი ტექსტის დამახინჯების, ან, უფრო სწორედ რომ ითქვას, დაზიანებულობის შედეგი უნდა იყოს და სპარსელებს ამ მეოთხე მხარისათვისაც ქვეყნის არეს მიხედვით უნდა ჰქონოდათ სახელი, ე. ი. მას უნდა ჩრდილოეთის მხარე რქმეოდა და დანარჩენი, რაც სომხურ გეოგრაფიის დაცულ ტექსტშია, ამ გეოგრაფიულ-ადმინისტრაციულ ტერმინის განმარტება უნდა იყოს. არაბთა გეოგრაფები ამ კავკასიის მხარეს „აბახტარ“-ს უწოდებენ, რაც ჩრდილოეთსა ნიშნავს (იხ. I, Marquart, Eransahr 94).

უეჭველია, აქ უნდა ის დანაკლისი ტერმინი გვექონდეს, რომელიც სპარსელებს მეოთხე მხარის აღსანიშნავად საში წინამავალის მსგავსად უნდა ჰქონოდათ. ამგვარად სპარსული ადმინისტრაციულ-გეოგრაფიული ტერმინოლოგიის მიხედვით მეოთხე მხარეს „ქუსტი აბახტარ“, ანუ ჩრდილოეთის მხარე რქმევიან. ამ გარემოებას ზაქარია რეტორის ის ცნობაც ადასტურებს, რომელშიაც მას ნათქვამი აქვს: „ჩრდილოეთ ქვეყანაში ხუთი მორწმუნე (ე. ი. ქრისტიანე) ერი არის“ და ასეთებად სომხეთი, ქართლი, რანი, სისაკანი და ბაზგუნი აქვს დასახელებული (იხ. ჩემი ქართველი ერის ისტორია I³, 296).

დოც. მელქისეთ-ბეგს აღნიშნული აქვს, რომ „ჩრდილო მხარეთა სომეხთა მოძღვართა“ აღსანიშნავად ძველს საბუთებში ტერმინი „აღმოსავლელი“ (*არხსიქე*) იხმარება (იხ. ჩრდილ. მხარ. 9). მაგრამ ავტორს ამ უცნაური მოვლენის რაიმე განმარტება არ წარმოუდგენია, არც აღუნიშნავს, მოიბოვება თუ არა სხვაგან სადმე და ამაზე უწინარეს სომხურ მწერლობაში ასეთი ტერმინი სომხეთის აღსანიშნავად?

„*ჩქიურქსაქ სარხსიქსან ხაქისიყიისი*“—„გვორგ აღმოსავლელ ეპისკოპოზისა, აღპატის წმიდა ძმობის წინამძღვრისადმი“ წერილი დაწერილია ნერსეს ეპისკოპოზის მიერ (იქვე, 9 და 10).

¹ *ყარაქუ აქსარარ ენუ ჯირა რაძანხი ჴოსთი შარერარან, ირ է კიოდან არსათხაქ, ირომ თქსარარქ ხნუნ... ჴოსთი ხსმრიო, ირ է კიოდან ძქუაარხაქ ირ է რარაღ, ირომ აქსარარ ხნუნ ს თისან... ჴოსთი შირაასან, ირ է კიოდან არხსიქე, ირომ აქსარარ ღსან ს ქსე... ჴოსთი კააქიორ, ირ է კიოდან ჴაღკათი ქიანუ, ირომ აქსარარ სრხგოასან; შირაყათოღან, სრამ ირ է ჴაღკი, ჴარღან ირ է ჴქრღ, მან, ირ է ჩაღსაღკან, შრასკან, სრხ...*

ეპისტოლეს დასაწყისში მოხსენებულია ყველა ის მონასტერი, რომელთა წარმოადგენელთაც, ე. წ. «ჩრდილო-აღმოსავლეთის ეპისკოპოსის» (*საქსი-კიი ირ კარსკა ჩიასჩიი*) მეთაურობით, მიუღიათ თვის საბუთის შედგენაში. სახელობრ სანაპინი, ჰალბატი, ჰალარწინი, ხორაკერტი და გეტიაი.

გრიგოლ ყრმის პირველ შეკითხვაში გრიგოლ ტუტეორდისადმი იხსენიება: «ეგე აღმოსავლეთის ქვეყანასა და არანისა მხარესა და განძაკსა»-ო (*ქაქსარ არსსქვ, ხ ქ ყაააი მანაქ ხ ქ ჴანძაკ*). ამისდა მიხედვით ლ. მელიქსეთ-ბეგს დასკვნილი აქვს, რომ „ჩრდილო მხარეთა“ ცნება აღბატ-სანაპინის რაიონზე უფრო ფართოა და ამას გარდა კაენსა, ძოროფორსა და ჰათესძის რაიონს, ანუ შემდეგდროინდელ ყაზახ-შამშადილსაც შეიცავსო (ჩრდილო მხარ. 16). მაგრამ ზემოთყვანილ ცნობაში „აღმოსავლეთის ქვეყანა“ და რანის ქვეყანა ისევე, როგორც განძაკი დაპირისპირებული არიან: ისე გამოდის, რომ რანი და განძაკი „აღმოსავლეთის ქვეყანა“ არ არის, აღმ. ქვეყანად-კი უფარეთ-პერეთი იგულისხმებაო. განა რანი და განძაკი ამ თემებზე უფრო აღმოსავლეთით არ მდებარეობდა და მათზე უფრო უპრიანი არ იყო ეს სახელი?

რასაკვირველია, ამისდა მიუხედავად რანი და განძაკი აღმოსავლეთად არ იწოდებოდა და ეს გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ „აღმოსავლეთის ქვეყანა“ ამ შემთხვევაში ზოგადი განუსაზღვრელი მნიშვნელობის მქონებული გამონათქვამად-კი არ იგულისხმებოდა, არამედ გარკვეული გეოგრაფიული ოდენობის, მიწაწყლის სახელად იყო ქცეული.

აღმოსავლეთ საქართველოს მნიშვნელობით, ლაშა-გიორგის დროინდელ მემკვიდრეობა-კი აქვს ნახმარი. თამარ მეფის გულუბნი ქველმოქმედების დასამტკიცებლად მას აღნიშნული აქვს: „საბერძნეთისა, მთაწმიდისა, იერუსალემისა და შავის მთისა საყდარნი და ეკლესიანი, რომელნიმე დარღვეულნი აღაშენა, [რომელნიმე] მათითა საფასოთა დაიჯსნა ხარკისაგან უცხო თესლთასა და თუით ველთაგან მისთა სთულისა სამსხუერპლოდ ღთისა და სიწმიდისა სამსახურებლად აკერვინებდა და ეგრე დასდებდეს ეკლესიათა იქი და აქა აღმოსავლეთისა(ცა შინა“-ო (1420-25).

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის სიტყვით, ამ გვირგვინოსნის „აჩრდილსა [ქუეშე] შეკრებულ იყუნეს ერნი, ტომნი და ენანი, მეფენი და „ველმოქმედნი ოვსეთისა და ყივჩაყეთისანი, სომხეთისა და ფრანგეთისანი, შარვანისა და სპარსეთისანი“-ო (ცხოვრ. მეფისა დავითისი, * 562, გვ. 330—331).

ბ

სტრაბონის სიტყვით! კავკასიონის ქედი იმ მთაგრეხილს წარმოადგენს, რომელიც პონტოსა და კასპიის ზღვებს შუაა გადაჭიმული და იმავე დროს ამ ორივე ზღვის გამყოფელი ყელის კედელივით გადამტვიზრელია: სამხრეთით აღბანისა და იბერიას გამოჰყოფს, ხოლო ჩრდილოეთით სარმატთა მიწებზე. ერატოსთენის სიტყვით ადგილობრივი მკვიდრნი კავკასიის ქედს უწოდებენ. სტრაბონი ფიქრობდა, რომ შესაძლებელია ასე კასპიების ტომის მიხედვით იყოს ამ მთის სახელი გადაკეთებულია კავკასიონის ქედს

¹ Strabo, Geographica, I. XI, c. 2, § 15.

სამხრეთისაკენ მიმავალი შტოები აქვს, რომელნიც იბერიას მოლათ გარემო-
ზღულდავდენ და სომეხთა მთებსა და მესხეთის მთებს ეყრებიან იმგვარადვე,
როგორც სკვდისეს და პარჯადრის მთებსაო. ეს უკანასკნელი მთები ტავრის
ქედის ის ნაწილია, რომელნიც სომხეთის სამხრეთ მხარესა ქმნის, ხოლო
ჩრდილოეთისაკენ წარზიდული კავკასიის მთებამდე და შავ ზღვამდე აღწევს
და გადაჭიმულია კოლხეთითგან თემისკრამდე.

კავკასიის მთათა აღწერილობას სტრაბონი კვლავ უბრუნდება და ამ
აღგულას მას ზოგიერთი უფრო მკაფიო ცნობები მოეპოვება¹. მისი სიტყვით
ტავრის მზითვან ჩრდილოეთისაკენ ბევრი შტოები გამოდის. ერთ მათგანს
ანტიტავრი ეწოდება. ასე ეწოდებოდა იქ იმ შტოს, რომელიც მასსა და ტავრს
შორის მდებარე სოფენეს თემის ვაკეს შემომსაზღვრელი იყო. ევფრატის ვაღ-
შა მცირე სომხეთში ანტიტავრიდგან ჩრდილოეთისაკენ ერთი დიდი და მრავალ-
შტოიანი მთაა გადაჭიმული, ხოლო ერთს მათგანს უწოდებენ პარჯადრესს,
მეორეს — მესხეთის მთებს, დანარჩენთ სხვადასხვანაირად. ამ მთებს მთელი
სომხეთი აქვთ მოცული იბერთა და ალბანთა ქვეყნებამდის. შემდეგ აღმოსავ-
ლეთისაკენ სხვა კასპიის ზღვის გადამყურე მთები ატყდება მდ. რაბაგანისა და
დიდ მილიამდე. ამ მთების ყველა ეს ნაწილები, იმგვარადვე როგორც კასპიის
კართან მდებარე და უფრო აღმოსავლეთითაც არიამდე მთის ნაწილები პარა-
ხოათრად იწოდებიანო.

მარკვარტი ამტკიცებს, რომ „პარახოათრა“ სომხურ-სპარსულად
„პატახშვარ“-ად არის ნათარგმანი და ხვარის წინ მდებარე მთას, ანუ იმიერ-
ხვარსა ნიშნავს. სტრაბონი (XI, 8, 1) ამ სახელს იალბუზის უღელტე-
ხილს (Elburzketten) უწოდებსო (Eranšahr 130 და შენ. 2). სტრაბონი აქ სულ
სხვას ამბობს. მისი სიტყვით გურჯანის ანუ კასპიის ზღვითგან მოყოლებული
აღმოსავლეთისაკენ მთებია გადაჭიმული, რომელთაც ელინნი ტავრს უწოდებ-
ნენო. პაშვილითგან და კილიკითგან მოყოლებული აქამდის განუწყვეტლივ
მთაა, რომლის ნაწილებს სხვადასხვა სახელი ეწოდება. აქ გილნი (= გილა-
ნელი), კადუსიები, ამარდები, გურჯანელი, შემდეგ პართენი, მარგიანელი
და არიენი ბინადრობენ. ამ მთის იმ ნაწილს, რომელიც სომხეთითგან მო-
ყოლებული აქამდე ან ცოტა მოშორებით აქამდე აღწევს, პარახოათრა ეწო-
დება (Geogr., I, XI, c, 8, § 1)². აქეთგან ცხადი ხდება, რომ პარახოათრა
კავკასიის სამხრეთ ნაწილში სომხეთის აღმოსავლეთით მდებარე მთების სა-
ხელი ყოფილა.

პლინიუს მცირეს³ ტავრის უღელტეხილზე ნათქვამი აქვს, რომ მას, აღ-
მოსავლეთის სანაპიროებითგან მომავალს თავისდათავად უზარმაზარს და
ურბიცივ ერთა მაყურებელს, სხვადასხვა ხალხისაგან მრავალი სხვადასხვა

¹ Strabo, Geogr., I. XI. c. 12, § 4.

² „καλεῖται δὲ τὸ μέγρι μῆτρος ἀπὸ τῆς Ἀρμενίας διατείνου, ἢ μικρὸν ἀπο-
λεῖπον, Παρχάθρις“.

³ „Taurus mons ab Eois veniens ...immensus ipse fet innumerarum gentium arbiter
...plurimis se, gentum nominibus hinc etilline implet, a DEXTRA Nurcanius, {Kaspi-
us, a laeva Parthedrus, Moschicus, Amazonicus, Coraxicus, Scytticus APPELLATUS,
in UNIVERSSUM ver Grece Ceraunius“ (Plinius Secundus, I. V, § 97—99).

სახელი ეწოდება. მის მარჯვენით ნაწილს გურგანისა და კასპის მთებს უძახიან, მარცხენითი ნაწილი კიდეც — პერიპედრი, მესხთა მთები, ამაზონური, კორაქსური და სკვთური მთების სახელით არის ცნობილი. საერთოდ-კი ამ უღელტეხილს ბერძნები კერავნულ მთებს უწოდებენო.

სტრაბონის სიტყვებითგან ჩანს, რომ ზღვის პირას მდებარე მთებს კავკასიაში ბერძნები კერავნულ მთებს ეძახდნენ. მას ნათქვამი აქვს, რომ ალბანეთი ჩრდილოეთით კავკასიონის მთაგრეხილით იყო დაცული, რომელიც მინდვრებს დაყურებენო, ხოლო ზღვისაკენ მდებარე მთებს კერავნული ეწოდებათ¹. პლინიუსს მცირეს სიტყვით Colica ეკვრის პონტის ქვეყანას იქ, სადაც კავკასიონი რიპეის მთებისაკენ მიიმართება და ერთი წვერით შავი ზღვისა და მეოტიის ზღვებისაკენ ეშვება, მეორე წვერით-კი კასპიის და გურგანის ზღვებისაკენ. საფიქრებელი იყო, რომ regio Colica ქვეყანა კოლიკა regio Colchica ქვეყანა კოლხიდასაგან არის წარმომდგარი, რადგან აქ კოლხიდის ჩრდილოეთ მხარეზეა საუბარი².

მაგრამ Καλιχῆ კოლიკე იხსენიება სკლიკ კარიჯანდელი³ თხზულებაშიც, თუ აქ მერმინდელ ჩანართთან არა გვაქვს საქმე, და აქ იგი აქაელთა, ჰენიოხელთა და კორაქსელთა მიწაწყლის სამხრეთით, მაგრამ კოლხებზე გაცილებით უფრო ჩრდილოეთით მყოფ იმიერ-კავკასიაში მდებარე ქვეყნად გამოდის.

თუ რა მთები იგულისხმებოდა ჰენიოხურ ანუ კორაქსულ მთების სახელით, ამის გამორკვევა პლინიუსს მცირეს იმ ცნობით შეიძლება, სადაც მას აღნიშნული აქვს, რომ მტკვარს სათავე ჰენიოხთა მთებში აქვს, რომელსაც სხვები კორაქსულს უწოდებენო. ცხადია, კორაქსული მთები ქართულ კოლას მთებს უდრის. ამგვარი მნიშვნელობით ყოფილა ჰენიოხთა მთებიც ნახმარი³.

გამოსარკვევი გვაქვს, რა მთები, თუ მთა უნდა უდრიდეს პარჯადრის ანუ პარჯედრის მთებს? ამ საგეოგრაფიო სახელის მართლწერა ორი სახეობითა გვაქვს გადმოცემული Παρπαძერი და Parihedrus. ამ სახელის საერთო წინასახეობად შეიძლება „პარჯადრ-ოს“-ი წარმოვიდგინოთ, პროფ. ნ. ადონცო პირჯადრის მთის სახელის მერმინდელი შესატყვისობის საკითხს თავისი შრომის სამ სხვადასხვა ადგილას გავკრით ეხება და თავისი აზრი არსად დასაბუთებული არა აქვს. მისი სიტყვით პარჯადრის მთები შემდეგ დროინდელ და თანამედროვე პარხალის ქედს და პარხალს უდრის. ქოროხის გასწვრივ მდებარე ამ მთის ნაწილს ეხლაც ძველებურად პარხალი, ან ბოლხარი ეწოდებოთ (Армения в эпоху Юстиниана გვ. 62)⁴. პარხალის მთების სანახებად მას ტრაპიზუნტიდან მოყოლებული შავი ზღვის სანაპიროს და ქოროხს შორის

¹ აღბანო „φουρείται τοῖς Καυκασιῶς ὄρεσι (ταῦτα γὰρ ὑπέρχεται τῶν πεδίων, καλεῖται δὲ τὰ πρὸς τῇ θαλάττῃ μάλιστα Καραύια)“ (Strabo. Georg. I. XI, c. 4. § 1).

² „Subiecter Ponti regio Calica, in qua iuga Caucasi ad Ripaeos montes torquentur, ut dictum est, altero latere in Euxinum et Maeotium devexa, altero in Caspium et Hurcanuam mare“ (Plinius Sec., I. VI, § 15).

³ „Cyrus oritur in Heniochis montibus quos alii Coraxicos vocavere“ (Plinius Secundus, I. VI, § 26).

⁴ „Она называлась в древности Пархальскими или Париадскими горами и часть ее, проходящая вдоль Чороха, и поныне носит древнее название Пархал или Болхар“.

ქედით შექმნილი მალლობი მიჩნია (იქვე, 26)¹. მესამეგან პარიადრის მთის კალთებად ტაოსა და სპერს ასახელებს (იქვე 395).

ლ. ფარპელი სიტყვების მიხედვით, რომელსაც ნ. ადონცი ეყრდნობა თავის მსჯელობის დროს, ერთის მხრით ირკვევა, რომ პარხალის მთები ხალდიის ანუ ქანეთის მოსაზღვრე იყო, მეორეს მხრით, როგორც ეტყობა ტაოს თემს ეკვროდა: ტაოს დაბის ორჯნალის მაქლობლად უნდა ყოფილიყო. თვით პარხალის მთები რომ ტაოში ყოფილიყო, ლ. ფარპელი ამ ადგილას მიანიტ ამ გარემოებას აღნიშნავდა (წ. ჯ. 74 და 75)².

სახელნატყუარი სომხური გეოგრაფიის ცნობით ტაოს თემს დასავლეთით „არსიაც ფორი“ ე. ი. არსიანის ზეობა საზღვრავდა პარხალის მთების მიდგომამდე იქ, სადაც მდ. ვოპ გამოდის და სპერზე მიმდინარე თუხარისის ციხესთან კლარჯეთში შედის და შემდეგ ეგრზე, ნიგალზე, მურღულზე მიმავალი შავ ზღვას ერთვის (Géographie de Moïse de Corène d'après Ptolemée, par Arsène Saukry, Venise 1881 წ. სომხ. ტექსტის გვ. 35 და ფრანგ. თარგმ. გვ. 46). მდ. ვოპის სახელით აქ ჭოროხი იგულისხმება. მაშასადამე, პარხალის მთები იწყებოდა იქ, სადაც არსიანის ქედის დასასრული იყო და სადაც ჭოროხი, უფრო სწორედ რომ ითქვას, ჭოროხის შემდინარე მიქრის ნიგალის მაქლობლად. აქედან ცხადი ხდება, რომ პარხალის მთები ის ქედი ყოფილა, რომელიც ბასიანსა, თორთუმისპირსა საზღვრავდა ტაო-კოლა-კარისაგან. ამ ადგილას არსიანის ქედი მართლაც თავდება ამჟამად ალლა-იყპარად წოდებულ მწვერვალთან და ყარსის მალლობის ქვემო ბასიანისაგან (ბასიანის) გამომდინარე სოღანლულის მთები იწყობა (იხ. Н. Г. Корсун, Военный обзор Турецкого Первого и Причерноморского театров с сопредельными районами Закавказья и Персии I, 144—145, ტფილისი 1913 წ.).

უეჭველია პარხადრის მთების სახელი პარხალის მთების სახელში უნდა იყოს შენახული. მაგრამ მეორეს მხრით პარხადრის სახელის ნაშთივე უნდა იყოს ეხლანდელი „ბარდუს“-ის მთა და გარდასავალი იმეწ-სოღანლულის მთებში, რომელიც კარის, ანუ ყარსის მალლობს ბასიანის ვაკესაგან ჰყოფს. მაშასადამე ერთის მხრით პარხალის მთები, მეორეს მხრით ბარდუსი ჩვენ პარიადრის მთების მდებარეობის დიდი ზედმიწევნილობით გამორკვევის საშუალებას გვაძლევს და ამის წყალობით უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ პარიადრის ანუ პარხალის მთების თანამედროვე თურქულ შესატყვის სახელად სოღანლული უნდა იქმნეს მიჩნეული. მაგრამ რათგან სოღანლული ძალიან გავრცელებული გეოგრაფიული სახელია და ბევრ მთა-გორას ეწოდება და ამისგანამ ამ სახელს ბევრი გაუგებრობის შექმნა შეუძლიან, უნდა ისევ ძველი ნაწილობრივ ეხლაც ცოცხალი „პარხალის მთები“ ვუწოდოთ.

კლავდიოზ პტოლემე ადოსის სიტყვით დიდ სომხეთს დასავლეთითგან კაპადუკია საზღვრავდა, ევფრატის გარკვეულ ნაწილთან და კაპადუკიის პონტის ხაზი კოლხეთამდის მესხეთის მთებზე. ამ მესხეთის მთებს,

¹ „Нагорную область, образуемую Пархарским хребтом между Чорохом и береговой полосой Черного моря до Трапезунта“.

² *აი ქერამრე ირ კიქტე შარქსარ, მსრბ აი იანამანსკი ილქჩინს მთოთსაგ... ქეჩიღუნ ირ ათიისქი მრენჯაყ, ქედალიათინ შათიყ, ჟანუქი ქიამონს ჯესალ ღჩინ ქიამციფაყენ ქსრჩინს შარქსარაქ.*

რომელსაც პტოლემემაფოსი სომხეთის მთებად სთვლის, იმ უღელტეხილს უწოდებს, რომელიც კაპადოკიის პონტის ზევით არის გადაჭიმული. სომხეთის მთებად მას პარზარდიც აქვს დასახელებული (V, 12).

სტრაბონს აღნიშნული აქვს, რომ მაკედონელი არიელთა ქვეყნიეთგან მომავალ მთელ უღელგრებილს კავკასიონს (Καυκάσιον) უწოდებდენ (Georg. I XI, c. 8, § 1).

კლავდიოს პტოლემემაფოსს მთებისა და მოსაზღვრე ადგილების შესახებ ნათქვამი აქვს¹: ხოლო ეფფრატს, მტკვარსა და არეზს შუა მოქცეულ სომხეთში შემდეგი ქვეყნებია — მესხეთის მთებთან ეგრეთ წოდებული ბონთა ზემოთ კოტარძენე, მდ. მტკვართან ტოსარენე და ტოტენე, არეზს გასწვრივ კოლოტენე და სოღუკენე, პარიადრთან-კი ხირაკენე და საკაპენე.

I. Marquart-ი ფიქრობს, რომ რათგან სტრაბონს კაბუხენე-კაბეჩოანის გვერდით ხორზენე სომხეთის ყველაზე უფრო ჩრდილოეთ და თოვლიან მთებად აქვს აღნიშნული, ამიტომ შეიძლება მხოლოდ კლარჯეთი იყოსო და პტოლემემაფოსს რომ გეოგრაფიული სახელი „კოტარძენე“ აქვს „კოლარძენე“-დ უნდა შესწორდესო. ამგვარადვე სტრაბონის „ხორძენე“ უნდა „ხო[ლა]რძენე“-დ შესწორდესო (Eransahr nach der Geographie des ps. Moses Chorenacci, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge. Band III, N 2. Berlin 1901 წ., გვ. 116). ამ შესწორებით სტრაბონის ხორძენე და პტოლემემაფოსის კოტარძენე ერთი და იმავე თემის, სახელდობრ კლარჯეთის წერიითი შეცდომის დამახინჯებული გარდმონაცემი გამოდის. ამგვარადვე პარზარდის ფერდობებად რასაკვირველია უნდა ტაო, ეხლანდელი ახალციხე იგულისხმებოდეს (იქვე). უკანასკნელი ცნობა ცხად შეცდომას შეიცავს, რათგან არასდროს ახალციხე ტაოში არ ყოფილა, არამედ ყოველთვის სამცხეს თემს ეკუთვნოდა. ტაოს თემის საზღვრებიც საკმაოდ არის ცნობილი.

არც კ. პტოლემემაფოსს, არც მის თხზულების გადამწერთ აქ არავითარი შეცდომა არ მოსვლიათ და ბერძნული „კოტარძენე“ ეხლაც შენახულია „გოდერძის გარდასავალის“ სახით, არსიანის ქედში რომ არის, და სამცხეს და აჭარის შორის შემაერთებელი გზაა. იმის გამოსარკვევად, თუ რომელ თემს ეწოდებოდა მაშინ „გოდარძენე“, „გოდარძიანთ თემი“ პტოლემემაფოსის ცნობა უნდა გამოვიყენოთ, რომ ის ე. წ. „ბონას“ ზემოთ მდებარეობდა. „ბონი“-კი Βοῦνας ბუნას-ს სახით სომხურ სახელნატყუარ გეოგრაფიაში ტაოს ერთ-ერთ სამხრეთით მდებარე თემად არის აღნიშნული (იხ. სომხ. ტ. გვ. 35, ფ. თარგ. 45). მაშასადამე გოდერძიანთ თემი არსიანის ქედის გასწვრივ ტაოს ჩრდილოეთ ნაწილში უნდა ვიგულისხმოთ.

(ხალღურად Andani-Boys (Sayce 685), Ketarzani (Sayce 781) გოდერძის ვადას.).

¹ „Χῶραι δὲ εἰσὶν ἐν τῇ Ἀρμενίᾳ ἐν τῇ ἀπολαμψανόμενῳ μεταξὺ Εὐφρατὸς καὶ Κύρου καὶ Ἀράξου ποταμῶν τμήματι παρὰ μὲν τὰ Τσοαρηνὴ καὶ τὴ Τωτηνὴ... παρὰ δὲ τὸν Παρσρδηγ τὸ ὄρος ἤτε Σιρακηνὴ καὶ τὴ Σαχαπηνὴ“ (V, 12).

ტიგრანს ღიდმა არშაკუნიანთა სამეფო სახლში, მითრიდატე II დიდის 90 წ. ჩვენ წ. აღ-ღე სიკვდილის შემდგომ, ტახტის გამო ატეხილი ბრძოლისას არგებლა და კორდუნეს, ადიაბენისა და ადრაბაგანის იმგვარადვე აღბანეთისა და იბერიის მეფეები აიძულა მისი უზენაესი უფლება ეცნოთ. ადიაბეთისა, აღბანებისა და იბერთა შესახებ ცნობა პლუტარქოსსა აქვს შენახული (ლუკული 26, იხ. მარკვარტის *Eranšahr* 173), მაგრამ სტრაბონი სულ სხვას ამბობს. მისი სიტყვით არტაქსის შთამომავალს ტიგრანს საკუთრივ სომხეთი ჰქონდა სამფლობელოდ, რომელიც მიდიისა და აღბანთა და იბერთა ქვეყნების მოსაზღვრე იყო კოლხეთისა და პონტოს ზღვასთან მდებარე კაპადოკიამდეთ (Geogr., I. XI, c. 14, § 15). სტრაბონის სიტყვებითგან ცხადად ჩანს, რომ იბერია და აღბანია ტიგრანს არ ემორჩილებოდა.

3

ქალაქ-სოფლების სახელები

[კოლხეთის]

Σιγάνειον (Σιγάνειος, F. Τιγάνειον A. Tiganeum. Intp. Τιγάνειον)

Αἶα πόλις

Φάσις πόλις

Μεγλεσσός

Μαῖα

Σαράκη

Σοῦριον

Ζαδρίς (Ptolem. Geogr., V, 9).

იბერიის

Λιύβιον (Νεύβιον) κάμη

Ἄρινα

Οἰάσαινα, Οἰασίνδα, M. Οὐάσειδα=(Οἰασαίνδα?)

Οὐάρινα

Σοβρα

Ἄρτανισα

Μεστλήτα (Μεζλήτα)

Ζάλισσα

Ἀρμακτικά (Ἄρμακτικά, Ἄρμαστικά aut Ἄρμαστίς) (Ptolem-Geogr., V. 10).¹

¹ Armenochalybes

Gens Sannorum Heniochorum

Hibería Heniochi

Chobum

კოლხეთსა და იბერიაში

- δ Χώνιος (Arriani Peripl. 13, ლ. 221)
 δ Σιγγαμος (Arriani Peripl. 13, ლ. 221)
 ὁ Γαροττος; (Arriani *eripl. 13 ლ. 221)
 ὁ Ἴππος ποταμος (Arriani Peripl. 12, ლ. 221)
 δ Ἀστέλεφος (Arriani Peripl. 13)
 δ Ἀλεζόνιος (Strabo G. I. XI, c. III, § 2)
 δ Σανδοβίνης (Strabo G. I. XI, c. III, § 2)
 δ Ροιτάκης (strabo G. I. XI, c. IfI, § 2)

შეად. მოქცეა ქ^ა ა ს როსტაკ-ს; სტავი როსა, შეად. ნ. მარის განმარტება.

- ὁ Χάνης (Strabo G. I. XI, c. III, § 2).
 ἡ Χορξήνη (Strabo G. I. XI, c. 14, § 5).
 Γογαρηη (Strabo D. I. XI, c. 14, § 4).
 Παρσαδρη (Strabo G. I. XI, c. 12, § 4, და c. 14 § 5).
 ὁ Ἀψαρος (Arriani Peripl. 7).
 Ἄψυρτος (Arriani Peripl. 7).

„Ποταμοὺς δὲ.. τὸν Ὀφυν“ (Ὀφυν? = ხოფის წყალს?), δ ἀπὸ χει: Ὑσσοῖ λιμῆ-
 νος ἐξ ἐνεσηκοντα σταδίουσ μαλιστα και δριζει τῆν Κόλχων γῶραν ἀπὸ τῆς
 θανατικῆς (>θσαννικῆς = ტანნიკის = ქანეთს) (Arriani Peripl. 8. ლ. 219).

ὁ Κόρος, εκαλειτο δε πρότερον Κόρος (Straco G. I. XI, c. 3. § 2).

ὁ Αραγων (Strabo G. I, XI, c. 3. § 2, 5).

Κόρος (ძველად მტკვარი სტრაბონის ცნობით, შეად. მდ. Κόρος-ს ჩრდ.
 კავკასიაში და შავი ზღვის სამხ. სანაპიროზე და p. Κυρα-ს ჩრ. კავკასიაში
 Κεριοιαι რუკაზე...).

პლინიუს უმცროსს თავისი შრომის შედგენის დროს სხვა წყაროებს შო-
 რის კავკასიითგან გადავზავნილი კავკასიის რუკებშიც ჰქონია ხელთ (L. VI,
 § 40).

დ

მაკრონთა სახელი შავი ზღვის სამხრეთის სანაპიროზე, I ს. დამლევის-
 თვის ჩვენ წ.-აღ-დე სტრაბონის დროს უკვე გამქრალი ყოფილა, მას
 მხოლოდ ის-ღა აქვს ნათქვამი, რომ ტრაპიზონსა და ფარნაკის ზემოთ ტიბა-
 რენნი, ხალღები, ჭანები ბინადრობენო („სანანოა“), რომელთაც წინათ მა-
 კრონები ეწოდებოდათო (იქვე XII, 3, § 17).

არრიანეს 134 წ. დაწერილი მოხსენებითგან ირკვევა, რომ მაკრონე-
 ბის სახელი მთლად გამქრალი არ ყოფილა. მაგრამ მისი ცნობითგან მათი სა-
 ხელის გაუჩინარების მიზეზი ადვილი გასაგები ხდება. მაკრონები თურმე პე-
 ნიოზებთან ყოფილან შეერთებულნი. მათ საერთო მეფე ყოლიათ ანხილად
 წოდებული (იქვე § 15).

სტრაბონს დაცული აქვს გადმოცემა, თუ იქნება ცნობა, რომ ხალ-
 ზებსა და მოსუნევებს წინათ კარინი („კარენიტის“) და დერქსენეც ჰკუთნე-
 ბიათ. სომეხთა მშობანებლებს ეს ორი თემი, კარინი და დერჯანი მათთვის
 წაურთმევიათ (Lib. XI, cap. 4, § 5). ამავე ცნობით, ეს ამბავი არტაქსისა და
 ზარიადრის დროს მომხდარა (იქვე), მაშასადამე II ს. ჩვენ წ. აღ-დე.

მდინარე ოფი ("Οφεις, არრიანით "Οφεις—ანინიმით) კოლხთა ქვეყანას ქანეთისაგან მსაზღვრავდა (ἄρξει τῆν Κόλχων χώραν ἀπὸ τῆς Θιαιουαῖς, არრიან, Müller-ის გამ. § 2. SC I, 219).

მდ. ოფი-კი ჰქსსას მდინარეს და ნავთსადგურზე 90 სტადიონით ყოფილა დაშორებული. ხოლო რაკი თვით ეს ნავთსადგური ტრაპიზონითგან 180 სტადიონზე მდებარეობდა (არრიანე: Peripl, § 8; SG I, 219), ირკვევა, რომ მდ. ოფი ტრაპიზონის აღმოსავლეთით 270 სტადიონის სიშორეზე ყოფილა.

მდ. ოფის მდებარეობის გასათვალისწინებლად უნდა გვანსოვდეს, რომ იმავე ფ.ლ. არრიანეს ცნობით, იგი რიზეს წყლის (δ 'Ριζιὸς ποταμοῦ) დასავლეთით იყო, რომელიც ოფის წყალზე 180 სტადიონით ყოფილა დაშორებული, ოფითგან კალოს პოტამოსამდე (ანუ კარგ წყლამდე) 30 სტად., აქეთგან ფსუხროს პოტამოსამდე (ანუ ცივ წყლამდე) აგრეთვე 30 სტად. და აქეთგან რიზეს წყლამდე 120 სტადიონი (Peripl, § 8; SG I, 219).

ათინითგან პრუტანის წყლამდე, სადაც მაკრონებისა და ჰენიონების მეფის ანქიალის ('Αγκυιάλιος) სასახლე ყოფილა, 40 სტადიონი ყოფილა, ხოლო მეორე მხრით იმავე ფ.ლ. არრიანეს მოხსენებითგან ჩანს, რომ მდ. პრუტანე არქაბეს ('Αρχαβίος) 180 სტადიონით დასავლეთით მდებარეობდა (Peripl. § 8; SC I, 219).

უკანასკნელი ცნობის რიცხვი, უეჭველია, დამახინჯებული უნდა იყოს, რათგან 180 სტადიონი არამცთუ არქაბეთგან პრუტანემდე, თვით ათინამდეც-კი არ არის.

თუ მდ. პრუტანეს მდებარეობა ათინითგან დაშორებულობის მანძილის მიხედვით ვივარაუდეთ, მაშინ მაკრონების და ჰენიონების მეფის ანქიალის სასახლე დაახლოვებით ეხლანდელი ვიწეს მახლობლად უნდა ვივულისხმოდ. თუ ეს მცდარი არ არის, მაშინ მდ. ოფითგან მოყოლებული ჭანების მიწაყალი ყოფილა, ხოლო ვიწეს ჩრდილო-აღმოსავლეთით მაკრონების და ჰენიონების თემი ყოფილა.

ფ.ლ. არრიანეს ცნობით მდ. აფსარი ('Αψαρεα) არქაბეთგან 60 სტადიონით ჩრდილო-აღმოსავლეთით მდებარეობს (Peripl. § 8; SC I, 219).

ანონიმის პერიპლში სწერია, რომ მდ. აფსარიტგან მოყოლებული მდ. არქაბემდე გადაჭიმულ ტერიტორიაზე წინათ ბძქერებად (λεγεινῆμοι Βυζήρηες) წოდებული ტომი ბინადრობდა, ესლა-კი ძვლრეატ-ები (Ζυβριεῖται) ცხოვრობენო (§ 42) (Müller-ი § I; SC I, 273).

ძვლრეებზე ფ.ლ. არრიანეს თავის მოხსენებაში მხოლოდ ის აქვს ნათქვამი, რომ ისინი მაკრონებისა და ჰენიონების მოსაზღვრენი ყოფილან, ივულისხმება აღმოსავლეთით (Peripl, § 15; SG I, 222).

მათი მიწაყლის საზღვრები არრიანეს დასახელებული არა აქვს. უსახელო პერიპლის აღწერილობაში ნათქვამია, რომ არქაბეთგან მდ. ოფამდე წინათ ეკეპარი-ებად ('Εμπος ἢ λεγμῆμοι 'Εχχεριεῖς) წოდებული ტომი ბინადრობდა, ესლა-კი მაქლან-ები და ჰენიონები (Μαχέλωνες καὶ Ἡνιόνμοι) ცხოვრობენო (§ 42) (Müller-ის გამ. § 1; SC I, 270). ასეთი ცნობა ფ.ლ. არრიანეს არ მოეპოვება, ამიტომ ანონიმს იგი სხვა წყაროთგან უნდა ჰქონდეს ამოღებული.

† 1 ატტივერი სტადიონი 177 მეტრს უდრის, 1 რომაული — მილიონი 1485 მეტრს.

ბუქერ-თა შესახებ მხოლოდ სტრაბონს აქვს ერთი მოკლე და ბუნდოვანი ცნობა, სახელდობრ, რომ პონტოს აღმ. სანაპიროზე მცხოვრებ ერთ ტომთაგანს ბუქერ-ებიც ეწოდებოდაო (Geogr. I, XII, c. 3, § 18). მაგრამ მათი ბინადრობის მდებარეობა სტრაბონს დაახლოვებითაც კი აღნიშნული არა აქვს. ამიტომ უსახელო პერიპლის ცნობა სტრაბონის ნაშრომზე არ შეიძლება იყოს დამყარებული, არამედ მის ავტორს, რომელიც სხვა წყარო უნდა ჰქონოდა ხელთ. უსახელო პერიპლის შემომოყვანილი ცნობითგან ირკვევა, რომ მაკრონებისა და ჰენიოხების მიწაწყალი მდ. ოფისა და არქაბეს წყლის ხეობათა შორის ყოფილა მოქცეული. მის დას. საზღვრად ოფის ხეობა ხოლო აღმ. საზღვრად არქაბეს ხეობა უნდა მივიჩნიოთ.

ამავე ცნობის მიხედვით ძვლიტების დას. საზღვარიც ირკვევა. რაკი ფლ. არრიანეს სიტყვით ძვლიტების ტომი მაკრონებისა და ჰენიოხების მოსაზღვრე ყოფილა აღმოსავლეთით, მაშასადამე მათი მიწაწყლის დასავლეთის საზღვრად არქაბეს ხეობა უნდა ვიგულისხმოთ.

ძვლიტების აღმ. საზღვრის გამორკვევას ერთი მხრით იმავე ფლ. არრიანეს ცნობა გვშველის, რომ ძვლიტების მოსაზღვრედ ლაზები ყოფილან (Peripl. § 15; SG I, 222).

ხოლო მეორე მხრით მოსაზღვრე ხაზის უფრო ზედმიწევნით გამორკვევის საშუალებას უსახელო პერიპლის ცნობა გვაძლევს. იქ ნათქვამია: მდ. აფსართგან მოყოლებული მდ. არქაბემდე წინათ ბუქერ-ებად წოდებული ტომი ბინადრობდა, ეხლა-კი ძვლიტ-ებო (§ 42 (1); SC I, 273). რაკი მდ. არქაბე დას. საზღვარს შეადგენდა, ცხადია, რომ მდ. აფსარის ხეობა ძვლიტების ბინადრობის აღმს. საზღვარი ყოფილა.

მდ. აფსარი არქაბეზე 60 სტადიონით არის დაშორებული, ამბობს ფლ. ავიოს არრიანე, ხოლო აფსართგან 15 სტადიონის სიშორეზე აკამფსი ყოფილა და ამ უკანასკნელზე 75 სტად. სიშორეზე მდ. ბათუს-ი იყო (Peripl. § 8 და 9; SC I, 219).

ფლ. არრიანეს ხეობათა შორის მანძილების შესახებ შემომოყვანილ ცნობებს უსახელო პერიპლის ავტორიც იმეორებს, მაგრამ მას მანძილები სიგრძის რომაული საზომითაც აქვს მოყვანილი. მისი სიტყვით, მდ. აფსართგან აკამფსამდე 2 მილიონი ყოფილა, აკამფსითგან მდ. ბათუსამდე-კი 10 მილიონი (§ 43; SC I, 273, 274).

თუ ძვლიტების აღმოსავლეთ საზღვარს მდ. აფსარი შეადგენდა, მაშასადამე, მდ. აფსარი იმავე დროს ლაზების ბინადრობისა და მიწაწყლის სამხრეთ-დასავლეთი საზღვარი ყოფილა.

გამოსარკვევია ლაზთა მოსახლეობა ჩრდილოეთით სადამდე აღწევდა. ფლ. არრიანეს აღნიშნული აქვს, რომ 134 წ. ლაზთა მოსაზღვრედ აფსილები ყოფილან (Peripl. § 15) ამიტომ ლაზთა მოსახლეობის ჩრდილოეთის ხაზად იმავე დროს აფსილების სამხ. საზღვარი იქნებოდა.

პროკოპი კესარიელის თხზულებითგან ირკვევა, რომ ლაზთა მოსახლეობის უმრავლესობა VI ს.-ში რიონის ჩრდილოეთით ბინადრობდა. ეფთჰმე მთაწმინდელის მიერ ანდრია მოციქულის გადმოქართულებულ მიმოსვლაში ნათქვამია: ანდრია მოციქული „მიიწია უკუც ქალაქად ტრაპეზუნდათ, რომელი იგი შინ არს სოფელსა მეგრულთასა“-ო (საქ. საბოთხე 30).

ანდრია მოციქული და სუმონ კანანელი „მიიწივნეს ქუეყანასა ქართლისასა და ვიდრე მდინარემდე ჭოროხისასა დაუცადებლად ქადაგებდეს სახელსა ღმრთისასა“-ო (ეფთ. მთაწმიდელი, „ანდრია მოციქულის მიმოსვლა“ (საქ. სამ. 36). ამ წინადადებითან ჩანს, რომ ეფთვზე მთაწმიდელი ჭოროხის აუზის შავი ზღვის მთელ სამხრეთ-დასავლეთ სანაპიროს ქართულად, ე. ი. საქართველოდ სვლის.

შავი ზღვის ჩრდილო-დასავლეთ სანაპიროზე მობინადრე ტომების მოსახლეობის საზღვრების გამორკვევის დროს უნდა გავიხსენოთ, რომ ფლ. არჩიანეს ცნობით ლაზების ჩრდილოეთით აფშილები იყვნენ. ეს ცნობა ლაზთა ბინადრობის ჩრდილო საზღვარს, რიონის კარგა ჩრდილოეთით გვაგულისხმებინებს.

აფშილების ჩრდილოეთით აბხაზები (აბასკოა 'Αβασχοι) და აბხაზების ჩრდ-ით სანიგები (Σανίγαι, სანიგაი) ბინადრობდნ და რომ ქ. სებასტოპოლი სწორედ სანიგების ქვეყანაში მდებარეობდა (Peripl. § 15; SC I, 212). სებასტოპოლი იგივე დიოსკურია არის (უსახ. Peripl § 48 (7); SC I, 275).

ქართული წყაროებითან ვიცით, რომ ცხუმში აფშილებში იყო (ქართვერის ისტორია II, 315 ძვ. გამ.), ხოლო ბიჭვინტა და ნიკოპსიაც აფხაზეთს ეკუთვნოდა (იქვე I, 315).

ეფთვზე მთაწმიდელის გადმოქართულებულ ანდრია მოციქულის მიმოსვლაში-კი ნათქვამია: ანდრია პირველწოდებული და სუმონ კანანელი „შევიდეს ქუეყანასა აფხაზეთისასა და სევასტე-ქალაქად მიიწივნეს“-ო (საქ. სამ. 36).

ეფთვზე მთაწმიდელის გადმოქართულებულ ანდრია მოციქულის მიმოსვლაში ამას გარდა ნათქვამია, რომ „სუმონ კანანიელსა საფლავი არს ნიკოფსე ქალაქსა, შორის აფხაზეთისა და ჯიქეთისა“-ო (საქ. სამ. 36).

ამ-ვე თხზულებაში სწერია: ანდრია „მოვიდა ბოფსორ-ქალაქსა, რომელი იგი არს კიდესა ევქსინო ზღუისასა, მახლობელად ქუეყანასა მის ტბისა, რომელსა მიოტ ეწოდების“-ო (საქ. სამ. 36).

აქვე ხერსონესი გუთების ქალაქად არის მოხსენებული: „მოვიდა ქალაქსა გუთეთისასა“-ო (საქ. სამ. 37).

ეფთვზე მთაწმიდელის მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრებაში აღნიშნულია, რომ მაქსიმე „შეამწყუდიეს ციხესა, რომელსა ეწოდების ჰიმარ, მახლობელად ქუეყანასა ოვსეთისასა და ძმაჲ ანასტასიოს... შეაყენეს ციხესა აფხაზეთისასა, რომელსა ეწოდების კოტორი“, ხოლო მაქსიმე აღმსარებლის ამ ექსპორიისა და პერობილების აღმწერელი „მეორე ანასტასიოს... შეაყენეს ციხესა სახელით ბოკილეს, საზღვართავე ოვსეთისათა“. შემდეგ-კი „ანასტასიოს ხუცესი ციხესა ხუანთა სოფლისათა“, ხოლო ანასტასიოს დიაკონი „წარიყვანეს ციხესა თაკურისასა აფხაზეთს“.

ლ. მროველს ნათქვამი აქვს, რომ „დარჩა ვარაზბაქარს ქართლი თვნიერ კლარჯეთისა და ჰერეთი და ჰეგრისი“ (ცა მფთა *291, გვ. 116). ამგვარად ჩვეულებრივი ფორმა „ეგრისი“ მერმინდელი ყოფილა, წინათ-კი ჰეგრისი“ სწოდებია.

1 ექ. თაყაიშვილს მ-მ დფ-ელის ქცის ხელნაწერის მცდარ წანაკითხზე „ჰერეთი და ჰეგრისი“ სქოლიოში ნათქვამი აქვს: „უნდა იყოს ჰერეთი და ეგრისი“ (გვ. 115. შენ. 1), როგორც ჰერეთის მაგიერ შეცდომით ჰერეთი სწერია, ისევე „ჰეგრისი“ დედნის სწორი „ჰეგრისი“-ს მცდარი წანაკითხი უნდა იყოს.

2

პროფ. ჰუმბოლტი წერს, რომ ინჯინჯიანის მიერ მოყვანილი ერიკელის ცნობა, რომელიც მერვე საუკუნის მწერლის სტეფანოსის მოწმობაზეა დაყარებული, სომხეთში აირარატ — ვოსტანის, სომხური დედანის გარდა კიდევ შვიდი სათემო ენა, ანუ კილოკავი არსებობდა, სახელდობრ კორჭული, ტაოური, ხოიტური, სპერული, სივნიური, არწახური და მეოთხე სომხეთური, ნამდვილად სომხურ კილოკავებს კი არ ეხება, არამედ ამ ქვეყნების — ქურთთა, ტაოელთა, ხოიელთა, ისპირელთა, სივნიელთა და ალბანელთა ენებს ჰგულისხმობს (*Armenische Grammatik* 418—420). ი. მარკვარტი ჰუმბოლტის ამ აზრს სავსებით იზიარებს.

ამ აზრის დასამტკიცებლად ამ საბუთებზე გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი ცნობების მოყვანა შეიძლება, როგორც თვით სომხური, ისევე ქართული წყაროებითგანაც.

მოსე ხორენელს ალბანელთა წინაპრად არანი ჰყავს დასახელებული. იგი სისაკის გუნდის, ანუ სისაკანის ე. ი. სივნიეთის ეპონიმის შთამომავლად არის მიჩნეული. თვით სისაკი მ. ხორენელისავე სიტყვით გელამის შვილი იყო. სწორედ მის ერთ შთამომავალთაგანს, არანს ვაღარშაკ სომეხთა მეფემ სისაკანის ანუ სივნიეთის მთავრობა მიანიჭა¹. აღსანიშნავია, რომ ზვით მ. ხორენელისავე სიტყვით სახელი „სისაკან“ სპარსულია, სომხურად კი ამ ქვეყანას „სივნიქ“-ი, ანუ როგორც ქართველები ამბობდნენ, სივნიეთი ეწოდებოდა. მართლაც არაბები *ساکان* სისაკან-ს უწოდებდნენ, უმკველია სპარსთა მსგავსად. ეს გარემოება მ. ხორენელს ავიწყდება და ამ ქვეყნის მამამთავრის სახელს სომხური ფორმიდან „სივნიქ“-იდანკი არ აწარმოებს, როგორც უნდა ექნა, რაკი სივნიელებს სომეხ მამამთავართა შთამომავლად სთვლიდა, არამედ სპარსული „სისაკან“-ითგან. სომეხთა ისტორიკოსს, როგორც ვტყობა, ამგვარი წარმოების შეუსაბამობა ვერ უგარქვია.

გარდამანის მდებარეობა — თვისების გამოსარკვევად უმნიშვნელო არ არის იე კათალიკოზის ცნობა ბულა თურქის მოქმედების განვითარების შესახებ. მისი სიტყვითგან ჩანს, რომ გარდამანის თემი კოტაჯის თემის აღმოსავლეთით მდებარეობდა. ამას გარდა, რაკი ბულა თურქის შესახებ ნათქვამია, რომ ის ზაჩენითგან გარდამანის სანახებში გადავიდა, საითგანაც უტის თემში მისულა, რომელშიაც სოფელი *Մուս* ყოფილა (*Մուխան, կաթ. Պատմ.* 127), ცხადი ხდება, რომ გარდამანის სანახები ზაჩენისა და უტის შუა უნდა ყოფილიყო.

იოანე კათალიკოზის ერთი ნათქვამი გვაფიქრებინებს, რომ გარდამანის სანახები ტყით დაბურული და მაგარი გამოქვაბულებით შემკული უნდა ყოფილიყო (იქვე, 230).

3

ჰონნი ანუ ჰუნები ჩინურ მემატეიანებს ხუნნუ სახელით ჰყავთ მოხსენებული. მათი ცნობით ეს უბინადრო, მებრძოლი ერი პოლიტიკურ ასპარეზზე III ს. გამოდის ძვ. წ. და ორი საუკუნის განმავლობაში ჩინეთს ბევრს უსიამოვნებას აყენებდა თავის თავდასხმებითა და ცარცვა-გლეჯით. ჩინეთთან იარაღით იგერიებდა მათ, ხან საჩუქრებით იშორებდა თავითგან. პირველ საუკუნეს ჩვენ წ-ლ-დე ჰუნები ჩინეთს დაუმეგობრდნენ. ამ გარემოებას

¹ *მ. ჯ., გვ. 41.*

იყო დაბმული, რომ ნებადაურთველად არც ერთს ნავს და ხომალდს შემოსვლა არ შესძლებოდა.

დარუბანდი „სირირთა“ და დღისტინის დანარჩენ წარმართ ტომთათვის ისევე, როგორც ტაბარისტანისა და გურგანისათვის ნავთსადგურად იყო (ისტაპრი: de Goeje 182, კარაულოვი, 10—11).

შაქიმდის მიმავალი მდ. სამურის შესახებ ისტაპრის ცნობ[ით] კარაულოვს [ეს მდინარე] ალაზნად მიაჩნია (გვ. 66, შენ. 50).

ჰერაკლე მეფის მოკავშირე ხაზარნი იმავე დროს ჰონებად იწოდებიან. მათი გარეგნობის გასათვალისწინებლად ტფილისელ სომეხთა ისტორიკოსების ცნობა „ჭორა პაპაკ“-ის [შესახებ], ანუ ჭირას გასავალის მდებარეობა ეხლანდელი დარუბანდის ადგილას მიაჩნია კარაულოვსაც, რომელსაც აღნიშნული აქვს, რომ ლეკურად დარუბანდს „ჩურულ“, ხოლო დარგოულად და კამტახურად „ჩული“ ჰქვია.

ამ ორი სახელის ჭორა-სთან მსგავსება ცხადია. სპარსელებმა მას დარუბანდი, არაბებმა „დარულ-აბვაბ“ — კართა კარი ან „ბაბ-ულ-ხადიდ“ უწოდეს ე. ი. რკინის კარი, რაც თურქებმა „ტემირ-კაპსი“-დ გადასთარგმნეს (კარაულოვი 61).

ზ

მდინარეთაგან ჰეროდოტეს მხოლოდ უმთავრესად სახელდობრ ზღვითგან სანაოსნოთ გამოსადეგი მდინარეების სახელები აქვს ჩამოთვლილი.

უპირველესად ხუთოტოტიანი Ἰστρος ისტრ-ოს-ი აქვს დასახელებული. შემდეგ მისდევს Τύρις ტურეს, Ἰπτανίς ჰუბანის, Βορυσθίνης ბორუსთენეს. Παννακίης პანტიკაპუს, Ἰπτασις ჰუბაეკურის, Γέριος გეროს და Τάναϊς ტანაის-ი (cap. 47. SC I, 22).

ტურეს-ი, ანუ ტურას-ი მდ. დნესტრს უდრის, — ჰუბანის-ი ამ შემთხვევაში მდ. ბუგს, ბორუსთენეს — მდ. დნებრს...

უკვე თვით ჰეროდოტეს ავე ცნობითგან ჩანს, რომ მისგან სკამოთად წოდებული ქვეყანა მთლად სკვთთა ტომებით არ ყოფილა დასახლებული.

ანდროფაგების ანუ კაციჭამიათა ტომისა და მელანხლანების ანუ შავარასკვითობის გარემოება ხომ თვით მასვე აქვს აღნიშნული. ხოლო ალამების ტომიც თავის კულტურულობით და შედარებით მაღალი მიწისმოქმედების, თვით მებოსტნეობისაც კი, მიმდევრობით ყველა დანარჩენ სკვითებისაგან თვალსაჩინოდ განსხვავდებოდა და როგორც ჩანს, სკვითთა მოდგმას არ ეკუთვნოდა. ამიტომ ჰეროდოტეს მიერ სკვთეთად წოდებული მთელი ქვეყანა შესაძლებელია უფრო პოლიტიკურ ტერმინად, სკვითთა სამფლობელოდ საგულისხმებელ მიწაწყლის აღმნიშვნელად [იყოს მიჩნეული], ვიდრე ერთგვარი ეთნოგრაფიული ტერიტორიის სახელად.

ჰეროდოტეს, როგორც ცნობილია, სკვთეთის საზღვრების ზოგადი მობაზულობაც აქვს აღნიშნული და სივრცეც ზედმიწევნით აქვს განსაზღვრული (IV, 101).

ჰეროდოტეს აღნიშნული აქვს, რომ საკრომატა (Σακροματα) მიწაწყალი მდ. ტანაისის, ანუ დონის გამოღმა იწყებოდა. მათი ბინადრობა მაოტიის ზღვის ყურითგან იწყებოდა და 15 დღის სავალზე იყო ჩრდილო-

თისაკენ გადაჭიმული (Lib. IV, c. 21). რაკი თვით ჰეროდოტესავე ცნობით, ერთი დღის სავალი 200 სტადიონს უდრიდა (იქვე, IV, 101), უკველია, ბერძენთა ისტორიკოსს აქ იონური სტადიონი უნდა ჰქონდეს ნაგულისხმევი, რომელიც, როგორც ცნობილია 210 მეტრს უდრიდა. მაშასადამე, სარმატთა მიწაწყალი მათთვის, ანუ ესლა აზოვის ზღვითგან მოყოლებული მდ დონის აღმ. სანაპიროზე ჩრდილოეთის მიმართულებით 630 კილომეტრის სიგრძეზე ყოფილა გადაჭიმული.

სავრომატების ზემოთ მდებარე ნაწილში ბუდინ-ები (Βουδίναι ბუდინთა) ბინადრობდნენ. მათი ქვეყანა მთლიანად სხვადასხვა ჯიშის ხეების ტყით ყოფილა დაფარული (ჰეროდოტე IV, 21).

ბუდინებს ზემოთ, ჩრდილოეთით 7 დღის სავალზე ანუ 29,4 კმ მანძილზე, ჯერ უდაბნო ყოფილა, ხოლო შემდეგ უფრო აღმოსავლეთის მიმართულებით თურმე თუსსაგეტთა (Θυσσαγέται, თუსსაგეტთა) მრავალრიცხოვანსა და მონადირეობის მიმდევარ ტომს უტყვორია. ამავე სანახებში თუსსაგეტების მეზობლად მონადირეობისავე მიმდევარს აჯრკთა (Ἰσραα ოჯრკთა) ტომს ჰქონია ბინადრობა. აჯრკების ზემოთ-კი აღმოსავლეთის მიმართულებით ის სკუთები ყოფილან, რომელნიც ე. წ. მეფეთა სკუთებს (ტონ ბასილტონ სკუთონ) გაჰყრიან და იქ დასახლებულან (იქვე, IV, 22).

სავრომატთა ქვეყანა, ჰეროდოტეს დახასიათებით, მთლად უტყუო და უხეხილო ყოფილა, რომელშიც ადამიანი ვარეულ ხეხილსაც კი ვერსად ნახავდა (IV, 21). სრულებით ცხადია, რომ იმ უზარმაზარ მანძილზე 630 კმ. სიგრძე მიწაწყალზე მობინადრე სავრომატებს ერთ ტომად ვერ ვიგულისხმებთ. რა თქმა უნდა, ისინი მაშინაც მრავალ ტომად იქნებოდნენ დანაწილებულნი. ისევე, როგორც მერმინდელ, უფრო დაწვრილებითი ცნობების მქონებელ, ბერძენთა და რომაელების ავტორებს სავრომატების არა ერთი ტომის სახელი აქვთ აღნიშნული. ამიტომ უეჭველია, რომ უკვე ჰეროდოტეს დროს სავრომატი ზოგად, ტომთა მთელი ჯგუფისა და თვით ერთა განსაკუთრებულ მოდგმისათვის საერთო სახელად ყოფილა ქცეული.

ჰეროდოტეს რომ სავრომატთა ქვეყანასა და ტომებზე იმაზე გაცილებით მეტი სცოდნია, ვიდრე მას თავის ნაშრომში აქვს მოთხრობილი იქიდანაც ჩანს, რომ სკვითების ჰავის დახასიათებაში, თითქოს შემთხვევით, სინდები ჰყავს დასახლებული, რომელთა ხსენებაც-კი არ მოიპოვება სავრომატთა ქვეყნის მისსავე აღწერილობაში. ამ ადგილას მას ნათქვამი აქვს, სკვითებში იმდენად მკაცრი ჰავაა, რომ 8 თვის განმავლობაში მეტად დიდი სიცივე იცის და ზამთარში ზღვაცა და კიშმერის მთელი ბოსფორიც ისე იყინება, რომ თხრილს ვალმა მობინადრე სკვითები თითონცა და ურმებითურთაც ყინულზე გამოღმა სინდთა ქვეყანაში (ἐς τὸς Σινδοὺς) გადადიანო (IV, 28). ხოლო თვით ჰეროდოტესაგანვე ვიცით, რომ სკვითები მხოლოდ თხრილამდე და ტანისამდე აღწევდა და გამოღმა სავრომატთა ქვეყანა იწყებოდა. რაკი ამავე ისტორიკოსის სიტყვით, გამოღმა გადმოსული სკვითები უკვე სინდთა სამფლობელოში შედიოდნენ, ცხადი ხდება, რომ სინდები სარმატთა ქვეყნის მკვიდრნი ყოფილან, რომ მათ ამ მიწაწყლის უკიდურესი დას. არე ჰქვრიათ. მართლაც სინდთა ქვეყნის სახელი, სინდიკე (Σινδική) ჰეკატაოსსაც მოეპოვება. მისი თხზულების პატარა გადაარჩენილი ამონაწერითგან ჩანს, რომ სინდიკე, ანუ სინდთა ქვეყანა შავი ზღვის სანაპირო არეს

ჰელენები. აზიის აღწერილობაში მას ნათქვამი ჰქონია: იქსიბატები პონტოსთან, სინდიკის მეზობლად მცხოვრები ტომიან (Fr. 166).

ც

კონსტანტინე პორფიროგენეტი **ჯიქითს** შავი ზღვის სანაპიროზე მობინადრე ჩერქეზთა მიწაწყალს უწოდებს, ხოლო „კაზახია“-ს უფრო ზემოთ, ყუბანზე მდებარე ქვეყანას ეძახის, რომელიც ალანთა მოსაზღვრე იყო (კლავროთის Voyage II, 379).

ოსების სიტყვით, ყირიმითგან ყაბარდოელი მთავრების მოსვლამდე, ჩერქეზები თავიანთ თავს „**კაზახს**“-ს (Kasakh) უწოდებდნენ. ეს სახელი მათთვის მეგრელებსაც აქვთ შენარჩუნებული, რომელნიც ჩერქეზთა მთავრებს ებლაც „**კაშაკ-მეფე**“-ს ეძახიან (კლავროთის Voyage II, 279).

კონსტანტინე პორფიროგენეტს აღწერილი აქვს **კაბართა** (Kabari) ქვეყნის მდებარეობა.

ჯუანშერის სიტყვით ვახტანგ გურგასალის ლაშქარნი ოვსეთის შემდგომ „განვიდეს პაჭანიგეთსა, რამეთუ მაშინ მუნ იყო პაჭანიგეთი მოსაზღვრედ **ოვსეთისა მდინარისა** მას ოვსეთისასა წიად და **ჯიქითი** მუნვე იყო. შემდგომად ესამა მრავალთა იოტნეს პაჭანიგნი და ჯიქნი **თორქთაჰან**, წარვიდეს პაჭანიგნი დასავლით კერძო, ხოლო ჯიქნი დაემკვიდრნეს ბოლოსა აფხაზეთისასა“ (*321, გვ. 134—135). აქ მხოლოდ ანაქრონიზმია შეპარული, სხვაფრივი პაჭანიგებისა და თორქების ბინადრობის შეცვლის ამბავი სწორეა. IX ს-მდე პაჭანიგნი ჯერ კიდევ ვოლგასა და აიკს შორის ბინადრობდნენ. IX ს. მეორე ნახევარში ხაზარებისა და უზებისაგან ოტებულნი დონის და დუნაის შუა მდებარე ქვეყანაში გადმოსახლდნენ, სადაც 1034 წ-დე ბინადრობდნენ, როდესაც პაჭანიგნი მართლაც თორქთაგან ოტებულნი დასავლეთისაკენ წავიდნენ (ისტ. მიზ. და მეთოდ. I, მეორე გამ. გვ. 187—188).

ფრედუციო ანკონელი (Fredutio d' Ancône) მიერ 1497 წელს ხმელთა შუა ზღვისა და შავი ზღვის რუკაზე სახელი „**Kabardi**“ „**კაბარდი**“ ტაგანროვის ოდნავ დასავლეთით არის აღნიშნული (კლავროთის Voyage II, 378).

გიორგი ინტერიიანო-ს დროს, 1502 წელს დაწერილი მისი ნაშრომით, ჩერქეზებს ანუ ჩიქებს აზოვის მთელი მხარე ეკავათ დონიდან მოყოლებული კიმერულ ბოსფორამდე. აქეთგან ისინი რუსებისა და თათრებისაგან იქმნენ განდევნილნი (კლავროთი, Voyage II, 380).

ჩერქეზთა ტომების მოსახლეობა კლავროთის აზრით ოდესღაც ყირიმამდე აღწევდა (იქვე, II 377). კლავროთს ჩაწერილი აქვს ხალხური გარდმოცემა, რომ ჩერქეზთა ერთი ტომთაგანი ჰიჯრის VI ს. ყაბარდოთგანა და ყუბანის მიდამოებითგან დაძრულა და ჩრდილოეთისაკენ დონამდე წაწეულა. მაგრამ მალე ყირიმში დაბინადრებულა მდ. კაჩა და ბელბიკის შუა ველზე. რომლის ზემო ნაწილს ყაბარდოს სახელი შეერჩენია და რომელსაც ებლაც ყირიმის თათრები „ჩერქეზ-ტუზ“-ს, ანუ ჩერქეზთა მინდორს ეძახიან. ამ თემშივეა ერთი ციხის ნანგრევი, რომელსაც „ჩერქეზ-კერმენ“-ი ეწოდებოდა (Voyage II, 378).

ყაბარდოელები ყირიმში დიდხანს არ დარჩენილან, არამედ თავიანთი მეთაურის ინალ ტეგენ-ის [მეთაურობით] ისევ აღმოსავლეთისაკენ წამოვიდნენ, მდ. ყუბანის ამიერ და ესლანდელ ყაბარდოს მიწაწყლამდე ჩერქეზთა ყველა ტომები დაიმორჩილეს (კლაროთი Voyage II, 378—379).

XIX ს. დამკლავს ჩერქეზებს დიდი და მცირე ყაბარდო სქერიათ, ე. ი. სუხჯასა, თერგსა, მალკასა და კავკასიის მთებს შუა მდებარე მიწაწყალი. ზოგი მათი ტომთაგანი ყუბანის იქითაც შავ ზღვამდეც ბინადრობდენ, მაგრამ კავკასიონის ან ჩრდილოეთით, ან და დასავლეთით. სულ 8 ტომი ყოფილა მაშინ: ბეზლენიე, მიეხომ. აბაძეხ, კემერკუშჰე, რომელსაც თათრულად „ტემირგოა“ ეწოდებოდა, ბეედუხ, შაჰშიხ, ყანი და სხევაკეჰ (კლაროთის Voyage II, 381).

გიორგი რუსის შემოსევის დროს მის მომხრეს „შეეყარა ყოველი სვანეთი და აბხაზეთი, საეგროი, გურია, სამოქალაქო, რაჭა-თაკუერი და არგუეთი მომრთველმა სან[ი]გთა და ქაშოგთამან (M) ქუსანგთა და ქეშოგთამან. ქ. ცა, სანიგთა და ჯაშმაგთაგან, ბარათ. ჯამათა-გთამან) აფუცა რუსისა გამეფებასა“ გეგუთში (ისტორიანი და ახმანი *650, გვ. 435).

ჯიქების სახელის ბერძნული ფორმა ზუქხოა Ζυχοი: მარტო ბერძნული ანბანის ნაკლით გამოწვეულს სატომო სახელის დამახინჯებას არ უნდა წარმოადგენდეს, არამედ საფიქრებელია, რომ ასეთი სახელი ადგილობრივად მართლაც არსებობდა. ამას ერთის მხრით აბაძეხი ამტკიცებს, მეორეს მხრით ჩერქეზეთის აბხაზერი სახელი „ძუხუნგ“ (იხ. უსლარის АБх. яз. 238), რომელიც ძუხუნ-ს და ნგ-საგან შედგება. ნგ ქვეყნის აღმნიშვნელი აბხაზერი საკვეცია, „ძუხუნ“-კი ამგვარად ჩერქეზთა სახელი გამოდის.

უბინიცი ყველა აბხაზეთა ტომებს საერთო სახელად „აძყგაგე“-ს (адзыг(ш)е) ეძახდენ, აბაძეხებს-კი „შინჯიმზო“-ს უწოდებენ (პ. უსლარის О языке уныхов, иб. АБх. яз. 1887 წ. გამოცემის დამატების გვ. 75).

კლასიკური მწერლების წყობი: „სინდოა“, სინდნი, ლ. ლოპატინსკის აზრით, შენახულია უბინებისაგან აბაძეხებისათვის მიკუთვნილ „შინჯიმ“-ს სახელში, ხოლო Ζუხოი: ძიქნი, ჯიქნი უნდა იგივე ჩერქეზთა აწინდლამდე დაცული სახელის „აძყღე“ იყოსო (Заметки о народе адыге вообщее и кабардинцах в частности, СМОЛГК, вып. XXIV, გვ. 1).

ჩერქეზები კლაროთის სიტყვით თავიანთ თავს „ადიგე“-ს უწოდებენ. ისინი ამ მეცნიერს ბერძენთა Ζυχοი „ძუხოა“[-თ მიანია], რომელიც არაჩიანეს ჰყავს თავის „პერიპლ“-ში მოხსენებული. მაგრამ, როგორც მტკობა „ძუქ“-ებად, ანუ ქართული სახელი რომ ვინმართ ჯიქებად ჩერქეზთა ერთი ტომთაგანი იგულისხმებოდა, რათგან არაჩიანეს ჯიქები შავი ზღვის სანაპიროზე ჰყავს აღნიშნული „სანიგ“-ების მეზობლად. სანიგ-ები ჯიქების ჩრდილო-დასავლეთით ბინადრობდენ და ამ ორი ტომის მოსახლეობის საზღვარს მდ. ახეუს-ი შეადგენდა.

კლაროთს „სინდ“-ები და „ქერკეტ“-ებიც, რომელთაც ამგვარადვე შავი ზღვის სანაპირო ეკავათ, ჩერქეზებადვე მიაჩნდა (Voyage II, 377—378).

სინდები უკვე ჰეროდოტეს ჰყავს მოხსენებული, მაგრამ მხოლოდ გაკვრით.

საყურადღებოა, რომ VI ს. ჩვ. წ-ად-დე ზღვის სანაპირო სკუთების უშუაგულესი წერტილგან, მდ. ბორუსთენის, ანუ დნებრის სავაჭრო ადგილით-

გან მოყოლებული, მდ. ჰუპანისა, ანუ ბუგსა და დნებრს შუა პირველად მობინადრე კალლიპიდებს (კალლიპიდაა) ზემოთ დასახლებული ყოფილ ერთი სხვა ტომი, რომელსაც სახელად თურმე ალაძონები, ანუ ალაზონები პრქმევია (მ. Ἰλαζόνες „პოა ალაძონეს“). თუმცა ისინი თურმე სხვაფრივ სკვთების მსგავს. ყოფაცხოვრებას მისდევდნ, მაგრამ კულტურულად მათზე გაცილებით მაღლა მდგარან: პურეულს თესდნ და ჭამდნ ისევე, როგორც ხახვს, ნიორსა, ოსპსა და ფიტცხაც (პეროდოტე IV, 17 და 18).

ალაზონების ზემოთ თურმე მხენელი სკვთების (Λαζμαί: ἄποινηες სკვთაა აროტერეს) ქვეყანა ყოფილა, რომელნიც თუმცა პურეულსა სთესდნ, მაგრამ თავიანთ საქმელად-კი არა, არამედ გასაყიდათო (პეროდ. II, 17).

მხენელ სკვთებს ზემოთ-კი თურმე ნევრები (Νεσραί: ნევრრა) ცხოვრობდნ, რომელთა ჩრდილოეთით, პეროდოტეს თუ დაუუჯერებთ, მოსახლეობა აღარა ყოფილა (IV, 17).

პეროდოტეს Νεσραί:ς უჩ და Νεσραί: „ნევრეთი“ და „ნევრ“-ები XII ს. კიველი მემატრიანესაგან მოხსენებული „Земля Нурска“ უნდა იყოსო და უკვე შაქარიკ-მა და ტომიშეკ-მა ნევრთა სლავობის საკითხი წამოაყენეს (Justin Prášek, Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung II, 84, Gotha, 1910 წ.). მაგრამ ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ „ნაურსკაა“-ც არსებობს ჩვენ დრომდე მოზდოყის ოლქში (5 ვერსიან რუკაზე E 4, 63—00, 43—45), რომლის მოსახლეობას სლავებთან სავრთო არაფერი აქვს.

იმავე პეროდოტეს სიტყვით, ბორუსტენის, ანუ დნებრის ზღვის მხრითგან გამოღმა მამასადამე ჩრდილო-აღმოსავლეთით პირველად ჰულაედ-ი Ἰλαίη: ჰე ჰულაადე) წოდებული ქვეყანაა, ამის ზემოთ მიწისმოქმედი სკვთები ბინადრობდნ, რომელთაც ჰუპანისზე, ანუ ბუგზე დამკვიდრებული ბერძნები ბორუსტენელებს (ბორუსტენეატაა) უწოდებდნ, თითონ ისინი-კი თავიანთ თავს თურმე ოლბიოპოლიტებს, ე. ი. ოლბია — ქალაქელებს ეძახდნ. ამ მიწის მოქმედ სკვთთა მიწაწყალი აღმოსავლეთით სამი დღის სავალზე, პანტიკაპეს მდინარემდე ყოფილა გადაჭიმული, ხოლო ჩრდილოეთისაკენ მათი სანახები სამხრეთის საზღვრებს მდ. ბორუსტენის გზით ნავით .11 დღის სავალზე ყოფილა დაშორებული (პეროდოტე IV, 18).

ამ ცნობებისდა მიხედვით მიწისმოქმედ სკვთთა სამფლობელოს აღმ. საზღვარი დნესტრითგან 126 კილომეტრის სიშორეზე და მდ. პანტიკაპის გასწვრივ უნდა ვიგულისხმით, ხოლო ჩრდილოეთის საზღვარი მდ. დნებრის გზით 462 კლმ. მანძილზე ყოფილა დაშორებული. მიწისმოქმედ სკვთთა ზემოთ თურმე უკვე უდაბნო ყოფილა, რომლის იქითაც რაღაც უცხო, არასკვთთა ტომის, ანდროფაგების ე. ი. კაციჭამიების მიწაწყალი იდო, შემდეგ-კი, რამდენათაც ვიცით, ნამდვილი უკაცრიელი უდაბნოაო, ნათქვამი აქვს პეროდოტეს (IV, 18).

მიწისმოქმედ სკვთთა აღმოსავლეთით, სახელდობრ მდ. პანტიკაპის გამოღმა 14 დღის სავალზე მდ. გერროს-ამდე (Γερροις ποταμός), უბინადრო სკვთების (νομάδες Σαμίαι: ნომადეს სკვთაა) ქვეყანა იყო, რომელნიც არც მიწასა ხნავდნ და არც სთესდნ (პეროდოტე IV, 19).

მიწისმოქმედ სკვთთა აღმოსავლეთით, მდ. პანტიკაპის გამოღმა მყოფ უბინადრო სკვთთა მიწაწყლის საზღვარი მდ. გერროსამდე 588 კმ. მანძილზე ყოფილა. ეს ქვეყანაც უხე-ტუეო ყოფილა (იქვე, IV, 19).

მდ. გერროს გამოღმა უკვე სამეფო სამფლობელო იყო, რომელშიც ყველაზე უკეთესი და მრავალრიცხოვანი სკვთები ბინადრობდენ, რომელნიც დანარჩენ სკვთებს თურმე თავიანთ ყმებად სთვლიდენ. მათი სამფლობელო სამხრეთით ტავრიკამდე აღწევდა, აღმოსავლეთით უსინათლოთაგან გათხრილ თხრილამდისა და მაჰტიის ზღვის სანაპიროზე, კრემნად (Κρημνός კრემნო'ა) სახელდებულ სავაქრო ადგილამდე, ნაწილობრივ მათი სამფლობელო მდ. ტანაისამდე ე. ი. დონამდეც-კი აღწევდა (ჰეროდოტი, IV, 20).

მეფეთა სკვთების ჩრდილოეთით მელანსლაანები ცხოვრობდენ, რომელნიც სკვთები-კი არა, არამედ უცხო ტომი ყოფილა. მათ ზემოთ, რამდენადაც ვიცით, მხოლოდ ტბები და უკაცური უდაბნოაო, ნათქვამი აქვს ჰეროდოტეს (IV, 20).

მაქსამატთა ტომის ბინადრობის გეოგრაფიულად განსაზღვრა ძნელი არ არის, რათგან კლ. პტოლემემაჲოსს ამაზე სრულებით გარკვეული ცნობა მოეპოვება. მისი სიტყვით, მდ. ტანაისის ჩრდილო მოსაბრუნის გასწვრივ ბინადრობდა დიდი ტომი პერიერბიდები, ხოლო სამხრეთის მოსაბრუნის გასწვრივ მაქსამატთა ტომი (Lib. V, c. 8, § 16). მაშასადამე, მაქსამატთა ბინადრობა პტოლემემაჲოსისა, თუ მის წყაროს ხანაში მდ. დონის აუზის სამხრეთ ნაწილში ყოფილა. რაკი ამ მდინარეს მართლაც 2 მოსაბრუნე აქვს, ბერძენთა გეოგრაფის ზემომოყვანილი ცნობისდა მიხედვით მაქსამატების ბინადრობის განსაზღვრა თანამედროვე გეოგრაფიულ რუკაზე სრულებით ადვილია: მდ. დონის სამხრეთი მოსაბრუნითგან იწყება და ამ წყლის ზღვაში შესართავამდეა. მაშასადამე, დაახლოებით ამ ორ ადგილს შუა მდებარე დონის გამოღმა, ანუ სამხრეთ-აღმოსავლეთის სანაპირო სანახები სჭირიათ ამ ხანაში მაქსამატებს.

კლ. პტოლემემაჲოსის ცნობის სისწორეს მაქსამატების ბინადრობის მდებარეობაზე ორი გეოგრაფიული სახელი ამტკიცებს. ამავე მეცნიერის სიტყვით მდ. ტანაისის, ანუ დონის შესართავს შემდგომ აზიის სარმატიკაში აქსაბიტისია (Ἀξαιτίαι) (იხ Lib. V, cap. 8, § 2), რომელიც მისი განსაზღვრით 68°—50° მდებარეობდა. ამჟამად ასეთი გეოგრაფიული სახელი ამ სანახებში აღარ არსებობს. სამაგიეროდ დღევანდლამდეა დაცული დონის ერთი შესართავის სახელი აქსაჲ, რომლის ნაპირსაც XIX ს. დამდეგს არსებობდა დონის ყაზახთა სოფელი ოქსაჲკაჲა (კლაპროთის Voyage I, 51), ხოლო რკინის გზის გაყვანის შემდგომ აქ ამ სახელის მქონებელი სადგურიც არსებობს.

მაქსამატების ტომის სახელს ეს აქსაჲ ისე მიაგავს, რომ საფიქრებელია უკანასკნელი სწორედ ზემოაღნიშნული ტომის ამ სანახებში ბინადრობის შერჩენილი კვალი იყოს. შესაძლებელია აქსაბიტის-ის სახელიც იმავე ტომის სახელთან იყოს დაკავშირებული. მისი სახელი აქსაბიტის-ადაც იწერებოდა. ეგების თავდაპირველად აქსაბატის-ი ეწერა და შემდეგ გადამწერთაგან დამახინჯდა. თუ ეს მცდარი მოსაზრება არ არის, მაშინ ამ ადგილის სახელი აქსაბატების... უნდა ვივულისებოთ. მაშასადამე აქ მაქსამატების ტომის პარალელური სახელი მაქსაბატების ე. ი. ენის აღმნიშვნელი მატ სიტყვის ბ — თანხმოვნისანი ფორმა გვექმნებოდა დაცული, რომლის

მსგავსი ფორმები, როგორც თავის ადგილას გამორკვეული გვაქვს (იხ. აქვე გვ. 96, 103, 104), ჩერქეზ-ყაბარდო-აბხაზურ ენებში მოიპოვება.

პლუტარქოსის ცნობით, ამძონელებს გურგანის ზღვისაკენ მოსაზღვრე კავკასიის ნაწილი ეკავათ, მაგრამ ისინი მაინც აღბანელთა მეზობლები არ ყოფილან, რათგან მათ შუა გელები და ლეგები (Γέλοι και Λέγες) ბინადრობენო (Vitae parall. პომპეუსი XXXV. ლატ. შეევი I, 493).

„დაესრულა მეფობაჲ ქართლისაჲ და... ქართლსა შა სპარსნი განძლიერდეს და [ჰ]ერეთი და სომხითი დაიპყრეს. ხო ქართლი უმეტესად დაიპყრეს და კავკასიანთა შევიდეს და პარსნი ოვსეთისანი აიგეს და ერთი დიდი პარსი ოვსეთიჲ და ორნი ღვალეთს და ერთი პარსუნს დორაკეთისსა და იგი მთიონნი გომარდად დაადგინეს“ (მქცჲ ქა მტნე, Опис. II, 723).

თარგამოსის შვილნი ჰაოს, ქართლოს... ლეკ[ან]... კავკას[ან] (გვ. 2). „მოიყუანნა მრავალთა გმირთაგან ორნი გმირნი ლეკან [და] კავკასი და მისცა ლეკანს ზღუბთაგან დარუბანდისათა ვიდრე მდინარემდემდე დიდად ხაზარეთისა ლომეკს ჩრდილოთ (?) და მისცა კავკასოს მდინარეთაგან ლომეკისა ვიდრე დასასრულადმდე კავკასიისა დასავლით“ (ლ. მროველი 3). „მას უამსა შინა განძლიერდეს ხაზარნი და უწყეს ბრძოლად ნათესავთა ლეკ[ან]ისათა და კავკასიოსთა... ხოლო შვილთა ზედა კავკასიისათა და ურძუჲ ძე ტირითესი (ვარ. ჭნენისა ისტ. 32) ზრახნეს ესე ექუსთავე ნათესავთა თარგამოსიანთა და ითხოვეს შუელა ხაზართა ზედა“ (8).

საგულისხმოა, რომ ლეონტი მროველის ცნობით „დურძუკ... უწარჩინებულეს იყო შვილთა შორის კავკასოსისთა“ და ის „მივიდა და დაჯდა ნაპრაღსა შინა მთისასა და უწოდა სახელი თჳს [დ]ურძუკეთი“ (ცა მფთა *109, გვ. 9). იგი დურძუკი ამავე ისტორიკოსს ტირითეს შვილად ჰყავს მოხსენებული. ლ. მროველი ამბობს, რომ ხაზართა მუდმივი თავდასხმის მოსაგერიებლად „შვილთა ზედა კავკასიისათა და დურძუკი ძე ტირეთისი ეზრახნეს ესე ექუსთავე ნათესავთა თარგამოს[ი]ანთა და ითხოვეს შველა ხაზართა ზედა. ხოლო შეკრბეს ყოველნი ნათესავნი თარგამოს[ი]ანნი და გარდავლეს მთა კავკასია და მოტყუვნეს ყოველნი საზღუარნი ხაზარეთისანი და აღაშენნეს ქალაქნი პირსა ხაზარეთისასა და წარმოვიდეს“-ო (ცა მფთა *108, გვ. 8).

ამ ცნობის მიხედვით დურძუკი ტირეთის შვილი ყოფილა. ისტორიკოსის მოთხრობითგან არა ჩანს ტირეთი კავკასოსის შვილად არის ნაგულისხმევი, თუ ტირეთი და კავკასოსი ერთი და იმავე პირის, ეპონიმის ორი სახელია.

ლ. მროველს უობოს ოსთა მამათმთავრად ყავდა მიჩნეული. მისი სიტყვით ამ უობოსს მამისაგან მისცემია „ქუეყანა კავკასის ნაწილი, ლომეკის მდინარის დასავლით დასავლეთამდე მთისა და დაშენა უობოს და მათნი ნათესავნი არიან ოვსნი და იგი არს ოვსეთი, რომელ ნაწილი არს კავკასიასა“ (ცა მფთა *109, გვ. 9).

იმისდა მიუხედავად, რომ ლ. მროველს უობოს ოსთა მამათმთავრად ეგონა, მას მაინც ნათქვამი აქვს, რომ „ოდეს პირველ გამოვიდა ხაზართა მეფე

† M: ურძუკ, სომხ. თ. *ჟოღოკ* (გვ. 13) „დურძუკ“—დურძუკ.

და მოტყუენა ქუეყანანი“ თარგამოსიანთა და ქალაქები არარატისა და მსისის სანახებისა და „ჩრდილოხანი“, ე. ი. საქართველოსი, როდესაც უკან გაბრუნდა და კვლავ „გარდავლო მთა კავკასია“, მაშინ იყო ძე მისი სახელი უობოს, ძესა მისსა მისცა ტყუე სომხითისა და ქართლისა და მიცა ქუეყანა კავკასის ნაწილი“ ლომეკის მდინარის დასავლეთით მდებარე. აქ „დაეშენ უობოს და მათნი ნათესავნი არიან ოვსნი“-ო (ცა მფთა *109, გვ. 9), მაშასადამე ლ. მროველის წარმოდგენით, უობოს ხაზართა მეფისშვილი ყოფილა, ხოლო ოვსები თითქოს ამ უობოსის, ე. ი. ხაზართა და ქართველთა და სომეხთა ტყვეების „ნათესავნი“ ანუ შთამომავალნი ყოფილან, ე. ი. ნარევი ეროვნება ყოფილა.

მოქცევაჲ ქა-ს წარმოდგენით ჯერ კიდევ ალექსანდრე მაკედონელმა „იხილნა ნათესავნი სასტიკნი ბუნთურქნი მსხდომარენი მდინარესა ზა მტყუარსა“ და სარკინე ქალაქი, კასპი, ურბნისი და ოძრჯე და უფლისციხე ავტორს სწორედ მათ ქალაქებად აქვს წარმოდგენილი (Опис. II, 708). ისინი „იუბოხელთა ნათესავნი იყვნეს ყლსა კორციელსა ჰამდეს და სამარე მათი არა იყო, მკუდარსა შეჰამდეს“-ო (იქვე). ალექსანდრე მაკედონელს მათი დამარცხება არ შეეძლო და უკან გაბრუნდაო. ამის შემდგომ „მოვიდეს ნათესავნი მბროლნი ქალდეველთაგან გამოსხმულნი ჰონსი და ითხოვეს ბუნთურქთა ორლისაგან ქუნი ხარკთა და დასხეს იგინი ზანაჰს“ (იქვე).

მერმე ძლევაშისილი ალექსანდრე მაკედონელი კვლავ მოვიდა და „ჰონთა დასცა მახვლი“. ქალაქები წაართვა და დაამარცხა, ხოლო ქვეყანა თან მოყვანილ აზოს არან ქართლისა მეფის ძეს მისცა (იქვე II, 708—709).

კ ო მ ე ნ ტ ა რ ი

გვ. 252. ამ წიგნში აღძრულ პრობლემასთან დაკავშირებით გასათვალისწინებელია: ივ. ჯავახიშვილი. Основные проблемы истории древнейшего населения и культуры Грузии, Кавказа и Ближнего Востока. Тезисы.

კრებული აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილის დაბადებას 100 წლისთავისადმი, „განათლება“, 1977, E. H. Крупнов—Древнейшее культурное единство и кавказская этническая общность (к проблеме происхождения коренных народов Кавказа), Москва, 1963, XXII Международный конгресс востоковедов.

გ. მელიქიშვილი. საქართველოს ისტორიის ნარკვევა, ტ. I. ივ. ჯავახიშვილი, თბილისში. ან. ტ. I, გვ. 429, თბილისი, 1977. ვ. ჩიტია, ივ. ჯავახიშვილი და ქართველთა ეთნოგენეზისის საკითხები, კრებული, მიძღვნილი ივ. ივ. ჯავახიშვილის 100 წლისთავისადმი, გვ. 20—27 თბ., 1977.

რ ე ლ ა ქ ო რ ი ს ა გ ა ნ

ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომი „საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები“, პირველ ყოვლისა, საყურადღებოა როგორც ქართველი ხალხის უძველესი ისტორიის ეთნოლოგიური პრობლემებით მეცნიერის კოლოსალური დანიტერესების თვალსაჩინო მოწმობა. წიგნიდან კარგად ჩანს, როგორ ცდილობდა იგი მოეცვა წინა აზრის ძველი მოსახლეობის შესახებ არსებული, მათ შორის, უახლესი ევროპული ლიტერატურა (თავი I), ესაა ლიტერატურა შუმერების, ხურიტების, ხეთების, ლუვიელების, პროტონეტების, კასიტების, მუშქების შესახებ, ფაქტიურად ამ თავის გაგრძელებაა მასალა ამიერკავკასიის ძველი მოსახლეობის — მოსხებ-მესხების, კოლხების, იბერების, ალბანელების, სომხების შესახებ (თავი II).

ავტორი ემყარება ძირითადად იმ პერიოდის ლიტერატურას, როდესაც იქმნებოდა ნაშრომი. ესაა ივ. ჯავახიშვილის ცხოვრების უკანასკნელი ათწლეული — XX ს. 30-იანი წლები (ლიტერატურა მითითებულია თვით ტექსტში). ზოგად ხაზებში ამ ლიტერატურაზე დამყარებული მოკლე ნარკვევები ცალკეული ეთნიკური ჯგუფების შესახებ მათზე დღევანდელ ჩვენს წარმოდგენებს შეესაბამება, თუმცა ბუნებრივია, მასში ბევრი კორექტივია შესატანი. ეს ითქმის, მაგალითად, ქრონოლოგიურ ჩვენებათა შესახებ. ცნობილია, რომ ძველი აღმოსავლეთის, კერძოდ უძველესი შუამდინარეთის ქრონოლოგიამ არსებითი შესწორება განიცადა მეორე მსოფლიო ომის მომდევნო პერიოდში — საჭირო შეიქმნა მისი „გაახალგაზრდავება“ თითქმის სამი საუკუნით. ივ. ჯავახიშვილი, გასაგებია, მისდევს ძველ, მცდარ ქრონოლოგიას, ამიტომაც ბევრი რამ აქ გასწორებას მოითხოვს.

რამდენადაც ივ. ჯავახიშვილი სარგებლობდა არა პირველწყაროებით, არამედ ევროპულ ენებზე არსებული ლიტერატურით, ბუნებრივია, კორექტივებია შესატანი ბევრი სახელწოდების დაწერილობაშიც.

წიგნის ამ ნაწილში ძველი აღმოსავლეთის იმ ხალხებზეა საუბარი, რომელთა ნათესაობის საკითხი ქართველურ-კავკასიური მოდგმის თანამედროვე ხალხებთან ასე ინტენსიურად განიხილებოდა XIX ს-ის ბოლოს და XX ს. დასაწყისში ევროპულ აღმოსავლეთმცოდნეობაში.

წიგნში ივ. ჯავახიშვილი ხშირად იმეორებს იმდროინდელ ევროპულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ფართოდ გავრცელებულ თეზისს ხურიტებში მმართველი ზედაფენის სახით ინდოევროპული, კერძოდ აღმოსავლურ ინდოევროპული (resp. არიული) მოდგმის ხალხის არსებობის შესახებ (გვ. 4—5), აგრეთვე ასეთისავე მტკიცებას კასიტების (გვ. 5), ხეთების (გვ. 7) და სხვ. შესახებ. ამჟამად ეს მიდგომა მკვლევართა შორის სკეპტიკურ დამოკიდებულებას იწვევს.

ინდოევროპელთა პირვანდელი სამშობლოსა და მათი მიგრაციების შესახებ (გვ. 7). როგორც ცნობილია, ამჟამად ახალი მოსაზრებებია გამოთქმული (იხ. თუნდაც თ. გამყრელიძისა და ვიჩ. ივანოვის ნაშრომი „Индоевропейский язык и индоевропейцы“).

ბევრი ახალი სიტყვა ითქვა მეცნიერებაში 30-იანი წლების შემდეგ აგრეთვე ქაშქების, მუშქების შესახებ (შდრ. გვ. 7). იგივე ითქმის წინაბერძნული მოსახლეობის პრობლემაზე (გვ. 8), რომელმაც უკანასკნელი ათეული წლების მანძილზე არსებითი გადაზრება განიცადა (განსაკუთრებით ხაზოვანი — B დამწერლობის ამოკითხვის შემდეგ).

წიგნში, ბუნებრივია, ვერ ვპოვეთ დღეს უკვე საყოველთაოდ აღიარებული მოსაზრებას ხურიტული და ურარტული ენების ახლო მონათესაობის შესახებ.

რა თქმა უნდა, ივ. ჯავახიშვილის ნარკვევების შემდეგ ბევრი ახალი სიტყვა ითქვა ამიერკავკასიის უძველესი მოსახლეობის შესახებაც. დღეს, შეიძლება ითქვას, აღარ არის გაზიარებული ივ. ჯავახიშვილის ცნობილი ჰიპოთეზა კავკასიელი ტომების სამხრეთიდან მოსვლის შესახებ ორი ნაკადის სახით — ჯერ თითქმის მცირე აზიიდან კავკასიაში მოვიდნენ ჩრდილოკავკასიელი ხალხების წინაპარი ტომები, ხოლო შემდეგ (დაახლოებით ძვ. წ. VII ს.) მას მოჰყვა ქართველურ ტომთა ასეთივე ტალღა. ენათმეცნიერულმა კვლევებამ გვიჩვენა, რომ ქართველური ტომები სამხრეთ კავკასიის უძველეს მოსახლეობას წარმოადგენდნენ — აქ, კავკასიონის სამხრეთ კალთებთან მიმდებარე რეგიონში, იყო ქართველური ენების ერთიან წინაპარ ფუძე-ენაზე მოლაპარაკე ეთნიკური ჯგუფის ადგილსამყოფელი ჯერ კიდევ ძვ. წ. III ათასწლეულში (უფრო დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. გ. მელიქიშვილის წიგნში „საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის“, თბ., 1965). საკუთრივ ქართველურ ტომთა განსახლების შესახებ დღევანდელი საქართველოსა და მისი მეზობელი მხარეების მიწა-წყალზე, აგრეთვე ანტიკური ხანის წყაროებში სამხრეთ კავკასიაში დასახლებული ცალკეული ტომების ეთნიკური ვინაობის შესახებ, ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ წიგნში წარმოდგენილი ნარკვევების დაწერის შემდეგ ასევე ბევრი ახალი სიტყვა ითქვა. მიუხედავად ამისა ივ. ჯავახიშვილის ნარკვევები ამ ტომებზე, დამყარებული უპირატესად ანტიკური ავტორების ჩვენებებზე, დღესაც ყურადღებას იწვევს და მთელი სერიოზულობით გათვალისწინებას მოითხოვს, მით უმეტეს, რომ ავტორის მიერ მთელი სისავსით არის აქ გამოყენებული ძველი ქართული და სომხური წყაროების ჩვენებებიც.

ივ. ჯავახიშვილის წიგნში დიდი ადგილი უკავია კავკასიური და წინააზიური ტოპონიმიკა-ეთნონიმიკის შესწავლას. გაანალიზებულია დიდძალი მასალა. დღეს იგი გულდასმით გათვალისწინებას და ამასთანავე, ყოველი კონკრეტული მტკიცების კრიტიკულ განხილვას მოითხოვს. დღევანდელი მკვლევრები ახლაც ფართოდ იყენებენ ივ. ჯავახიშვილის ამ რიგის ცალკეულ დაკვირვებებს.

წიგნში გაანალიზებულია კავკასიურ ენებში მთელი რიგი უმნიშვნელოვანესი ცნებების აღმნიშვნელი სახელწოდებები (მზე, დღე-ღამე, მთვარე, წიწვილი და სხვ.).

დიდი იყო ჩვენს მეცნიერებაში, ნ. მარის გავლენით, კავკასიური ენების მონათესაობის იდეით გატაცება. ივ. ჯავახიშვილიც შეეცადა დიდძალი ლექსიკური მასალის ანალიზის საფუძველზე ამ იდეის დამტკიცებას (იხ. მისი ნაშრომი ქართული და კავკასიური ენების ნათესაობისა და თავდაპირველი აგებულების შესახებ). ამ რიგის მტკიცებას წინამდებარე წიგნშიც ეთმობა ადგილი. დღეს ენათმეცნიერებაში სერიოზულ ეჭვს იწვევს თეზისი ქართველური ენების ნათესაობის შესახებ ჩრდილოკავკასიურ (აფხაზურ-ადიღურ და ნახურ-დაღესტნურ) ენებთან. ბევრი მკვლევარი ჩვენშიც და საზღვარგარეთაც უარყოფს მას, თუმცა ჩვენში ამ თეორიას მომხრეები კიდევ ჰყავს.

წიგნში ჩვენ ვხედავთ არა მარტო ქართველური და სხვა კავკასიური ენების ნათესაობის მტკიცებას, არამედ თვით სკვითები და სარმატები ცხადდებიან ჩრდილოკავკასიური წარმომავლობის ხალხებად (იხ. გვ. 132 და სხვ.). ამ მტკიცებებს ჩვენ ვხვდებით აგრეთვე ივ. ჯავახიშვილის მიერ საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის ხესიაზე 1939 წელს წაკითხულ მოხსენებაში „Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи“, რომელი ამტკიცებს სახით ამ წიგნსაც ერთგვარად. დღეს ეს დასკვნები ერთიანად ძნელი გასაზიარებელია. სკვითებისა და სარმატების ირანული წარმომავლობა ეჭვგარეშეა. სულ სხვაა, რომ მათ შორის, მათი მოქმედების არეალში, შეიძლება მართლაც ეცხოვრათ ცალკეულ ჩრდილოკავკასიურ ტომებს და ძველ ავტორებს ისინიც შეეძლოთ ეგულისხმათ სკვითებისა და სარმატების კრებითი სახელწოდებების ქვეშ.

წიგნის ბოლო ორი თავი — „ქართველთა უძველესი მსოფლმხედველობა“ და „ქართველთა წარმართული პანთეონის წარმომშობელი ტომები“, როგორც მათი სახელწოდებებიდანაც კარგად ჩანს, ეძღვნება ქართველთა უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს. ამ რიგის საკითხები, როგორც ცნობილია, დიდი ხნის მანძილზე იპყრობდა განსვენებული მეცნიერის ყურადღებას (მათ საკმაო ადგილი აქვთ დათმობილი მისი „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველ ტომშიც). აქაც ბევრი რამ კავკასიური ერთობის პოზიციებიდანაა შესწავლილ-გააზრებული. ასეთი ცდები ამ შემთხვევაში უფრო პერსპექტიული მოჩანს. როგორც ცნობილია, მუშობელი ხალხები, მიუხედავად იმისა, არიან თუ არა ისინი ენობრივად მონათესავენი, კულტურასა და რელიგიაში ბევრ საერთოს ავლენენ. აღსანიშნავია, რომ აქ მკვლევარი ენობრივი (ლექსიკური) მონაცემების გარდა ფართოდ სარგებლობს ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორულ მასალით. წიგნის ეს ნაწილი, უეჭველია, ყურადღებას იქცევს არა მარტო საკუთრივ ქართველთა, არამედ სხვა კავკასიურ ხალხთა უძველესი რწმენა-წარმოდგენების კვლევის თვალსაზრისით.

გ. მელიქიშვილი

ქველი სოფხური საისტორიო
მწერლობა

ფიზნი პირველი

წინასიტყვაობა

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

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

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

მაგრამ ზემოაღნიშნულ კარგ მხარეებთან ერთად, უარყოფითი მხარეც უნდა აღინიშნოს. სომხურ საისტორიო მწერლობაში სხვა ქვეყნებზე გაბნეული ცნობების ამოკრება-შესწავლამ თვით სომხეთის მკვლევარნიც იმდენად გაიტაცა, რომ მათაც თავიანთი ძალ-ღონე იმავე მიზანს შეაღიეს. ზოგიერთ მათგანს თვით სომხეთის ისტორიისათვის მუშაობის მოვალეობაც-კი დაავიწყა. ამის მაგალითად შესაძლებელია პროფ. კ. პატკანიანი იყოს დასახელებული, რომელსაც სომხური საისტორიო ძეგლებითგან სხვა ხალხთა ისტორიისათვის გამოსადეგი ცნობები ამოკრებილ-დამუშავებული ჰქონდა (მაგ. მონღოლთა შესახებ), თვით სომხეთის ისტორიისათვის-კი, ზოგიერთი ტექსტის გამოცემას გარდა, ამის მსგავსიც-კი არაფერი არ გაუკეთებია. ეს გარემოება ერთი იმ მიზეზთაგანია, რომლის წყალობითაც სომხური საისტორიო

მწერლობა თავისდა-თავად, სხვათათვის გამოყენებადობის გარეშე, ჯერაც სათანადოდ შესწავლილი არ არის. პირიქით, სომხური საისტორიო მწერლობის თვით არაერთი ძირითადი საკითხებიც-კი გადაუწყვეტელია, სომეხ ისტორიკოსთა მიზნებისა და მეთოდების თანდათან განვითარების ისტორიის აღდგენა ხომ აქამდე არც-კი უცდია ვისმე. ზ ა რ ბ ა ნ ა ლ ი ა ნ ი და ზ ა მ ი ს ი ა ნ ი ც თავიანთ სომხური მწერლობის ისტორიებში სომეხ ავტორთა მიზნებისა და მეთოდების განვითარების საკითხს არ ეხებიან. ამიტომ გასაკვირველიც არაფერია, რომ მხოლოდ ცალკეული არაერთი კარგი მონოგრაფია მოიპოვება, მაგრამ სომხეთის მეცნიერული, კრიტიკულად გაცხრილულ-აღდგენილი, ზოგადი ისტორია-კი ჯერაც არ არსებობს.

სომხური საისტორიო მწერლობა პირადად, ქართულის მსგავსად, ისტორიკოსთა მიზნებისა და მეთოდების მხრივ და კულტურულ-სოციალური ისტორიის თვალსაზრისით მინტერესებდა. ჯერ კიდევ სტუდენტობის დროს, 1898 წელს საკონკურსო თხზულებაზე მუშაობამ, საქართველოში წა ნ ინოს და ანდრია მოციქულის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის კრიტიკული განხილვის დროს, სომეხთა ისტორიკოსის აგათანგელოსის ნაშრომის შესწავლის აუცილებლობა დამარწმუნა. იქითგან იწყება ამ ძეგლისადმი ჩემი ინტერესი. სტუდენტობის დროსვე მიიზიდა ჩემი ცოდნისმოყვარეობა და ზ ა რ ბ ე ფ ა რ პ ე ლ ი ს ა და ფ ა უ ს ტ ო ს ბ ი ზ ა ნ ტ ი ე ლ ი ს თხზულებებმა თავიანთი უხვი, სომხეთის სოციალური ისტორიის აღსადგენად გამოსადეგი ცნობებით. ამ დროითგან მოყოლებული ამ ისტორიკოსთა შესწავლა არ შემწყვეტია. ხოლო 1901—2 წ. გერმანიაში, ბერლინში, სამეცნიერო მიზნით პეტერბ. უნივერსიტეტიდან წარვლენილობის დროს, სომეხ-ქართველთა სარწმუნოებრივი განხეთქილების-შესახები წყაროებისა და გარემოება-მიზეზის შესწავლასაც შევუდექი. მაშინვე სტ. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს მეთოდოლოგიური თავისებურების მნიშვნელობა და სომხეთის სოციალური ისტორიისათვის მისმა ძვირფასმა ცნობამაც მიიპყრო ჩემი ყურადღება. სწორედ ამის ნაყოფია ორი მონოგრაფია, რომელიც შემდეგში გამოქვეყნდა.

ამგვარად, სომხური საისტორიო მწერლობის თავისთავადი და საქართველოს ისტორიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო, უნივერსიტეტთან დატოვებითგან მოყოლებული, ქართული და სომხურა ისტორიის შესწავლას პარალელურად მივსდევდი და ვაწარმოებდი.

1902 წ. შემოდგომის სემესტრში, არსებული წესების თანახმად, ლექციების კითხვის უფლების მოსაპოვებლად აღმოსავლეთის ენათა ფაკულტეტში ორი საცდელი ლექცია წავიკითხე, ერთი გიორგი მთაწმიდელის დემოკრატიულ მოღვაწეობასა და რეფორმებს ეხებოდა საქართველოში, მეორე — სტ. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს მნიშვნელობას სომხური ისტორიისათვის და მის იმ ძვირფას ცნობებს, რომელთა მიხედვითაც სომხეთში გლეხთა ავტარული მოძრაობის IX ს. ისტორიის შესწავლა შესაძლებელია.

1903 წ. იანვრითგან რომ პეტერბურგის (აწ ლენინგრადის) უნივერსიტეტში აღმოსავლეთის ენათა ფაკულტეტზე ლექციების კითხვას შევუდეგი, სანამ ნ. ა დ ო ნ ც ი ლექციების კითხვას დაიწყებდა, პრაფ. ნ. მ ა რ რ ი ქართულ და სომხურ ენასა და მწერლობის ისტორიას კითხულობდა, საქართველოსა და სომხეთის საისტორიო კურსებს-კი მე ვკითხულობდი. ამის გამოც, ქართული ძეგლების შესწავლასთან ერთად, სომხური საისტორიო ძეგლების შესწავლასაც წინანდებურად მივსდევდი. 1905 წ. გამოქვეყნებულ მონოგრა-

ფიაშიც ძველი საქართველოს და სომხეთის სახელმწიფო წესწყობილება პარალელურად მქონდა განხილული.

ამ შემდგომ, რაც ნ. ადონცმა სომხეთის ისტორიის ლექციების კითხვა დაიწყო, შემდგომ უკვე ჩემი ძალ-ღონე უმთავრესად საქართველოს შესწავლისათვის შემელია. ამ ხანითგან მოყოლებული სომხეთის ისტორიაზე მუშაობას, მოუტლევლობის გამო, მხოლოდ დროგამოშვებით-და ვახერხებდი. მარტო 1908 წ. მოვასწარი 1902 წ. დაწერილი მონოგრაფიის გამოქვეყნება რუსეთის სამეცნიერო აკადემიის მოამბეში (ИАН, 1908 წ. გვ. 433—446 და 511—536). დანარჩენი ნაშუშევარი, მათ შორის სომხური სამართლის ისტორიის VIII—XII სს. კურსიც, დაუმთავრებელი და გამოუქვეყნებელი დამრჩა აქამდე, „გლეხთა მოძრაობის ისტორიის ერთი ფურცელი ძველ სომხეთში“-ს გარდა, რომელიც ტ. ს. უნივერსიტეტის მოამბეში დაიბეჭდა 1922—3 წელს (იხ. II, გვ. 247—261).

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

ყოველ განათლებულ ქართველს ჰპართებს თავისი მეზობელი მოძმე ერის, სომეხთა, მრავალტანჯული, მაგრამ მეტად საინტერესო თავგადასავალი იცოდეს, ამისათვის-კი უბირველესად იმ წყაროების ცოდნა საჭირო, რომელთა მიხედვითაც სომხეთის ისტორიის აღდგენა შესაძლებელი. ამ წყაროების მიმოხილვაც მკითხველს სომეხთა და მახლობელ აღმოსავლეთის საზოგადოებრივი აზროვნობისა და სოციალ-პოლიტიკური მიმართულების არა ერთ საგულისხმო ფურცელს გადაუშლის.

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

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

ნის ხელნაწერების ფოტოგრაფიებს შეადარა და მის გამოცემაში შეპარული შეცდომები შეასწორა, თანაც კორექტურის თვალყურის დევნების მძიმე ტვირთის გაზიარებით ამ წიგნის გამოქვეყნება გამიადვილა. მაღლობას ვუძღვნი სტ. მენტეშაშვილსაც, რომელმაც ამ წიგნისათვის საძიებლები შეადგინა. აგრეთვე გამოქვეყნების დროს შრომის გაზიარებისათვის დიდ მაღლობას მოვასხენებ პროფ. აკ. შანიძეს, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილს და დოც. ს. ჯანაშიას ისევე როგორც ტექნ. რედაქტ. ვ. იმედაშვილსაც.

ქარაგმინანი სიტყვებისა და შემოკლებული სათაურების
განმარტება

Agath.—Gutschmid, Agathangelos etc.

Армения—ნ. აღონცის Армения в эпоху Юстиниана.

ფ. შ. ჟიჟრე მუქიყი.

ЗВОРАО—Записки Восточн. Отделения Рус. Археологического Общества

ЖМНПР—Журнал Министерства Народ. Просвещения.

ქ^ზნი=კათალიკონი.

Крещение ანდა Крещ.—ნ. მარტის Крещение армян, абхазов, аланов
святым Григорием (арабская версия).

МГА—აღ. ხახანაშვილის Материалы по грузинской агиологии по руко-
писям X века: Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским
Институтом Восточных Языков, вып. XXXI. Москва.

შათ.—შათით მქიან.

შ. ჯ.—შოქიერე ჯოქიასანე.

ქ^ლად — ქართულად.

ქ^რები, ანდ. ქ^რები — ქრონიკები.

ც^ა, ც^{ის} — ცხორება, ცხორების.

ZDMG—Zeitschrift d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft.

წ^ა=წმიდა.

XB—„Христианский Восток“, რუსეთის სამეცნიერო აკადემიის ორგანო, აკად.
ნ. მარტის რედაქციით.

1. მარტიროლოგიური მწერლობა

ამ ღარგის სომხური ქვებების შესახებ საერთოდ

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

სომხური საისტორიო მწერლობის შესწავლაც ამავე გზით უნდა მიმდინარეობდეს. ამ მიმართულებით მუშაობას ის დიდი უპირატესობაც ექმნება, რომ ისეთი უფრო დიდი და მნიშვნელოვანი პაგიოგრაფიული ნაწარმოებების შესწავლისათვის, როგორც ავითანგელოსისა და კორჯინის თხზულებებია, ასე-თუ-ისე ნიადაგი მომზადებული იქმნება. ხოლო ცნობილია, რომ ამ ავტორებისა და თვით მოსე ხორენელის ნაწარმოების დაწერილობის ქრონოლოგიური განსაზღვრა იმის გამო ძნელდება, რომ მსჯელობის დროს მტკიცე დასაყრდნობი არ მოიპოვება.

მარტივ ავგერიანის მიერ 1810 წ. ვენეტკში გამოცემული „*Հիսტორია պարսիկականი*“ და შემდეგ ვენეტკის მხითარაინთ ძმობის გამოცემა „*Սուրբ Հակական*“-ი მკვლევართ სრულ საშუალებას აძლევდნ მარტივლითა და წმინდანთა სომხური ცხოვრებანი ყოველმხრივ შეესწავლათ, მაგრამ ამისდა მიუხედავად ამ დარგში ბევრი არაფერი გაკეთებულა. ეს გარემოება ალბათ იმით უნდა აიხსნებოდეს, რომ ამ ძველთა დაწერილობის დრო-

ისა და ავტორთა ვინაობის შესახებ იქ თითქმის არაფერი მოიპოვება და ამ საკითხების გამოსარკვევად დასაყრდნობი საფუძველი თითქოს არ ჩანდა.

თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ავგერ იანსაცა და ჩამჩიანსაც ამგვარი ძეგლების შესახებ არა ერთი საგულისხმო დაკვირვება ჰქონდათ გამოთქმული, მაგრამ მერმინდელ მკვლევართ ზემოდსახელებული ორი მეცნიერის კრიტიკული შენიშვნები ჯეროვანად არ გამოუყენებიათ და კვლევებიერის ასპარეზიც სათანადოდ არც გაფართოვებულა და არც ვარღმავებულა.

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

ნ. მარმის ათონის ხელთნაწერიტგან ამ ქართულად ნათარგმნი ძეგლების ტექსტი გადმოწერილი ჰქონდა და გამოცემას აპირებდა, მაგრამ თავისი განზრახვა აქამომდე არ შეუსრულებია. 1902 წ. ამ ძეგლებისავე გადმოწერილი ათონითგან ალ. ხახანაშვილმა ჩამოიტანა და 1910 წ. მოსკოვში ცალკე წიგნად გამოსცა, რომელსაც საათურად ეწოდება „Материалы по грузинской агиологии по рукописям X века“ (Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных языков, вып. XXXI). თუმცა ეს გარდმონაწერები თვით ხახანაშვილისა არ ყოფილა, დედანთან მას შემოწმებაც ვერ მოუტწერია, მისი სისწორის პასუხისმგებლობასაც გამომცემელი არ კისრულობდა, მაინც ასე-თუ-ისე ამ გამოცემით მკვლევართ სარგებლობა და სომხური მარტიროლოგიური და ჰავიოგრაფიული მწერლობის შესწავლისათვის გამოყენება შეეძლოთ. მაგრამ მხოლოდ ჰუსიკ ეპისკოპოსმა ისარგებლა ნ. მარმის მიერ წინასწარ მოხსენებაში გამოქვეყნებული ცნობებით თავის 1906 წ. ვლარშაპატში დაბეჭდილ ნაშრომში „*Մնայությունները եւ վանականությունը*“, ძველი ქართული თარგმანების ტექსტიკი, პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგს გარდა, რომელმაც თავის გამოკვლევაში „სუქაველნი ძველ ქართულ მწერლობაში“ (იხ. ტფ. უნივ. მოამბე, 1925 წ. VI წიგნი, 123—135) ქართული ტექსტითაც ისარგებლა, თუ არ ვცდები, სხვათა არავის არ გამოუყენებია.

ამ ძეგლებისადმი ნ. მარმის მხოლოდ ორი თვალსაზრისით ჰქონდა ყურადღება მიპყრობილი: მას უნდოდა ერთის მხრით ძველ ქართულ მწერლობაში სომხური ვავლენის არსებობა დაემტკიცებინა, მეორეს მხრით აქ მოსახორენელის მოღვაწეობისა და თხზულებების კრიტიკოსთა საწინააღმდეგო საბუთები ამოეკითხა. ამნაირ საბუთად-კი მას ის გარემოება მიაჩნდა, რომ მისი აზრით ქართულად ეს ძეგლები VII ს. დამლევს და მაინცდა-

¹ „Самое позднее, когда был бытъ рукописемъ грузинский переводъ подобныхъ памятниковъ, это в исходе седьмого века, или в начале восьмого“ (ib. 17).

მაინც VIII ს. დამდეგზე არა უგვიანეს უნდა ყოფილიყვნენ გადმოთარგმნილი. თვით ეს ძეგლები თავის-და-თავად-კი, მოსე ხორენელის საკითხის გარეშე, ნ. მარ რს არ განუხილავს.

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

აღსანიშნავია, რომ აქედ. ნ. მარ რი 1926 წ. გამოცემულ ნაშრომში „Le sunaxaire Géorgien, rédaction ancienne de l'union arméno-georgienne“ (იხ. *Patrologia orientalis*, tome XIX, fascicule 5, Paris „ქართული სუნაქსარი, სომეხ-ქართველთა ერთობის დროინდელი ძველი რედაქცია“) იმ ძეგლის შესახებ, რომელშიც სომეხთა მარტვილთა წამების ტექსტებია მოთავსებული, უკვე ნათქვამი აქვს: შესაძლებელია ითქვას კიდევაც, რომ იგი ქართულად შედგენილი სალიტერატურო ძეგლია ქართულ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან დაკავშირებულ სომეხთათვის განკუთვნილი. ასეთ შესაძლებლობას მე არ უარეყოფ ამყამად, მაგრამ ამას მაინც დამტკიცება სჭირდებაო (იხ. გვ. 638).

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

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

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

1. „წამებაჲ წმიდათა მესუკავეთაჲ“

§ 1. ამ ძეგლის შედგენილობა და შინაარსი

«*ქ. კ. ა. ა. რ. ა. ნ. ი. ლ. შ. ქ. ლ. ნ. ა. რ. ი. ე. შ. ი. ლ. დ. ქ. ა. ს. ხ. ა. ნ. ე.*» გამოცემულია ვენეტის ლაზარაანთ ძმობის კრებულის *სიიხიდე ჯაკსასანე*-ის XIX

წიგნში (გვ. 33—56). ჩვეულებისამებრ, არც აქ არის აღნიშნული, რომელი და რა დროის ხელთაწერის მიხედვით არის დაბეჭდილი ეს მარტვილობა. ნ. მარჩის სიტყვით, გამოცემულის გარდა სხვა რედაქციაც უნდა იყოს შენახული, რომელიც უფრო ვრცელი უნდა იყოს (Из поездки на Афон: ЖМНПР. 1899 წ. № 3. ნაწ. 2)¹. იმავე მეცნიერმა გამოარკვია, რომ ამ სომხური ძეგლის ძველი ქართული თარგმანი მოიპოვება და ათონის ქართველთა მონასტრის X ს-ის (№ 57) ხელთაწერში არის სრულად შენახული გვ. 237 b—247 b (იქვე და Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера. Часть первая. Описание пяти пергаментных рукописей: ЗВОРАО, т. XIII, ცალკე გამოიბეჭდის გვ. 63).

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

ქართულ თარგმანს სათაურად აწერია: „თა აპრილსა იე: (15) წამება წმიდათა მოწამეთა მესუკავეთა: ქრისტე უმეტეს-რე ყოველთასა აღიდგ მამთმთავარი არსენი, მდიდებელი წმიდათა შენთა მოწამეთა“.

ამ მარტვილობის სიტყვით, მესუკაველნი ოვსთაგანი იყვნენ „გუნდისაგან და ტომისა სპასალართაჲსა და პატივცემულ მეფეთაგან ოვსთაჲსა“. როდესაც ოვსთა მეფის ასული სომეხთა მეფეს მისთხოვდა, მაშინ ისინი „იწოდნეს მეფისა მისგან თანაწყარდ (თანაწარყოლად) დედოფალსა სათენეკს და მოიწინეს სომხითს“ (გვ. 10). ამ მათ მეთაურს ოსკეს და მის ამხანაგებს თადეოზ მოციქულის რომელიღაც მოწაფე შეჰხედრიათ. მისი გავლენით გაქრისტიანებულთ, სამეფო კარი მიუტოვებიათ და მეუღლანობა დაუწყიათ „სუკავენსა მთასა“, რომელიც ყოფილა „პირისპირ ბაგვანსა სოფელსა, დამართებით ნობატსა მთასა“. აქ ისინი „მძოვარ იქმნებოდეს, ვითარცა ველურნი ვაცნი“ (გვ. 12). ასე ცხოვრობდნენ ისინი 44 წლის განმავლობაში, სანამ ოვსთა მეფემ მათ სამშობლოში წასაყვანად სომეხთში სამხედრო რაზმი არ გაგზავნა. რაკი მათ ნებაყოფლობით ოვსთა მეფესთან დაბრუნება არ მოისურვეს, ამიტომ რაზმის უფროსმა ყველანი დახოცაო (გვ. 15—21).

წამება მესუკავეთა, როგორც უკვე ნ. მარჩსაც აღნიშნული აქვს, ვენეტიკურ გამოცემაში სრულად არ არის შენახული: მას თავიცა და ბოლოც აკლია. სომხური ტექსტის დასაწყისი იმდენად უცნაურია, რომ ასე თხზულება არ იწყება ხოლმე და თავის-და-თავად მისი ნაკლულეგანების შესახებ აზრი უნდა დაბადებულყო. *Ընհართოսիք იբე განაყին ქსკანთაყ ფრანქ ფრსო შაქსნსკაყ არქიოჯ'ի ჯაკა* (შ. ჯ. ძმ. გვ. 33). ამ წინადადების თარგმანი ქართულშიც არის შენახული: „ახოვანნი, რომელნი წარვიდეს კარით ოვსეთისაჲთ სათენეკ დედოფლისა თანასომხითს“ და სხვა (ხახ. 11). მაგრამ ეს ქართულ თარგმანში თავში არ არის მოქცეული, არამედ მას მთელი შესავალი

¹ „Существует указание (лад?) на то, что оне (ე. ი. დანაკლსი ნაწილები), особенно видеше Константина, существуют полностью в на грузинском языке“.

უძღვის წინ, რომელიც ტექსტის 41 დაბეჭდილ სტრიქონს უდრის (გვ. 10 მთლად და გვ. 112).

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

სომხურ ტექსტს, ქართულთან შედარებით, ბოლოც აკლია. ეს გარემოებაც უკვე აღნიშნული იყო მწერლობაში. მაგრამ ნ. მარტის ნათქვამი არა აქვს, რომ ბოლოსიტყვაობაში ფრიად მნიშვნელოვანი ცნობა მოიპოვება მარტივილობის შემდგენლის, ვინაობის შესახებ.

ბოლოსიტყვაობას მესუკავეთა ნაწილთა მღვდმარებობის აღწერილობა მისდევს, რომ წარმართობის ვამო „არავინ იყო დამფლველ მათა“ (გვ. 21—22), მაგრამ „ძალისაგან უხილავისა დაიცვებოდეს“ და „ესრწთ ბრწყინვიდეს, ვითარცა ვარსკულავნი მთასა მას ზედა“ (გვ. 22). მაინც, სანამ კონსტანტინე კეისარი არ გაქრისტიანდა, ეკლესიების აგებას და წმიდა ნაწილების შეკრებას არ შეუდგა, მესუკავეთა განსვენების ადგილი ყველასთვის უცნობი დარჩა. მაშინ კი კონსტანტინე კეისარს „ჩუენება“ უნახავს და ანგელოზს წმიდათა დეაწლი განუცხადებია, თანაც უბრძანებია, რათა „წარვიდეს ქუეყანად სომხითისა და ძიება ყოს ნაწილთა მათთა და დაჰკრძალნეს იგინი ადგილსავე მას, რომელსაცა აღასრულეს სრბაჲ თჳსი“-ო (გვ. 22). ჩვენება ჯერ კონსტანტინე მეფის პირით არის მოთხრობილი, მაგრამ მარტივილობის ავტორს შემდეგ ეს გარემოება ავიწყდება და თვითვე იწყებს მოთხრობას (შეად. გვ. 22 და 23). როდესაც კონსტანტინე მეფეს ანგელოზისათვის ვითომც უბასუხია, მეფე ვარდამე რომ პირდაღ წაიღევ, „ვითარცა ვანჯდეს ჰამბავი მისლვისა ჩემისაჲ“, ხომ „შეშფოთნეს ქუეყანაჲ იგი ფრიად“-ო, ამაზე ნათქვამია: „ჰრქუა ანგელოზმან მან მეფეს: იყავნ სისულელწ და განცუბრებაჲ ქუეყანასა სომხითისასა და ვერ იგრძნან მისლვაჲ შენი“-ო (გვ. 23).

§ 2. მესუკავეთა მოღვაწეობისა და წამების ხანა

მესუკავეთა მარტივილობაში არსად თარიღი არ გვხვდება, მაგრამ ხანა, როდესაც მოწამენი მოღვაწეობდნენ, დაახლოვებით მაინც განსაზღვრულია.

იქ სახელდობრ ნათქვამია, რომ მესუკავეთა მოღვაწენი „მოვარ იქმნებოდეს ვითარცა ველურნი ვაცნი... წელიწადთა მათ შაჲს მეფისათა, რამეთუ ქუეყანაჲ სომხითისაჲ მოოჯრებულ იყო შემდგომად წელთა მათ, რამეთუ არა აქუნდა მათ მეფე, რამეთუ მოეკლა არტავან ძმ ვალარშისი და ხუასრო მეფე სომხითისაჲ მეფესა სპარსთასა და შური აღდგო მამულისა მის შურისგებისაჲ. ამისა შემდგომად ენება წარწყმედაჲ ქუეყანისა მის სომხითისაჲ (გვ. 11—12=სომ. ტექს. გვ. 34).

როგორც სომხურ ტექსტში, ისე ქართულ თარგმანში, ზემომოყვანილ ნაწყვეტში იქ, სადაც არტავანისა და ხუასრო მეფის მკვლელობაზეა ლაპარაკი, მოთხრობა ცოტა არეულია და ორიოდ სიტყვაც უნდა იყოს, ალბათ გადამწერისაგან, გამორჩენილი, რომელშიც ახსნილი იქმნებოდა, თუ რა მიზეზით მოუკლავს სპარსთა მეფეს სომეხთა მეფე ხუასრო. საფიქრებელია, რომ თავდაპირველ დედანში ეს ადგილი ასე ეწერებოდა: „მოიკლა არტავან ძმ ვალარშისი [და ხუასროსა მეფესა სომხითისასა], შური აღდგო მამულისა მის შურისგებისაჲ და მოეკლა ხუასრო მეფე სომხითისაჲ მეფესა სპარსთასა და ამისა შემდგომად ენება წარწყმედაჲ ქუეყანისა მის სომხითისაჲ“. ერთი სიტყვით მესუკავეთა მარტვილობის ამბავი ეხება სომხეთის იმ უმეფობის ხანას, როდესაც, სომეხთა მოქცევის თანახმად, ხუასრო მეფე მოკლულ იქმნა, ხოლო, მისი მცირეწლოვანი შვილის თრდატის ლტოლვის გამო, სამეფო ტახტი თავისუფალი დარჩა და ქვეყანა სპარსთა მეფის სათარეშოდ იქცა.

ყურადღების ღირსია, რომ ქრონოლოგიური ცნობების მაგივრად მოყვანილი ეს ცნობები მესუკავეთა მარტვილობის ავტორს არეული აქვს. მაგ. მესუკავეთა მოღვაწეობის ალანთა ქვეყნითგან სომხეთში მოსვლა სათენიკ დედოფლის დროს აქვს მოხსენებული, რომელსაც სომხეთში გათხოვების დროს გამოპყვნენ. ისინი „იყვნენ გუნდისაგან და ტომისა სპასალართაჲსა და პატრიცებულ მეფეთაგან ოვსთაჲსა... რომლისა მიზეზისათჲს იწოდნენ მეფისა მისგან თანაწარყდ (თანაწარყოლად) დედოფალსა სათენიკს“ (ქართ. თარგ. 10). თუმცა ეს ცნობა შემდეგაც არის განმეორებული და ამის წყალობით ეხლანდელ სომხურ ტექსტსაც აქვს შერჩენილი და იქაც ნათქვამია: „ახოვანნი“... წარვიდეს კარით ოვსეთისაჲთ სათენიკ დედოფლისა თანა სომხითს“ (გვ. 11=სომხ. დედნის გვ. 33).

მოსე ხორენელის სიტყვით სათენიკ დედოფალი არტაშეს მეფის თანამეცხვრე უნდა ყოფილიყო (*Պատմագիրք Հայոց, Հատ. II, գիրք I, Խորհրդայն, 1913 წ. გამ. გვ. 178*). ამავე ისტორიკოსის ცნობით არტაშეს 41 წელიწადი უმეფნია (იქვე, 191), რომლის შემდგომ ჯერ მისი შვილი არტავახი ადის სამეფო ტახტზე (იქვე, 191), ხოლო მერმე მისი ძმა ტირანი (იქვე, 192 და 193), შემდეგ ტირანის ძმა ტიგრანი (იქვე, 196), მერმე მისი ძე ვალარში (იქვე, 199). ხოლო შემდეგ მისი შვილი ხუასრო, თრდატ მეფის მამა (გვ. 202), ამგვარად, დაუჭირებელია, რომ სათენიკ დედოფლის დროინდელი მოღვაწეები სომხეთში ხუასრო მეფის სიკვდილისა და უმეფობის ხანის მომსწრენი ყოფილიყვნენ.

აღსანიშნავია, რომ ამ ძეგლის ცნობათა ქრონოლოგიური წინაუქმობა და შეუსაბამობა უკვე XVIII ს. სომეხთა ცნობილმა ისტორიკოსმა ჩამჩიანმა და XIX ს. დამდეგის მეორე ნიჭიერმა მკვლევარმა ავგერიანმა შენიშნეს. მიტაელ ჩამჩიანს დაუჭირებლად შეაჩნდა, რომ სანატრუკის შვილის არტაშესის თანამედროვე პირველი საუკუნის მოღვაწენი სუქიასიანნი

ორდატის მიმის ხოსრო სომეხთა მეფის დროს ცოცხლები ყოფილიყვნენ, რათგან ამ ორ მანძილს შორის 170 წელიწადიაო. ამიტომ ჩამჩიანი ამბობდა, რომ, ან არტაშესად ხოსრო მეფეც იწოდებოდა, ანდა ხოსრო დიდის მეკელლობის შემდგომი დროს მოღვაწენი სუქიასიანნი, ანუ მესუქავენი ოსკიანთა მოწაფეები არ შეიძლება ყოფილიყვნენ, არამედ სულ სხვა პირებიო. საზოგადოდ ჩამჩიანს, როგორც ქრონოლოგიურ მოსაზრებათა გამო, ისევე, სახელებით იგი სანდოდ არ მიაჩნდა (*წათმოქმედის ჯაცივ*, ვენეტიკის 1784 წ. გამ., *ნათ. ს.*, გვ. 598-599. *მითაქი ხაქისკიყის, მსაყათოსკანანხერ ხე ქანასკანოქმან*, ვალარშაპატი, 1906 წ. გვ. 82-83).

მეორე ცნობილი სომეხთა მეცნიერი მკრტიჩ ავგერიანი ამ ძეგლის ცნობათა წინაუკმობის შესახებ ფიქრობდა, რომ მესუქავენი I ს. მეორე ნახევრის მოღვაწენი იყვნენ და ამიტომ შეუძლებელია შაპუჰ I სიკვიდამდე (272 წ.) ისინი ცოცხლები ყოფილიყვნენო. ამიტომ მარტვილობაში მოხსენებულ მეფეთა სახელები და ამბების მოთხრობა შეცვლილი და ჩართულიცკი უნდა იყოსო. ავგერიანის აზრით შაპუჰ აღანთა მეფე უნდა ყოფილიყო და მისი მემკვიდრის გიგიანოსისა თუ დატიანოსის ბრძანებით სპარსთა ჯარისკაცები სომხეთში მოვიდნენ და მესუქავენი აწამეს. გრიგოლ განმანათლებელმა სული წმიდის შთაგონებითაო ამ მარტვილთა ნეშტი იპოვა, დაასაფლავა, ნიშიც ააგო და მონასტერიც დააარსა, რომლის მამასახლისად აბასი დაადგინაო (*იქსკათარ ქარეხ ქსკაქარანოქმან სერივ* ვენეტიკის 1811 წ. გას. *ჯაა. ჩ.*, 90-112 და *ჰუსიკ ეპისკოპოზის მსაყათოსკანანხერ ხე ქანასკან.* გვ. 83-84).

1906 წ. *ჰუსიკ ეპისკოპოზმა* თავის თხზულებაში «*მსაყათოსკანანხერ ხე ქანასკანოქმან*» («მეუღაბნოენი და სამონასტრო ცხოვრება»), რომელიც უფროა „არარატ“-ში იბეჭდებოდა და შემდეგ ცალკე ამონაბეჭდადაც გამოვიდა, საერთო საკითხი წამოაყენა იმის შესახებ, რომ რაკი მესუქავენი და ოსკიანნი, მათ მარტვილობაში მძოვარ-მეუღაბნოებად იწოდებიან, ამიტომ სრულებით შეუძლებელია, რათგან ამ დროს მეუღაბნოება და მძოვარნი ჯერ არ არსებობდნენ და საქრისტიანო მოღვაწეობის ამნაირი მიმართულება და ცხოვრების წესრიგი სომხეთში IV ს. შემოდისო.

ამავე მოსაზრებით *ჰუსიკის* აზრით ოსკიანნი და მესუქავენი IV ს. მოღვაწეებად უნდა მივიჩნიოთ და, თუ ისინი გრიგოლ განმანათლებელისაგან მოყვანილნი და მათი მიმდევარნი სომეხნი არ იყვნენ, მაშინ გრიგოლ განმანათლებელის მერმინდელ სომეხ ქრისტიანეთა გუნდად უნდა ვიგულისხმოთო (*მსაყათ. ხე ქანასკ.* 99-100). *ჰუსიკს* საეტყოდ მიაჩნია, რომ ოსკიანთა მარტვილობის შემდგენელი დატიანოსი ყოფილიყო მაინცდამაინც ფიქრობს, რომ მისი ავტორი V-VI ს. მწერალი უნდა ყოფილიყო და, ვითომცა მერმინდელ ავტორს, თავისი თხზულება ზეპირი გარდმოცემის მიხედვით უნდა ჰქონდეს შედგენილიო (იქვე, 76 და 82). მისი ბრალია, რომ IV ს. მოღვაწენი I ს-ად უქცევია და შუამდინარელნი ბერძენებად გაუხდიაო (76-77).

ჰუსიკ ეპისკოპოზის ნაშრომმა ამ ძეგლთა შესწავლა უეჭველია წინ წასწია. მის მოსაზრებათაგან ყველაზე უფრო ძლიერი და საყურადღებო ოსკიანთა და მესუქავეთა მოღვაწეობის დროის განსაზღვრისათვის მათი მძოვარობა-მეუღაბნოების გარემოების გამოყენებაა, რომლის გათვალისწინება უცილობლად ცხად ჰქდის, რომ ისინი I-II ს. მოღვაწეები მაინც-და-მაინც შეუძლებელია ყოფილიყვნენ.

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

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

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

§ 3. ამ ნაწარმოების ავტორის ვინაობა

ამ ძეგლის ცნობათა წინაუქმობისა და აღრეულობის მიზეზი და სათავე აღვილი გასაგები შეიქმნება ჩვენთვის, თუ მისი გამომთქმელის ვინაობასა და მუშაობის წესებს გაეთვალისწინებთ. გამოცემული სომხური ტექსტით ამის გამოკვლევა ძნელია, მაგრამ ამ ნაწარმოების ქართული თარგმანი ამის სრულ შესაძლებლობას გვაძლევს.

ცნობა მესუკავეთა წამების წიგნის ავტორის შესახებ ამ ძეგლის ბოლოშია მოთავსებული. მარტივილობისა და ჩვენების ბოლოს ქართულ ტექსტში შემდეგი ანდერძი მოიპოვება: „ესე მე ანტონი მეუღაბნოემან ჰრომმან, ვანატრილი ცხოვრებასა (sic) და წამებასა მათსა, რათამცა მეცნიერ ვიქმენ, თუ ვითარ კელითა დიდისა კოსტანტინესითა განცხადნეს. და ღირს მყო მე ღმერთმან პოვნად მატანთა შინა და აღვწერე ცხოვრებაი მათი“—ო (გვ. 23—24). ამგვარი ცნობა სომხურ ხელნაწერებშიც ყოფილა: რჩეულ თხრობათა წიგნში (*Հատկանիք*) სუქიასის მარტივილობის შესახებ ნათქვამია თურმე, რომ იგი ვინმე ანტონი ჰრომაელ მეუღაბნოესაგან ყოფილა დაწერილი. ავგერიანი ფიქრობდა, რომ ეს ანტონი ჰრომი, ან კოსტანტი კეისართან ერთად ოსკიანთა ნეშტის დასამარხავად მოსული ერთი მხლებელთაგანი იყო, ან გრივოლ განმანათლებელისაგან კესარიითგან მოყვანილი კრონიდეს მეგობარი (იხ. პუსიკ ეპისკ. *Անապատ. և վանակ.* 82).

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

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

ზემომოყვანილი სიტყვებითგან ნათლად ჩანს, რომ მარტივილობის ავტორს თუმცა ზეპირი გარდმოცემითაც, „მთხრობელთაგან ჭეშმარიტთაგან“ ნამბობითაც უსარგებლია. მაგრამ იმ დროს, როდესაც ავტორი თავისი შრომის წერას შესდგომია, სომხეთის ისტორიული ამბების აღმსახებელი წყაროები უკვე არა ერთი და ორი ყოფილა. სწორედ ამ „წიგნთაგან სულიერთა“, რომელნი აუწყებდენ მკითხველს „ჰამბავთა და განგებათა სომხითისათა“, აღმოუკითხავს ავტორს ცნობები მესუკავეთა სადაურობისა, გვარიშვილობისა და ღვწლის შესახებ. ცხადია მამასადამე, რომ არამცთუ ავტორი თვითმხილველი და თანდამხდური არ ყოფილა, მისი თანამედროვედაც კი მიჩნევა შეუძლებელია.

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

¹ „Грузинский перевод настоящего памятника затрагивает многострадальный вопрос об Истории Армении М. Хоренского. Памятник сохранился, как было сказано, в рукописи X века С VIII века, в эпоху религиозных распрей и взаимного отчуждения,

მაგრამ სახელდობრ, როდის უნდა იყოს იგი დაწერილი? ჰუსიკების-კობოზი და პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, როგორც დავრწმუნდით, ფიქრობენ რომ V—VI ს-ში. ჰუსიკს თავისი აზრის სიმართლის დასამტკიცებლად პროფ. ნ. მარარი ჰყავს დამოწმებული, რომელმაც დაამტკიცა, რომ მესუკავეთა მარტივობა მოსე ხორენელის შემდგომ არის შედგენილი VII ს. შუა წლებამდე (*«წმ. შათი ნიქინასკაორ კარბეიქოქ მოქიასანგ კამ მოქასანაქ ქლანხრი ქლყარანოქჩხურ კადამაბ ზ მოქსუქი შიქსნაგო ქითი ძინჯს ჯ. ვარქ ქსურ»*, *Անապատ. ს ქანასქ*, 82, ხოლო ჰუსიკის აზრით V—VII ს. შუა (იქვე). მარარს ასე გადაჭრით თავისი აზრი არ გამოუთქვამს, მას მხოლოდ ერთგვარი ალტერნატივი ჰქონდა წამოყენებული.

მესუკავეთა წინამდებარე წამება, რომ მათი თავდაპირველი და ერთადერთი მარტივობა ყოფილიყო და მესუკავეთა შესახებ სხვა რაიმე წყაროს არსებობის წარმოდგენაც-კი შეუძლებელი ყოფილიყო, ან თვით მესუკავეთა მარტივობა ნ. მარარს ისე ზედმიწევნით ჰქონდა შესწავლილი, რომ მისი შედგენის დრო და თვით ამ ძეგლის თვისება და ღირსება შესაფერისად გამოვრკვეული ჰქონდა, მაშინ კიდევ მის ამგვარ მსჯელობას საფუძველი ექმნებოდა. მაგრამ მას შემდგომ, როცა მან თავის მომდევნო შრომებში სომხური ჰაგოგრაფიული თხზულებების ქართულად გადმოთარგმნა სარწმუნოებრივი ერთობის შეწყვეტის შერმეც შესაძლებლად აღიარა, ის თავის წინანდელ აზრს თითქმის თითონაც აღარ უნდა იზიარებდეს. ხოლო რაკი მესუკავეთა მარტივობის აღმწერელი ანტონი თავის თავს პრომად, ე. ი. ბიზანტიელად აცხადებს, შესაძლებელია, იგი ბერძენი ყოფილიყო. ამ აზრს ის გარემოებაც აძლიერებს, რომ მოწამეთა სახელების დაბოლოვება, თვით სუქიასის გარდა უველა ბერძნულია, მაგ. *Հոսիան-ის* ლუკიან-ე, *Պակզիքს* პოლიოქტეს, *Կորաս-ის* კოსტრატოს, *Իղիգիքիր-ის* იქლიოქსკვირიონ, *Մանաս* შენას, *Փակաս* ფოკა, *Սերգի-ის* სვრჯოს, *Ղուխ-ის* დომენტრიოს, *Ագրან-ის* ანბრიანოს, *Զոսիմ-ის* ზოსიმიოს, *Բსկათ* ბიკტორ, *Քակիս* თალელეოს, *Մորգან-ჯ* იორდანე, *Անասთას* ანასტასიოს, *Խէդդիր-ის* თედოტიოს, *Յակիր-ის* იაკობ, *Խէդուս-ის* თედოსიოს (გვ. 55 = 21).

все более и более развивавшегося вслед за церковным разрывом Армении и Грузии, грузинские писатели избегали делать вообще переводы с армянского, и нечего говорить, что они не могли тогда переводить Житий национальных армянских святых. Самое позднее, когда мог быть выполнен грузинский перевод подобных памятников, это в начале седьмого века или в начале восьмого. Следовательно на армянском языке, если не раньше, то с половины седьмого века существовала та редакция Мученичества Сукаветских подвижников, которая предлежит в нашем грузинском переводе. Новейшие исследователи, старающиеся из М. Хоренского сделать козла отпущения за все погрешности древне-армянской историографии, утверждают что этот историк жил в конце восьмого или в начале девятого века и он же сочинитель всех легенд, обработанных в его книге, между прочим, он же выдумщик аланской царевны с именем Сатеника. Между тем в нашем памятнике, восходящем самое позднее ко второй половине седьмого века, упоминается уже аланская царевна Сатеника. Остается выбрать одно из двух: или Хоренский не сочинял имени Сатеники или Хоренский писал до половины VII века" (Из поездки на Афон: *ЖМНП*. 1899 № 3 № 2, гл. 17—18).

მხოლოდ მესუქავეთა მთავარი მოწამის სახელი *Μουρησ* ცოტა უცნაურია და ბერძნულს არ უდგება¹. მაგრამ ქართულ თარგმანში ეს სახელიც ბერძნული „ოს“ დაბოლოებით არის დაწერილი „წმიდა სუქი-ოს“ (გვ. 21). ხოლო თვით სომხურ დედანში ერთგან ისეთი ცნობა მოიპოვება, რომელიც ამ სახელის ბერძნულობას ცხადპყოფს და მისი ნამდვილი სახისა და მნიშვნელობის გამოტყვევას გვიადვილებს. როდესაც ალანთა მეფის მოციქულმა ჰკითხა სუქიოსს, რა გერქვა ერისკაცობაშიო, მან უბასუხა:

«*Ըստ աւանդումն Բարաքաթրբայ անուանէի, ըսցę յորժամ եկի ևս ի դիտովիւն Սատուծի Միւքիաս անուանեցայ, ախիւնքն խաղաղական կեսանս ստացայ*» (41) „პირველად ბარაქადრა მეწოდა სახელი ჩემი. გარნა რაჟამს მოვიწიე ცნობასა ღმრთისასა, სუქიოს სახელმედვა მე: ესე თვთ მყუდროა ცხოვრებაჲ მოლებად“ (გვ. 15).

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

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

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

¹ აბრი, რომ სომხური სუქიას ბერძნული ჰესიქოსისაგან შეიძლება წარმომდგარიყოს, მალ. ორმანიანს (*Աղգասպատում*, 51) და პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგსაც (იბ. „სუქაველი ძველს ქართულ მწერლობაში“, 133—134) ჰქონდა გამოთქმული.

§ 4. მარტვილობის აღმწერლის წყაროები

ანტონი ჰრომი თავის წყაროთა შორის ასახელებს მატიანებს, რომლებშიც სუკავეთის მარტვილთა შესახებ ცნობები უპოვია. შესაძლებელია, აქ „მატიანენი“ მრავლობითად გადაჭარბებით იყოს ნათქვამი, მაგრამ ერთი საისტორიო თხზულება მინც უნდა ჰქონოდა ხელთ, რომ ერთი ბევრად გაეხადა. სათენიკ დედოფალი, მართალია, მოსე ხორენელის ისტორიაში მოხსენებულია, მაგრამ სამაგიეროდ იქ მესუკავეთა წამების კვალიც-კი არა ჩანს, ამიტომ შეუძლებელია ანტონ ჰრომს ამ შემთხვევაში მოსე ხორენელის თხზულება ჰქონოდა ნაგულისხმევი. ესეც კია, რომ ჩვენ ავტორს, როგორც ბიზანტიელს, ეგებების სომხური არც-კი სცოდნოდა და ამის გამო სომხურ საისტორიო წყაროს წაკითხვა არც-კი შესძლებოდა. უფრო საფიქრბელია, რომ ანტონ ჰრომს ბერძნული საისტორიო წყაროთი უნდა ესარგებლა.

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

ჯერ კიდევ ცნობილმა გერმანელმა მეცნიერმა გუტშმიდმა აღნიშნა, რომ მოსე ხორენელის ზემომოყვანილი ცნობა ფირმილიანოსის შესახებ ცხად შეცდომას შეიცავს, რათგან უკვე ეპისკოპოზად მყოფი ფირმილიანოსი 231 წ. შემდგომ ორიგენს უსმენდა და, რასაკვირველია, მას არ შეეძლო დაეწერა დიოკლეტიანეს ხანისა და 311 წ. ამბების შესახებ (გუტშმიდის თხზულების ხელთ უქონლობის გამო მომყავს გრ. ხალათიანცის „Арм. Аршакиды“-ს მიხედვით გვ. 125). პროფ. ხალათიანცმა გერმანელი მეცნიერის ეს აზრი უკიდურესობამდე მიიყვანა და ამტკიცებდა, რომ მ. ხორენელს ფირმილიანოსის არავითარი საისტორიო თხზულება არ ჰქონია ხელთ, არამედ ევსებო კესარიელისა და რომელიღაც ქრონოგრაფიითგან ამოღებული ცნობებით სარგებლობდა, შინაარსსაც თავისებურად სცვლიდა. ამოღებოდა, რომ მოსე ხორენელი ავტორის სახელსაც მალავდა (Армян. аршакиды в Истории М. Хоренского, 125—127).

მაგრამ ეს აზრი უკიდურესობას წარმოადგენს, რათგან შესაძლებელია მოსე ხორენელს შეცდომა მოსდიოდა იმ მხრივ, რომ ვიღაც ფირმილიანოსი ორიგენის მოწაფედ ნამყოფ ეპისკოპოზ ფირმილიანოსად მიიჩნია, ისე-კი ასეთი წყაროს არსებობის უარყოფისათვის აუცილებლობა არ მოიპოვება, მით უმეტეს, რომ ამ ფირმილიანოსს არც მ. ხორენელ-

ლი უწონებდა ყველა ნაწერებს და სამაგალითო ისტორიკოსად არც ასაღებდა. პირიქით, სომეხთა ისტორიკოსი ბევრ ნაკლსა ჰხედავდა, როგორც მონათხრობის სისწორისა, ისევე ნიშანდობლივი გეოგრაფიული და პიროვნებათა სახელების შესახებ ცნობების უქონლობის გამო. ამ ავტორის ნაშრომებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება იმდენად ძლიერი ყოფილა, რომ მ. ხორენელი მომეტებულ მათგანს იწუნებდა, უცნაურად სთვლიდა და იქ მონათხრობილი ცნობების განმეორება საჭიროდ არ მიაჩნდა. ძნელი დასაჯერებელია, რომ მ. ხორენელს თვითვე დაეწყო იმ წყაროსათვის სახელის გატეხვა, რომლითაც იგი სახელის განზრახ შეცვლით ვითომც სარგებლობდა. უფრო ბუნებრივი იქმნებოდა გვეფიქრა, რომ ასეთი, როგორც ჩანს, სახელნატყუარი, ტენდენციური საისტორიო ნაწარმოები კესარია კაპადუკიაში მართლაც არსებობდა და ანტონ ჰრომსაცა და მ. ხორენელსაც ამ სახელ-ნატყუარი თხზულებით უსარგებლიათ.

§ 5. ამ ნაწარმოების მიზანი, ტენდენცია და დაწერილობის ხანა

მესუკავეთა მარტილობის შემდგენელი ცდილობს მკითხველს ჩააგონოს, რომ მესუკავეთა მოწამენი სომეხეთის პირველი, სხვებისათვის სამაგალითოდ გამხდარი მარტილნი იყვნენ. თავისი თხზულების შესავალში ავტორს ასე აქვს ნათქვამი: „ვიტყუ უკუე გუნდსა მას უძლეველსა, რომელნი ვითარცა ცხოვარნი კეთილნი დაკლვად მოიწინეს ქრისტესთვის... რათა იქმნენ პირველ მოქმენ (მოქრე) ასპარეზსა მას ძლევისასა სულიერსა და წინააღწარ მცნობელ განსა-მას-ზეცისა-ჩინებისასა ყოველთა მათ წმიდათა, რომელნი შემდგომად მათსა გამოჩინებად იყუნეს ქუეყანა მას სომხითისასა“-ო (ხაზ. 10).

ასე აქვს მარტილობის ავტორს მაინც ნათქვამი. თვით თხზულებაშიც ანტონ ჰრომს, მის დამწერელს, ამავე აზრისა და შეხედულების განსამტკიცებლად შემდეგი დამახასიათებელი ცნობა შეუტანია: ერთ-ერთმა თანამოწამეთაგანმა ლუკიანოზმა უთხრა დანარჩენთ, მოდიოთ და ბაგვანის საყერბო ბაგინი დავანგრითო. ამაზე სუქისმა უპასუხა: არა, «სქსიფე აჲ ძკასი დიარ-დიონ კან დხე, ნა კორბანსიფე» გვ. 38). „მოსლვად არს მუშაკი სხუაჲ უძლიერსი ჩუენსა და მან დაამტუას იგი“-ო (გვ. 13).

ცხადია, აქ უძლიერეს მუშაკად, რომელსაც ბაგვანის ბაგინი უნდა შემდეგში დაემხო, გრიგოლ განმანათლებელია ნაგულისხმევი, რომლის ცაშიც მონათხრობილია წარმართ სომეხთა სამლოცველოების დამხობა. ამგვარად, ანტონი ჰრომს უნდოდა მესუკავეთა მოწამენი, სახარებაში ცნობილი მაგალითის მიმბაძველობით, გრიგოლის წინამორბედად და მისი მოღვაწეობის წინასწარმეტყველად გამოეყვანა. მაგრამ ეს ადგილი ჩვენთვის მხოლოდ იმის მომასწავებელია, რომ მესუკავეთა მარტილობა აგათანგელოსის თხზულების, გრიგოლ პართელის ცნის შემდგომ უნდა იყოს დაწერილი.

§ 6. ამ ძეგლის ცნობათა შეფასება ისტორიისათვის

პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგს ნათქვამი აქვს: „სუქაველთა მარტილობა, სხვა ჰაგიოგრაფიულ-მარტიროლოგიური ნაწარმოების მსგავსად, რასაკვირველია, სავსეა ლეგენდარული მოტივებით და სასწაულთა აღწერით, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იქ მოიპოვება ზოგიერთი ისეთი ადგილები, რომელთაც

რეალური ელფერი ადევთ და ამიტომაც გამოსადეგი არიან ვითარცა ისტორიული წყარო“-ო (სუქაველნი ძველს ქართ. მწერლობაში, უნივ. მოამბე VI, 126—127). ასე ფიქრობენ ჩვეულებრივ სხვებიც, ნამდვილად-კი გულდასმითი კრიტიკული განხილვის შემდგომ ეს დებულება არ მართლდება.

საყურადღებოა, რომ მარტვილობაში თვით მოწამენი თავიანთ ქვეყნივთაგან სომხეთში გადმოხვლის მიზეზად სულ სხვა გარემოებას ასახელებენ, რომელიც შესავალში მოხსენებულ მიზეზს სრულებით არ ეგუება და ეწინააღმდეგება კიდევ. როდესაც ალანთა მეფის მოციქულნი სუქავეთის მოღვაწეებს შეეკითხნენ, აქ რამ მოგიყვანათო, მათ უბასუხეს:

«*წინაჲსთაჲრ ძარცხჲდ ხმჲ ხს ქსიანთაჲ იყანსჲ ხს ცამყარჯითქსნსჲ ქოჲლირანსჲ ქასიოცსაქჲ*» (გვ. 40). „ბუნებით კაცი ვართ და კაცთაგან ოცსათისა და უშჯულოებისაგან მეფეთაჲსა და უღმრთოებისა მათისაგან ვლტოლველ ვართ“-ო (გვ. 14). მაშასადამე, ისე გამოდის, რომ ისინი სათენიკს-კი არ გამოყოლიან მზითვად და ამაღად, არამედ გამოქცეულები ყოფილან. ამ ორი ცნობის შეთანხმება შეუძლებელია.

მთელ მარტვილობაში არა ჩანს და არც არის მაშინდელი სომხეთისა და ალანთა ქვეყნის მდგომარეობისა, წესწყობილებისა და წარმართული სარწმუნოების ნიშანდობლივი აღწერილობა. მარტვილობებში ჩვეულებრივად მიღებული დახასიათებას ვარდა, იქ მხოლოდ მცირედდენი საგოგრაფიო და ალანთა საკუთარი სახელებია მხოლოდ საყურადღებო, მაგრამ ამ უკანასკნელთაც ჯერ კიდევ შესწავლა სჭირდება, რომ მათი ნამდვილი ღირსება გამოირკვეს. არც მესუქავეთა მოღვაწეობაა აღწერილი ისე, რომ მას მაშინდელი ცხოვრების უტყუარი და ცოცხალი სურათი, თანამედროვისაგან უშუალოდ ნაამბობი, ან გარდმოცემის საშუალებით შენახული ჰქონდეს. აქაც აღწერილობა მკრთალი და შებლონური.

სამაგიეროდ ეს მარტვილობა უხვად არის შემკული მოწამეთა ხშირი და გრძელი ლოცვებით. ყველა ეს თვისებები ამ მარტვილობის ავტორის, რასაკვირველია, თანამედროვეობისა-კი არა, მერმინდელიობის გამომუდგენებელია. თვით ავტორი თანამედროვეობას არც ჩემულობს. მისი სიტყვებითგან ნათლად ჩანს, რომ ის იმ დროსა სწერდა თავის თხზულებას, როდესაც მესუქავეთა საფლავის მდებარეობაც კი აღარავინ იცოდა (ქართ. თარგ. 23) და ნეშთის ნაწილების მეტი აღარაფერი იყო შერჩენილი.

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

2. „სიტყუანი წამებისათჳს წმიდისა ოსკისი და მოყუასთა მისთაჲ“

§ 1. ცნობები ამ ძეგლის შესახებ.

აჩან ხლ საოცქილნ ზამორქო სრციუნ მსქიანუგ ქაჩანაქიეა-ის სათაურით არის ცნობილი და გამოცემული ვენეტიკის კრებულის „სოფერქ ჰაეკაკანქ“-ის XIX წიგნში (გვ. 59—66) ერთი მარტიროლოგიური ნაწარმოები, რომელიც *სრქილქ* „ბრუსის“ წამების აღწერილობას შეიცავს. მისი ძველი ქართული თავმანი ათონის ივერთა მონასტრის X ს-ის ხელთნაწერიოვან გადმოწერილი ალ. ხ ა ხ ა ნ ა შ ე ი ლ მ ა გამოსცა 1910 წ. (იხ. МГА, გვ. 62—65). ქართულ თარგმანს სათაურად აქვს: „ო^ა მაისსა იბ (12) სიტყუანი წამებისათჳს წმიდისა ოსკისი და მოყუასთა მისთაჲ“.

თუმცა ეს ქართული ტექსტი სომხურის ვენეტიკის გამოცემის მსგავსი დედნითგან უნდა იყოს ნათარგმნი, როგორც ეს ნ. მ ა რ რ ს ა ც აქვს აღნიშნული (Из поездки на Афон. 17), მაგრამ მათ სათაურებს ცოტაოდენი განსხვავება მაინც ემჩნევათ. სომხური დედნის *ჩან ხლ საოცქილნ*-ი ქართულ თარგმანში ერთი მრავლობითად ნახმარი გამონათქვამით არის გადმოცემული — „სიტყუანი“, რასაც მოსდევს განმარტება „წამებისათჳს წმიდისა ოსკისი“. სომხურ გამოცემულ ტექსტს „წამებისათჳს“ აკლია, მაგრამ თავდაპირველ დედანში, უეჭველია, იმნაირადვე ეწერებოდა როგორც ქართულშია და იქაც ნათქვამი იქნებოდა *ჩან ხლ საოცქილნ ზამორქო ქაჩან იკაკოქიჩან სრციუნ მსქიანუგ*. უადისოდ ეხლანდელი სათაური მთელ თხზულებას სულ სხვა აზრსა და შინაარსს ანიჭებს და ისე გამოდის, თითქოს თვით ძეგლი წ^ა ოსკეს ნაწარმოები, მისი სიტყვანი იყოს, რაც, რააკვირველია, სინამდვილეს სრულებით არ შეეფერება.

სომხურ ეხლანდელ გამოცემაში ნახმარი „*მსქიანუგ ქაჩანაქიე*“, ე. ი. ოსკეანთა ხუცესთა, ქართულად სხვანაირად არის გადმოცემული და სწერია „ოსკისი და მოყუასთა მისთაჲ“. იქნება *მსქიანუგ ქაჩანაქიე* მერმინდელი გადაკეთებული იყოს და თავდაპირველად სომხურშიც ქართულის მსგავსად წერებულყო.

განსაკუთრებით აღნიშნული უნდა იყოს, რომ ქართული თარგმანის სათაურს წინ ოსკეს ხსენების თარიღი უძღვის: „თთუესა მაისსა 12“-საო, რაც სომხურ გამოცემულ ტექსტს აკლია. ეს თარიღი ამ ძეგლს ხაეკლესიო-სამონასტრო მწერლობაში გარკვეულ ადგილს მიაკუთვნებს და თითქოს ეკლესიაში, თუ სატრაპეზოში წასაკითხავად განკუთვნილად ჰხდის.

ამ ძეგლში მოთხრობილი ამბავი იმავე სათენიკ-დედოფლისა და მისი თანამეცხედრის ხანას ეკუთვნის და იმავე სუკავეთის მთას ეხება, რომელიც ანტონ ჰრომის მესუკავეთა მარტილობაში გვხვდება.

§ 2. განსხვავება სომხურ ტექსტსა და ქართულ თარგმანს შორის

სომხური ტექსტის *სრქილქ* ბერძნული სიტყვაა *χρυσός* და ოქროსას ჰნიშნავს. ქართულად უნდა „ქრუსი“-სად ყოფილიყო გარდმოცემული, მაგრამ ამის მაგიერ სწერია „ქრივისი“. როგორც ჩანს სომხური *ქლ* მას უ-ედ-ქ^ო არ წაუკითხავს, არამედ „ივ“-ად.

საყურადღებოა, რომ სომხურში აღნიშნული გეოგრაფიული სახელის *მან ბაყიცი*-ს (გვ. 60) მაგიერ ქართულში „წალკოტნი“ სწერია. საეჭვოა, რომ ასეთი ცვლილება ქართველ მთარგმნელს მოეხდინა. უფრო საფიქრებელია, რომ ის სომხურ დედანშიც, რომელიც მას თარგმნის დროს ხელთ უნდა ჰქონოდა, *ბაყიციანი*-ი ეწერებოდა.

ამაზე უფრო დიდმნიშვნელოვანი და არსებითი განსხვავებაა ქართულსა და სომხურს შორის სხვა საგეოგრაფიო სახელში. სომხურ მარტვილობაში აღნიშნულია, რომ სათენიკ დედოფლის მახლობელნი *ახსალ ჭხს ქლანაყა* (გვ. 60). ქართულ თარგმანში ნათქვამია: „მოსრულ იყვნეს მის თანა ჰერეთით“-ო (გვ. 3). მოსე ხორენელი და მესუევეთა მარტვილობის ავტორის ანტონი ჰრომის სიტყვითგან-კი ცნობილია, რომ სათენიკ დედოფალი ალანთა მეფის ასულად ითვლებოდა. ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართველ მთარგმნელს, ან სომხური დედანი ამ ადგილას წარყვნილი უნდა ჰქონოდა და *ქლიანსიყ აჯხარჩ* წერებულებოდა, რაც მას შეეძლო კიდევ ჰერთად გადმოეთარგმნა, ან თვითონ აერია და *ქლანაყ*-ის მაგიერ *ქლიანაყ*-ი წაეკითხა.

§ 3. მარტვილობის ხანა და დაწერილობის დრო

მარტვილობის გმირნი „იყვნეს მოწაფეთაგან თადეოს მოციქულისათა. უმათვრეს[სა] მათსა უწოდა ქრისტე ნათესავით გრიკი, რომელნი შემდგომად აღსრულებისა მოციქულისა წარვიდეს და მოწესებოდეს მათა სამე შინა ჩრდილოასათა, ვინაჲ იგი თუალნი მდინარისა ევფრატისანი გამოდიან შემოსართავსა ჳევსასა... რომელსა ეწოდების წალკე და მის გამო სოფელთა ეწოდების წალკოტნი დღენდელად დღედმდე“ (ხან. 62—63).

აქითგან ცხადი ხდება, რომ მარტვილობა I საუკუნის მეორე ნახევრის ამბავს უნდა მოგვითხრობდეს.

ეს მარტვილობა უთარილო ნაშრომი და მისი დროის განსაზღვრისათვის რაიმე საამისოდ გამოსადეგი ცნობები უნდა თვით ამ ნაწარმოებში აღმოვიკითხოთ. ამ მხრივ საყურადღებოა, რომ მარტვილობის სიტყვით მახვილით მოკლულნი და ჩაქოლვლი მოწამენი ისე იქმნენ დატოვებულნი და ამგვარად „დაყვეს საფლავსა მას შინა ვიდრე უამადმდე წ’დსა გრიგოლისა, რ’იცა აუწყა მას სულმან წმინდამან და აღაშენნა მათ ზედა საწამებელნი და წინამძღურად ვანისა შის მღდელი ვინმე დაადგინა აბ[ბ]აჲ მოწაფეთაგან თჳსთა“ (64).

არც აგათანგელოსმა, არც მოსე ხორენელმა ამ ამბავის შესახებ არა იციან რა, ან იქნებ იცოდენ, მაგრამ საუჭვო ცნობად მიაჩნდათ. მაინც-და-მაინც ეს მარტვილობა, უეჭველია, იმ ხანას ეკუთვნის, როდესაც წაგრიგოლის თაყვანისცემა სომხეთში გაძლიერებული იყო და ყველაფერს მას მიაწერდნ ხოლმე. ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ ოსკეს მარტვილობაც შეუძლებელია სომხური მწერლობის უძველეს ხანას მიეკუთნოს.

თვის გამოკვლევაში *Армянский эпос в Истории Монася Хоренского* (მოსკოვი, 1896 წ.) პროფ. გრ. ხალათიანი-ცი ამტკიცებდა, რომ ალანთა მეფის ასული სათენიკ სომეხთა დედოფლის შესახებ ცნობა მოსე ხორენელის შეთხზულია და დაბადების ესთერ-ასტინეს შესახებ მოთხრობის ზარდნაკეთებს წარმოადგენს (იხ. გვ. 241—269). ამ მკვლევარის სიტყვით

„სათენიკ“-ის სახელი სომხურ ძეგლებში IX ს-მდე არც იხსენიება. გრ. ს. ა. ლათიანციის შემოდასახელებული თხზულების გარჩევის დროს პროფ. ნ. მარტიანის დებულება იმ მოსაზრებით უარჰყო, რომ სათენიკ დედოფალი სუქიასის მარტივილობაში იხსენიება... მაშ ხალათიანციის აზრით ეს ძეგლი უნდა VIII ს. დამლეგს, ან XI ს. დამდეგს იყოს დაწერილი? ამ მარტივილობისაკი ძველი ქართული თარგმანი არსებობს, რომელიც სომეხ-ქართველ-ალბანთა ეკლესიის ერთიანობის დროს უნდა იყოს გადმოღებულიო (იხ. ნ. მარტიანის რეკეზია *Визан. Врем.* T. V, Вып. I и 2, 1898 წ. გვ. 265).

ნ. მარტიანის აზრით ისე გამოდის, რომ მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტივილობის ცნობები მოსე ხორენელის ცნობის სიმართლეს უნდა ამტკიცებდეს სათენიკ დედოფლის სახელის შესახებ. მაგრამ პირიქით, მოსე ხორენელის ისტორიას მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტივილობათა შესწავლისათვის თავის მხრივ აქვს მნიშვნელობა. აღსანიშნავია, რომ მოსე ხორენელი სათენიკ ალანთა მეფის ქალიშვილობისა და სომეხთა მეფისაგან დედოფლად მოყვანის გარემოების აღსადგენად თავის წყაროდ ჰანის საკერბო ტაძრის ქურუმის ოლუმპის ისტორიას, სპარსთა მატიანეებსა და სომეხთა ხალხურ თქმულებებს ასახელებს (*«ათოყაყტი აათომქ ჩქიამყ დიქიმ ჴანიოც, ყრიღ ძხზხაქან აათომქსანგ... ირიამ ხე შარიხე მათხანგ ძქყასუნ ხე ჴაციე სრეცე ძქყასანაგ»*. *შათმ.* ჯ. გვ. 176 და 177—179). მესუკავეთა მარტივილობის შესახებ სომეხთა ისტორიკოსს არაფერი აქვს ნათქვამი. განა დასაჯერებელია, რომ მოსე ხორენელი, რომელიც სათენიკ ალანთა მეფის ქალიშვილობის დამამტკიცებლად ხალხური ლექსების ნაძალადევი ალეგორიული ახსნიათაკი სარგებლობდა, მესუკავეთა მარტივილობა თავისი მიზნისათვის არ გამოიყენებდა, ამნაირი ნაწარმოები მაშინ რომ არსებულებო? ასეთი რამე ძნელი დასაჯერებელია.

მოსე ხორენელის მდუმარების ახსნა არც იმ მოსაზრებით შეიძლება, რომ ამ ძეგლებში ცნობათა ქრონოლოგიური წინაუკმობაა, რომლის გამო ეს მარტივილობანი შეიძლება საეჭვოდ მიჩნინა და ამიტომ არც ესარგებლაო, რათგან მას არაერთი საეჭვოდ მიჩნეული თხზულებითა, ან ლექსით უსარგებელია, რომელთა ცნობაში თავისი შესწორება შეუტანია, ან თავისებურად განუმარტავს და ისე გამოუყენებია. ვიღაც ქურუმი ოლუმპისა და სპარსული მატიანეების ცალიერი დასახელების მაგიერ, განა მოსე ხორენელისათვის სომხური მარტივილობის ცნობის დამოწმება უფრო ადვილი არ იქნებოდა და მის მკითხელთათვისაც მეტი დამაჯერებლობა არ ექნებოდა? ამიტომ მოსე ხორენელის მდუმარება შეიძლება მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტივილობის შედგენის დროის გამოსარკვევად ერთ-ერთ მოსაზრებად იყოს გამოყენებული.

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

და ოსკიანთა მარტვილობათა თარგმანის ენა-კი ცხადმყოფს, რომ ეს ორი ძეგლი IX ს-ზე ადრე არ შეიძლება იყოს ნათარგმნი, რათგან *აქსაჲრ* იქქართულად გადმოთარგმნილია „ქუეყანა“-დ, *ქანქს* „სოფელი“ უდრის. ეს ძეგლები, რომ VII ს-ში ყოფილიყო გადმოთარგმნილი, ამ ტერმინების მაგიერ „სოფელი“ და „დაბანი“ იქნებოდა ნახმარი.

ხოლო ჰუსიკ ეპისკოპოსს თავის ზემოდასახელებულ შრომაში აღნიშნული აქვს, რომ ფაუსტოს ბიზანტიელის ისტორიაში „ვოსკე“ აღამიანის, მეუღაბნოეს, სახელად-კი არ იხსენიება, არამედ მხოლოდ გეოგრაფიულ სახელად არის მიჩნეული ამავე მკვლევარს გამოტყვევული აქვს, რომ ვოსკეს და მის მოყვასთა ხსენება იოანე კათალიკოსამდე არსადა ვხვდება (იხ. გვ. 72, 73, 44). ამისდა მიხედვით ჰუსიკს სამართლიანად დასკვნილი აქვს, რომ ფაუსტოსის დროს ვოსკიანთა შესახებ გადმოცემა ჯერ არ უნდა ყოფილიყო (იქვე, 74).

§ 4. ამ ძეგლის შემდგენელის მიზანი და ტენდენცია

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

ამგვარად, ფაუსტოსს მეუღაბნოეობის წყაროდ ასურეთი აქვს ნაგულისხმევი, მესუკავეთა და ვოსკიანთა მარტვილობანი-კი ცხადი ელინოფილური ტენდენციით არიან გაუღმთილნი, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ, არამც თუ ფაუსტოსს მესუკავეთა და ოსკიანთა არსებობისა და მოღვაწეობის შესახებ არა სტოდნია რა, მისი ცნობა მეუღაბნოეობის სომხეთში წარმოშობის სადაურობის შესახებ მესუკავეთა-ვოსკიანთა მარტვილობათა თეორიას სრულებით ეწინააღმდეგება კიდევაც. მაშასადამე, V ს-ში ამ მარტვილობაზე ჯერ კიდევ სომხეთის ისტორიკოსებს არავითარ ცნობები არ ჰქონიათ.

თუ აღამიანი ყველა ზემოდასახელებულ გარემოებას გაიხსენებს და გაითვალისწინებს, ადვილად დარწმუნდება, რომ ზემოვანხილულ ორ სომხურ მარტვილობას მიზნად მარტო ამ მოწამეთა ღვაწლის აღწერა-კი არ ჰქონდა დასახული, არამედ მის ავტორს ასურთ-მოყვარეთა თეორიის მაგიერ

სომხური მეუღაბნეობის სადაურობის შესახებ ბერძენთა-მოყვარეთა თეორიის განმტკიცება ჰსურდა, რომ მეუღაბნეობაც, ქრისტიანობის მსგავსად, სომხეთში ასურეთითგან-კი არა, არამედ საბერძენეთიდან მომდინარედ მოეჩვენებინა.

§ 5. აღმწერელის პიროვნება და სადაურობა

მარტივობის ავტორის სახელი არსად დასახელებული არ არის, მაგრამ მისი პიროვნებისა და მოღვაწეობის კვალი თვით ნაწარმოებს ეტყობა. თხზულება იწყება უცნობი აღმწერელის ცნობით იმ წყაროების შესახებ, რომლის მიხედვითაც მას თავისი ნაშრომი შეუდგენია. ის ამბობს: „ვპოვე ს ხ უ • ა ც ა უწყებაჲ კერძოთა იონთასა. კაცი ვინმე სწავლისმოყუარე, რომელსა სახელი ეწოდა კათიანოს, რომელი იყო დღეთა ვალენტიანოს კეისრისათა. მრავალი რაჲმე მითხრა მან ჩუენ იონთა მათიანისაგან, რომელთანი წიგნი მრავალ არიან და აწ ჩვენ შოვრის იპოვებინან, რომელიცა თვთ მებრ მე მრავალგზის აღმოვიკითხე“-ო (ხახ. 62=სომ. 59).

მართალია, არა ჩანს, რომელი ვალენტინიან კეისარი I, II, თუ III იგულისხმება, შესაძლებელია ვალენტინიანის მაგიერ ვალენტიც (+378 წ.) ყოფილიყო. მაგრამ, რომელიც უნდა იყოს, ამ ცნობას მაინც IV ს. მეორე ნახევარსა და, თუ ვალენტინიანი III იყო, V ს. მეორე ნახევარში გადავყვართ. თვით ზემომოყვანილი განცხადება ამჟღავნებს, რომ აქაც ჩვენ წყაროების მიხედვით შედგენილ კომპილაციასთანა გვაქვს საქმე. ამასთანავე ამ განცხადებითგან ირკვევა, რომ ეს ძეგლი ბერძნული მათიანების მიხედვით ყოფილა დაწერილი, რაც გვაფიქრებინებს, რომ, ან ამ მარტივლის შესახებ სომხური წყაროები არ უნდა ყოფილიყო, ან რომ ამ ძეგლის შემდგენელი რომელიღაც ბიზანტიელი აღმწერელი უნდა ყოფილიყო.

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია საქმე განცხადების სიტყვები „ვპოვე სხუადა უწყებაჲ“. ამას უეჭველია, ამ ძეგლის შემდგენელი ამბობს და ამ ნათქვამითგან ჩანს, რომ მას, ამ ძეგლს გარდა, კიდევ სხვა რაღაც ნაწარმოებიც ჰქონია. თუ გავიხსენებთ, რომ მესუჟავეთა მარტივობაცა და ეოსკესიც სათენიკ დედოფლის ხანას ეკუთვნის, ისიც და ესეც ბერძნულ წყაროებზეა დამყარებული და ორსავე ნაწარმოებს მსგავსი თვისებები აქვს, შესაძლებელია აზრი დაიბადოს, ორივე ნაშრომის ავტორი ერთი-და-იგივე პირი, სახელდობრ, უცნობი ანტონ ჰრომი ხომ არ არის?

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

§ 6. ამ ძეგლის ღირსების ზოგადი შეფასება

ამ მარტივობის ისტორიული ღირებულება, ყველა ზემონათქვამის შემდგომ, თავისდათავად ცხადია, შეტად მცირე არის, მაინცა და-მაინც სათენიკ დედოფლის ხანისათვის წყაროდ ვერ გამოდგება. მაგრამ, ნავგაიანეაღ დაწერილობისდა მიუხედავად, იქ მოიპოვება ერთი ცნობა, რომელიც გვაფიქრებინებს, რომ ამ მარტივობის ავტორს თავისი თხზულების შედგენის

დროს უნდა წყაროდ შედარებით ძველი ცნობა ჰქონოდა. ერთგან იქ სხვათა შორის ნათქვამია, რომ ეფვრატის მახლობლად დასახელებულ მოწესეთა ქადაგებამ მცხოვრებლებზე ისე იმოქმედა, რომ გაქრისტიანდნო და „ერთი ენაზე წაითვანი, რომელსა ჰქონდა მადლი მღვდლობისაჲ, ვითარცა იხილა სარწმუნოებამა მათი მტკიცე, შუალამეს ოდენ მოუწოდა მათ კიდესა მდინარისასა და ნათელსცა მათ“ (63=სომხ. 61).

ამ ცნობაში საგულისხმოა, რომ ნათლისღება შუალამეს და მდინარეში მოუხდენიათ. ამგვარივე ცნობა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში „ცხრათა ძმათა კოლაგელთა მარტვილობა“-შიც ვგვხვდება და ამ ძეგლის განხილვის დროს აღნიშნული და სათანადო ცნობებიც მოყვანილი მაქვს, რომ ასეთი ჩვეულება პირვანდელ ქრისტიანეთა ცხოვრებაში მართლაც არსებობდა (იხ. ჩემი „ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლად“, წიგნი I, ძველი ქალი საისტორიო მწერლობა“, 2-ე გამოც., 1921 წ., გვ. 35).

ხალხურ წინე-ჩვეულებათა ისტორიისათვის ამ მარტვილობაში კიდევ ერთი საგულისხმო ცნობა მოიპოვება. იქ ნათქვამია, რომ ლტოლვილი მოწესენი, რომელნიც უბატრონოდ გარდაიცვალენ, „რნი ჰოვეს მწყემსთა ვიეთიმე და დაპყრძალნეს მასვე ადგილსა, ვა სნეულთა ვიეთანნი, რნი განიდგენიან სოფლით“ (64=სომხ. 65). აქეთგან ჩანს, რომ სომხეთში გადამდები, ან მძიმე სნეულებებით შეპყრობილი ავადმყოფები სოფლითგან გაშყავდათ და მათ სოფლის გარეშე ათავსებდნენ.

3. „წამებამა წ-თა მღვდელთ-მომღაბრათაჲ სომხითისათა არისტაკესნი, ორთანესნი, ოსიკისნი, გრიგორისნი, დანეღლისნი“

§ 1. ამ ძეგლის შესახები ცნობები

ათონის ქართველთა მონასტრის X ს. ცნობილ ხელნაწერში შენახულია მარტვილობა სომხეთის ხუთი მღვდელთმთავრისა, რომელსაც სათაურად წარწერილი აქვს: „თთუესა ივლისხა ით (19). წამებამა წ-თა მღვდელთ-მომღაბრათაჲ სომხითისათა არისტაკესნი, ორთანესნი, ოსიკისნი, გრიგორისნი, დანეღლისნი“. ეს ძეგლიც პირველად ნ. მარრს აღმოჩენილი და გამოსაცემად დამზადებული ჰქონდა, მაგრამ ჯერაც არ გამოუცია. არსებობს მხოლოდ ალ. ხახანაშვილის გამოცემა (იხ. MGA, გვ. 57—60). რაკი მარტვილობა სომეხთა წმინდანებს ეხება და თვით თხზულების ენაც სომხურიდან ნათარგმანობას ჰმოწმობს, ამიტომ ბუნებრივია აზრი, რომ ეს ძეგლი სომხურიდან უნდა იყოს ნათარგმნი. სომხურად არსებობს კიდევ ამ მღვდელთმთავართა მარტვილობა და *Պատմիկն վարաց և Նախատակոյնսն Երևանի և Արարատայն Արիստակիի, Վրժանիսի, Մուսկանն, Գրիգորիսի, Որդուց և թիւանց սբբոյն Գրիգորի*“ გამოცემული არის ვენეციის მხითარისანთ კრებულში „სოფერჲ ჰაეკაკანჲ“-ის მეათე (d) წიგნაკში (გვ. 46—56). მაგრამ ნ. მარრმა უკვე 1899 წელს აღნიშნა, რომ ქართული ტექსტი ამ სომხური ნაწარმოების თარგმანი არ არის და არც ავითანგელოლის მოთხრობას უდგება.

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

ნ. მარრის აზრით იგი ზედმიწევნითი თარგმანი უნდა იყოს ამ წმინდანთა მარტივობის განსაკუთრებული სომხური რედაქციისა, რომელიც თუმცა დაკარგულია, ან უკეთ, რომ ითქვას, ჯერ აღმოჩენილი არ არის, მაგრამ რომელიც ხელთ ჰქონია მოსე ხორენელს და თავის ისტორიისათვის წყაროდ გამოუყენებიაო. ნ. მარრს საეჭვოდ მიაჩნია, რომ ქართულად შენახულ თარგმანს პირიქით ღედნად სწორედ მოსე ხორენელის თხზულებითგან ამოღებული ტექსტი ჰქონდეს, მაგრამ, თუ ეს დამტკიცდა, ეს გარემოება უფრო იმის მომასწავებელ საბუთად გამოდგება, რომ შეუძლებელია მოსე ხორენელს მეშვიდე საუკუნის ნახევარზე გვიან ეცნობრაო (Из поездки на Афон, ЖМНП, 1899 წ. № 2, ამონაბეჭდის გვ. 18).

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

წამება ასე იწყება: „და ესმა ვითგანმე მეფეთა თრდატს წისა გრიგორისთვის, რ ზედამიწიეს იგი, ვითარმედ დღეთა სიკბატუსისა მისისათა, ოდეს იყო იგი ერისკაცობასა შინა, ესუა ცოლი და ესხნეს მას ორნი ძენი: პირმშოსა მას ეწოდა ორთან და ცხონდებოდა იგი ერისკაცებით. ხოლო უკუანამსკენელ პატივი მღდელობისაჲ მიიღო. ხოლო მეორესა მას ეწოდა არისტაკე“ და სხვა (გვ. 57).

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

§ 3. ამ ძეგლის ნამდვილი თვისება.

როგორც უკვე აღნიშნული გვქონდა, ნ. მარრის სიტყვით ქლი თარგმანი ვითომც არც ავათანგელოსისა და არც „სოფერქ ჰადაკანქ“-ის ტექსტს უდგებოდეს, არამედ მხოლოდ მოსე ხორენელის ხელთ მყოფი წყაროთგან უნდა იყოს გადმოღებული. უკანასკნელი დებულება შეიძლება მხოლოდ იმდენად გამართლდეს, რამდენადაც მოსე ხორენელის ისტორიაში მოყვანილი მოთხრობა კარგად უდგება ქლ თარგმანს და ხშირად თითქმის სიტყვა-სიტყვით ეთანასწორება. ქართული თარგმანისა და მოსე ხორენელის ისტორიის შესატყვის ადგილების შემდეგი შეფარდება საქმის ნამდვილ ვითარებას ცხადჰყოფს:

ქართული თარგმანის		მოსე ხორენელის ისტორიის
გვ. 58 ₂	=	9 ₁ 2 ₁ გვ. 243 ₇

ქართულში თარიღები არ არის და სომხურის სტრიქონები 8—14 ქართულს აკლია. გვ. 58₁—20 = გვ. 243₁₅—244₄ ორთანეს-ვრთანესის კზად დაჯდომის თარიღი, რომელიც მოსე ხორენელს აქვს (244₄—5), ქართულს აკლია. გვ. 58₂₁—59₁₁ = გვ. 259₃—260₃. ქ. ფაჰტაკან[რა]ნის განმარტება, რა-

მელიც ქართულ თარგმანშია „რომელ არს ტფილისი“ (გვ. 52₂₅), სომხურში (59₆) არ მოიპოვება. გვ. 59₁₁—17 = გვ. 258₈—15. ქართულს, სომხურთან შედარებით, აკლია მხოლოდ სომხურის გვ. 258₁₂—13 ერთი სტრიქონი და სტრიქონი მე-14-ის ნაწილი, სადაც ნათქვამია *«იერ ჯერ ზანდითარან ხეივანი იქნის სერხათასქა»*.

გვ. 59₁₁—22 = გვ. 269₁₃—18. სომხურ სტრ. 15 *ქრქ* ითვან მოყოლებული ვიდრე სტრიქ. 17 *ხქსარე*—ამდე ქართულს აკლია.

გვ. 59₂₂—24 = გვ. 270₁₆—271₁. ქართულს მხოლოდ აკლია სიტყვების *«ორეთაუ ზა ესათობა ხე აკათხაე ყლითა»* თარგმანი. გვ. 59₂₁—25 = გვ. 271₁₇—272₁. გვ. 59₂₇—60₇ = გვ. 272₆—20. აქ თავდება კიდევ მარტვილობა. ქართულ თარგმანს სომხურთან შედარებით ბოლოში მომატებული აქვს სიტყვები: „და ესე ვითარითა წამებითა მიიცვალეს ნეტარნი და მივიდეს უფლისა თვისისა სადიდებელად მამისა და ძისა და წისა სულისა აწ და მარადის უკი უკუნისამდე ამჴნ“ (გვ. 60₉—11), რაც ერთგვარს დასკვნას და მარტვილობათა ჩვეულებრივს დასასრულს წარმოადგენს.

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

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

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

*«მანამ ძამანასქი ლთან ჯიანე ხონიხსაე, იერ ექთასქ არარქინ ექსაყა-
იინ ქთან სერცინ ზერქიორქ, ექ ქაქტამ
ქათაე ხეა მქხეცხეა ხერ მანსკოქსან
ათიქან ჯერ ექნოქქაქსხამქ' ამთანა-
ესაქ ხე სერქოა იერქიუ ათაეხაქ იოიე
ათიჯნიქ ანო. დანთქერ ქრქმანქა, იერ
ქაქსარასხთე ქსანსი ჯერ. იერ აყა ხე ზა
ქათიქმან აკათინოქსანსაე კაე სერქოქს-
ან. ხე სერქიორქინ' სერქათასქა, იერ ქ მან-
სკოქსანქ: ქათ ათიოქათაე იერ ძათაქოქს-*

და ესმა ვიეთგანმე მეფეთა თრდატს წისა გრიგორისთუს, რამეთუ შედამაწიეს იგი, ვითარმედ დღეთა სიჭაბუქისა მისისათა ოდეს იყო იგი ერისკაცობასა შინა, ესუა ცოლი და ესხნეს მას ორნი ძენი: პირმშოსა მას ეწოდა ორთან და ცხოვდებოდა იგი ერისკაცებით. ხოლო უკუანაანელ პატივი მდღელობისა მიიღო. ხოლო მეორესა მას ეწოდა

1. ასე დიდი ამაოთი სწერია ხელთნაწერთა 4 ჯგუფში.

ან ანსაკ ტე ირ ქიჩიანსისსე ქინსისსე
ქი კონს მასაკ ტე რეაქიამ ს აფქი აფქი
ქკოსისსეიქსინ რასი მასთარანსინ კრხაკ
ამსინსე კრქიქსამ რე სხვა (იხ. შა-
სამაფქი რე ჯაქი, მკაქსინსეიქსი, 1909 წ.
გამოცემა, გვ. 449, § 8-9, სტრიქ. 11. გვ.
450).

ასე თითქმის სიტყვა-სიტყვით მისდევს ქართული მარტივობა აგათ-
ან გელოსის სომხურ დედანს გვ. 453, რაც=ქართული თარგმანის გვ.
58. ხოლო შემდეგი სტრიქონები 58₉₋₁₂ სომხური დედნის გვ. 453₆₋₇ თა-
ვისუფალი თარგმანია.

ამგვარად, ზემომოყვანილი შედარება ცხად-ჰყოფს, რომ სომხეთის
მღვდელმთავართა მარტივობის ერთი მესამედი, მთელი დასაწყისი, სომ-
ხური აგათან გელოსის თხზულების უკანასკნელი და საბოლოო რედა-
ქციის თარგმანია.

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

§ 4. ძეგლის კომპილაციური სულისკვეთება და წადილი

ამ ნაწარმოებზე მიზანს საეკლესიო პატივის მემკვიდრეობითი წესით
მიღების სამართლიანობის პრინციპის დაცვა-განმტკიცება შეადგენს. ამი-
ტომად, რომ იქ ნათქვამია: „აწ ნაცვალად შენსა დაასხენ კელნი არისტაკეს
ძესა შენსა, რომელსაცა დაასხა კელნი ნაცვალად თუსა მსგავსად წერილისა
ვითარმედ „მამათა წილ იყვნენ შეილნი და დაადგინენ იგინი მთავრად ყო-
ველსა ქუეყანასა ჯედა“, რომელი უფროჲს მამისა თუსისა აჩუენებდა მოძუ-
რებასა თუსსა“-ო (გვ. 58)

ავტორის აზრით ამ წესს ვითომც სომხეთისათვის მშვიდობიანობა და
სარწმუნოების სიმტკიცე უნდა მიენიჭებინა. და „ეტყოდეს მეფესა, უკუმ-
თუ გნებავს მ მეფე, რაჲთა გზათა სიმართლისათა ვიდოდინ საზღვარნი იგი
და ეგნენ სარწმუნოვებით, მოეც მათ ეპისკოპოსი შვილთაგან წინსა გრი-
გორისთა, რამეთუ ფრიად წადიერ არიან და სურვილით ითხოვენ“-ო.

აღსანიშნავია ამასთანავე, რომ კომპილაციური ცდილობდა ხელისუფ-
ლების მემკვიდრეობითი წესით მცირეწლოვანთაგან მიღების წესიც დაცვა
და მისი კანონიერება დაემტკიცებინა: „თრდატ... მისცა მათ ყრმაჲ გრიგო-
რის უხუცესი ძმ ორთანიისი დადაცათუ უსრულ იყო ყრმაჲ იგი დღითა,
არამედ სრულ იყო სულითა და მოეგხენა მას სოლომონისი, რამეთუ
ათორმეტისა წლისაჲ იყო იგი, რაჲთაჲს იქმნა იგი მეფე ისრაელსა ჯედა“-ო
(ქვე, 58).

გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრებისა და აგათან გელოსის
თხზულებითგან ჩანს, რომ სომხური ეკლესიის წესწყობილებაში საეკლესიო
თანამდებობის მემკვიდრეობის პრინციპი შეიჭრა და გაბატონდა და ამ ძეგ-
ლის კომპილაციურსაც სწადდა ამ პრინციპის და წესის სამართლიანობის,

კანონიერებისა და ქვეყნის კეთილდღეობისათვის სიკეთის აზრი განმტკიცებინა. ცხადია, რომ ეს ძველი სომეხთა მაშინდელი საეკლესიო წესების კონსერვატიული სულისკვეთების გამომუდავნებელი ნაწარმოებია. მის ავტორს ახალი არაფერი შეუთხზავს და ის მხოლოდ არსებული ვითარების აპოლოგეტი ყოფილა.

4. „წამება დავითისი და ტირიჭანისი“

§ 1. მარტვილობის ტექსტის შესახებ

ათონის ქართველთა მონასტრის ცნობილს მე-X-ე ს-ის ხელთნაწერში შენახულია ერთი ნაწარმოები, რომელსაც სათაურად აქვს „თა მახსა იჲ (17) წმიდათა შრამთა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საპითხავი“. ეს ძველი პროფ. ნ. მარმა აღმოაჩინა 1898 წ. და გადმოსწერა, მაგრამ ჯერაც არ გამოუცია. მის მაგიერ 1910 წ. ალ. ხახანაშვილმა დაბეჭდა ზემოხსენებულს კრებულში МГА (გვ 72—77).

ამ მარტვილობაში აღწერილი ამბავი მომხდარა სომხეთში „მეფობასა არშაქისსა და საბერძნეთს ერაკლისა“ (გვ. 72) და სომეხთა ერისთავის შვილებს ეხება. თუმაც, ნ. მარმის სიტყვით, სომხურს მწერლობაში ამ ძეგლის კვალიც-კია გამქრალი, მაგრამ ის მაინც დარწმუნებულია, რომ ქართული ტექსტი სომხური დედნის მხოლოდ თარგმანი უნდა იყოს (Из поездки на Афон, 21)¹.

§ 2. ამ წამების შინაარსი

მარტვილობაში ორი ძმის, ყრმათა დავითისა და ტირიჭანის, წამებაა აღწერილი. მათი მშობლები ცხოვრობდნენ „კევსა ბასიანისასა, დაბასა, რლსა ჰქვან ონკომ“. მამა ყოფილა „წარჩინებული და ერისთავი“ თანამდებობით, მას „სახელი ერქუა ვარდან“, ხოლო „სახელი ცოლისა მისისაა თაგინე“. შთამომავლობით ორივე, ცოლიცა და ქმარიც, მარტვილობის დამწერის ცნობით, იყვნენ „ნათესავთაგან სამეფუფთა“, ხოლო „ამათ აქუნდა სარწმუნოებეაჲ ქრისტიანი და მართალი წისა სმებისა. ცხოვრებოდეს იგინი ღთის მსახურებით ყოვლითა ღირსებითა და ღთის მოშიშებითა“. და შვილებიც გაუზრდიათ „სარწმუნოებასა ზედა მართალსა“ (გვ. 73).

საყურადღებოა, რომ დავით და ტირიჭანის ბიძა, „ძმა დედისა მათისა თევდოსი“ ყოფილა „წარმართი და აქუნდა შჯული წარმართთა უშჯულოა“ (იქვე).

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

როდესაც დავით და ტირიქანი მამით დაობლდენ, მათმა ბიძამ, თევდოსიმ, „მოიტაცა საველმწიფო იგი ვარდანისი დისი ძისა თვისისა და დაიპყრა სამკდრებელიცა მათი“. ხოლო რომ შემდეგში, როცა მისი დისწულები წამოიზრდებოდენ, განსაცდელი არ დასდგომოდა და სამაგიერო არ გადაეხადათ, თევდოსიმ გადაწყვიტა „სრულიად მოსპოვება მათი“. ჯერ თურმე მათ გადაბირებასა სცდილობდა და „თნიერ დედისა მათისა მოუწოდა სანატრელთა მათ ყრმათა... და ამბორს უყოფდა რეცა სიყუარულითა... და ეტყოდა... შჯული ეგე, რომელი ეპყრა მამასა თქუენსა, განუტევეთ და მე უკეთესი შჯული მოგცე თქუენ“. მაგრამ თევდოსის ეს ცდა ამო გამოდგარა.

ამგვარი გარემოებით შეფიქრებულსა და შეშინებულ თავინეს გახიზნვა უმჯობინებია, მცირე ქონებითა და შეილებითურთ სხვაგან გარდახვეწილად: „მოილო ზოგი რაამე მონაგებთა მისთაგანი და შევილნი თუსნი და წარმოივლტოდა ჩრდილოთ კერძო ქყანად ტავოძსა“. იქ მას ნათესავი ეგულებოდა, „მთავარი ერთი.. რომელსა სახელი ერქუა ვაპვენ“, რომელთანაც თავი შეაფარა (იქვე).

შეხიზნული დედაშვილნი მყუდროდ ცხოვრობდენ „მცირესა მას და კნინსა საფასესა ზედა თუსსა“, რომელიც სამშობლოთგან თან გამოიყოლიეს. ამას ვარდა ჰყავდა მათ „ცხოვარნიცა მცირედ დედისა თუსისანი, რომელთა თანა განვიდიან ნეტარნი ესე ძმანი განცხრომად ანუ მწყსად მათა“ (იქვე).

თევდოსის შეუტყვიცა მათი ხიზნობის ადგილი და კვლავ დევნას შესდგომია. მან „შეკრიბა ერი მრავალი და მოვიდა კრძალულად იღუმალ და დაიდარანა მთასა მას შინა რ იყო ურწყული და იყო მადნარი ტყე ურწყული და ვერხუნარი“. (იქვე 73—74). როდესაც დედამ დავითი და ტირიქანი ცხვრების მისახედავად გაგზავნა და ისინი უღარდელად და სიხარულით მიდიოდენ, „ეითარცა შუვა ოდე მოვიდეს, მზირთა მათ ჯმა ყვეს და ვარე მოიქცეს ყრმანი იგი“ და დაინახეს, რომ „დედის ძმა იგი მათი მირბოდა მათ ზედა“. მარტივობის ავტორის სიტყვით „ყრმანი იგი უბიწონი ჭამდეს პურსა სძესა თანა“. პირველად მოულოდნელმა ხმაურობამ, რაკი „არაა უწყოდეს მიზეხი“, ბავშვები შეაშინა, „შეძრწუნდეს ყრმანი იგი, განაკრთეს“, მაგრამ ნეტარმან დავით „ოცნა დედის ძმა იგი თუსა“, თავის შემკრთალ ძმას „ნუგეშინისცა“, ხოლო თითონ გულუბრყვილოდ „მზიარულითა პირითა და წრფელითა გულითა მირბოდა“ და ბავშვური ალტაცებით „შეგარდა კელთა დედის ძმისა თუსისათა“ (იქვე, 74).

ასეთი მიმზიდველი და სიყვარულით აღსავსე მიგებების საპასუხოდ ბიძას, მარტივობის დამწერის სიტყვით, ისეთი სიმხეცე გამოუჩენია, რომ „მოყვნა კელნი თუსნი და აღიქუა იგი მკლავთა თუსთა ზედა და ამბოვრებისა წილ მიაგება მახული, მსცა და მოკლა იგი“ (იქვე, 74).

ძმის სიყვდილით თავზარდაცემულმა ტირიქანმა მაშინვე „იწრაფა სივლტოლად“ და „მეიმართა დელედ კერძო დასაველად სოფელსა მას, რომელსა პრქუან დიფრი“ (შემდეგ დიფრი სწერია). გაქცეულ ყმაწვილს დაედევნენ „ჯანნი მტებარნი საჭურველითა და მახულითა აღმოკდილნი“, დაეწივნენ და მოკლეს (იქვე).

როდესაც თეოდოსი მთავრის მოგზავნილი კაცები თავის ბატონს ეახლენ და „აღუდეს მთასა მას, იპოვეს ერისთავი იგი მათი თევდოსი, რამეთუ იყო იგი მწუხარეც და ყოვლად ვერ ეძლო ხედვად“. ამ სასჯელმა თვით თევდოსიცა და მისი მხლებელნიც ისე შეაშინა, რომ ადვილითგან ველარ დაიძრენ. საჩქაროდ

მოსულმა დიფრის (თუ დიერის) მთავარმა „იხილა ერი იგი და გულისხმა-
ყოცა მიზეზი იგი შფოთისაჲ მის“ (იქვე, 74—75). ამბის შეტყობისთანავე ხმა-
ურობაზე თავინეც მოკლული შეიღების სანახავად გამოეშურა (იქვე, 75). აქ
დის სასტიკი და მწუხარე საყვედურის მოსმენის შემდგომ, თევდოსიმ სთხოვა
თავინეს, რომ მას ელოცა მისი განკურნებისათვის. თევდოსიმ ცოდვა მოინა-
ნია და აღიარა „ჴეშმარტი ღმერთი“. თავინემ „იხილა, რამეთუ ღმრთისა
მსხვერპლად შეიწირნეს შუენიერი იგი საკურთხნი! შვილნი მისნი, მუნქუესვე
ადივსო სიხარულითა და მწრაფლ განიძუარცა მწუხარებაჲ იგი ტკივილისაჲ...
ეწია სიხარული და ამბორს უყო ძმასა თუსსა და ჰრქუა: „იყავნ ღმერთი მიმ-
ტევებელ შენდა და ნუ შეგირაცხოს შენ ოწ მოწყალემან სიკუდილი შეიღთა
ჩემთაჲ და დისწულთა შენთაჲ“-ო. ამის შემდგომ თავინე ლოცვას შეუდგა და
მერმე „მოილო მიწაჲ იგი, რომელი შესუარულ იყო სისხლითა მით დავითი-
სითა და ჰსცხო თუალთა მისთა და იყოს აღიხილნა თუალნი მისნი“-ო (იქვე,
76).

დავითისა და ტირიჭანის ნეშტის სასწაულმოქმედების ამბავს ნერსე კა-
თალიკოზამდისაც მიუღწევია. ამიტომ ნერსე კათალიკოზი სომხეთისა, „რ-
თუთ ჰხედვიდა იგი იშხნით საყვრელებასა და მბრწყინვალეებასა მიუწლომელ-
სა ნათლისასა, რლ იგი უფალმან აღიდნა ღირსნი მისნი. გულისხმა-ყო საქმე
ესე სულისა მიერ წვისა და სრბით მიიწია დიერის და თანაწარმოიყვანნა
მღდელნი იოვანე და საპაკ და გრიგოლ“ (იქვე, 76—77). სომხეთა კათალიკო-
ზმა „თუსითა ჳელითა წარგრაგნნა გუამნი იგი წმიდათანი თავინეს თანადგომი-
თა დედისა მათისაჲთა და თევდოსისითა და დაუსუენა ერთი იგი ჴედა მთასა
და ერთი იგი დიერის ქუემო კერძო დასაეალთი ჳევსა მას ნალუარევისასა“
(იქვე, 77)..

მარტვილობის სიტყვით, თევდოსი კათალიკოზს დაჰხვედრია და მისგანვე
მონათლულა. ხოლო როცა ნერსე კათალიკოზმა დავითისა და ტირიჭანის გვა-
მები დაასაფლავა, „თევდოსი წარავო საფასჲ და აღაშენა ეკლესიაჲ დავითის
ზედა და იპყრა და დადვა საყსენებელი მათი“-ო (იქვე).

უცნაურია, რომ მარტვილობაში მას შემდგომ, რაც ავტორს აღნიშნული
აქვს, რომ ორთავე ძმათა „გუამნი“ ნერსე კათალიკოზმა დაასაფლავა, ქვევით
კიდევ უწერია: „მთავარმან მან დიერისამან მოიხუნა-ნაწილნი წთა ძუალთა
ტირიჭანისთანა და მანცა აღაშენა ეკლესიაჲ საწამებელად მისა, რომელი იგი
იქმნა საზღვართა მისთა შოერის ვენაჲთა მათ“-ო (გვ. 77).

თვით თავინე, მარტვილობის სიტყვით, „წარვიდა ჳევთა მამორგანისათა“,
სოფელსა, რომელსა ჰრქუან ტაძარანი. და ჴუნ შეისუენა და საფლავნი მისნი-
ცა აღმოაცენებენ კურნებასა“-ო (იქვე, 77).

§ 3. მარტვილობაში აღწერილი ამბის ხანა

დავითისა და ტირიჭანის წამება მარტვილობის ცნობით მომხდარა
„მეფობასა არშაკისასა და საბერძნეთს ერაკლისა“ (გვ. 72). რომელი არშაკი
და ერაკლე არიან აქ საგულისხმევი? ნ. მარ რს ამის შესახებ ვაუტრკვემ-
ლად და ბუნდოვანად აქვს ნათქვამი: ჩვენს ძეგლში აღწერილია ამბავი,

¹ დაბეჲ. საკურთხნი.

² „В нашем памятнике ... рассказывается о событии, имевшем место в северо-западной
полосе Армении, если не при Нерсесе III в VII веке, то при Нерсесе I в 384 году“.

რომელიც სომხეთის ჩრდილო დასავლეთ ნაწილში მოხდა, თუ ნერსეს III დროს VII ს-ში, არა, მაშინ ნერსეს I დროს, 384 წელს, როდესაც სომხეთში თვით წარმართი სომხებივე ქრისტიანობას ებრძოდნენ.

რაკი მარტვილობაში არშაკ მეფეა დასახლებული, ცხადია, რომ აქ მოთხრობილი ამბავი არშაკ III დროს (368—386) არის ნაგულისხმევი, არ-შაკის თანამედროვედ მართლდაც, როგორც მარტვილობაშიც არის აღნიშნული, კათალიკოზი ნერსესია ცნობილი (*Փաստոս*, წიგნი V, § *სყ*). მაგრამ ამ არშაკის თანამედროვე კეისრად ბიზანტიაში თეოდოსი I (379—395) იყო და არა ერაკლე. რომელიც VII ს-ის პირველ ნახევარში 610—641 წ. მეფობდა. ამ დროს-კი, თუმცა კათალიკოსად ნერსესი იყო (641—661), მაგრამ სომხეთის მეფობისა და მოხრების ხანა იყო და არშაკზე ეს დრო ძალზეა დაშორებული. თუ ავტორს მაინც არშაკ III ჰყავდა ნაგულისხმევი მაშინ ის დიდი ანაქრონიზმაც, რომელიც ბიზანტიის კეისრის დასახელების დროს მოსვლია, მისი არა-თანამედროვეობის გამომჟღავნებელ გარემოებად უნდა იქნეს მიჩნეული.

§ 4. ამ ძეგლის დაწერილობის ხანა

დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობას არც თარიღი აქვს და არც აღმწერელის სახელი უჩანს, მაგრამ იქ ერთი ცნობა მოიპოვება, რომელიც საშუალებას გვაძლევს თარიღი დაახლოებით მაინც გამოვარკვეოთ, ავტორი არსად არა ჩანს და არც მოიპოვება რაიმე კვალი, რომ ეს თხზულება თანამედროვესა, ან მით უმეტეს თანადამხდურის მიერ ყოფილიყოს დაწერილი, ოქმცა მისი შინაარსი ჩვეულებრივ, არა-თანამედროვის მიერ დაწერილ, მშრალ მარტვილობას არ უდგება და უფრო ცხოველი ფერადებით არის შემკული.

მარტვილობაში ნათქვამია, რომ გზად მიმავალს ყრმა დავითს ნიგვზის ზის არგანი სჭერია ხელში, ხოლო, როდესაც ბიძას მოუკლავს, ეს ჯოხი ხელითგან ვაჰვარდნია. შემდეგ ავტორი გვაცნებს: „არგანი იგი, რომელი განერა კელთაგან მისთა, ნიგუზისაჲ იყო, დავარდა მიწასა ზედა, ხედ დიდ[ად] იქნა მთასა მას ზედა და დაუო ხემან მან ვითარ ორასი წელი და წარიღეს იგი ევლოგიად მლოცავთა“-ო (გვ. 74). ამ სიტყვებითგან საფიქრებელია, რომ მარტვილობის ავტორს სულ ცოტა ამ მარტვილობის ორასი წლის შემდგომ უნდა ეცხოვრა. რაკი თვით წამება VII ს. შუა წლებშია ნაგულისხმევი, ამიტომ მისი აღმწერელი IX ს. შუა წლებისად გამოდის.

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

პროფ. კ. ქეკელიძე ფიქრობს, რომ დავით და ტირიჭანის წამებას და ცხრათა ძმათა კოლაელთას წამებას შორის „ნათესაობითი კავშირია როგორც გარეგნულად, ისე შინაარსის მხრივაც“ და ამის დამამტკიცებელ საბუთად ის მოჰყავს, რომ იქაც და აქაც ხევი, სოფელი და სოფლის მთა-

когда, судя по подробностям Мученичества, язычество в лице кровных армян думало бороться с христианством“ (Из поездки на Афон ЖМНПР, 1899 წ. № 2, გვ. 22).

ვარია ნახმარი და დავით-ტირიჭანი და კოლაელნიც მცირე წლოვანი არიან და ქრისტიანობისათვის წამებულნი (ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 564—565). ორივე ძეგლს იგი ქართულად ნათარგმნ სომხურ პავიოგრაფიულ ნაწარმოებად სთვლის.

ტერმინები ხევი, სოფელი და მთავარი ძეგლთა ნათესაობის კავშირის დასამტკიცებლად არ შეიძლება გამოყენებულ იქნას, რათგან ვარკვეული ხანის სულ სხვადასხვა მწერლები ერთსა-და-იმავე ტერმინებს ხმარობენ ხოლმე და კერძოდ ამ შემთხვევაში ცხრათა ძმათა მარტვილობის გადაშეთებელსა და დავით-ტირიჭანის მარტვილობის ქართველ მთარგმნელს, ვითარცა განსაზღვრული ხანის მწერლებს, არც შეეძლოთ სხვა რაიმე ტერმინები ეხმარათ, იმის გარდა, რაც არსებობდა.

შინაარსითაც ამ ორი ძეგლის ნათესაობა მოწამეთა ყრმობით ვერ დამტკიცდება, რათგან ყრმათა მოწამეობა მარტო ამ ორი ნაწარმოების განსაკუთრებულ თვისებასა და შინაარსს არ შეადგენს, ხოლო დავით და ტირიჭანი, როგორც მარტვილობითგანა ჩანს, იმდენად ქრისტიანობის გამო არ დაიღუბნენ, რამდენადაც ბიძის ზრახვით, რომ მცირე-წლოვანი დისწულნი, მემკვიდრეობითი უფლებების ვითომც-და შესაძლებელი მისი შემცილებელნი, მოესპო. ამნაირად, დავით და ტირიჭანისა და ცხრათა ძმათა კოლაელთა მარტვილობას არავითარი განსაკუთრებული ნათესაობა არ ემჩნევა, ხოლო უკანასკნელი ძეგლის ნათარგმანობის დამამტკიცებელი ნიშნები არა ჩანს.

§ 6. ამ ძეგლის ქართულად გადმოთარგმნის დრო

როდის უნდა იყოს ეს ძეგლი ქართულად ნათარგმნი? ამის გამორკვევას გვიადვილებს ჯერ ერთი ის გარემოება, რომ ძეგლი სომხურად VIII ს-ზე უწინარეს დაწერილი არ უნდა იყოს, მეორეს მხრით თარგმანში ნახმარი ტერმინი „სოფელი“ დაბის მნიშვნელობით: ეს ორი გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ დავით და ტირიჭანის მარტვილობა IX ს. ახ. ხანს უნდა იყოს ქართულად გადმოთარგმნილი, შესაძლებელია განახლებულს იშხნის მონასტერში, რომელიც გ. მ. ე. რ. ჯ. უ. ლ. ის სიტყვით თავდაპირველად სწორედ მარტვილობაში მოხსენებული ნერსე კათალიკოზის მიერ იყო აგებული.

§ 7. ამ ძეგლის შეფასება

დავით და ტირიჭანის მარტვილობის აღწერილობა, ზოგიერთი მხატვრული თვისებებისდა მიუხედავად (იხ. მეტადრე ბავშვების გრძნობა ბიძისადმი), ფსიქოლოგიურად დაუჯერებელ ამბავს შეიცავს, რათგან არა ჩანს მკვლელობის სარწმუნოებრივი მიზეზი: თუ ბიძა თავის დისწულებს მამულის წართმევის შიშით ხაზობდა, მათი გაწარმართების ცდის ამბავს რაღა აზრი აქვს, თანაც, თუ მამულის დასაჩემებლად გამოსალმა ბავშვები წუთისოფელს, ეს რაღა მარტვილობაა? ფსიქოლოგიურად დაუჯერებელია აგრეთვე ის სიხარულიც, რომელსაც ასე სწრაფად მოუცვია შეიღ-მოკლული დის გული მისი ძმის გაქრისტიანების გამო. ამიტომ ამ ძეგლს თოქმის არავითარი ისტორიული ღირებულება არა აქვს.

5. „წამებაჲ წინა გრიგოლ სპარსელისა“

§ 1. მარტვილობის აღმოჩენა

1901 წ. გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანმა სომხურ ყურნალ „არატ“-ში გამოაქვეყნა *«Ակալոქիან սրբին Գրիգորի Պարսկն»* „წამება წინა გრიგოლ სპარსელისა“, რომლის ტექსტს მან წინ გამოკვლევატ წაუშმღვანა: *«Գրիգոր-Մանանդիս Դաժիկ, Միգրան Թიմիქն»* „გრიგოლ-მანაჭიპირ რაეიკი მიპრანის ტომისა“ (ს. 1901 წ. *սեպտემბერ և ნოემბერ*, გვ. 468—474). მარტვილობის ტექსტი პატარა, ერთს in-quarto ზომის გვერდზეა დაბეჭდილი (გვ. 473—474).

§ 2. წამების თარიღი და მარტვილობის შინაარსი

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

მარტვილობა იწყება თარიღით: *«Ի հնգուսասներորդի ամի լազարուի լիան խուրդայ որդայ Որմդի Պարսից արքայի ել հրաման յարքայե ընդ ամենուրն դասուս ի խանուլիქան իւրի, որպէս զի գորս ցուցն յազգէ Պարսից խուսուլիանայ ի Քրիստոս՝ յակիակ արգիլցին ի քանդ եւ խիստ տանջանուք ընդագատեսցին, զի ուրացեալք՝ գասուսածապաշուլիქն երկրպագիսցին արեգական եւ պաշտեսցին զուր»* გვ. (473—474), მებთუთმეტესა წელსა მეფობისა ხოსრო სპარსთა მეფისასა, ორმუზდის ძისა, გამოიცა მეფისაგან ბრძანება თავის საბრძანებლის ყველა სანახებთადმი, რომ ვინც სპარსთა ტომისაგანი ქრისტეს აღმსარებელი ჰპოვონ, შეპყრობილი ციხეში დაამწყვდიონ და მკაცრი ტანჯვით ღვთის მსახურების დატევება აიძულონ და მზესა და ცეცხლს თაყვანი სცენ.

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

მარტვილობის გმირი და მომქმედი პირი ღისახელებულია: *«Այլ Իմն, որպէս անուն էր Մանանդիս Բախարհա Դաժիկ, յազգէ որ կուլէ Միգրան. սա էր ի գինուրուլիქան ի Վրաց Բախარհին եւ Կուთայსայ Կասուսած երկնի եւ երկրի ի Հայր եւ Գրիգի եւ ի Զոյնն սուրբ: եւ անուանեալ Գրիգորիս»* (გვ. 474). კაცი ვინმე სახელად მანიჭიპირი, ქვეყნის საღაღურობით რაეიკი-ი, ტომისაგან, რომელიც მიპრან-ად იწოდება. იგი ქართველთა ქვეყანაში სამხედრო სამსახურში იყო და იქ იწამა ღმერთი ცისა და ქვეყანისა, მამა, ძე და სული წმინდა და გრიგორიოსად იქმნა სახელდებული.

მარტვილობაში იხსენიება გრიგოლ-მანაჭიპირის პირველი მტანჯველი, რომელიც ქართულ მწერლობაშიც არის ცნობილი. იქ ნათქვამია: *«Այլ երանելի Գրիգորիս քաղւած ասնջանս կրեսց ի Վրաց Բախարհին, որպէս անուն էր երուանդ Վչնայս»*, სპარსთა მეფისაგან გამოცემული ბრძანების თანახმად გრიგოლ-მანაჭიპირიც შეპყრობილ იქნა და ამ ნეტარმა გრიგორიოსმა ბევრი ტანჯვა გამოიარა ქართველთა მარზპანისაგან, რომელსაც ერთდღე ვშնასბ-ი ერქვა.

შემდეგ ქართლის მარზპანმა ერვანდ ვწნასპმა, დაინახა რა, რომ თითონ ვერას ვანდა, «*ქორჩხალ ქაან ზორა, ჟი ლე აქენ სრხსქი, ათაქერ ვსა კაყანაძე ჰ ვიან არღინი: ხე ზაახალ სრციონ ჰ განასქნ' კანფქამან ქინქე მოყყასქინ*» (გვ. 474), იფიქრა, რომ გრიგოლ მანაჭიპრი წარჩინებული კაცი იყო, და ამიტომ განსასჯელად სამეფო კარზე გაგზავნა შებორკილი. სამეფო ბანაქში მისვლისთანავე გრიგოლ-მანაჭიპრი მოგვეტის წინაშე იქმნა წარდგენილი.

როდესაც მოგვეტის ცდაც უნაყოფო გამოდგა და გრიგოლ-მანაჭიპრი ქრისტიანობას მტკიცედ იცავდა, მოგვეტი «*მასხალ ქარღინიან ზარყუან-ხერ ქაან სრცი ქაყინ ვარღაქინ, მქ ირყეს თაყე ზრამან აყანანსქ ვსა*» (იქვე), სასახლეში შევიდა და მეფეს შეეკითხა, თუ როგორ ბრძანებდა მის სიკვდილად დასჯას (გვ. 474). მეფე გრიგოლ-მანაჭიპრის სიკვდილით დასჯის წინააღმდეგი ყოფილა იმ მოსაზრების გამო, რომ «*მქ აქე თათი აყანანსქ ხე რაყიმ ღრქითონქაყე აინსქ, ჟი ჰ ზორა მსიანსქე რაყიმღ ქიიონ ვმერ ვსა ხე ვაინან ათათაბ ზიყა*» (იქვე), ერთის სიკვდილად დასჯას ბევრის გაქრისტიანება მოჰყვებოდა შედეგად, რათგან მისი სიკვდილისთანავე ბევრნი მიატოვებენ ჩვენს სარწმუნოებას და მათ ღმერთისადმი მიიქცევიანო.

მოგვთა უფროსს მეფის ამგვარი მსჯელობისათვის წინააღმდეგობა გაუწვია და გადაჭრით უბასუხნია: «*ვასოფ აქე თინძიქ იე ქინსქ ვსნასი-რიყ თე ზრამანსქ აყრევიყანსქ მხე ალქნ. ვსა*» (იქვე), დიდებულის, ვვარიანი კაცის, რომელიც სარწმუნოების დამღუპველია, ჩვენი შჯული დანდობის უფლებას არ გვაძლევსო. ასეთი განცხადების წყალობით მოგვეტის მეფისაგან გრიგოლ-მანაჭიპრის განსჯის ნებართვა დაუტყუებია.

მაგრამ გაუსამართლებლივ მაინც საქმის დამთავრება არ შეიძლებოდა და, როგორც ეტყობა, ამიტომ «*ხესალ ზათერ ამხნაქნ ზაქიარაყარღნ ვასიქ ვაიყრნ*», ყველა ნახარბი გრიგოლ-მანაჭიპრის გსასამართებლად და-მსხარან.

მოგვეტმა თურმე ვერც საჩუქრებისა და ღიდი თანამდებობის დაბრებით მოახერხა, «*ღი იარიყიქ ნჯარქიან ზასათი ხ სრკიყაყისყე თაყრ-ხერე არეყასქან ხე კიანსქ ხე ვიიქ ხე ზიიქ*» (იქვე), რომ გრიგოლ-მანაჭიპრი ჰეშმარიტი სარწმუნოების უარყოფაზე დაეთანხმებინა და სტიქიონთათვის, მისი, მთვარისა, წყლისა და ცეცხლისათვის, თაყვანი ეცემინებინა და ვერც მუქარით, არამედ გრიგოლი ქრისტიანობაზე უარს არ ამბობდა, სპარს მოგვე-თა კრებულს წინააღმდეგობას უწევდა და აღმსაარებლად გამოდიოდა «*ვანფქამან ამხნაქნ აყარესქიანსქ მოყასიიყი ზრაყარასქინ*» (იქვე). ამიტომ მოზიდან-მოზედმა (მოყყესა მოყყეს) განკარგულება გასცა გრიგოლი სათანადო აღვილას ხმლით სიკვდილად დაესაჯათ, «*ათანსქ ვაიყრ ზრქიიქე ჰ ვასასქანსქსქე მქ ხე აიიქ აყანანსქ*» (იქვე), რაც ასრულებულ იქნა კიდეც. გრიგოლ-მანაჭიპრს თავი მოჰკვეთეს (ყქსათხექნ ვსა). აი მთელი ამ მარტვილობის შინაარსი და მცირედი შემოკლებით თითქმის მთელი ტექსტიც.

§ 3. ამ ძეგლის გამომცემლის აზრი დაწერილობის ხანის შესახებ

გალ. ტერ-მკრტიჩიანს ამ ძეგლში შეპარული ორიოდე შეცდომა აქვს აღნიშნული. პირველ შეცდომად მარტივობის დათარიღებაში დასახელებული ხოსრო მეფის ორმუზდის ძედ მოხსენება მიაჩნდა, უნდა კავადის ძედ ყოფილიყო დასახელებულიო, როგორც ეს იზიდ-ბოზიდის მარტივობაში არისო. მეორე შეცდომა იქ, სადაც მარტივობაში ნათქვამია, რომ სპარსთა მეფის ბრძანების თანახმად ბევრნი წამებული-იქმნენ ხმლითა და ცეცხლითაო. განსვენებულს სომეხთა ნიჭიერ მეცნიერს ეს უკანასკნელი ცნობა სრულებით სამართლიანად შეუწყნარებელ შეცდომად მიაჩნდა, რათგან, მისი თქმისა არ იყოს, ცეცხლს სპარსელი მზღდებიანები წმინდა სტიქიონად სთვლიდენ და თაყვანსაც სცემდენ, ამის გამო არაფერს უწმინდურს, რომელთა შორის ადამიანის სხეულიც ითვლებოდა, ცეცხლს არ აკარებდენ და ცეცხლით არ სწავდენო.

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

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

§ 4. გამომცემლის აზრი გრიგოლ-მანაჭიპრის ვინაობის შესახებ

გალ. ტერ-მკრტიჩიანს, ზემონათქვამს გარდა, ისიც აქვს აღნიშნული, რომ ერთი გრიგოლის მარტივობა ასურულადაც არსებობს და ისიც თავისი მოღვაწეობით საქართველოსთან იყო დაკავშირებული, სადაც ჩრდილოეთის საზღვრის გამგეობა და ქართველთა და რანთა ქვეყნის დაცვა ჰქონდა სპარსთა მეფისგან დაკისრებული. წარმართობის დროის მის სახელად ასურულ მარტივობაში ფირან-გუმნასპია მოხსენებული. ამ მხრივ სომხურ და ასურულ მარტივობათა ცნობებში განსხვავებაა, რათგან გრიგოლ სომხურ ტექსტში მანაჭიპრად იწოდება თარიღადაც ასურულში 538 წელიწადია აღნიშნული. ასურულ ტექსტში არც ქართლის მარზპანის ერვანდ-გუმნასპის სახელი იხსენიება.

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

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

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

იმის გარდა, რომ ამ ორი გრიგოლის წარმართობის სახელების ფირან-გუშნასპი და მანაჭიჭირი სულ სხვადასხვა სახელები იყო, მათ პიროვნებათა შესახებ ცნობებაც ერთი მეორისას არ უდგება. ფირან-გუშნასპი, ასურული მარტვილობის ცნობით, სპარსთა მეფისაგან ჩრდილოეთის საზღვრისა და საქმეთა მთავრად იყო დანიშნული და მეფისაგან ქართველთა და რანთა ქვეყნებში (სანაპირო საზღვრის) დაცვა ჰქონდა ნაბრძანები და ბევრი ათასეული მხედარნი მის ხელქვეით იყვნენ (Hoffman, Auszüge, გვ. 78). ამ ცნობითგან ცხადი ხდება, რომ გრიგოლ-ფირან-გუშნასპი ჩრდილოეთის საზღვრისა და გარდმოსავლების დამცველი ჯარის უფროსი უნდა ყოფილიყო, გრიგოლ-მანაჭიჭირი-კი სომხურ მარტვილობას მხოლოდ სამხედრო პირად ჰყავს დასახელებული. მისი ჯანსაკუთრებული დიდი თანამდებობის, სანაპირო ჯარის მხედართმთავრობის, შესახებ არამც თუ არაფერია ნათქვამი, არამედ მთელ მარტვილობაში ამის არავითარი კვალიც-კი არ არის შენახული.

ამას გარდა, ასურული მარტვილობის ცნობით, როდესაც საქართველოში და რანში („გურჯან“ და „არან“) სპარსთა და ბიზანტიელთა შორის ომი ამტყდარა, გრიგოლ-ფირან-გუშნასპი სპარსთა მეომარი ჯარის სარდალი ყოფილა და, ბიზანტიელთაგან დამარცხებული, ტყვედ ჩაუარდნილა და კეისრისათვისაც კი მიუგვრიათ (იქვე, 80). ამ შემთხვეულობის თარიღის გამოსარკვევად საქმეთა მერმინდელი მიმდინარეობაც უნდა გვეჩვენოს გათვალისწინებული. ტყვეობითგან დახსნილი ფირან-გუშნასპი სპარსთა მეფეს წინანდელი თანამდებობის ღირსი გაუხდია და, მაშასადამე, მისთვის კვლავ ქართლ-არანში ჩრდილოეთის საზღვრის მხედართმთავრობა ჩაუბარებია (იქვე, 80—81). სპარსთა და ბიზანტიელთა შორის ისევ ომი ამტყდარა. ხოსროს მეფობის მეცხრე ინდიქტიონს სპარსთა მბრძანებელმა ანტიოქიის წინააღმდეგ გაილაშქრა ასურეთში და ეს ქალაქი დაანგროა და გადასწვა (იქვე, 81).

ხოსროს მეფობის მეცხრე წელიწადი ქრისტესით 540 წ. უდრის და ანტიოქია სპარსეთის ბატონმა მართლაც სწორედ ამ წელს აიღო. აქეთგან ცხადი ხდება, რომ სპარსთა და ბიზანტიელთა შორის საქართველოში მომხდარი შემოადინიშნული ომი 540 წ-ზე უწინარეს უნდა ვიგულისხმოთ. ხოლო, რათგან ე. წ. საუკუნო ზავის 532 წ. დადების შემდგომ 542 წ-მდე სპარსეთ-ბიზანტიას საქართველოს მიწაწყალზე ომი არ ჰქონია, ამიტომ ფირან-გუშნასპის ბიზანტიელთაგან დამარცხება-დატყვევება აღმოს. საქართველოს მეფის გურგენის 528 წ. აჯანყების დროისა და შემდგომ 532 წ-მდე დატრიალებული ამბების ერთ შემთხვეულებათაგანად უნდა ვიგულისხმოთ.

ასურული მარტვილობის სიტყვით, ერთი წლის შემდგომ, ანუ 541—2 წ. სპარსეთის მეფე იძულებული იყო „შეგართა“ ქვეყანაში გაილაშქრა (იქვე,

81), გამარჯვების შემდგომ „ჭეგართა“ ქვეყნიდან მომავალმა ხოსრო მეფემ (იქვე, 82) სწორედ ფირან-გუშნასპი ამ „ჭეგართა“ ქვეყანაში დასტოვა თურმე სანაპიროს დასაცავად (იქვე, 83). ცნობილია, რომ ხოსრო სპარსთა მეფე 542 წ. მარტლაც იძულებული იყო კოლხეთის მეფის გუბაზისა და მმართველი წრეების თხოვნით ბიზანტიელების წინააღმდეგ გაელაშქრა და კოლხეთში ბიზანტიელთა ჯარს დასცემოდა საომრად (იხ. ჩემი „ქლი ერის ისტორია“ I³, 228—229). რათგან „ჭეგართა“ ქვეყანაში საბრძოლველად ხოსრო მეფე თითონ გამგზავრებულა და მას იქ ქართლ-რანის სანაპირო ჯარის უფროსი ფირან-გუშნასპი დაუნიშნავს, ცხადია „ჭეგართა“ ქვეყანა ქართლ-რანის მახლობლად უნდა ვიგულისხმეთ. ამიტომ საფიქრებელი ხდება, რომ ასურული მარტივილობის ავტორისაგან დასახელებული „ჭეგართა ქვეყანა“ „ეგართა ქვეყანა“ ანუ „ეგრისი“ უნდა იყოს, ე. ი. კოლხეთი, რომელსაც მაშინ ლაზიკა ეწოდებოდა.

მაშასადამე, ფირან-გუშნასპს დაახლოებით 528 წ-ითგან მოყოლებული 542 წ. საქართველოში უმხახურია და დიდი სამხედრო ხელისუფლებით ყოფილა აღჭურვილი. მხოლოდ ხოსრო მეფის მეთავე ინდიქტიონის ბრძანების თანახმად ის თავის თანამდებობითგან, ვითარცა გაქრისტიანებული, გადაყენებული ყოფილა და უწყამებიათ. გრიგოლ-მანაჭიპრის სომხურ მარტივილობაში არაფერი ამის მსგავსი არა ჩანს, ამგვარად, ცხადია, რომ გრიგოლ-მანაჭიპრი და გრიგოლ ფირან-გუშნასპი, არც პირადი მდგომარეობით და თვისებებით, არც ქრონოლოგიურად ერთიმეორესთან დაკავშირებული არ არიან და სულ სხვადასხვა პირები იყვნენ.

§ 6. გრიგოლ-მანაჭიპრის წამების წელიწადი

გრიგოლ-მანაჭიპრის მარტივილობის თარიღი 545 წ. უმაღლ საეპკოდ გვიჩვენება, თუ გავიხსენებთ, რომ მისი პირველი შემავრობი და მტანჯველი ქართლში მყოფი მაშინდელი სპარსეთის მარზპანი ერვანდ გუშნასპი ყოფილა. ამ ერვანდ სახელის სომხური სახე, როგორც განსვენებულ სომეხთა მეცნიერსა აქვს აღნიშნული (გვ. 471), სპარსულ არვანდს უდრის, ხოლო სომხური გუშნასპი სპარსული გუშნასპის მაგიერია. ქართლის მარზპანი არვანდ გუშნასპი-კი ყოველი ქართველი ისტორიკოსისათვის ცნობილი პირი უნდა იყოს, რათგან იგი ევსტათე მცხეთელის მარტივილობაშია მოხსენებული. ეს ძეგლი სხვათა შორის სწორედ ამ სპარსთა მოხელის მარზპანობით არის დათარიღებული და იქ თავშივე ნათქვამია: „წელსა მეათესა ხუასრო[ა]ს მე[უ]ფისასა და არვანდ გუშნასპისსა მარზპანობასა ქართლისასა მოვიდა კაცი ერთი სპარსეთით“—აო..

ევსტათე მცხეთელის მარტივილობაში ამ სპარსთა დიდი ხელისუფლის ქართლში მარზპანობის ხანგრძლივობის გამოსარკვევად ზედმიწევნითი ქრონოლოგიური ცნობა მოიპოვება. ევსტათე მცხეთელი თუ პირველად მცხეთაში ხოსრო სპარსთა მეფის მეთავე ინდიქტიონსა და არვანდ გუშნასპის ქართლში მარზპანობის დროს, ანუ 540—1 წ. მოსულა ქრისტესით, „შემდგომად სამისა წლისა შემოვიდა ბუზმიპ[რ] ქართლისა მარზპანად“. მაშასადამე, 543—4 წ. ქართლის მარზპანობა უკვე სპარსეთის შაჰისაგან ვეჟან ბუზმიპრს მიუღია. ამ დროს, 543—4 წ. ქართლის მარზპანი არვანდ გუშნასპი უკვე გაწვეული ყოფილა სპარსეთის მთავრობის მიერ აღმოს. საქართველოთგან, რათგან ევსტათე

მცხეთელის მარტვილობის სიტყვით თანამემამულეთაგან დასმენილი და არ-
ვანდ გუშნასპის განკარგულებით შეპყრობილი ევსტათეონის განმავლობაში
რომ ცხეში მჯდარა, დაქვრივებულა „შემდგომად ექუსისა [თ]ოჲსა მწოდებელი
სპარსთა მე[უ]ფისა[ა] მოიწია არვანდ გუშნასპისსა და, ვითარ წარემართე-
ბოდა მარზპანი იგი მეფისა“, გამოსათხოვნელად ქართლისა მოთაული კაცები
მოვიდნო. ამგვარად, ცხადია, რომ არვანდ გუშნასპის მარზპანობა, თუ ამაზე
უწინარეს არა, 540—1 წ-ითგან უნდა ვიგულისხმოთ მხოლოდ 543—4 წ-მდე,
როდესაც უკვე მის მაგიერ ქართლის მარზპანად ვეჟან ბუზშიპრი ყოფილა და-
ნიშნული.

მაშასადამე, ევსტათე მცხეთელის მარტვილობის ქრონოლოგიური ცნო-
ბებითგან ირკვევა, რომ 545—6 წ. არვანდ გუშნასპს არ შეეძლო გრიგოლ
მანაჭიპრი ქართლში ეწამებინა, რათგან ის 540-541—543-4 წ.-მდე ყოფილა
ქართლში, ე. ი. უკვე ორი წლის უწინარეს, 543-4 წლებში, საქართველოთგან
გაწვეულიყოფილა და მის მაგიერ ქართლის მარზპანად ვეჟან ბუზშიპრი იყო და-
ნიშნული. ამიტომ, გრიგოლ-მანაჭიპრის მარტვილობის თარიღი, ან მცდარი უნდა
იყოს, ან ეგების ეს წელიწადი პირველი შეპყრობის რამდენიმე წლის შემდგომ
მომხდარი მისი საბოლოო წამებისა და სიკვდილის თარიღი იყოს, რომელიც
მარტვილობის გადამკეთებელს შეცდომით არვანდ გუშნასპის მარზპანობის
დროისად მიუჩნევია. რაკი უფრო ნაკლება მოსალოდნელი, რომ ქართლის
მარზპანის არვანდ გუშნასპის შესახები ცნობები, ვითარცა ნიშანდობლივი
გარემოება, მერმინდელი გადამკეთებლის ჩანჭრთი ყოფილიყო, ამიტომ საფი-
ქრებული ხდება, რომ გრიგოლ-მანაჭიპრის მოწამებრივი მოღვაწეობა მართლაც
იმ ხანაში უნდა ვიგულისხმოთ, როდესაც არვანდ გუშნასპი ქართლის მარზპა-
ნი იყო ე. ი. 540—542 წ-ში.

§ 7. გრიგოლ-მანაჭიპრი, ვითარცა ნესტორიანთა წმინდანი

გრიგოლ-მანაჭიპრის შესახებ საყურადღებო ცნობა ნერსეს II
კათალიკოსსა აქვს მოყვანილი. მისი სიტყვით: *«ი თაჲს ხე ქუჩნხრიყ ამი
შირიქილ არქაქე არქაქი, ი მარჯყანოქსხანს სჩირაქანოქ თარაქინ მიხ
ქნაბ ქანონ შანაშჩირი მათქი, ირ ნაღათოგხაქ ი ზრქათოი ხე მქროს-
აქ ანოღანსგოლ ზრქაქი, ხე აყანოღ ქანს ზირქს ნაღათოქ, ხე თაყ ან-
აღანსგქინ ენა თხეჩი ბიქიქი... ჩიქსანე მბქნ ხე ქარყაყსათა... (ზირქ
შქქი 72-73),* სოსრო მეფეთა-მეფის მეზიდმეტე წელს, ნიპორაკანს მარზ-
პანობაში ააგეს ერთი შენობა მანაჭიპრ-რაჟიკის სახელობაზე, რომელიც გა-
ქრისტიანდა და მონათლული გრიგოლად იწოდა და ამ სარწმუნოებისათვის
წამებული იქმნა. შემდეგში ამ შენობას თავიანთ სარწმუნოების შესაკრებელი
უწოდეს და მოძღვარნიც მოიყვანეს“-ო. (ზირქ შქქი, 72-73).

გალ. ტერ-მეტრიანი ფიქრობდა, რომ გრიგოლ-მანაჭიპრი (და
ეგების იზიდ-ბოზიდიც) ნესტორიანი უნდა ყოფილიყო, თავისი მოსაზრება მის
ნერსეს II კათალიკოსის სიტყვებზე აქვს დამყარებული (იქვე, გვ.
472). მართლაც, სომხეთის ეკლესიის მწყემსთმთავარს ნათქვამი აქვს:
*«ესან ანბხაქ ქოტყაგ ნისთირაქანაგ ირ სიქაქ ენაქსეან
ქაქსარქა მსრიამ აყანათოღ ქანათაჯანოქსან, ხე აქამ ჯარა-
ნარ აქბაქე ანბხაქსე არიასთიქ ჩიქსანე ნიქა მსე ადქსენ,*

მჩხვს ჯერსანუ ყღბიქსხანს ჩაასათიყ ათაჯნიორე ვხაქსიყიყი აბხაყ ხე მხე ჯიასაორ ხე იღეღაქიჲ ჩასითათიონ ჩაასათიყ ქიჯღნეღასქნ კაგიოცანსქ (*ჩიქრე ჭეჭიყ, 70*), წყეულ ხუეიკ ნესტორიანთა შესახებ, რომელნიც ჩვენს ქვეყანაში მოსულნი დასახლდენ ფართო ვაჭრობის გამო და ეხლა თავიანთი ბოროტი, სიბილწით სავსე, წყევის მომბანი ხელობა ჩვენ სულსაც ამცნეს იმდენად, რომ თავიანთი უწმინდურობის სარწმუნოების წინამძღვარი ეპისკოპოზიციკი მოიყვანეს და ჩვენი ნათელი და მართლმადიდებელი მტკიცე სარწმუნოება დააბრკოლესო (*წ. ჭ. 70*).

§ 8. ნესტორიანობის გაჩენა სომხეთში, აღორძინება და მერმინდელი განადგურება

ნესტორიანობა ნერსეს სომეხთა კათალიკოზის სიტყვით, სპარსეთითგან მოსულებს უნდა შემოეტანათ სომხეთში. ნიზიზინის სახანებში ექსორია-ქმნილმა ნესტორმა თავისი ქადაგებით ხალხის გული და სული მოხიბლა. აქეთგან მისი მოძღვრება სპარსეთის სხვა თემებსაც მოედვა. სხვათა შორის ხუეისტანსაც *ჯიორ დამონხვანს ხე ლიქამანდხ შიოქასათანხი ჯიოიე იამანდ ჩაასხაქ კათაჯაყიქნ ქაჯისარ მხე ქანათაჯაჯიოქსამარ ლხეყნ დნე ჩარან მხე ხე დნე მხე, მქანანოქსამარ ხ მხე ხეხეხეღიე ქიათაოქანსქიოქ ვინდხანა მქანაასა დნე მხე* (*ჩიქრე ჭეჭიყ, 72*), რომელთაგან ზოგიერთნი წინათ ჩვენს ქვეყანაშიც მოსულნი, მდიდრად ცხოვრობდენ ჩვენ მამებთან და ჩვენთან, ჩვენს ეკლესიებში ვითარცა ჩვენნი ერთმორწმუნენი ჩვენთან ერთად აღმსარებლნი იყვნენო (*წ. ჭ. 72*).

გრიგოლ-მანაჭიპრის სახელობის სამლოცველოს აგებამ ხუეიკ-ნესტორიანებს საკუთარი ეკლესია შესძინა და სწორედ მის გარშემო შემოიკრიბნენ კიდევაც ყველანი, თავიანთი მოძღვარნიც მოუყვანიათ *შბხნ ხე ქარეჟაყთო ათაჯნიორე ლიოთსანს ქინდხანუ, ირე ხეხეღ ბხინარეჟეყნ' ვაყასქანოქსქანს ჯერსანუ ვხეხეღიოქ ხ იოორ ხე ხ ჯამარქიჲ ჩაასო მხე, ხე ათორხეყნ 'ხ ბიოიქრეჟასანაგ ავითაყ ვარი ხე ვქანაქა, ჩაიორეჟქ ჩაასათიყ კაღთხიოქსხანს აიღაქქე ზიეა., დნეღინხქ ხ ბხიეგ ზიეა ჩაიორეღოქსქანს' ხერე ჯიქსოქ ნიქირეყ აქაღქსქანაგ, კანაქვინხვან თაქ ვქარანუ ვნჯაქრ ლხეღ ანქნხეღ მანსქანუ ბიოიქრეჟასანს მხეიყ ათ ხ მხიანსქ ზიეა ათანუ მქრთიოქსქანს დამანს ქაქათინასქანს, ხე ვეღეჟ ხე ვეღინქიჲ ხე ვაქე მქანასიქარი ვიორ მხე ართაჟეჟ ხეხეხეღიე ხე ასქნოქსქანს ათნსაჟ ხე ჯამარხაჟ არბანხი სერეი ჩაიორეღოქსქანს, ხექმაყნ ათ ზიოთ ხე ზიეა რეღინქნ ქიქრსანუ ხ აქიღ ხე კანაორქნ ასქნოქსქანს ხე ჩაიორეღოქსქანს ბიოიქარანქნ ჩაქათაქ მხე* (*ჩიქრე ჭეჭიყ, 73*), თავიანთი წარწემდის წინამძღვარნი, მოძღვარნიც მოასხეს, რომელთაც მოსვლისთანავე ხელი მიპყვეს, და ჩვენს წმინდა ჭეშმარიტ სარწმუნოებას თავიანთი გაბრწინლება შემოუტანეს და უვიც ერისკაცთაგან მამაკაცნი და ქალები თავიანთი სარწმუნოების უწმინდურ ლოცვათა თანამოზიარედ გადაიბირეს და მათ ხელთაგან ზიარება მიადებინეს, პავლიკიანოზთა მსგავსად ისინი გაკადნიერდენ და ჩვენი ხალხის მოუნათლავ ყრბებს, რომელნიც მოუნათლავნი გარდაიკვლანენ, ცოდვათა მიტევების თავიანთი შენდობის წიგნი მისცეს, საუკუნო სიკვ-

დღისგან გადასარჩენად. ამასთანავე მპარაენი და მეძენი და სხვა მავნე პირნი, რომელნიც ჩვენ ეკლესიითგან ექსორია ვყვენით და ლოცვა-კურთხევის და წმიდა ზიარების უღირსად ცვანით, მათთან მივიდენ, მათ ჩვენდა საწინააღმდეგოდ ისინი თავიანთ კრებულში, თავიანთ ბილწსა და უსჯულო სარწმუნოებაში და საკრებულოში მიიღესო (წ. მ. 73).

ამგვარი მდგომარეობის მოთმენა ნერსეს სომეხთა კათალიკოსს საწინააღმდეგო მიუჩნევია და ნესტორიანთა ეკლესიის წინააღმდეგ სომხეთში უკიდურესი საშუალება უხმარია: თავისი სამწყსოს ერთგული ხალხითურთ ნესტორიანებს თავს დასხმია და მათი ეკლესია მთლად გაუნადგურებია. აი როგორ აქვს ეს გარემოება თითონ მასვე ნაამბობი ერთს თავის ეპისტოლეში, რომელიც ერთობის აღთქმას წარმოადგენს: «*წიერ ივ კარაყსაქ ნამაქრქლ აქაქაქი ჯორ ყირიყ ზიყა ნამაღრქნ ამხნხეხან არარქ ყყირა ვაქა იასოქ ხა ნასათათიქსხან ამხნხეციან კამოყ ქაქარაქქამარ ათაქი თხაიან მხროქ მხილიქ ჳრქსათიქ მათიბიქ მხროქ ჳანყსაქ ახერსაქ ვთხექ აყაქანქ ანაღრქნიქსხან ზიყა` ხ გარბაქ` ი მხნუ ქიქერაქქან ვაქნ ქასარა*» (წიერ მქიქიყ, 73). მთ ასეთ ბოროტმოქმედებათა მოთმენა არ შეგვეძლო და ამიტომ უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტეს წინაშე, ღმერთისა ჩვენისა, ყველამ ნებაყოფლობით ერთობლივ ეს აღთქმისა და სიმტკიცის წიგნი შევადგინეთო. შემდეგ წავედით და მათი უსჯულოების სავანე ადგილი დავარღვიეთ და ავაოხრეთ და ამგვარად ეს ჩვენში არსებული ღამის უკუწეითი მოვსპეთო.

რაკი ხუეიკ ნესტორიანთა მწვალებლობის საწინააღმდეგო ერთობის აღთქმა დათარიღებულია და დაწერილი ყოფილა ხოსრო მეფეთა-მეფის ოცდამეოთხე ინდიქტიონს «*ქ ქსან ხა ჯირიოქ ამქ სიაროქო არქაქიყ არქაქა*» (გვ. 72) ე. ი. 555 წ., უეჭველია, ნესტორიანთა დაწოკება-განადგურებაც ამოვე წელს უნდა ვიგულისხმეთ.

ზემომოყვანილი ცნობებითგან საკმაოდ მკაფიოდ ირკვევა ნესტორიანობის გავრცელების პირობები და გარემოება სომხეთში და ის გამწვავებული ურთიერთობა, რომელიც გაბატონებულ მონოფიზიტობასა და ახლად შემოჭრილ ნესტორიანობას შორის ყოფილა, დასასრულ, ის გააფთრებულ, მრისხანებითა და ბრმა სიძულვილით აღსავსე ბრძოლაც, რომლისათვისაც გაბატონებულს საეკლესიო წრეებს თავიანთ მეტოქეთა მოსასპობად მიუძღობოთავთ.

მაგრამ ნერსეს კათალიკოზის მრისხანე შურისძიებასაც ნესტორიანობა სომხეთში მაინც ვერ აღმოუფხვრია. ამას პოპანნეს სომეხთა კათალიკოზისა და მისთანათა სიენიელთა ეპისკოპოზებისადმი მიმართული ეპისტოლეც ცხად ჰყოფს. მათ სხვათა შორის ნათქვამი აქვთ: «*ხა ნასათარქი მარქკანქ ქოაქ ხქქ ყიქბ` სხათიარანქ რაქიამქ ქ მქ აქსარქიქ რნაქსაქ ხნ ხა ვოქ ყვიას` ი თიორქ სქსეხეხა რნოქსიქ ხა რნუ ზიას` ნაქიოქიქ*» (წიერ მქიქიყ, 79). სარწმუნო კაცისაგან გავიფიქრობო, რომ ბილწი ნესტორიანნი თქვენ ქვეყანაშიც ბევრნი არიანო, რომ მათ თქვენ ეკლესიებში უშვებთ და მათი თანამოზიარე ხართ (წ. მ. 79).

ზემომოყვანილი სომონაწერები ეპისტოლეებითგან ცხადჰყოფენ, რომ გრიგოლ მანაჭიპირი იმ-თავითვე ხუეიკ-ნესტორიანთ მართლაც თავიანთ სათა-

¹ დაბეჭდილია *ყყირა*. მაგრამ შეცდომაა. უნდა იყოს *ყყირა*-ის მაგერი.

ყვანებლად და წმინდანად გაუხდიათ, მის სახელზე სამლოცველოც კი აუშენებიათ. მაგრამ მაინც მარტო თვით ტერმინი ხუშიკი უეჭველად ნესტორიანობის აღმნიშვნელი არ ყოფილა, არამედ ყოველთვის, როდესაც ამ ხუშიკების სარწმუნოებრივი დახასიათება ჰსურდათ და მათი ნესტორიანობის აღნიშვნა უნდოდათ, ხუშიკთა ტომობრივ სახელს ამ სარწმუნოებრივ აღმსარებლობის მიკუთვნილობის გამომჟღავნებელ სიტყვასაც უმატებდნენ და ნათქვამია ხოლმე „ხუშიკ-ნესტორიანი“-ო.

ამგვარად, გრიგოლ-მანაჭიპრის ნესტორიანთა წმინდანი იყო, რომლის სამლოცველო სომეხთა გაბატონებულ მონოფიზიტურ ეკლესიას გაუნადგურებია. მაგრამ დროთა განმავლობაში მის შესახებ ცნობები ამ გაბატონებული და მტრულად განწყობილი ეკლესიის მწერლობაშიც შეჭრილა.

§ 9. ამ ძეგლის მნიშვნელობა

გრიგოლ-მანაჭიპრის მარტიოლობის შინაარსი უმათავრესად საქართველოს ისტორიას ეხება და მხოლოდ მისი თაყვანისცემის შესახები ამბები არის სომხეთში შექრილი და გავრცელებული ნესტორიანობის ისტორიისათვის გამოსადეგი. ვითარცა სპარსელ ნესტორიანთა ეკლესიის წმინდანის მარტიოლობა, გრიგოლ-მანაჭიპრის წამების თავდაპირველი წიგნი, როგორც ვალ. ტერმკრტიჩიანიც ფიქრობდა, რა თქმა უნდა, სპარსულად, ანდა ასურულად იქმნებოდა დაწერილი.

იმ გააფრთხილებული ბრძოლის შემდგომ, რომელსაც სომეხთა გაბატონებული მონოფიზიტური ეკლესია აწარმოებდა ნესტორიანთა ეკლესიისა და თვით გრიგოლ-მანაჭიპრის სამლოცველოს წინააღმდეგ სომხეთში, მისი წამების წიგნის სომხურად აღმოჩენა ადამიანს განმაცვიფრებელ გარემოებად შეიძლება ეჩვენოს. მაგრამ სომეხთა ოფიციალურ ეკლესიას გრიგოლ-მანაჭიპრის თავის წმინდანთა შორის ნამდვილად მიღებული არცა ჰყავს და გრიგოლ-მანაჭიპრის, უეჭველია, შემოკლებულ-გადაკეთებული მარტიოლობა XII ს. რჩეულ თხრობათა კრებულის ორ ხელთაწერში რომ შეტანილი არ ყოფილიყო, „ეპისტოლეთა წიგნი“ დაცულ საბუთს გარდა, მანაჭიპრის შესახებ არა გვეცოდინებოდა რა.

რჩეულ თხრობათა კრებულში-კი ნესტორიანთა ამ მოწამის მარტიოლობა, უეჭველია, ლიტერატურული გზით უნდა იყოს შესული მას შემდგომ, როდესაც ნესტორიანთა კრებული სომხეთში მოიხპო და მისი ყოფილი წევრნი ოფიციალური ეკლესიის წიაღში შევიდნენ. მათ შესვლასთან ერთად, სომეხ-ნესტორიანთა მწერლობის ზოგიერთ ძეგლებს, ვითარცა სამწერლობო-საისტორიო შემკვიდრებას, შეუშინველად და თანდათანობით ოფიციალურ ეკლესიაშიც გაუყვლევიათ გზა, უმეტეს შემთხვევაში, რასაკვირველია, სათანადოდ შეცვლა-შემოკლების შემდგომ. გრიგოლ-მანაჭიპრის მარტიოლობას სომხური გაბატონებული ეკლესიის რჩეულ თხრობათა კრებულში შეტანისა და არსებობის გარემოება სწორედ იმ მხრივ არის საგულისხმო და საყურადღებო, რამდენადაც ცხად-ჰყოფს, რომ ყველაფერი, რაც გაბატონებული ეკლესიის სამწერლობო საგანძურს შეადგენს, მხოლოდ მის საკუთარ შენაძენსა და შემკვიდრებას არ წარმოადგენს. დროთა განმავლობაში, როგორც ირკვევა, მას თავის მოწინააღმდეგე მოძღვრების ოდინდელ მიმდევართა ზოგი მონაპოვარიც შეუთვისებია, ზოგიერთი მათი დებულების უარყოფა, მათი დაძლიებისა

და პონის შემდგომაც, ვერ მოუხერხებია, და ცოტად-თუ-ბევრად შეცვლა-შეკეთების შემდგომ, თითონაც დაუკანონებია.

ცხადია რომ ამ გადაკეთების დროს შესაძლებელია ბევრი რამ იყოს გამოტოვებული, ამიტომაც ზემოგანხილული ძველი გადარჩენილი ისტორიული ამბის მხოლოდ მოკლე მოთხრობას წარმოადგენს.

6. „წამებაჲ იზიდ-ბოზიდისი“

§ 1. მარტვილობის ტექსტის შესახებ

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

იზიდ-ბოზიდის ქართული ძველი თარგმანი ალ. ხახანაშვილისა გამოაქვეყნა 1910 წ. MIA-ში ათონის X ს. ხელთნაწერის მიხედვით.

იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის ქართულ ტექსტს შემდეგი სათაური აქვს „თა ივლისსა კწ (28) წამებაჲ წისა იზიდ-ბოზიდისი მეფობასა ხუასროსასა, ძისა კავადისა, მეფისა სპარსთაისა“ (გვ. 51). ვენეტკის 1874 წ. გამოცემის მიხედვით სომხურ ტექსტს სათაურად აქვს *Վկայարանովիչն Յիզիբոզետայ* და ასე იწყება *«ընդ ժամանակս թագաւորովիչնն Սուրբիւ որդւոյ Կաւտայ աբղայի Պարսից»* (იხ. *Վարդ և վկայարանովիչնք սրբոյ, հատրնաիր քաղաքի Ի Սարնարայ, հատիր Բ*, გვ. 124). ამგვარად ქართულ თარგმანს სომხურთან შედარებით ზედმეტი ცნობა მხოლოდ იზიდ-ბოზიდის ხსენების დღის შესახებ აქვს, სხვაფრივ სომხურს კვალდაკვალ მისდევს.

§ 2. მარტვილობის შინაარსი

ამ ძველის შინაარსი, თვით მარტვილობის სიტყვებითვე გადმოცემული ასე წარმოგვიდგება. იზიდ-ბოზიდის წარსულზე ამ ნაწარმოების ავტორს ნათქვამი აქვს „იო ოდესმე და მიიწია ეს ბანაჯად მეფისა და დაემთხვა საქმესა ესე“ ვრსა რ იტანჯებოდა ერთი ვინმე მოწამეთაგანი, რლსა ეწოდა გრიგორიოს. ხ ამას დაუკურდებოდა კადნიერება იგი ახოვნისა მის... და მიერით-გან იპვით აქუნდა მოგუება იგი. წარვიდა მუნით *კჳანად* სიენიეთისა და მოცალა მან სმენად წიგნთა საღბრთოთა და დაყვნა მუნ მცირედნი დღენი და მუნით მოიწია *სოფელსა* არარატისასა, დაემკვდრა ოსტანსა სომხითისასა დღის (გვ. 51—52=სომხ. 124—125).

დენში ის „შეეყო მოგუსა ესმე პამარკარსა, რლსა ეწოდა ხუასროგ-ვეროზ, და შეურაცხად მოგუებასა მას ჰყოფდა“ (გვ. 52a-ბ).

ერთხელ, როდესაც „იყო უამი ზამთრისა, თთუესა მეჰეკანისასა წესისაებრ სპარსთაისა დასაბამი თთუეთად და ჩუეულებისაებრ მათისა ზორვასა მას ბილწებისასა აღასრულებდეს მსახურებასა ცეცხლისასა, აბარანთა შინა ჰამა-

კარისათა, ხ' ნეტარი მაჰაშოტ დგა ცეცხლსა მას თანა მათ შს და
 ნეტრა პირი თვისი, ხ' ამაღლებასა აღისა მის ცეცხლისასა აღედგა ქარტოცსა
 სახლისასა და აღეტყინა, ხ' მოგუთა დაუტევეს ზორვად იგი და ისწრაფდეს
 დაშრეტად ცეცხლისა მის და ვერ შეუძლეს დაშრეტად მისა და
 განივლტოდეს გარე და კმა ყვეს. და ვითარცა ესმა აზრაპეტსა
 სომხითისასა კჳად იგი ამბობისაჲ (გვ 52=სომხ. 125) ეკლესიის კარზე მივი-
 და და ვითომც სთხოვა იქითგან ცეცხლის ჩასაქრობად ჯვარი წამოეღოთ. ასეც
 მოქცეულან და „მსახურთა მათ აღიქუეს პატიოსანი ჯუარი და აღი იგი დამ-
 დაბლდებოდა ვიდრემდის დაშრეტა ყლდ და სასწაული დიდი იქმნა პატიო-
 სნისა ჯუარისაჲ ქუეყანასა სომხითისასა და სიხარული კეთილად მსახურთაჲ
 და იხილა ესე ცოლმან ჰამაკარისმან, მადლობაჲ დიდი მიუვლინა მსახურთა
 ჯისათა, ხ' ნეტარმან მაჰაშოტ გულისხმაყო ესე-ვითარი საკრეველებად და
 უროდ იგი, რ'ითა იზმინი, დასცა იგი ქყანასა და შემუსრა... და თუთ მიეა-
 ხლა დიაკონსა და მიიხუნა მისგან საცეცხურნი და დაასხა საკუმეველი წინაშე
 ჯრსა და განაცხადნა სარწმუნოებაჲ თვისი, რ'ი აქუნდა ქ'ცს მიმართ“ (გვ.
 52=სომხ. 125).

მოგვობისაგან გადადგომის ამბავი რომ გამომეღვენებულა, „მიიწრაფეს
 და აუწყეს ერისთავსა მას, რომელსა ეწოდა ნიხორაკან, და შეასმენდეს ნე-
 ტარსა მას და წარადგინეს იგი წ'ე მძღაერისა მის. ხ' მძღაერმან მან ჰრქუა
 მას: „კაცო უბადრუკო რაისათს დაუტევე მამული მოგუებაჲ და უგული-
 სხმოდ წარწყმიდე აღთქუმაჲ“ (გვ 53=სომხ. 126). მოწამემ თავისი ქრისტიან-
 ნობა აღიარა და მოგვობა უარჰყო. ამ გარემოების გამო „განრისხნა მთავარი
 იგი და უბრძანა გუემად მისი ათორმეტ-გზის. და მოჰკუეცნეს თმანი და წუერ-
 ნი მისნი. და დაწერა ესე ყოველი, ვითარ იგი განიკითხა და შეუჯრნა ნეტარსა
 მას კელნი მისნი და ფერკნი და წარსცა იგი საპყრობილესა“ (გვ. 53=სომხ. 12).
 აქ მას არამც თუ ქრისტიანობისათვის ზურგი არ შეუქცევია, კირიქით, ახალი
 თავისი სარწმუნოების შესასწავლად საუკეთესო პირობები აღმოსჩენია, რათგან
 „ბოვა ვინმე ნეტარმან მან თანამზრუნველი თვისი საპყრობილესა მას შინა,
 რ'ლსა ეწოდა ნერსც რ'ი მრავლით უამითგან თავყუანისცემდა ქა საპყრო-
 ბილესა მას შა და ისწავა მისგან ჭეშმარიტი სარწმუნოებაჲ და ფსალმუნ-
 დავითისი“ (გვ. 53=სომხ. 126).

შემდეგ სპარსეთის ხელისუფალი სომხეთში გამოუცვლიათ: „მცირედისა
 უამისა შემდგომად გამოცვალეს ნიხორაკანი და მოავლინეს მის წილ ნახაპე-
 ტი“, რომელმაც მახოშის საქმე კვლავ გაარჩია: „დაჯდა ატიანსა და მოუწოდა
 ნეტარსა მაჰაშოტს წინაშე თვისსა და ჰრქუა მას „ვითარ იკადრე დატევებად
 მამული მოგუებაჲ და გრწმენა უცნაურისა ქ'ცისი“ (გვ. 53=სომხ. 12).

მაგრამ ვერც ნახაპეტმა მოახერხა მისი მორჯულება. ამით „განრისხნა
 ნახაპეტი იგი და უბრძანა გუემად მისი სასტიკად და შეკრვად მითვე საკრევე-
 ლითა რკინისაჲთა და წარყვანებად საპყრობილედ და დაყო საპყრობილესა
 მას შა კ'დ სხუად წელიწადი სამი“ (გვ. 53). აქ მისი რწმენა უფრო გაღრ-
 მავდა და თავისი სახელის გამოცვლაც კი გადაწყვიტა. ამიტომ „მოილო მუნ
 შა ნათელი და ითხოვა მღდელისაგან, რა უწოდოს მას სახელი იზიტ-ბო-
 ჴოტ, რ'ი ითარგმანების გამოზრდილი ღთისა-მიერი, ესე იგი არს ესნილი-
 ღთისაჲ“ (გვ. 53=სომხ. 136).

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

„აღსრულებასა მესამისა წელიწადისასა გამოცვალეს ნახვები იგი და სხუა დაადგინეს მის წილ, რ^ალსა ეწოდა ქნარანიდპრონი“ (გვ. 54).

ახალმოსულ მთავარსაც უნდოდა მისი მორჯულება და საპყრობილეში ბისულა, თავისი მწიგნობრის პირით უთქვამს: „შენ მარტოსა ვერ კმა გეყო მართა სოფელი, რ^ალ ესე-ვითარად შეცთომილ ხარ თავით თუხით მოგუებინსაგან და ტყუე ქმნულ გუნდისაგან სპარსთაისა“ (გვ. 54).

ვერც ამ დავითხვამ და საუბარმა მოაქცია იზიდ-ბოზიდი მოგობისადმი, ის ქრისტიანობაზე მტკიცედ იდგა და მოგობას ჰგმობდა. „ესმა რაჲ ესე ატიანთ-მოდღუარსა, ზე აღდგა გულისწყრომით და ჰგუემდა მას უწყალოდ, და ფერად-ფერადნი სატანჯველნი მოაწინა წ^ასა მას ზედა, რ^ამცა დაამორჩილა იგი მოგუებასა მას“ (გვ. 54=სომხ. 127), მაგრამ ყოველივე ცდა ამოუგომოდგარა.

შემდეგ „ესმა მეფესა მრავალი მძლავრებაჲ და უბადრუკებაჲ სომხითსა ზედა მოწვეწული და მოავლინნა სამნი მთავარნი სარწმუნონი, სახელი ერთისაჲ მის ავტადროვანდაკანი და მეორისაჲ მის პეროზ, რ^ანი იყო მოგუთა მთავარ ქყანისა რეუსი, ხ^ა მესამესა ეწოდა პატა, რ^ანი იყო მსახური მეფისაჲ, რ^ანი მოვიდეს სომხითს და განაგებდეს სამართალთა“ (გვ. 54=სომხ. 127).

საქმეების გასარჩევად მოსულმა სპარსეთის უზენაესმა მსაჯულებმა „დღესა შ^ა ერთსა ურაკპარაკსა ზ^ა კრება ყვეს და დასდეს ატიანსა ბრძანებისამებრ მეფისა და განიკითხვიდეს (აქ ქართულ თარგმანში სომხურთან შედარებით რამოდენიმე სიტყვა გამოტოვებულია) მათ, რ^ალნი შეეყენნეს საპყრობილესა შინა, რ^ალთა დაუტევეს შჯული ჩ^ანი და ქ^ანან იქმნეს, ნერსე ვინმე სახელით რაჟიკი და საპაკ ატრ[პატა]კანით და იზიტ-ბოზიტ სპარსი“ (იქვე, სომხ. 127—128).

როდესაც სამივე სასამართლოში მიუყვანიათ, „ჰრქუა მოგუთმთავარმან ნერსეს: «რახსათვს იქმენ შენ ქ^ანანე». ხ^ა მან ჰრქუა: «დღეაჲ ჩემი ქ^ანანე იყო და სიჩჩოათვან ჩემით ვარი მე ქ^ანანე და არა ვიცი ყ^ად შჯული თქ^ანი». და განიკითხეს საპაკცა და მანცა ჰრქუა, ვითარმედ «სიყრმით ჩემითვან ქ^ანანე ვარი მე“ (იქვე). ხოლო, როდესაც ჯერი იზიდ-ბოზიდზე მიდგა, მსაჯულმა ჰკითხა მას „მ^ა უბადრუკო, რახსათვს დაუტევე განათლებული შჯული და შეურაცხი ეგე ქ^ანანობაჲ გრწმენა, რ^ანი ოდესმე სხუათა აიძულებდი ზორვად ცეცხლისა“ (გვ. 54—55= სომხ. 128).

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

„ესმა რაჲ მოგუთმთავარსა მას, უბრძანა მსახურთა თუსთა დაპებად პარეგავტი მისი, და მოჰჯადეს ყუკული თუსა მისსა და უბრძანა ცემაჲ თავსა მისსა და დაჰფხუნეს წუერნი მისნი ყ^ად. და სამთადე მათ ნეტართაჲ უბრძანა დამარხვაჲ სამ დღე და სამისა დღისა შემდგომად კ^ად მოიყვანნა ივინი და ვერ შეუძლო დამორჩილებაჲ მათი. და ბრძანა შეყრაჲ მათი სახლსა შ^ა ერთსა და არა მიცემად მათდა საზრდელი და არცა წყალი სასუმელად. და დამე ყ^ად კუამლითა აშთობდა მათ. ხ^ა წ^ანი იგი მოუძღურდეს, დაღადებდეს

ღისა მიმართ და იტყოდეს: „ღო შეწევნასა ჩნსა მოგუხედენ, უფალო შეწვენად ჩნდა ისწრაფე“ (გვ. 55=სომხ. 12).

ათი ღლის შემდგომ „ღამისა კვრიაკისასა“, როდესაც სიკვდილის მოლოდინში იყო, „ხილვად განსაკრვებელი იხილა“, რომელიც მის თანაპრობილთაგან მისი აღსასრულის წინაშეაწავებლად ყოფილა მიჩნეული. მართლაც, „განრამთენა, მოიწინეს მტარვალნი მისნი საპრობილესა მას და წარიყვანეს წა იგი“ (იქვე=სომხ. 129).

საპრობილითგან „მიიწია ატიანსა მას სახილავისასა და ესმა რაჲ ესე ქენთა, ყნივე სრბით მიიწინეს ხილვად სიმკნესა მისსა, ხ ნეტარი იზიტ-ბოზიტ ღვა წე ოთხთა მსაჯულთა და შეამზადებდეს ორთა ძელთა სასიკუდინეთა და მოიხუნეს წე მისსა. და ჰრქუა მას მოგუთ-მთავარმან წასა მას: იხილენ ძელნი ესე, რლსა ზა მოსიკუდიდ ხარ და ჰრიდე თავსა შენსა და ნუ მასვე ცილობასა შენსა ზა დადგრები“-ო (იქვე=სომხ. 129).

შავრამ იზიდ-ბოზიდმა ამაზე ცივი უარი უთხრა და დაუმატა „შენ ყვ რაჲცა გნებავს“-ო. მსაჯულმა მაშინვე „ბრძანა წარყვანებაჲ მისი ძელად“, როდესაც უკვე სასჯელის შესრულებას უნდა შესდგომოდენ. „გან-რამ-ართხეს ძელსა მას ზედა, იწყო ფსალმუნსა ამას ადღეგ ღო, შემეწინ ჩნ, დამიკენ ჩნ სახელისა შენისათუს... და აღ-რამ-ჰმართებდეს ძელსა მას, მოუვლინა მოგუბეტმან მან და ჰრქუა: „შეინანე და ჰსცხონდე“ (გვ. 56=სომხ. 129).

შავრამ იზიდ-ბოზიდმა ამაზე პასუხი არ ვასცა, „არამედ დამშუშალული ძელსა ზედა შს სიმრავლესა მას სახილველისასა იყო. და ჰსცეს ისრითა გვერდსა მისსა“ (იქვე).

იზიდ-ბოზიდთან ერთად სხვებიც ყოფილან სიკვდილად დასასჯელნი და „ორნი ვინმე სიკუდილისა თანამდებნი მისთანა გუარს აცუნეს: ერთი იგი იყო ხუციკთა კრებულისაგან, რი მოიყვანეს ჯუარცუმად, ხ იგი ამბორს უყოფდა წასა მას მოწამესა ქნსსა და აღილო მიწად შესუარული გარდამოდინებულისა სისხლისა მისისაგან და შთაისხა უბეთა თუსთა. ხ მტარვალნი იგი ჰსცემდეს თავსა მისსა და გუარს-აცუნეს მარჯუენით მოწამისა მის და სცემდეს ისრითა და ესრტთ შეჰვედრა სული თუსი ქრისტესა. ხ ერთი იგი მურიაჲ იყო და, ვითარცა მიიყვანეს იგი დამოკიდებად ძელსა, უკმობდა მსაჯულისა მიმართ და იტყოდა «ნუ წარმწყმედთ მე და აღვიარო მოგუხებაჲ». და არა მიითუალნეს სიტყუანი მისნი მსაჯულთა და დამოჰკიდეს იგი ძელსა მარცხენით წისა მის და ჯუარცუმულ იყო ნეტარი იგი შს ორთა მათ და ამოკიდებულთა“ (იქვე=სომხ. 126—30).

„ესრტთ სიმკნით დაითმინა წნ იზიტ-ბოზიტ მეოცესა წელსა ხუასრო-მსა მეფისა სპარსთამსა თთუესა ივლისსა ორსა, დღესა კვრიაკესა სამ უამს“ (იქვე = სომხ. 130).

§ 3. ამ ძეგლის აღმწერელი

იზიდ-ბოზიდის მარტილოზის ვრცელ რედაქციაში არავითარი ცნობა არ მოიპოვება იმაზე, თუ ვინ არის ამ ნაშრომის აღმწერელი, შავრამ როგორც გ. ტერ-მკრტიჩიანსაჲ აღნიშნული აქვს (*Գրչիպո-Մանասյնը, Արար-աս, 1901 წ. սեպտ. և ნოյბ.* გვ. 470), იზიდ-ბოზიდის მარტილოზა შესაძლებელი დაწერილი იყოს სწორედ იმ ნერსეს რაჲიკის მიერ, რომელიც მასთან

ერთად საპყრობილეში იჯდა და მოწამის მასწავლებელადაც-კი იქცა. ამ თავის ავტორობას თვით ნერსესივე გვაძენებს და ამბობს:

«*և ხა նსრէս չարչարակից և ընկեր-
կից սբրին արարի զպատմութիւնս ՚ի
փաս Գրիստոսի Աստուծոյ մերոյ:*»

და მე ნერსესმა თანამოწამემ და თანამეგობარმა წმიდასამ ვყავ თხოვრებად ესე საღიღებელად ქრისტესა ღმრთისა ჩვენისა-ო.

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

არქივებ. მალაქია ორმანიანს იზიდ-ბოზიდის ამბავი თავის სომხეთის საეკლესიო ისტორიაში ჰაისმავურქის, ანუ სუნაქარისა და იოანე კათალიკოზის ისტორიის მიხედვით აქვს მოთხრობილი. როგორც ეტყობა, ამ მარტვილობის ქართული თარგმანის არსებობის შესახებ არა სცოდნია რა თვით ამ ძეგლის წინაარსის ავებულუბასაც არ შეჰხებია (*Ազգայանոց* 1912 წ. კონსტანტინეპოლი, გვ. 542—543).

ცნობილი მეცნიერ-ბოლანდისტი პ. პეტერსი-კი ფიქრობს, რომ იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის ნერსესისაგან დაწერილობის შესახები ანდერძი უცნობი ყალბქელის (a falsario) შეთხზული და დართული უნდა იყოს (იხ. AS, გვ. 201).

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

§ 4. წამების წელიწადი

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

არსენ მცხეთელ კათალიკოზს, თავის ცნობილ თხზულებაში „განყოფისათუს ქართლისა და სომხითისა“ იზიდ-ბოზიდის წამების შესახებ, შემდეგი ცნობა მოეპოვება: „აუწყა ნერშაპო ებისკოპოსმან ნერსე კა-

¹ მომავს შეცდომათა შესწორებით.

თალიკოზს, რომელი იყო ამტარაკელი, ესე იყო ბოროტად მწვალბელი, და პეტრეს ქერდულსა, სხუათაცა ებისკოპოზთა და აზნაურთა და ბრძანეს მეორედ კრება დიდი ყოფად და მუნვე დვინს, მისივე ნერსესზე წელსა მეორესა და მეთოთხმეტესა წელსა უსტინიან მეფისასა, წელიწადსა მეორესა ხუასრო სპარსთა მეფისასა, წელიწადსა მას, რომელსა ეწამა წმიდა იზიდ-ბოზიტი, და კულად შეაჩუენეს წმიდა იგი კრება ქალკედონისა და სახელსდევს ნესტორიანი, სიტყუხაებრ აბდიშო უღთოჲსა“-ო (ქკები .I, 324—325).

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

იუსტინიანე კეისრის მეფობის (527—565 წ.) მეთოთხმეტე ინდიქტიონი 540—1 წ. მოდიოდა და აქ უეჭველია შეცდომა უნდა იყოს, რათგან იზიდ-ბოზიდი თავის აღმსარებლობით მოღვაწეობას 548 წ. ახლო ხანებში იწყებს და ამის შემდგომ სულ ცოტა კიდევ სამი-ოთხი წელიწადი ცოცხალი ყოფილა. მაშასადამე, ასეთი თარიღი თავდაპირველად შეუძლებელია, რომ წერებულისა და უნდა უეჭველად შესწორდეს.

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

ამავე 551 წ. უდგება სომეხთა კათალიკოზის ნერსეს მეორის კათალიკოზობის ინდიქტიონით განსაზღვრული და ამავე შემთხვეულობის თარიღის შემცველი არსენი კათალიკოზის ცნობა, რომლის მიხედვითაც ეს ამბავი ნერსესის კათალიკოზობის „წელსა მეორესა“ მომხდარა, მაგრამ ბიზანტიურ ზემომოყვანილ ცნობაში, როგორც აღნიშნული გვქონდა, ნერსეს კათალიკოზის მე-4 წელიწადია დასახელებული. ეგების არსენი კათალიკოზის ნაშრომშიც ასევე იყო? მაშინ თარიღად 551—2 წ. გვექმნება. გვანდტერ-მინასიანცისა და მალაქია ორმანიანის ანგარიშით ნერსესის კათალიკოზობას უნდა 548-557 წ. წ. მიეკუთვნოს (*Հայոց եկեղ. լարաբնութիւններ Մսիրոց եկեղեցիների հետ*, 91—2 და *Ազգայական* გვ. 535). მაშასადამე, ნერსესის კათალიკოზობის წლების მიხედვითაც იზიდ-ბოზიდის მარტივობა უნდა 550—1 წ. ან 551—2 წ. მომხდარიყო.

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

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

მაგრამ საქმე ის არის, რომ ეს „ერთობის აღთქმის ძეგლისწერა“ ნეტორიანთა საწინააღმდეგოდ იყო დადებული და მათ გასანადგურებლად იქმნა მოწყობილი (ჩიქრე ქვ. 72). იოანე სიბრძნის მოყვარე (მიქრანსუჯა ქაშაშაშაძე) სომეხთა კათალიკოზს კი თავის ცნობილს 726 წ. შედგენილ წერილში სომხეთის საეკლესიო კრებების შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ ნერსეს კათალიკოზის მიერ მოწვეული ღვინის კრება სწორედ ქალკედონიანთა წინააღმდეგ იყო მიმართული. ამ ავტორს ამ საეკლესიო კრების სრული დათარიღებაც აქვს დაცული და მის თხზულებაში ნათქვამია.

Ե՛ր սկզբան թուականութեանս Հայոց վեցերորդ ժողով արար Տէր Ներսէս ի 'Խոնի' ի չորրորդ ամի կաթապետութեան իւրոյ և ի իւ ամի թագաւորութեանս Սուրբուհու արքային Պարսից, և ՚ի ժո ամի Յուստինիանոսի կայսեր: Զայս ժողով արար Տէր Ներսէս հակառակ ժողովոյն Փաղկեկոյնի (Գ. թ. 221).

დასაწყისსა სომეხთა წელთ-აღრიცხვისასა — მეექვსე კრება მოაწყო მეუფემ ნერსესმა ღვინსა მეოთხესა წელსა კათალიკოზობისა თვისისასა და 24 წელსა მეფობისა ხვასრო სპარსთა მეფისასა და 14 წელსა იუსტინიანე კეისრისასა. კრება ესე მოაწყო მეუფე ნერსესმა ქალკედონის კრების წინააღმდეგ-ო.

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

საგულისხმოა, რომ იოანე სიბრძნის მოყვარესაც არსენი კათალიკოზს ავით ღვინის ეს კრება და იზიდ-ბოზიდის სიკვდილი ერთსა და იმავე დროს, სახელდობრ სომეხთა წელთაღრიცხვის დაწყებისას აქვს მოხსენებული. ამავე ცნობას იმეორებს სტეფანოს ორბელიანიც თავის ისტორიაში, მაგრამ მას ეს კრება მოხე კათალიკოზის მიერ მოწყობილად მიაჩნდა (წათ. გვ. 454). ისტორიკოს იოანე კათალი-

კოზს კი თუმცა იზიდ-ბოზიდის მარტივლობა ნერსეს კათალიკოზის დროს აქვს აღნიშნული, მაგრამ სომეხთა წელთაღრიცხვის დაწესებასთან დამოუკიდებლივ, რათგან მისი ცნობით ეს საქმე გრიგოლის კათალიკოზობის მეათე წელს და ხუასროს მეფობის მე-3 ინდიქტიონს უნდა ყოფილიყოს მოწყობილი (ჟოსამ. 65), ე. ი. 562 წელს.

ეს ცნობათა სხვადასხვაობა ისტორიკოსთა შენათხზს კი არ წარმოადგენს, არამედ იზიდ-ბოზიდის მარტივლობის სხვადასხვა რედაქციითგან მომდინარეობს. სხვადასხვა რედაქციების არსებობა შეიძლება აწ არსებული ხელთნაწერების მიხედვითაც დამტკიცდეს. ზოგს, როგორც ვტყობა, უფრო აღრინდელ ხელთნაწერებში მარტივლობის თვედ და დღედ 2 ქალოცია აღნიშნული, ასეა ვენეტიკაში გამოცემულ ტექსტშიც, ზოგში კი, როგორც მაგ. ტ. ს. უ. სიძველეთა მუზეუმის ხ. № 846, რომელიც გრ. წერენციის ჰაფსაჟურქი, ანუ სუნიასარია, მარტივლობა აპეკის 18, თებერვლის 15 ქვეშეა მოყვანილი (იხ. გვ. 313 ხ). ამგვარადვე გამოცემულ ტექსტში მარტივლობა დათარიღებულია ხვასრო მეფის 23-ე ინდიქტიონით, გრიგოლ წერენციის სუნასარში-კი ნათქვამია:

«*Կատարեցաւ արն ա՛ծառուր Իգիսթ-ուպիտ յատաղի ամի թվականութեան Հայոց. ի կաթողիկոսութեան ար Միսի-սիս*» (გვ. 315ს).

აღესრულა წმიდა ასტავანტურ-იზიტბუზიტ პირველსა წელსა სომეხთა წელთაღრიცხვისასა, კათალიკოზობასა მეუფისა მოსეასისა-ო.

ეს ადგილი ცხადყოფს, რომ სტ. ორბელიანს შემომოყვანილი ცნობა იზიდ-ბოზიდის მარტივლობის შესახებ სწორედ ამგვარი რედაქციითგან უნდა ჰქონდეს ამოღებული. უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ ამნაირი რედაქცია, თუ ამაზე ადრე არა, უკვე მეცამეტე საუკუნის შუა რიცხვებში მაინც უნდა არსებულიყო.

ხოლო იოანე იმასტასერისა, იოანე კათალიკოზისა და არსენი კათალიკოსის ცნობებითგან ჩანს, რომ VII და IX ს. ს-ში იზიდ-ბოზიდი ნერსეს III თანამედროვედ იყო მიჩნეული და მის მარტივობასაც მაშინ ნერსესის კათალიკოზობას და სომეხთა წელთაღრიცხვის პირველ წელიწადს მიაკუთვნებდენ, როდესაც დვინის საეკლესიო კრება მოხდა.

ისიც აღსანიშნავია, რომ თუმცა მარტივლობის არც გამოცემულ სომხურ ტექსტს და არც ძველის ქართულ ძველ თარგმანს თარიღში ბიზანტიის კეისრის სხენება არ მოეპოვებათ, მაგრამ, უეჭველია, ამ ცნობის შემცველი რედაქციაც ყოფილა, როგორც ეს იოანე იმასტასერის წერილითგან და არსენ კათალიკოზის თხზულებითგანაც ჩანს, მეტადრე-კი გრ. წერენციის სუნასარში შეტანილი ტექსტით. ტ. ს. უ. იმავე ხელთნაწერში მაგ. იზიდ-ბოზიტის მარტივლობის შემოკლებული ტექსტი ასე იწყება:

«*Յամա թագաւորութեան Պարսից Մուսուպիս արքայի Կատապ. եւ ի թագաւորութեան Յուստինիանոսի որ էր Յոնոց թագաւոր. լայնմ ժամանակի ըստմէ վկայեցին ի Բ...*»

წელთა მეფობისა ხუასრო სპარსთა მეფისასა, კავადის ძისა, და მეფობასა იუსტინიანესასა, რომელი იგი იყო ღონთა მეფე, მის უამსა მრავალნი იწამენს ქრის-

ენი იყო ხ. აკო ძე ზრციან აზარ ტნათვის... რომელთა თანა იყო
კაციცა ერთი სახელად გრიგოლ.

(გვ. 314 ბ. და Acta Sanctorum novembris, tomus IV, Bruxellis, 1925 წ.
გვ. 213).

აქ მხოლოდ ხვასროსი და იუსტინიანოსის ინდიქტიონების რიცხვი აკლია,
რათგან მარტვილობის წესმენის გასაადვილებლად სუნაქსარში შეტანის
დროს, ქრონოლოგიური ცნობები ჩვეულებრივ გამოტოვებული უნდა ყოფი-
ლიყო.

იყო თუ არა თავდაპირველ ტექსტში ბიზანტიის კეისრის ინდიქტიონი
აღნიშნული, ძნელი სათქმელია, რათგან სომხურ გამოცემულ რედაქციას, არც
მის ძველ ქართულ თარგმანს ამგვარი ცნობა არ მოეპოვება. მაგრამ იოანე
იმასტასერისა და არსენი კათალიკოზის თხზულებები
ცხადყოფენ, რომ უკვე VIII ს-ში არსებულა რედაქცია, რომელშიც იუ-
სტინიანე კეისრის ინდიქტიონიც ამ მარტვილობის თარიღში შეტანილი
იყო.

ზემოთაქვამითგან ისიც ცხადი იქნება, რომ დვინის კრების თარიღი
უკვე მერვე საუკუნითგან მოყოლებული დამახინჯებული ყოფილა და საცი-
ლობელი შექმნილა. ნამდვილი თარიღის გამოსარკვევად უნდა იმ გარემოე-
ბას მიექცეს ყურადღება, რომ იოანე იმასტასერისა და არსენი
კათალიკოზის მოწმობით ის დვინის საეკლესიო კრება, როდესაც სო-
მეხთა წელთაღრიცხვის დასაწყისი იყო და იზიდ-ბოზიდი ეწამა, ქალკედო-
ნიანთა წინააღმდეგ ყოფილა მიმართული. „ერთობის აღთქმის“ დამდები დვი-
ნის საეკლესიო კრება-კი, რომელიც ხუასრო სპარსთა მეფის 24-ე ინდიქტი-
ონს, ანუ 555—6 წ. მოხდა, ქალკედონიანთა წინააღმდეგ ერთ სიტყვასაც არ
შეიცავს, არამედ ნესტორიანთა წინააღმდეგ არის მიმართული და მათი მოს-
პობისათვის იყო მხოლოდ მოწვეული. ამგვარად, ცხადია, იოანე იმას-
ტასერისი და არსენი კათალიკოზის მიერ დვინის კრების შე-
სახებ მოხსენებული ცნობა ნესტორიანთა გასანადგურებელად მოწყობილს
555—6 წ. დვინის საეკლესიო კრებას არ უდგება.

მაღაქია ორმანიანს შეუქმნევია ეს ცნობათა წინააღმდეგობა, მა-
გრამ ისე აქვს განმარტებული, თითქოს იქ იმ ავტორებს მოსვლოდეთ შეც-
დომა, რომელთაც დვინის კრება ქალკედონიანთა საწინააღმდეგოდ მიიჩნიეს.
და ეს შეცდომა ვითომც ნესტორიანთა და ქალკედონიანთა შორის არსებულ
ერთგვარ დამოკიდებულებათა გამო ყოფილიყოს წარმოშობილი (სიყაყა-
თი, გვ. 546—7).

რასაკვირველია, ეს განმარტება ნაძალადევია და ძნელი, საკითხის უფრო
თავითგან მოშორებას მიაგავს ავიდრე მისი გამოარკვევის სურვილს. რაც უნდა
დამოკიდებულება ყოფილიყო ქალკედონიანთა და ნესტორიანთა შორის,
VIII ს. მწერალი ისე უფციო როგორ იქმნებოდა რომ ნესტორიანთა სა-
წინააღმდეგო და მოსასპობად შეყრილი საეკლესიო კრება ქალკედონიანთა
საწინააღმდეგო კრებად მიეჩნია და მოენათლა?

უფრო ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ 555—6 ს. დვინის კრება, როდესაც
ერთობის აღთქმა დაიდვა და ნესტორიანთა წინააღმდეგ იყო მიმართული,
სხვა კრება და ქალკედონიანთა საწინააღმდეგო დვინის კრება კიდევ სხვა
კრება უნდა ყოფილიყო. ეს უკანასკნელი კრება სომეხთა წელთაღრიცხვის

პირველ წელიწადს, ანუ 551—2 წ. მომხდარა, ნერსესის კათალიკოზობის მეორე, თუ მეოთხე ინდიქტიონს, ე. ი. 550, ან 551—2 წ. სწორედ ამ წელიწადს უწამებიათ და მოუკლავთ იზიდ-ბოზიდი. ამ 551—2 წ. თარიღს უდგება ამ მარტიოლოგის ქართულ ძველ თარგმანში დაცული თარიღი, რომ იზიდ-ბოზიდი ხვასრო სპარსთა მეფის მეოცესა წელს იქმნა წამებული, ამიტომ სომხურ გამოცემულ ტექსტში იზიდ-ბოზიდის სიკვდილის თარიღი დამახინჯებული უნდა იყოს გადამწერთაგან ისევე, როგორც დამახინჯებულია იგი იოანე იმასტასერისა და არსენი კათალიკოზის თხზულებებშიც.

§ 6. იზიდ-ბოზიდის სარწმუნოებრივი მიკუთვნილობა

განსვენებული გალ. ტერამკრტიჩიანი ფიქრობდა, რომ გრიგოლ-მანაქიპრით იზიდ-ბოზიტიც შესაძლებელია ნესტორიანთა მოწამე-წმიდანი ყოფილიყო. ამ თავისი აზრის ერთგვარ დამადასტურებელ გარემოებად სომეხთა მეცნიერს იზიდ-ბოზიდის მარტიოლოგის ის ადგილი მიაჩნდა, სადაც ერთი სიკვდილად დასჯილი ხუციყთა კრებულისაგანის მიერ იზიდ-ბოზიდისადმი თავიანთსა და მისი სისხლით შეღებილი მიწის უბეში ჩაყრის შესახებ არის საუბარი. აქ გამონათქვამი „ხუციყთა კრებულისაგანი“ გალ. ტერამკრტიჩიანს ნესტორიანთა კრებულს მნიშვნელობით ნახმარად ეგონა (*Գրիգոր-Մանասիւր, Արարատ, 1901 წ., სექტ. — ოქტომბ., გვ. 472*).

თავისდა-თავად შეიძლება, რასაკვირველია, იზიდ-ბოზიდიც ნესტორიანი ყოფილიყო, მაგრამ ის გარემოება, რომ ნერსეს მეორე სომეხთა კათალიკოზის 555—6 წ. „ერთობის აღთქმაში“ და იოანე სომეხთა კათალიკოზის სივნიეთის ეპისკოპოსისადმი მიმართულს წერილში, რომელიც სწორედ ნესტორიანთა წინააღმდეგ არის მიმართული და სომეხეთში დაქ. დღინში მათი თავგადასავალის შესახებ ცნობებს შეიცავს, სხვათა შორის გრიგოლ-მანაქიპრის ნესტორიანთა წმიდანობის შესახებაცაა საუბარი, იზიდ-ბოზიდზე-კი არაფერია ნათქვამი, იზიდ-ბოზიდის ნესტორიანობის აზრს სათუღა მხდის, ხოლო, თუ ამასთანავე გავიხსენებთ იოანე კათალიკოზის ისტორიაში მოყვანილ ცნობას, რომ ნერსე კათალიკოზმა თავისი კრებულითურთ იზიდ-ბოზიდის ნეშტი დიდის ზემოთ დღინის კათალიკე საყდარში აღმოსავლეთის მხარეს დაკრძალა და ზედ თლილი ქვის სამლოცველო აუგო (*Պատմ., 64*), მაშინ იზიდ-ბოზიდის ნესტორიანობა უკვე საეჭვოდ გვიჩვენება, რასაკვირველია, თუ სომეხთა ამ ისტორიკოსს ეს ცნობა ძველ, უტყუარ წყაროზე აქვს დამყარებული.

სახელოვან მეცნიერ ბოლანდისტ P. Peeters-საც თავის 1925 წ. გამოქვეყნებულ გამოკვლევაში გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ იზიდ-ბოზიდი სპარსული ნესტორიანთა ეკლესიის მოღვაწე-მოწამე უნდა ყოფილიყო. მის წიაღში გაქრისტიანდა, თავის ეროვნულ ეკლესიის წევრადვე დარჩა სიკვდილამდე, სომეხთა ეკლესიასთან საერთო არა ჰქონდა რა და მხოლოდ შემდეგში სომეხთა ეკლესიამ ის თავის წევრად მიითვისა და თავის წმინდანად გამოაცხადა (*De sancto Isbozeta: AS novemb. IV, 199*)¹. ამ აზრ-

¹ Reliqua omnia indicia, ipsaque totius narrationis coiligatio potius suadet, eum postquam ad christianam religionem transierit, civem suorum fidei et communitati abhaes-

რომანვე არის დაკავშირებული პ. პეტერსის დებულება, რომ იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის სომხური ტექსტები დამყალბებელისაგან არის ტენდენტურად გადაკეთებული, რომ ნესტორიანი სპარსელი მოწამე სომხეთის ეკლესიის შვილად და წმინდანად ექციენათო (იქვე, გვ. 221)!. ამ დამყალბებელს, პეტერსის სიტყვით, ნათქვამი აქვს მარტვილობაში, თითქოს იზიდ-ბოზიდი სიცოცხლის დროს სომეხთა ეკლესიის წევრი ყოფილიყოს, თითქოს მოგვებს გაჩენილი ცეცხლის ჩასაქრობად სომეხთა ეკლესიისათვის მიემართოთ და თითქოს იზიდ-ბოზიდს თავის გაქრისტიანება პირველად სწორედ სომეხთა ეკლესიის სამღვდელოების წინაშე აღეარებინოსო (იქვე, გვ. 199). ამის საბუთად მეცნიერ ბოლანდისტს მარტვილობის სომხური ტექსტის § 2 აქვს დასახელებული (იქვე, შენ. 12).

იზიდ-ბოზიდი რომ სპარსული ეკლესიის წევრი იყო, ეს უეჭველი ჭეშმარიტება უნდა იყოს. სომხურ ტექსტშიც არსად ნათქვამი არ არის, რომ სპარსელმა მოგვებმა სწორედ სომეხთა ეკლესიას სთხოვეს ცეცხლის ჩაქრობა, არც ის არის აღნიშნული, რომ იზიდ-ბოზიდმა თავისი გაქრისტიანება ნამდვილად სომეხთა სამღვდელოებას აუწყა. იქ პირველი შემთხვევის შესახებ ნათქვამია მხოლოდ «*იერ ზაფარაყხანს ღერ ჯაციე... ზაჰანტერ ხი ილინს ხსიღესციონს, ასაჩაქერ ეყაჯათინსაკანს ანოლ ვაიერე ქაჯანს ხი რერქე ქაყარანანს, ვერ ქხრქას მხრქხაგი ზორს ხი საყაჰაღორაყენ ასსაკ ვეჯანს...*» (AS novemb, IV, 206). ამ ძეგლის ძველი ქართული თარგმანის ავტორსაც ეს ადგილი ასე აქვს გადმოცემული: «ესმა აზრაპეტსა (ე. ი. ათასისთავს) სომხითისასა... მისწრაფა კარად ეკლესიისა და ასწრაფებდა მსახურთა ეკლესიისათა, რათა აღიღონ ნიში ჯურისაჲ» ცეცხლის ჩასაქრობად. მართლაც «*მსახურთა მათ აღიქუეს იგი ჯი*»-ო (MFA, გვ. 52).

შემდეგ სომხური ტექსტის ავტორი ამბობს, რომ ცეცხლის ასეთი დაშრებით «*თუ მხბ ზჯანს სიხს აყათოასკანს აიერე ქაჯანს ქაჯსარჩის ჯაციე*» ხსნიღოქჩინს რარეყაჯათიე ხი ქამიქ კიოყაჯათილქხანს» (AS, IV, 206). ქართველსაც ასე აქვს ნათარგმნი: «სასწაული დიდი იქმნა ჰატოსნისა ჯისაჲ ქუეყანასა სომხითისასა და სიხარული კეთილად-მსახურთა» და (გამოტივებულია) სირცხვილი კერპთმხსურებისაო (MFA, გვ. 52).

დასასრულ, მახოშ-იზიდ-ბოზიდის გაქრისტიანებაზეც სომხურ მარტვილობაში სწვრია: «*შასიოღ ამათოგხაკ ანოიერ ეფარქანს ხი ჰსიყე ასარ-კაღათიქინს, ხი არქანტერ ქონსქს ათაჯხი არციო ქაჯანს, ხი ქაჯანტერ ეგაღათან ვიერ ონტერ ხი ჭრქათიის ხი კოღარქიქიოქ ეყაყაჰაღორა ქაჯანს ასტერ...*» ხი ხი ვერქსათინსაკ ხიმ» (AS, IV, 206). ჰართველს ეს ადგილი ასე გადმოუთარგმნია: მაჰოშ «*თვთ მიეახლა დიაკონსა და მიიხუნა მისგან საცეცხურ-ნი და დაასხა საკუთვეელი წინაშე ჯა და ვანაცხადნა სარწმუნოება თვს,*

isse... Adde colerem quendam persicam quo tota narratio perfusa est... Neque rerum inaudita quaedam perturbatione contigit ut martyr ex Huzainorum coetu inter sanctos armenios postea referretur: ipsa enim puipe Gregorium Razicenum. cuius sacrarium iidem Armenii diruerant, eorum nepotes ultro civitate donarunt» (იქვე, 199—200).

¹... «ex cogitata fuit... a falsario... Hoc alterum falsarius»... (იქვე 201).

რომელი აქუნდა ქცს მიმართ. და წარავლინა მსახურთაგანი ჯ'ისათა ეკლესიად და მიპრქუა, ვითარმედ „...მეცა ქანე ვარ“-ო (MFA, 52).

ზემომოყვანილი ამონაწერითგან ჩანს, რომ სომხური მარტვილობის აღწერელს არც ერთხელ არც ეკლესიისა და არც მის მსახურთა, რომელთათვისაც მოგვება და იზიდ-ბოზიდს მიუმართავთ, ეროვნული კუთვნილება აღნიშნული არა აქვს, არამედ ყველგან მარტივად ნათქვამია: „ქარად ეკლესიისა“, „მსახურთა ეკლესიისათა“, „დაკონსა“.

მხოლოდ ორგან, იქ, სახელდობრ, სადაც ათასისთავია მოხსენებული და სასწაულისაგან მოხდენილ შთაბეჭდილებაზეა საუბარი, ეროვნული, ან უკეთ რომ ითქვას, გეოგრაფიული მიკუთვნილებაც არის დართული და დასახელებულია „პაზრაპეტი სომხეთისაჲ“ *հազարապետի Հայոց*, პაზრაპეტი სომეხთა და *აղსაძარ Հայոց* „ქუეყანა სომხითისაჲ“. მაგრამ „პაზრაპეტი სომეხთა“ სომხეთში მყოფი სპარსული თანამდებობის წოდებულებას წარმოადგენს, რომელშიც „სომეხთა“ ქვეყნის სახელის აღსანიშნავად არის გამოყენებული და ისევე, როგორც „ქართლისა მარზპანი“ თვით ამ თანამდებობის მქონებელს ქართველობას არ ჰნიშნავდა, სომეხთა პაზრაპეტიც ამ მოხელის სომხობას თავისდა-თავად არ ჰგულისხმობდა.

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

ყოველი ასეთი გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ სომხური მარტვილობის ავტორს არამც თუ არსად გარკვევით არა აქვს ნათქვამი იზიდ-ბოზიდის სომხურ ეკლესიასთან იმთავითვე არსებული კავშირის შესახებ, არამედ პირიქით, ის ამ ეროვნული მიკუთვნილობისა და დამოკიდებულებების აღნიშვნას თითქოს განზრახ გაუბრძის. საფიქრებელია, რომ იმიტომ, რაკი იზიდ-ბოზიდი ნამდვილად სომხეთში არსებული სპარსთა ეკლესიის წევრი და მოწამე იყო და გარკვეული დროითგან-კი სომხური ეკლესიის მესვეურთ მსურდათ იზიდ-ბოზიდი, ვითარცა სომხეთში წამებული, თავიანთი ეკლესიის წმინდანად მტყდათ.

ამგვარად, იზიდ-ბოზიდი რომ დვინში მყოფ სპარსელ ქრისტიანეთა კრებულსა და ეკლესიას ეკუთვნოდა, ეს უტეილობელია, მაგრამ სპარსელი და ასური ქრისტიანები ხომ ყველა ნესტორიანები არ იყვნენ, არამედ მათ შორის მონოფიზიტებიც ბლომად და, თუმცა უფრო ნაკლებ, მაგრამ მაინც თვით ქალკედონიანებიც-კი მოიპოვებოდნენ. საკითხის შთელ სიმძნელს სწორედ ის შეადგენს, თუ რომელ ამ უფრო მოსალოდნელ მოძღვრებათაგან ეკუთვნოდა იზიდ-ბოზიდი, ნესტორიანი იყო, თუ მონოფიზიტი? იმ გარემოებასა და მოსაზრებას თუ ანგარიშს გავუწევთ, რომელიც ზემოთ უკვე დასახელებული გვექონდა, რომ სომხ. ეკლესიამ მოკლე ხანში ის თავის წმინდანად მიიჩნია და გრიგოლ-მანაჭიბრის მსგავსად იზიდ-ბოზიდიც VI ს. სიბუთებში ნესტორიანთა წმინდანად არ იხსენება, მას უფრო მონოფიზიტად გვაგულისხმებინებს. აღსანიშნავია, რომ გრიგოლ-მანაჭიბრი, რომელიც ნესტორიანებს VI ს. თავიანთ წმინდანად ჰყავდათ მჭინეული, ოფიციალურ სომხურ ეკლესიას თავის წმინდანთა შორის არ ჩაუბრძავს. ამ შესრევ დიდ

განსხვავება მასა და იზიდ-ბოზიდს შორის, რომელსაც სომხური გაბატონებული ეკლესია უკვე VI ს-შივე თავს წმინდანად სთვლიდა. სწორედ ეს გარემოება ადამიანს იზიდ-ბოზიდის სარწმუნოებრივი მიკუთვნულობის საკითხის გადაჭრის დროს სიფრთხილეს უკარნახებს.

§ 7. საკითხი ამ ძეგლის თარგმანობის შესახებ

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

§ 8. ამ ძეგლის დაცული რედაქცია პირველადი რედაქცია არ არის

იზიდ-ბოზიდის ქართული თარგმანი ასე ერთბაშად, უშესავლოდ და დასაწყისისათვის არაჩვეულებრივი სიტყვებით იწყობა: „უფროსს განბრწყინდებოდა და განძლიერდებოდა სარწმუნოებაჲ ქენათა და არა მცირედნი მვნდებოდეს ქყანასა სპარსთასა, კარსა ზა სამეფოსა. და იყო ოდესმე კაცი ერთი, რისა სახელი მაჰაშოტ მისვე ქყანისაგან სპარსთასა სოფლისაგან, რლსა ეწოდების ქნარასტანი რლისა მშობელნი იყვნეს ცეცხლის მსახურ და თუთ სიყრმითგან ესწავა მოგუება და უფროსს ყთსა წარემატებოდა და შესწავებულ იყო ცეცხლის-მსახურთა მიერ, რ ბრძენ იყო განზრახვითა“ (გვ. 51). მართალია სომხურ ტექსტში წინ უძღვის *«Ընդ ժամանակս Քաղաւորականն Յուսուփու որդւոյ Կաւտայ արքայն Պարսկայ»*, „თემსა მეფობისა ხოსრო სპარსთა მეფისასა, კავადის ძისასა“ და ამ სიტყვების წყალობით დასაწყისი უფრო ბუნებრივი ხდება, მაგრამ გამონათქვამი „თათსი უფრო“ ცხად-ჰყოფს, რომ აქ წინამავალთან რაღაც შედარებაა ნაგულისხმევი. ეს გარემოება და ამგვარი დასაწყისი უფლებას გვაძლევს ეძვი შეგვეპაროს, რომ მარტივობა ხელშეუხებელივ არ უნდა იყოს შენახული და თავში მინც უნდა აკლდეს, ან გადაკეთებული იყოს.

ამ ძეგლის გულდასმითი გადაკითხვა დაარწმუნებს ადამიანს, რომ მართო თავში არ უნდა იყოს იგი შეცვლილი, არამედ ბოლოშიც პირვანდელი ტექსტი შესწორებული ჩანს. შემდეგი ორიოდ მავალითაც ამ ჩვენი აზრის სამართლიანობას ცხად-ჰყოფს. იქ, სადაც იზიდ-ბოზიდის მოწამებრივი სიკვდილის აღწერილობა იწყება, ნათქვამია, რომ მის ბედს ოთხი მსახური სწვეტდა, ამაზე უწინარეს-კი ნათქვამია, რომ სპარსეთის მეფეს სომხეთის

უზენაეს მსაჯულად სამი კაცი გამოუგზავნია და სავანგებოდ მათი ვინაობა და სახელებიც-კი აღნიშნულია. მეოთხე საითგანლა გაჩნდა? საფიქრებელია, რომ ეს მერმინდელი ვადამკეთებელის შეცდომა უნდა იყოს.

ამგვარადვე, იქ, სადაც ოთხი მსაჯულია მოხსენიებული, ნათქვამია, რომ იზიდ-ბოზიდის თვალწინ „შეკმზადებდეს ორთა ძელთა სასიკვდილეთა“, რომელზედაც უნდა სიკვდილად მისჯილი ჯვარს ეცვათ. აქეთგან ცხადი ხდება, რომ მხოლოდ ორი მსჯავრდებული უნდა ყოფილიყო ჯვარცმული. შემდეგ-კი, სულ ბოლოში, მოულოდნელად, იზიდ-ბოზიდის გარდა, კიდევ ორი დასახველია მოხსენიებული და ამგვარად სულ სამი ჯვარცმული გამოდის. მერმინდელ ვადამკეთებელს დაპვიწყებია, რომ მხოლოდ ორი ჯვარი იყო დამზადებული და მესამე ჯვარცმული ამის გამო უჯვაროდ დარჩებოდა. ჩვენამდის მოღწეულ რედაქციაში-კი ნათქვამია, რომ ჯვარცმულ იზიდ-ბოზიდს აქეთ-იქით, მარჯვნივ და მარცხნივ, ორი ჯვარცმული ჰყავდა. ცხადია, აქ იზიდ-ბოზიდის ჯვარცმის ამბავი, რომელიც თავდაპირველად ორი ადამიანის სიკვდილად დახვის აღწერილობას შეიცავდა, შემდეგ, იესო ქრისტეს ჯვარცმის მსგავსად, მესამე ჯვარცმულის მიმატებით შეუვსიათ. ამის გამო ცნობა ერთ-ერთი იზიდ-ბოზიდის გვერდით ჯვარცმულთაგანის შესახებ ამ მარტივობის მერმინდელი ვადამკეთებლის ჩანართი უნდა იყოს. რომელ ორთაგანის, ხუციკთა კრებულისაგან ქრისტიანისა და იზიდ-ბოზიდის თაყვანისმცემლისა, თუ თავის სჯულის უარისმყოფელი ურის ამბავი უნდა მივიჩნიოთ ჩანართად, ძნელი სათქმელია, თუ მორწმუნე და მოწამე ხუციკის სახელის მოხსენებულობა ამ შემთხვეულობის მერმინდელ ჩანართობის გამოყვანებელ გარემოებად არ გვეჩვენა, რათგან ურის შესახები ცნობა, მეტადრე ის გარემოება, რომ სპარსეთის მოსამართლეებს ის, ვითარცა ბოროტმოქმედი თავისი სარწმუნოების უარყოფის შეპირების შემდგომაც სასჯელისაგან არ განუთავისუფლებიათ, ნამდვილი ამბავის შთაბეჭდილებას ახდენს, მაგრამ ამგვარ მოსაზრებაზე დაყრდნობა სახიფათოა.

3. პ ე ე ტ ე რ ს ი ც (op.cit.) სომხურ ტექსტს თავდაპირველ დედნად არ სთვლის და, რამდენადაც იზიდ-ბოზიდი სპარსული ეკლესიის წევრი და მოწამე იყო, საფიქრებელია, რომ მისი წამება სპარსულად, ანდა ასურულად უნდა ყოფილიყო უპირველესად აღწერილი. ამიტომ სომხურ ტექსტი უნდა ამ ძეგლის მეორადი რედაქცია იყოს, რომელსაც ერთგვარი ტენდენცია, უმჯველია, ასულდგმულებდომ.

§ 9. ამ ძეგლის ღირსება და მნიშვნელობა

იზიდ-ბოზიდის ცნობების სიმართლის გამოსარკვევად უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დროს სპარსეთის მთავრობის ხელისუფლად სომხეთში ნიხორაკანია მოხსენიებული. ნერსეს სომეხთა კათალიკოსს მანაჭიკრ-რაჟიკის სახელობის სამლოცველოს დღიწი აგება ასე აქვს დათარიღებული: მეჩვიდმეტესა წელსა ხვასრო მეფეთ-მეფისასა და მარზპანობასა ნიჰორაკანისასაო (Պիրք թղթից, 72). ამავე მეფის მეოცდარე ინდიქტიონს მომხდარს იზიდ-ბოზიდის მარტივობას წინ რამდენიმე წელიწადი უსწრებდა. ჯერ ნიხორაკანის სომხეთში მთავრობა იხსენიება მარტივობაში, შემდეგ მის მაგიერ მმართველად ნახაპეტი მოდის, რომელმაც სომხეთში 3 წელიწადს დაჰყო. შემდეგ სპარსეთის მთავრობამ ნახაპეტის ადგილას ქნარიკი დანიშნა. ქნარიკი, როგორც ეტყობა,

ვერ კიდევ ახალი მოსული იყო და მახოშის საქმის გამოძიებას აწარმოებდა, რომ („მას ეამსა“) სპარსეთის მეფემ სამი უზენაესი მსაჯული გამოგზავნა სომხეთის საქმეების მოსაწესრიგებლად. იზიდ-ბოზიდის მოწამებრივი სიკვდილი თითქოს ამავე ქნარიკის მთავრობის დროს უნდა გვეგულისხმა, მაგრამ იოანე კათალიკოზს თავის სომხეთის ისტორიაში ნათქვამი აქვს, რომ იზიდ-ბოზიდი წამებული იქმნა ქ. დვინში მარზპან ვჰნას ვაპრამისაგან (ქ. მარცყანსკ. *Վշնասն Վարդապետի* ლექსიანის 1912 წ. გამ., გვ. 64). ორმა-ნიანს მარზპანის სახელი „ვჰმტას ვაპრამ“-ად აქვს აღნიშნული (*ԲՎՀԱՍԱՍ Վարդա, Աղգապատոմ*, გვ. 542). ორივე შემთხვევაში მარზპანის სახელის პირველი ნაწილი დამახინჯებული უნდა იყოს „ვჰნასპ“-ისაგან. ამგვარად ისე გამოდის, რომ ქნარიკიც გაწვეულად და მის მაგიერ სომხეთის მარზპანად დანიშნულად უკვე ვჰნასპ ვაპრამი უნდა ვიგულისხმოთ.

ფირან-გუშნასპ-გრიგორის მარტვილობის განხილვის დროს დავრწმუნდით, რომ ის დაახლოვებით 542 წ. მოწამებრივი სიკვდილით გარდაიცვალა. იზიდ-ბოზიდის მარტვილობაში ნათქვამია, რომ ის გრიგორიოსის წამებას შეესწრო და მისმა უშიშარმა ქცევამ იზიდ-ბოზიდი გაიტაცა და ქრისტიანობისადმი მოაქცია (შეად. P. Peeters-ის De Sancto kbozefa: AS, novemb. IV, გვ. 192). იქნებ აქ ფირან-გუშნასპ-გრიგორის წამება ვიგულისხმებოდეს? ეს რომ გამართლდეს, მაშინ ჩვენ ხელთ იზიდ-ბოზიდის ქრისტიანული მოღვაწეობის დასაწყისის თარიღი 542 გვექნებოდა. მაგრამ ამ გრიგორიოსად არ შეიძლება მანაჭიპრი მივიჩნიოთ, რათგან იგი დვინში იქნა წამებული და არა სპარსეთში, იზიდ-ბოზიდის მარტვილობაში-კი ნათქვამია, რომ მან გრიგორიოსის წამება სპარსთა მეფის ბანაკში ნახა. რომელი გრიგოლიც არ უნდა იგულისხმებოდეს იქ, რაკი მახოშ-იზიდ-ბოზიდის პირველ დამკითხველად სომხეთის მთავარი ნიხორაკანია დასახელებული, მისი მოწამებრივი მოღვაწეობა 548 წლის ახლო ხანებში უნდა ვიგულისხმოთ, რათგან ნერსე II სომეხთა კათალიკოზის ზემომოყვანილი ეპისტოლის ცნობით ნიხორაკანია სომხეთის მმართველად სწორედ ამ დროს ყოფილა.

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

იზიდ-ბოზიდის მარტვილობა, ბევრ საყურადღებო ცნობებს შეიცავს მანდელი სომხეთის, როგორც პოლიტიკურ-უფლებრივი მდგომარეობისა. ისევე შინაური ყოფა-ცხოვრებას დასასურათებლად. მარზპანთა ხშირი ცვლა. ქვეყნის მლეღვარება, სპარს-ასურთა სომხეთში მყოფი ახალწინების ცხოვრება, მაზდიანთა ღვთისმსახურება და მათ წრეში ქრისტიანობის შეჭრა, უზენაესი მართლმსაჯულება და სასამართლოს წარმოების წესები და ბევრი სხვა ცნობება მკითხველს თვალწინ ამ ძეგლის წყალობით.

სხვათა შორის აქ იხსენიება „ჰამარკარი“ ხუასროვ პეროზი და მისი სასახლე. „ჰამარკარი“ მოხელის სახელია და ფაქლური „ჰამარქარ“-ისაგან უნდა იყოს წარმოდგარი, რაც ანგარიშს მწარმოებელს, მონაგაროშეს ჰნიშნავდა (H. Hübschmann, Armenische Grammatik 1. Theil. Armenische Etymologie, 178). ქართულადაც იყო სპარსული „ჰამარ“-ისა, რიცხვისაგან ნაწარმოები

სიტყვა „მეჰამრე“ და „მეჰამრეობა“, რაც მოანგარიშესა და ანგარიშს ჰნიშნავდა.

სომეხთა ისტორიკოსის სებეოსის თხზულება ცხადპყოფს, რომ იზიდ-ბოზიდის მარტილობის ცნობა „ჰამარკარის“ თანამდებობის შესახებ სომხეთში სრულ სიმართლეს შეიცავს. იქ აღნიშნულია, რომ ხოსრო II სპარსთა მეფეს სომხეთში სასეფო ჰამარკარი (*ჟჰასაყო რასიან ჯამარკარნი*) დიდის განძითურთ სომხეთში გაუგზავნია (*ჟათიოქსიან შხრქიასი ხაქსიოყი ქ ჰხრასიან*, ლუკასიანის გამ. 1912 წ., *ჟლ. შ. გვ. 76*). ზემოდასახელებული ავტორის სიტყვებითგან ირკვევა, რომ ჰამარკარს ქვეყნის სახელმწიფოს გადასახადების აკრეფა და დაცვა უნდა ჰქონოდა ჩაბარებული. იქ ერთგან მოთხრობილია, რომ ისპაჰანში მყოფი სპარსეთის ჯარი რომ აჯანყებულა. დასცემია ჰამარკარს და „აიდეს სამეფო განძი, რომელიც ჰამარკარის სახლში იყო და რომელიც ამ ქვეყნის შეგროვებული ხარკისაგან იყო შემდგარი“-ო (იქვე *ჟლ. შ. გვ. 93*)¹. მაშასადამე, ჰამარკარი უბრალო მოანგარიშე, ან მთვლელი-კი არ ყოფილა, არამედ სახელმწიფო საჭურჭლის ერთი მთავარ ხელისუფალთაგანი, სახელდობრ სახელმწიფო გადასახადების ამკრებ-შემნახველი. იზიდ-ბოზიდის მარტილობითგან ჩანს, რომ სპარსეთის ამგვარი თანამდებობის პირი სომხეთში წინათაც ყოფილა.

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

¹ *«Արևիկն դգանձն արգունի՝ որ ի տանն համարկարին՝ որ ի հարկաց Ժողովնակ աշխարհն անուրիկս».*

II. ჰაბსბურგული მფარობა

I. სომეხთა მოქცევის შესახები საისტორიო წყაროები და აგათანგელოსი

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

თავი პირველი

გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრება სომხურად და სხვა ენაზე

§ 1. სომხური ტექსტი

გრიგოლ განმანათლებელის უგრცელესი ცა სომხურად არის დაწერილი და შენახული. როგორც თვით ძეგლში ნათქვამია, ამ ცხოვრების შემდგენელად აგათანგელოსი ითვლება. ეს გრიგოლის ცა პირველად სომხურად დაიბეჭდა. უშეველესი გამოცემა კონსტანტინეპოლში 1710 წ. იქმნა დაბეჭდილი შემდეგი სათაურით: *«**Գրք զիպսասուխան որ կոչի հոմանունակի Ագաթանգեղոս: Շարադրակ զսა Ագաթանգեղոսի մեծի իմաստասիրի. սոսնապարի Տրդատակ արքային Հակոբ: Յողագս ընդհան և պարոց. և լանասպատոմ քարիզուխան սրբոյն Գրիգորի մեծի Լուսավորչին մերոյ. և Տրդատակ թագավորին Հակոբ: Յամի մարգարդուխան լանին կենաց ՌՅԺԻ. իսկ ևսა Հակոբ ՌՅՄԼ. և լամսხան մարտի ԺԱ-հրորդի»***

აგათანგელოსის თხზულების პირველი გამოცემა დაბეჭდილი ყოფილა ალექსანდრე სომეხთა კათალიკოსის საკუთარი ხელით 1707 წ. გადაწერილი ხელნაწერის მიხედვით (*Պատմ. Հ., გვ. 5*), ხოლო რომელი დედნითგან ჰქონდა კათალიკოსს გადმოწერილი, ეს გამოცემაში აღნიშნული არ არის.

უკვე 1770 წლისათვის პირველი გამოცემა ძნელი საშოვარი ყოფილა და 1770 წ. იმავე კონსტანტინეპოლში მეორე გამოცემა დაიბეჭდა, რომელშიც, გამომცემელთა სიტყვით, გადამწერისა და სტამბური შეცდომები გასწორებულ იქმნა ერთი ქ. ამიღში დაწერილი, თუმც უთარილო, მაგრამ უმართლესი ხელნაწერის მიხედვით (*Պ. Հ. გვ. 17*). ეს მეორე გამოცემა პირველს მართლაც სჯობია ბევრად.

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

ვენეტიკის გამოცემის შემდგომ აგათანგელოსის ნაწარმოები მრავალჯერ იყო გამოცემული, მაგრამ ნამდვილი სამეცნიერო გამოცემა მხოლოდ ტფილისის 1909 წ. გამოცემაა, რომელიც ხელთნაწერების კრიტიკული განხილვისა და ტექსტის აღდგენის შემდგომ არის დაბეჭდილი ვალეს ტერ-მკრტიჩიანისა და სტ. კანაჯანის მიერ (*Պատմագիրք Հայոց, հատուր առաջին, գիրք ხსկრიդ. Ագաթանգեղոս Պատմութիւն Հայոց*). მათ ხელთა ჰქონდათ ერთი ჯგუფის 8 ხელთნაწერი, რომელთაგან ორი უძველესი ერთსადა-იმავე ადგილას, ბაღეშშია გადაწერილი: ერთი 1569 წ., მეორე 1672 წ. მაგრამ ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი არიან იქვე, გვ. *ბ.ს.—ბ.წ.*

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

ხელთნაწერთა მესამე ჯგუფში 5—6 ხელთნაწერია, რომელთაგან უუძველესი 1220 და 1293 წ. არის ნაწერი (იქვე, გვ. *ბ.წ.*). გამომცემელთა აზრით უუძველეს ჯგუფად ამ სამთაგან მეორე უნდა ჩაითვალოს, რომელთაგან პირველი და მეორე ჯგუფის ხელთნაწერებია წარმოდგენილი (იქვე, გვ. *ბ.წ.—ბ.წ.*). 1911 წ. ვენის მხითარიანთა ძმობის მონასტრის ასი წლის შესრულების აღსანიშნავად გამოცემულ სამეცნიერო გამოკვლევათა კრებულ *«Յուշարձան»*-ში გრიგოლ ვალესქარიანმა აგათანგელოსის თხზულების X—XI ს. ეტრატის პალიმფსესტებიდან ამოკითხული სომხური ტექსტიც გამოსცა (*Ագաթանգեղոսի կրկնագիր ճնագիրք, Խ հ. Գրիգորիս Ժ. վ. Է Գալէմէսարիան, Յուշարձան-ის* გვ. 67—160).

§ 2. გრიგოლ განმანათლებელის ც'ის ბერძნული ტექსტი

ბერძნულ მწერლობაში გრიგოლ განმანათლებელის ც'ის შესახები ცნობები პატრიარქი ფოტიოსის დროს (859—867, 878—886) ვრცელდება. ეს მამათმთავარი, როგორც ცნობილია, სომეხთა ეკლესიის ქალკედონიანობის წილში დასაბრუნებლად და ბერძნებთან ერთობაზე დასაყოლებლად ძალიან ცდილობდა და, რასაკვირველია, სომეხთა მოქცევის შესახები მწერლობა უნდა ჰქონოდა შესწავლილი. ფოტიოსის ხელთ ჰქონია გრიგოლის ისეთი ც', რომელშიც გრიგოლი ყველა ჩრდილოელ ერთა მარტვილად, მოღვაწედ და განმანათლებელად ყოფილა დასახული (იხ. ნ. მარკის *Письмо патр. Фотия к катол. Захарии: Прав. Пал. Сбор. т. XI вып. I, 180* და *Крещ. 153*).

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

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

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

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

§ 3. გრიგოლ განმანათლებლის ც'ის არაბული ტექსტი

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

ამ ხელთნაწერში გრიგოლის ც'ას თავი აკლია და ახლა მხოლოდ გრიგოლის მარტვილობის აღწერილობით იწყება (Крещение, 66—67) და თანაც მრავალი მსხვილი შეცდომებია. ეს გარემოება ნ. მარრს აფიქრებინებს, რომ ც'ის თვით არაბული თარგმანი მრავალი წლობით უფრო ხნერი უნდა იყოს ხელთნაწერზე თუმცა იგი X ს-ზე უწინარესია, მაგრამ XI ს. უძველესადაც შეუძლებელია მიჩნეულ იქნას, რათგან იქ რუსები არიან დასახლებულნი, რომელნიც მარკვარტის სიტყვით პირველად 839 წ. პრუდენციუსისა და ამავე ხანებში აბუ მუსლიმის თხზულებებში არიან მოხსენებულნი (იქვე, 159—160). თარგმანი მერმინდელ გადამწერთაგან არის დამახინჯებული და აქა-იქ ზოგიერთი სახელები, სიტყვები და ცნობებიც გამოტოვებულია (იქვე, 159—160).

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

არაბულ თარგმანში, ამასთანავე ბერძნულის კვალის გარდა, ქართულის კვალიც შესამჩნევიაო, მაგრამ მარრის აგან ამის დასამტკიცებლად მოყვა-

ნილი ყველა მაგალითითგან (გვ. 203) მხოლოდ ერთია საყურადღებო „დრზკიათ“ (გვ. 136—137), დანარჩენი საგეოგრაფიო სახელები ქართულად ნ. მარტს შეცდომით აქვს მიჩნეული, რათგან ამ სიტყვების არაბული მართლწერა გადაწერათგან დამახინჯებული უნდა იყოს და შესწორება ნ. ადონცსა აქვს მოყვანილი (Армения в эпоху Юстиниана გვ. 293 შენ. 2—8 და 328 შენ. 2—4) და შესწორების შემდგომ ვითომც ქართული დაბოლოება „ეთი“ ქრება.

„დრზკიათ“ ალანებთან ერთად არის მოხსენებული. ნ. მარტს ეგონა, რომ აქ გადაწერის შეცდომაა და თავდაპირველად ვითომც ლაზიკეთი უნდა წერებულყო (ЗВОРАО, XVI, вып. II—III. 160—161), მაგრამ არაბულ ტექსტში არავითარი შეცდომა არ არის და არც ლაზიკეთი იხსენიება ამ ადგილას, არამედ „დურძუკეთი“ და ალანთა ქვეყანა, რომელნიც ჩრდილოეთ კავკასიაში მდებარეობდნენ. ძველ ქართულ წყაროებში ეს ტომობრივი სახელი ხშირად გვხვდება¹. ამგვარად ეს ტომობრივი სახელი ქართულია არაბულ თარგმანშიც. ნ. მარტს აღნიშნული აქვს, რომ იმ ხელთნაწერს, რომელშიც „ა სწერია, ქართული პავინაცია აქვს (იქვე 163). ეს გარემოება მოწმობს, რომ მის ვადაწერაში მაინც ვიღაც ქართველს უნდა მიეღოს მონაწილეობა.

ალანთა ხსენება გრიგოლის ცნის არაბულ თარგმანში შეიძლება ერთგვარ საბუთად გამოდგეს ამ თარგმანის დროის გამოსარკვევად. იუ. ლ. კოვსკის სიტყვით, ალანები 912—925 წ-ში უნდა გაქრისტიანებულიყვნენ ნიკოლოზ მისტიკოსის პატრიარქობის დროს (Христианство у Алан: Визант. Временик 1898 წ. V, 3, 4—7, 7—9). ნ. მარტი ამბობს, ჩვენ რომ რაიმე საფუძველი გვქონოდა, რომ ამ ადგილას აბხაზთა მეზობელი ალანები არიან ნაგულისხმევი, მაშინ არაბული თარგმანის ბერძნული დედანი მეათე საუკუნეზე ადრინდელი შეუძლებელია ყოფილიყო. ნ. მარტი ფიქრობდა, რომ ამ შემთხვევაში ალანებად ალბანელი იგულისხმებიან, რომელნიც დიდი ხნითგან გაქრისტიანებულნი იყვნენ (ЗВОРАО XVI, 164—165). მაგრამ რაკი ამ ალანების წინ დურძუკეთია მოხსენიებული, ამიტომ ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ ამ ცნობის ავტორს აქ ჩრდილოელი ნამდვილი ალანები ჰყავდა მხედველობაში და არა ალბანელები. ამგვარად, ირკვევა, რომ, თუ კოვსკის დებულება ალანთა X ს. გაქრისტიანების შესახებ სამართლიანია, მაშინ არაბული თარგმანიც შეუძლებელია IV ს. მიეკუთვნოს, როგორც ნ. მარტი ფიქრობდა, არამედ X ს.

არაბული ცნის დედნის ავტორი, სომხური ცნის მსგავსად ბოლოში (გვ. 148) თავის ვინაობას და სახელს არ ამჟღავნებს, მაგრამ საბოლოოდ გადაწყვეტა, იყო, თუ არა იქ ავტორი მოხსენებული, ამჟამად ძნელია, რათგან თარგმანს დასაწყისი აკლია, სადაც შესაძლებელია შესაფერისი ცნობა ყოფილიყო. ბოლოში-კი ავტორი თავის ვინაობას არც სომხურ რედაქციაში ასახელებს (იხ. § 892—900, გვ. 469—472). ნ. მარტს სამართლიანად მიუქცევია მაინც ყურადღება იმ გარემოებისათვის, რომ არაბული ცნის დედნის ავტორი სომხური რედაქციის ავტორის ავთანგელოსის მსგავსად თავის თავს ყველაფრის თანადამხდურადა და თვითმხილველად-კი არ აცხადებს, არამედ

¹ ნ. ადონცსა (Армения 328) ნათქვამი აქვს, რომ გრიგოლმა, არაბული ცნის მიხედვით. მქადაგებლები წარგზავნა საქართველოში, დურძუკთა ქვეყანაში და ალანებთან, მაგრამ არა აქვს განმარტებული, რა ქვეყანა იყო და სად მდებარეობდა.

ამბობს, რომ სხვა სანდო კაცთა ნაამბობითაც უსარგებლია (Крещение გვ. 179, 13). ამ მხრივ არაბული ცნის პირვანდელი ავტორი უფრო მორცხვი და სომხური უკანასკნელი რედაქციის შემდგენელზე უფროსი ჩანს.

არაბული ცნა რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის მოთხრობაშიც უფრო მეტ ზომიერებას იჩენს და მისი ავტორი, ან რედაქტორი სომხური აგათანგელო-სის მსგავსად არ ამბობს, ვითომც მათ მარტვილობას მწიგნობარნი დასწრე-ბოდენ და ქალწულთა ლოცვები იმათი ჩაწერილი ყოფილიყოს, არაბულში ნათქვამია, რომ ლოცვები შემთხვევით დაჰსომეხებიათ მარტვილობის თანადა-მხდურ ხალხში მყოფ ზოგიერთ პირებს, რომელთა მოთხრობილი ყოფილა კი-დევაც ვემაღერი (გვ. 17). ბერძნულ თარგმანშიც მწიგნობართა შესახებ არა-ფერია ნათქვამი (de Langarde, 39) და ეს გარემოება არაბული რედაქ-ციის მნიშვნელობას აძლიერებს (ნ. მარტი, Крещение, 178—179).

სხვაფრივადაც არაბულის დედანი სომხურთან შედარებით უფრო უძვე-ლეხი რედაქციის შთაბეჭდილებას ახდენს. ამ მხრივ საყურადღებოა, რომ არაბული ცნა გრიგოლის კესარიასი და სევასტიაში ყოფნის ამბავს უფრო ხალისიანად და ვრცლადაც მოგვითხრობს, სომხურში-კი ეს ცნობები ან შე-მოკლებულია, ან სრულებით გამოტოვებული (Крещение 178, 9).

§ 4. გრიგოლ განმანათლებლის ცნის ქართული ტექსტი

არსებულ რედაქციათა შორის ყველაზე გვიან ქართული იქმნა გამო-ცემული. თუმცა მისი არსებობის შესახებ ცნობები უკვე მღვდელმონაზონი ილარიონის 1836 წ. შედგენილს ათონის ივერთა მონასტრის წიგნთსაცა-ვის აღწერილობაში მოიპოვებოდა (იხ. ალ. ცაგარელის Сведения I, დამატ. გვ. 7 § 4), ხოლო ფრანგულად ეს ამბავი ვ. ლანგლუამ 1867 წ. გამოსულ სომეხ. ისტორიკოსთა თხზულებების თარგმანთა კრებულში ამცნო ევროპელ მეცნიერ საზოგადოებას (Collection des historiens etc.). მა-გრამ პირველად მხოლოდ 1893 წ. თ. ჟორდანიამ დაბეჭდა ქართული რე-დაქციის შესავალი და დასაწყისი და კიდევ ერთი ნაწყვეტი შუა ნაწილითგან (ქტბი I, 19—27), სრულად-კი მხოლოდ 1920 წ. გამოიცა ლეონ მელიქ-სეთ-ბეგის მიერ ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის „ქართულ ძეგ-ლებ“-ში (იხ. ქართული ძეგლები, I, საეკლესიო მწერლობა №2: ცხორებაჲ წმ. გრიგოლ პართელისაჲ. ტფილისი). ამ ძეგლის შესახებ იმავე ავტორს რუ-სულად პატარა გამოკვლევაც აქვს „Грузинская версия Агафангелия и ея значение для грузинской историографии“ (იხ. XV. т. IV, вып. II, 155—170).

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

ქლი რედაქციის სათაური: „ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ და ამისსა შემდგომად წამებაჲ წმიდისა მღვდელმთქამისა გრიგოლ პართეველისაჲ“ (გვ. 3). უკვე სათაურითგანვე ჩანს, რომ ამ ძეგლს ვიწროდ შემოფარგლული დანი-შნულება აქვს და სომხურისაგან, რომელსაც სახელად აგათანგელოზის ისტო-რია (*Ագատանգեղոյ պատմութիւն*) ეწოდება, არსებითად განირჩევა.

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

ლ. მელიქსეთ-ბეგი ამასთანავე ამტკიცებს, რომ ქლი ტექსტი ბერძნულ ტექსტს კვალდაკვალ მისდევს და განსხვავება უმეტესად წვრილმანებში ემჩნევა (გვ. 162). ბერძნულად ორი გამოცემაა, რომელთაგან გერმანელი მეცნიერს დე-ლაგარდის მიერ უკანასკნელად აღმოჩენილი ჩვეულებრივი ცნობილი ბერძნული ტექსტისაგან განსხვავდება. სამწუხაროდ ეს დე-ლაგარდის გამოცემა ტფილისში არ იშოვება და ამჟამად, როდესაც ამ გამოკვლევას ვწერ, ხელთ არა მაქვს, რომ ქლი და ბერძნული ტექსტების ურთიერთშორისი დამოკიდებულების გამორკვევა შესაძლებელი ყოფილიყო.

ჩვეულებრივ ბერძნულ ტექსტთან გულდასმითი შედარება მელიქსეთ-ბეგის ზემომოყვანილი სიტყვების საზოგადო დასკვნას მთლად არ ამართლებს. მართო სათაურიც-კი საკმარისია, რომ ქართულსა და ბერძნულ ტექსტებს შუა არსებითი განსხვავება შევამჩნიოთ. ჩვეულებრივს ცას ბერძნულად სათაურად უწერია: *Πρὸς τοὺς Ἀγαθὰ γυβέλιου ἐν ὁἴκῳ τοῦ μαρτυρίου ἀγίου Γρηγορίου* (იხ. V. Langlois, Collection etc I, 109), მაშასადამე, ავტორად აგათანგელოსია დასახელებული, ხოლო სახელად მარტულობა, ანუ წამება წმიდისა გრიგოლისი ეწოდება. ქართულში აგათანგელოსის ხსენება არც სათაურში და არც თვით ცაში ერთხელაც არ გვხვდება. რამდენადაც დე-ლაგარდის გამოცემითგან ჩემი ამონაწერით ვიცი, იმ მეორე ბერძნული რედაქციის სათაურში გრიგოლ განმანათლებელი წმიდანად, *τῆς μεγαλῆς Ἀρμενίας* „დიდისა სომხეთისა“ იწოდება. ქართულ ტექსტში-კი სწერია: „ცხორება... გრიგოლ პართეველისა“. აქაც როგორც ვხედავთ, თვალსაჩინო განსხვავებაა. უშუალო, პირდაპირი თარგმანი რომ ყოფილიყო, სათაურშივე ასეთი ცვლილება არ იქნებოდა შეტანილი.

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

თუ საშუალებითი თარგმანი იყოს. ვგონებ ორი სამი მაგალითიც საკმარისი იქმნეს, რომ ეს გარემოება ცხადი გახდეს.

ბერძნულ ტექსტს ავტორის წინასიტყვაობა უძღვის წინ, რომლის შინაარსი სომხური ტექსტის წინასიტყვაობის აზრის მოკლე, მკაფიო გამოხატულებაა (შეად. Lang. 109 § 1=სომხ. ტექსტის *Մասաչաբան*'ს § 1—12). თუმცა ბერძნულში ავტორი თავის სახელს არ ამქლავნებს, მაგრამ შინაარსით ეს წინასიტყვაობა, როგორც ვთქვით, სომხურს უდგება. ქართულს-კი ამ წინასიტყვაობის მაგვარი ერთი სიტყვაც კი არ მოეპოვება. აშკარაა, ეს გარემოება ქართულ ტექსტს ბერძნულს იმდენად აშორებს, რამდენადაც ამავე დროს ბერძნული სომხურს უახლოვდება.

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

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე

გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების აგებულება და ნაწილები

§ 1. ალფ. ფონ-გუტშმიდის აზრი

განსვენებულმა ალფ. ფონ-გუტშმიდმა სომხურ-ბერძნული რედაქციების შედარებითი შესწავლის შემდგომ, აგათანგელოსის თხზულების აგებულების გამოჩვენება სცადა და გადასწავიტა, რომ იგი ორი მთავარი დამოუკიდებელი, შემდეგში გადაბმული, თხზულებისგან არის შემდგარი. ერთს იგი წა გრიგოლის ცხოვრებას უწოდებს, მეორეს გრიგოლისა და რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობას.

გუტშმიდის აზრით, თავითგან მოყოლებული თრდატის მოქცევამდე პირველ თხზულებად უნდა ჩაითვალოს (Agath. 31), ე. ი. ბერძნული ტექსტის § 1—58, სომხურის § 1—136 უდრის. ქართულ ტექსტში იგივე ნაწილი, მაშასადამე, უნდა გვ. 3—20₁₅ ვიგულისხმოთ.

მეორე თხზულების, „გრიგოლისა და რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის“, დასაწყისად გუტშმიდი § 59 სთვლის, ხოლო დასასრულად § 88 (Agath. 34). ეს სომხური ტექსტის §§ 137—211 უდრის. ქართულ ტექსტში შესატყვისი ადგილი უნდა გვ. 20₁₆—28₂₅ ვეძიოთ.

ამავე გერმანელი მეცნიერის აზრით ამავე ნაწარმოებს წა გრიგოლის ქადაგებაც ეკუთვნის (Agath. 37).

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

ქართულად არსებულ რედაქციას ყველა სხვა რედაქციასთან შედარებით ის ღირსება აქვს, რომ ცის აგებულების შესასწავლად მკაფიო ცნობები მოიპოვება. მაგ. თრდატის და გრიგოლის შთამომავლობის ამბავის ბოლოს ავტორს შემდეგი აქვს ნათქვამი: „ესე არს გრიგოლ ყოვლად-საკვირველი რომელი მიეცა აღზრდად ქუეყანასა ბერძენთასა, და ამისთვის წარმოვქუთ ყოველი ესე პირველითგან თქმული, რათა საცნაურ ვყოთ, თუ ვინ იყვნეს მშობელნი ამის ნეტარისანი“-ო (926—29). ამის მერმე ცოტა ქვევით კიდევ ნათქვამია: „ესე არს თრდატ, რომელმან უკანაჲსკენელ უამთა რაოდენთამე, შეწევინთა და თანამბრძოლებითა ბერძენთათა, დაიპყრა მეფობაჲ სომეხთა... ნეტარი გრიგოლ ხატანჯველთა სახტიკთა შთააგლო და არა ხოლო თუ იგი ვერ განაყენა ღმრთის მსახურებისაგან მისისა, არამედ თუთ იგიცა... მისისა მიმართ სარწმუნოებისა შეიცვალა. გარნა ესე შემდგომად მცირედისა სიტყვამან თითოეულად მიგითხრას. ხოლო აწ კულად ვიწყით შემდგომსა პირველთქმულისას“-ო (106—15). არც ბერძნულ რედაქციას (იხ. გვ. 121, § 15 და გვ. 123. სტრიქ. 3) და არც სომხურს ეს და ამის მსგავსი ცნობები არა აქვს.

მაშასადამე, ქართულად არსებულ რედაქციას, რომელსაც თავისი თავი, სომხურის მსგავსად, სომხეთის ისტორიად-კი არ მიაჩნია, არამედ წაა გრიგოლის ცხორებად და მოქალაქობა-მარტვილობად და არც ავთანგელოსის დაწერილად გამოუცხადებია, თავის აგებულების შესახებ ცნობები თვითვე მოებოვება. ამ რედაქციის ავტორის სიტყვებითგან ირკვევა, რომ გრიგოლის ცის პირველ, ცალკე ნაწილად უნდა ჩაითვალოს მთელი დასაწყისი (გვ. 3—10₁₅), რომელშიც სპარსეთში სასანიანთა გაბატონება, სომხეთში ხოსრო, ანუ, როგორც იქ ნათქვამია, კუსარო მეფის სპარსეთის სასანიანთა წინააღმდეგ სამხედრო მოქმედებისა და მისი ანაკის მიერ მოკვლის ამბავია მოთხრობილი.

მთელ ამ მოთხრობას, როგორც ესლა თვით ავტორის განცხადებითგან ჩანს და წინათაც საფიქრებელი იყო, მიზნად ჰქონია გრიგოლ განმანათლებელის მშობლებისა და შთამომავლობის საცნაურყოფა, თანაც მის მოღვაწეობა-მარტვილობასთან დაკავშირებული თრდატ მეფის შთამომავლობისა და ვინაობის გამოკვლევა. ამგვარად, გუტ შმიდის აზრი, ვითომც გრიგოლის ცის პირველი, ცალკე ნაწარმოებად მიჩნეული, ნაწილი, მხოლოდ იქ თავდებოდეს, სადაც რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის აღწერა იწყება, არა მართლდება. პირველ ნაწილად თვით ცის ავტორს შემოადინიშნული გრიგოლ და თრდატის შთამომავლობა-ვინაობის მომთხრობელი ნაკვეთი მიაჩნია. მაგრამ ეს ნაკვეთი, რასაკვირველია, სრულებით დამოუკიდებელი თხზულების თვისებათა მქონეებელი არ არის.

გუტ შმიდის დასკვნას, რომ რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობა თავდაპირველად ცალკე ნაწარმოებად უნდა ყოფილიყო და გრიგოლის ცხოვრებაში მერმინდელ ჩანართად უნდა ჩაითვალოს, ქართული რედაქციის ერთი ცნობაც აღსატუტებს. სწორედ აქ რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის მოთხრობას კვლავ ავტორის შემდეგი საყურადღებო სიტყვები უძღვის: „ამიერიითგან

უკვე მიიზიდვის სიტყუაჲ ჩუენი მიდევნებად შემდგომსა წესსა თხრობისასა და კულად გონებაჲ არა შემინდობს მცირედცა დატევიბად კსენებასა წმიდისსა, გარნა ეგრეთცა შემდგომითი შემდგომად არა ვსცეთ დაცადებაჲ ორკერძოვე მეთუფილებასა და აწ აღვიდეთ თხრობად შემდგომსა პირველ-თქუმულისასა“-ო (გვ. 19₂₈—20₄). ავტორის ნათქვამი ცხადჰყოფს, რომ ისიც გრძნობდა, თუ რამდენად რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის ამბავი მჭიდროდ არ იყო გრიგოლ განმანათლებელის ც^ასთან დაკავშირებული, რომ მისი მოთხრობა გრიგოლის „კსენების დატევიბას“ კნიშნავდა, რომ მისი ცხოვრების მოთხრობის პირდაპირ მიმდინარეობას სწყვეტდა. ავტორი ზემოთყვანილ წინადადების ათი სტრიქონის შემდგომ (20₁₆) მართლაც რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის ამბავს იწყებს და ამგვარად თავის სიტყვის თანახმად ხელჰყოფს „შემდგომსა წესსა თხრობისასა“.

მოსალოდნელი იყო, რომ აქ, სადაც რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის მოთხრობა თავდება და მათი გარდაცვალების თარიღიც-კია მოყვანილი (28₂₅ = Lang. გვ. 149 § 88₁₆), თხრობის საგნის ამოწურვისა და წინათ შეწყვეტილი ამბავის კვლავ განახლების შესახებ ავტორს ჩვეულებისამებრ რამე ექმნებოდა ნათქვამი, მაგრამ ეს მოლოდინი არა მართლდება და მოთხრობა აქ არა წყდება, არამედ შეუფერხებლოდ მიმდინარეობს. იქნება აქ შემთხვევით იყოს მერმინდელი ვადამწერისაგან დედნის ცნობა გამოტოვებული? ეს-კია, რომ რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობასთან შემდეგი მოთხრობა ისე უმჭიდროესად არის გადაბმული, რომ შესაძლებელია აქ ავტორს თხრობის საგნის შეცვლის მომასწავებელ-მაუწყებლად არც ჰქონოდა რამე ნათქვამი.

ქალწულთა სიკვდილის ამბავს, როგორც ვიცით, უშუალოდ თრდატ მეფის „ლორებრივი სახის შეცვალების“ აღწერილობა მისდევს. ამ სასჯელის ანუ, როგორც იქ არის ნათქვამი, „განსაცდელის“ მიზეზად ც^აის ავტორს თრდატ მეფის ის სქესობრივი „უძღებება და უწესობა“ მიაჩნდა, რომელიც მან ქალწულთადმი გამოიჩინა, და ის წამება, რომლითაც რიფსიმე-გაიანე წუთისოფელს გამოასალმა (იხ. 28₂₆—29₄). სწორედ ამიტომ ღვთის „სასჯელ-მან არა დაიყოვნა“ და ქალწულთა სიკვდილის შემდგომ „წარ-რამ-ქდეს ექუსნი ღდენი“ ზემოაღნიშნული ღვთის-რისხვაც ეწიაო. ცხოვრების ავტორს პირდაპირ აქვს ნათქვამი, რომ თუ „იყო გარეშე (სახე) თრდატისი ღორ“, ეს სასჯელი იყო „განმაცხადებელ შინაგანისა მის ველურებისა და მწურისა გულისთქუმათაჲსა“-ო (29₄—5).

ხოლო, თუ მკითხველი გრიგოლის ცხოვრებას გულდასმით გადაიკითხავს, დარწმუნდება, რომ ც^ა ისეა შედგენილი, რომ ერთის მხრით თრდატის ღორებრივი სახისშეცვალუბულებზეა დაკავშირებული ხაროში 13—15 წლის წინათ ჩავდებული გრიგოლის მოქმენისა და ამოყვანის ამბავი, მეორეს მხრით ის გრიგოლის მიერ თრდატზე გამოჩენილი სასწაულთმოქმედებაც, რომელმაც სომხეთის მეფე მთავრებთუტრთ ქრისტიანობისადმი მოაქცია. ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ, თუმცა რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობა, როგორც გუტ მ მი დ შ ა აღნიშნა, ჩანართი უნდა იყოს და გრიგოლის ცხოვრებასთან მათს მარტვილობას თავდაპირველად საერთო არაფერი უნდა ჰქონოდა, მაგრამ სომხეთის განმანათლებელის ც^აის ყველა რედაქციებში ქალწულთა მარტვილობა გრიგოლის თავგადასავალისა და მოღვაწეობის ამბავში ისეა ჩაქსოვილი, რომ მათ შორის უკვე განუწყვეტელი ლოგიკური კავშირი არის გაბმული და თვით მოთხრობაც ისეა შეთხზული, რომ საკმარისია ერთ

ერთ მის ნაწილთაგანის გამოსარღვევად ძაფი გამოსწიოთ, რომ მთელი ქსოვილიც დაირღვეს.

ქალად არსებულ რედაქციაში მხოლოდ გვ. 3611-ზე გვხვდება ავტორის ისეთი ცნობა, რომელიც უნებლიედ მკითხველის ყურადღებას იპყრობს და მკვლევარსაც დააფიქრებს. იქ ნათქვამია: „გარნა ჯერ-არს რათა კვალად აღვიყვანო სიტყუა შემდგომს პირველთქმულისასა“-ო. შემდგომ-კი რიფსიმე-ვაიანეს სახელობის ეკლესია-სამარტვილოს აგებაზე აქვს ავტორის საუბარი. რაკი ამის შესახებ მოთხრობა უფრო ადრე, უკვე 3528 იწყება, ამიტომ ეს სიტყვები უალაგო ალაგას ჩანართის შთაბეჭდილებას სტოვებს. ვგონებ სწორედ ასეც უნდა იყოს და აქ ხელთნაწერში რაღაც უნდა იყოს არეული გადამწერისაგან. უფრო საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად ეს წინადადება გრიგოლის ქადაგებასა და „ჩუენების“ განმარტების ბოლოს უნდა ყოფილიყო მოთავსებული იქ, სადაც შემდეგ ავტორს ეკლესიათა აგებაზე აქვს საუბარი. ამგვარად, ქადაგება-ჩუენება ჩანართი გამოდის.

გრიგოლ განმანათლებელის ცაში საპატიო ადგილი მის მარტვილობას უკავია. თრდატ მეფემ გრიგოლი ჯერ სხვა-და-სხვა სატანჯველით აწამა, და შემდეგ, როდესაც დარწმუნდა, რომ მისი ცდა გრიგოლის წარმართობისადმი მოსაქცევად ამაო იყო, არარატის ბნელ ჯურღმულში ჩააგდებინა, რომელშიც მოწამემ 14 წელიწადი დაყო. ამ წამების აღწერილობას ცაში დიდი ადგილი უჭირავს, როგორც თვით მოთხრობის რაოდენობით, ისევე თავისი მრავალმხრივი მომგონებლობით.

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ი

გრიგოლ განმანათლებელის ცის ცნობათა კრიტიკული განხილვა

§ 1. ცნობები თრდატ მეფისა და გრიგოლის ჩამომავლობის, პართეველობის, შესახებ.

როგორც დავრწმუნდით, აგათანგელოსის თხზულება სამი სხვა-და-სხვა ნაწილისაგან შედგება. თვითოეულ ნაწილს თავისი განსაკუთრებული მიზანი ჰქონდა. და ამისდა მიხედვით დაწერილია იგი, როგორც ზემოთ ნათქვამია, პირველ ნაწილში ავტორს გრიგოლ განმანათლებელის ვინაობის გამორკვევა ჰქონდა მიზნად. ამიტომაც ამბობს იგი: „ესე არს გრიგოლი ყოვლად საკვირველი, რომელი მიეცა აღზრდად ქუეყანასა ბერძენთასა: და ამისთვის წარმოვსთქუთ ყოველი ესე პირველითგან თქმული, რათა საცნაურ ვყოთ, თუ ვინ იყვნეს მშობელნი ამის ნეტარისანი“-ო (ქრკები I, 24; ლ. მე-ლიქსეთ-ბეგის გამოცემა, გვ. 921—92). რამდენად მართალია ყველა ის ცნობები, რომლებიც ამ ნაწილში მოიპოვება?

აგათანგელოსის შესავალი სპარსეთის ისტორიის ეხება და სასანიანთა სამეფო გვარის ვაბატონების და პართელთა ხელმწიფეების დამხობის ამბავს მოვეითხრობს, სპარსულ და არაბულ მწერლობაშიც მოიპოვება ცნობები ამ შემთხვევის შესახებ, მაგრამ, ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული:

ერთი, რომელიც ფირდოუსის შაჰნამეში და ხონდემირის თხზულებაშია შენახული — გრიგოლ განმანათლებლის ცნის ქართულ და ბერძნულ ტექსტების მოთხრობას სრულად ეთანხმება. მეორე — ტაბარის და დანარჩენი სპარსელი ისტორიკოსების თხზულებაში მოიპოვება და აგათანგელოსის მოთხრობისაგან ძალიან განირჩევა. ფირდოუსი თავის პოემისთვის სხვა ძველი სპარსული ნაწარმოებით სარგებლობდა, რომელსაც „ხუდაინამე“ ერქვა. შესაძლებელია აქეთგანვე იყოს ამოღებული სასანიანთა გვარის გამეფების ამბავიც. ამის მსგავს წყაროთაგანვე ექმნება ბერძნული (და ქართული) ცნის ავტორს შესავლის ცნობები ამოღებული (Cutschmid, Agathangelos).

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

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

ცხორების ავტორის ცნობა ხოსროს ბრძოლის შესახებ-კი სპარსელების წინააღმდეგ რომაულ და ბერძნულ საისტორიო ცნობას არ ეწინააღმდეგება, ავტორს მხოლოდ სომეხთა მეფის ღვაწლი გაზვიადებული აქვს. 223 წელს არტაშირი სომეხთს შეესია, მაგრამ სომეხებმა არტაშირი დაამარცხეს და ის იძულებული იყო უკან დაეხია (Dio Cas. LXXX, 3; Cutschmid P. C.).

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

სომეხეთის შემდეგდროინდელი თავგადასავალი ბიზანტიელ ისტორიკოსებმს ასე აქვთ აღწერილი: 244 წელს ხელშეკრულობის ძალით ფილიპე კეი-

სარმა სომხეთი და შუამდინარე სპარსეთის მეფეს შაბურს დაიანება (Jo. Zonaras, XII, 19 და Euaer V, 7), მაგრამ ცოტა ხნის შემდეგ კეისარმა თითონვე დაარღვია ხელშეკრულება და სომხეთი დაიჩემა. ზონარას სიტყვით Jo Zonara, XII, 21) სომხეთის უკან დაბრუნება სპარსელებმა მხოლოდ 252—253 წ. შესძლეს. მაშინ სომხეთის მეფე თრდატი გაიქცა, იმისი შვილები-კი სპარსელებს ჩაუვარდათ ხელში (Cutschmid, Agath. 47—8). მაშასადამე, თრდატი სომხეთიდან იმ დროს ყოფილა იძულებული გაქცეულიყო, როცა უკვე შვილები ჰყვანდა და არა პატარაობისას. იმ დროსვე დაიბერეს სპარსელებმა სომხეთი და არა ხოსროს სიკვდილის შემდეგ. ამას გარდა სომხეთი არღა-შირს-კი არ დაუპყრია არამედ მის შვილს შაბურს.

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

ამგვარად, გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების პირველი ნაწილის ზემომოყვანილმა კრიტიკულმა განხილვამ იქ მოთავსებული ცნობების ქრონოლოგიური შეუსაბამობა და მცდარობაც ცხად-ჰყო. ხოლო ცხორების აგებულიებისა და შემადგენელი ნაწილების განხილვამ დაგვიჩვენა, რომ მისი პირველი, დასაწყისი ნაწილი მხოლოდ იმ მიზნით იყო დაწერილი, რომ მკითხველისთვის გრიგოლის სომხობა და მეფური შთამომავლობა დაემტკიცებინა.

საგულისხმოა, რომ უკვე შტილტინგმა შენიშნა, რომ ბერძნულ ტექსტში თრდატი გრიგოლს „უცხოელს და ჩუენ შორის უცნობს“ უწოდებს (§ 22), მაშასადამე, გრიგოლის ყმაწვილობასა და თრდატის ყმაწვილობას არავითარი კავშირი არ შეიძლება ჰქონოდა, ამიტომ მათი დაკავშირება, როგორც ამას გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების ავტორი ჩადიოდა, ისტორიული სიმართლის გამოხატულება არ უნდა იყოს (Cutschmid, 52—53. და 57). ამ მხრივ საყურადღებო გარემოებად უნდა იქმნეს მიხინუელი, რომ გრიგოლ განმანათლებელის არაბულ ცნობაში (70₁₃₁) გრიგოლის ბართელომისა და სომეხთა მეფის ხოსროს მკვლელის მისი მამის, ანაკის შესახებ ცნობები არ მოიპოვება. ნ. მარრი ფიქრობს (გვ. 177—78), რომ ეს შემთხვევითი მოვლენა არ უნდა იყოს, რათგან არაბთა ეპისკოპოსს გიორგისაც, რომელსაც, როგორც ეტყობა, ხელთ ბერძნული წყარო უნდა ჰქონოდა, გრიგოლის ბართელომისა არა სცოდნია რა, არამედ მისი სიტყვით გრიგოლ „ჩამომავლობით რომაელი იყო“ (P. Lagardii, Anecdota syriaca 1858 წ., 122). შესაძლებელია, და საფიქრებელიც, რომ არც ეს ცნობაა მართალი, მაგრამ მას მაინც ჩვენთვის ის მნიშვნელობა აქვს, რომ გრიგოლის შთამომავლობის შესახებ სხვა-და-სხვა მწერლები იმ დროს სხვა-და-სხვა აზრისანი ყოფილან, რაც იმის მომასწავებელია, რომ ამ საკითხზე მაშინ ერთი მტკიცე, შეურყეველი ცნობა არ არსებობდა.

§ 2. გრიგოლ განმანათლებელის მარტვილობის ცნობათა შეფასება

ესლა რომ თვით გრიგოლ განმანათლებელის მარტვილობის აღწერილობის კრიტიკულ განხილვას შევუდგეთ, უნდა აღინიშნოს, რომ ცნობა ამ ნაწი-

ლის მეტად გაზვიადებული ცნობები ყოველი ცოტად მაინც გონებაგახსნილი მეტიხველისათვის დაუჩერებელი უნდა ყოფილიყო, ხოლო მარტვილთა ცხოვრებებში ნაკითხი მკვლევარი გრიგოლის წამების მრავალსიტყვაობით აღსავსე აღწერილობაში ბევრს საერთო, ან მსგავს ცნობებს აღმოაჩენდა.

მაგრამ ამ თვალსაზრისით აგათანგელოსის თხზულებას, გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის ვარდა, არავინ შეჰხებია და ეს საკითხი არავის გამოუჩვენებია. ამ ნიჭიერმა სომეხთა მეცნიერმა აგათანგელოსის წყაროების შესახებ, 1896 წელს პატარა გამოკვლევა დაბეჭდა, რომელსაც ასურელ მოწამეთა გორია და შმონის მარტვილობის ძველი სომხური თარგმანი ჰქონდა თანდართული [იხ. *Գալուստ Տէր-Մկրտչիան (Մխարան). Աղբամանի-հյուսիս-აղբամանի-հյ. Յիշատակ դատասխանաց Գորիա և Տնոնի վկայից որ վկայիցին յԱւրա*].

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

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

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

განსვენებული სომეხთა მეცნიერისათვის უეჭველი ქეშმარიტება იყო, რომ სწორედ გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების შემდგენელს, აგათანგელოსს უნდა ესარგებლა ასურელ მოწამეთა მარტვილობის სომხური თარგმანით. ამის დასამტკიცებლად გალ. ტერ-მკრტიჩიანს ბევრი ლაპარაკი ზედმეტად მიაჩნდა და სიტყვა მოკლედ, მაგრამ მკაფიოდ აქვს მოჰქრილი. მას სამართლიანად აქვს აღნიშნული ასურული მარტვილობის ღირსება, რომ ამ ძეგლს მისი უტყუარობის გამომქლავნებელი ნიშნები ბევრი მოეპოვება და, როგორც ეტყობა, უნდა IV საუკუნეში, იქნებ თვითმზილველისაგან-კი იყოს დაწერილი. ამასთანავე მისი მოთხრობა, ლიტონი და შეუ-

ფერადებელია. ღრმა შთაბეჭდილებას ახდენს და ქრისტიანობის პირველი ხანის შეუცვლელ მატთანედ ჩანს.

პირიქით, აგათანგელოსის ნაწარმოები სულ სხვა თვისებისაა: მას უშუალობა და ღედნობა არ ემჩნევა, თანაც გარდმოცემასეა დამყარებული, ვარდაკაზმულ-მოქარგული, „სომხური მრავალსიტყვაობით ძალზე“ შემკული (გაუჩაქარან ახსიქარანოქსინსიქი) და ჩვენება-ქადაგებით უხვადაა დატვირთული.

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

საყურადღებოა, რომ რაც ასურულ მარტვილობაში მხოლოდ მუქარის სახით არის რაიმე სატანჯველი მოხსენებული, გრიგოლის ც'აში უკვე სინამდვილედ არის ქცეული და სატანჯველი მართლაც გადახდომილად იხსენიება, თანაც აქ ყველაფერი უზომოდ გაზვიადებულ-გადაჭარბებულია: საათებო აგათანგელოსის ღდეზად უქცევია, ღდეზიჲკი წლებად (იქვე 10—12). ბნულ ჭურბულში ჩავდების შესახებაც, თუ გორია-შმონის წამებაში ნათქვამია რომ 3 ღღეს ეყარნენ ხაროშიო, აგათანგელოსის გრიგოლი ჭურბულში 13 წლით ჩაუმწყვედევიაო (იქვე 14).

თუმცა ვალუსტ ტერ-მკრტიჩიანს ზემოდასახელებულ თხზულებათა შედარებითი შესწავლის დროს ზოგიერთი ისეთი მაგალითებიცა აქვს მოყვანილი, რომელთა მსგავსის ამოწერა მრავალ სხვა მარტვილობითანაც შეიძლებოდა, რადგან უამგვარ გამონათქვამოდ მარტვილობის დაწერა შეუძლებელი იქნებოდა და ისინი მწერლობის ამ დარგისათვის საერთო კუთვნილებად უნდა მივიჩნიოთ, მაგრამ მისი დაკვირვება საერთოდ მაინც საყურადღებოა და დასკვნაც სამართლიანია. მაინცდამაინც არც ასურული მარტვილობის დაწერის ეტყობა თვითმხილველობა, მაგრამ თვით ძეგლის ღირსება განსვენებულს სომეხთა მეცნიერს კარგადა აქვს დახასიათებული. შესაძლებელია მომავალში გამოიკვცეს, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ც'ის შემადგენელი უმკველად უშუალოდ გორია-შმონის მარტვილობას-კი არა, არამედ სხვა მსგავსსავე ძეგლს ჰბაძავდა, რომელშიც უფრო მეტი მსგავსებაც იყო.

ვალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის დაკვირვებას ის ღიდი მნიშვნელობა აქვს, რომ წა გრიგოლის ც'ის იმ ნაწილის, რომელშიც სომეხთის განმანათლებელის მარტვილობაა მოთხრობილი, თვისება და სადაურობა ცხად-მყოფად მტკიცდა, რომ იგი მაშინდელი სომეხთის ცხოვრების უტყუარ სურათსა და აღწერილობას-კი არ წარმოადგენს, არამედ შემთხვევლის აღმწერელობითი ღონეობითა და მიმბაძველობით წარმოშობილი ნაწარმოებია, ერთი სიტყვით, რომ ეს ნაწილი ისტორიულს-კი არა, არამედ ლიტერატურულს ძეგლს წარმოადგენს.

საფიქრებელი იყო, — და განსვენებულ გერმანელ მეცნიერს ალფრედონ-გუტშმიდს ასეც ეგონა, — რომ აგათანგელოსის თხზულებისა და საზოგადოდ გრიგოლის ც'აში ავტორს საფუძვლად განმანათლებელის ძველი ნამდვილი მარტვილობა უნდა ჰქონოდა მთავარ წყაროდ და დანარჩენი სხვადასხვა წყაროებითგან ლიტერატურულად შეეცხო, მაგრამ ვალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის გამოკვლევაჲმ ეს იმედიც გააცრუა. ეს ნაწილიც ავტორის ხამწერლობა შემოქმედების ნაყოფი გამოდგა.

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე

გრიგოლ განმანათლებლის ცნის ავტორის ვინაობა

§ 1. აგათანგელოსის ცნობები თავის ვინაობასა და ავტორობაზე

აგათანგელოსი თავის თავს ქალაქ დიდი რომის მცხოვრებად გვა-
ცნობს (*ἵ ψαυχὰς ἱ ἰσὴν Ζηροίμας*), ბერძულ-რომაულ დედაენაში და მწერ-
ლობაში დახელოვნებულად და მალემწერლობის ხელოვნების კარგ მცოდ-
ნედ. მისი სიტყვით სომხეთის არშაკუნიანთა სამეფო კარზე თრდატ მეფის
დროს ამიტომვე უნდა იყოს მისული (იხ. სომხ. § 12, გვ. 9—10), მას ამასთა-
ნავე აღნიშნული აქვს, რომ თვით თრდატ მეფისაგან ნაბრძანები ჰქონია
თანამედროვე ამბების მატთანის წერას შესდგომოდა (იქვე § 13, გვ. 10).
მაგრამ თანაც დამავალა, რომ ჩემი ნაამბობი მისი ქველობა-მარჯვებულების
შესახებ სიტყვა-მოქარგულობითა და ზღაპრული გახვიადებით კი არ ყო-
ფილიყო დაწერილი, არამედ უტყუარად და ღირსეულადაი (§ 12, გვ.
1, —10).

აგათანგელოსის სიტყვით, დასაწერი საისტორიო თხზულების გვგმა
თვით მეფე თრდატისგანვე ჰქონია ნაკარნახევი: მას ჯერ გულად ხოსრო მე-
ფის მამაცობა უნდა ეამბნა, რომელიც სპარსეთში სამეფო საგვარეულოს
გამოცვლასა და შინაურ ბრძოლას თან მოჰყვა, შემდეგ მისი სიკვდილის მი-
ზეზსა და გარემოებაზე ეთქვა, მერმე მოეთხრო მომდევნო საქმეთა ვითარე-
ბა, თრდატის გულადობა, მოწამეთა მარტვილობა და მოთმინება, ღვთის-გან
მოწვენილი სასჯელი და დასასრულ ღვთაებრივი კაცთმოყვარეობით მოქცე-
ვა და ქრისტიანობის მოძღვრებით განათლება (სომხ. § 13, გვ. 10—11).

დავალებული საქმე აგათანგელოსს გაუკეთებია და მისივე სიტყვით შე-
კვეთილობა ისე აუსრულებია, რომ ყოველივე ჩემგან ნაამბობი ძველი გარ-
დმოცემის მიხედვით-კი არა მაქვს დაწერილი, არამედ მოთხრობილი მაქვს
მარტო ის, რაც ჩემის თვალთ მინახავს და პირადად გამიგონია სრული სი-
მართლითა და ზედმიწევნილობითაო (§ 14, გვ. 11, და § 897, გვ. 470).

რაკი აგათანგელოსი თავის თავს ბერძულ-ლათინური ენისა და მწიგნო-
ბრობის მცოდნე რომელად აცხადებდა და უკვე ძველი დროითგან სომხურ
საისტორიო მწერლობაში პირველ ისტორიკოსად იყო მიჩნეული, ამასთანავე
თითონაც აღწერილი ამბების თანამედროვედ და თვითმიხველ-თანადაზ-
ნდურად აცხადებდა და შთამომავლობასაც ეს მტკიცება სწამდა, ამიტომ
სომეხი მკითხველნი და მეცნიერნი და დიდხანს ევროპელი მკვლევარნიც
დარწმუნებული იყვნენ, რომ სომეხთა მოქცევის ისტორია ჯერ ბერძულად
(ან უკიდურეს შემთხვევაში ბერძული ასოებით სომხურად) იყო დაწერილი
და მხოლოდ შემდეგში იქმნა სომხურადაც გადმოთარგმნილი.

§ 2. მკვლევართა აზრი აგათანგელოსის ავტობიოგრაფიული ცნობების შესახებ

საკმარისია მკითხველმა გაიხსენოს, რომ აგათანგელოსს არღამირ-ხოს-
რო მეფეების დროინდელი სპარსეთისა და სომხეთის ამბები აქვს მოთხრო-

ზილი, და თვით მისივე სიტყვებითგან-კი ჩანს, რომ სომხეთის კარზე რომით-გან მხოლოდ თრდატ მეფის დროს იყო მისული, რომ აგათანგელოსის ზემომოყვანილი განცხადების ღირსება ცხადი გახდეს. როგორ შეეძლო მას აეწერა, ვითარცა თვითმხილველს, ის ამბები, რომელიც მის სომხეთში ვითომც-და რომითგან მოსვლამდე მოხდა? თვით ნაწარმოებიც, ავტორის რწმუნებისდა მიუხედავად, თვითმხილველის მიერ დაწერილის შთაბეჭდილებას სრულებით არ ახდენს. ამიტომ არც გასაკვირველია, თუ უკვე პაპე-პრობმა აგათანგელოსის მთელი ეს განცხადება სრულ სიცრუედ ჩათვალოს (Act. SS. septemb. VIII, p. 307 და Gutschmid, Agath. 9).

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

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

ალფ. ფონ-გუტშმიდი შტილტიინგისა და ლანგლუას აზრს უსაფუძვლოდ სთვლიდა და ფიქრობდა, რომ იგი სომხური ეროვნული გარდმოცემის გადასარჩენად თუ შეიძლება ამ მკვლევართ უნებლიეთ და-პზადებოდათო. ამ გარდმოცემის თანახმად აგათანგელოსი სომეხთა პირველ ისტორიკოსად არის მიჩნეული. მაგრამ საკმარისია ადამიანმა ვინდ ზერეღედაც-კი თვალი გადაავლოს ამ თხზულებას, რომ მისმა თვისებებმა მკითხველზე წმიდათა ცხობებთა მსგავსი ნაწარმოების შთაბეჭდილება მოახდინოს. წამებულ მარტივლთა დაუჯერებელი გამძლეობა მომაკვდინებელ სატანჯველთა წინაშეც-კი, ცნობა მარტივლთა სიტყვების ჩამწერ მალეწმერთა გახურებული მუშაობის შესახებ, კეისრის სიყვარულისაგან თავის დასა-ღწევად გულუბყვილო მოთხრობა სამეფო შთამომავლობის ქალწულთა მრავალრიცხოვან მხლებლებითურთ შორეულ ქვეყანაში შეხიზნვის შესახებ, ქვეშევრდობთა შორის ღორებრივი სახით მდგომი, ცოდვების მომნანიებელი და წა-გრიგოლის ქადაგების სასოებით მსმენელი მეფის უშუო სურათი, რიცხვთა რაოდენობის უსაზღვრო გაზვიადება, — ყველა ეს სწორედ წმიდათა შესახებ ძველი თქმულებების ყველასაგან ცნობილი სტერეოტიპული თვისებებიათ. ამიტომ სომეხთა განმანათლებელის ცის ბერძნული და, დავუმატებთ ჩვენ, ქართულად შენახული რედაქციების სათაური „წამება წისა გრიგოლისი“, ან როგორც ქართულს აწერია — „ცხობება და მოქალაქობა და ამისა შემდგომად წამება წმიდისა მღელმომწამისა გრიგოლის პართეველისა“ გაცილებით უფრო შეეფერება ამ ნაწარმოების შინაარსს, ვიდრე სომხური რედაქციის სათაური, სადაც თხზულება ისტორიად იწოდება.

თუ იმ გარემოებასაც ვავეითავალისწინებთ, რომ აგათანგელოსის ნაშრომი ნამდვილი ისტორია-კი არა, არამედ სწორედ წმიდათა შესახებ თქმულებათა მსგავსი ნაწარმოებია, მაშინ აგათანგელოსის ყველა ზემოაღნიშნული თვისებები სრულებით ბუნებრივად გვეჩვენება. აგათანგელოსის

თრდატ მეფის ვითომცდა მდივნობა იმგვარადვე მოგონილად წარმოგვიდგება, როგორც მოგონილია პასიკრასი წ'ა გიორგის თქმულებაში და მრავალი სხვა მსგავსი ვითომცდა თანადამხდური აღმწერელნი, რომელთა სახელები წმიდათა თქმულებების თავში ხშირად არის ხოლმე აღნიშნული. გუტ შმიდის აზრით ამ შემთხვევაში მხოლოდ მაშინ გავრცელებულ ერთგვარ სალიტერატურო ღონებთანაა გვაქვს უფრო საქმე, ვიდრე სიყალბესა და მოტყუების წაფილთან. აგათანგელოსი იმდენად არ ცდილა თავისი მოგონილი თვითმხილველობა და თანადამხდურობა გარეგნულად მაინც დაეკვა, რომ ქვემოთ იმ წერილობით საბუთებსაც-კი იხსენიებს, რომლის მიხედვითაც მან ქრისტიანობის ქადაგების შესახებ სომხეთში მოთხრობა შეადგინაო (Agath. 9—10).

ხოლო აგათანგელოსის სახელს ქვეშ ამოფარებული ავტორი რომ რომაელი არ ყოფილა, არამედ სომეხი, აპს ალფ. ფონ-გუტ შმიდის აზრით ის გარემოება ააშკარავებს, რომ სომხეთის მიწაწყლის გეოგრაფია კარგად იცის, ხოლო, როცა მისი მოთხრობა სამშობლო ქვეყნის საზღვრებს სცილდება, აღწერილობა ზღაპრული ხდება და გზაყვანი ებნევა ხოლმეო. არც მეფის მდივანი უნდა ყოფილიყო იგი, არამედ სომეხი სამღვდლო პირი. მთელი მისი ნაწარმოების შინაარსი და თვისებები გერმანელი მეცნიერის აზრით ამ გარემოების უცილობლად ცხადყოფილია (Agath. 10—11 და 43). აგათანგელოსის განცხადებისდა მიუხედავად, აგი არამც თუ თანადამხდური და თვითმხილველი, თანამედროვეც-კი არ ყოფილა, არამედ, გუტ შმიდის აზრით, მას კარგაზნის შემდგომ, დაახლოებით V საუკუნის დამდეგს უნდა ეცხოვრა და საჰაის წრეს ჰყოთვნებოდა (Agath. 11—12 და 33—34). თავისი შრომა ავტორს დასავლეთ სომხეთში უნდა ჰქონდეს დაწერილი, სახელდობრ ტარონის თემშიო (იქვე 32—33). ეს უკანასკნელი დასკვნა გერმანელ მეცნიერს იმაზე აქვს დამყარებული, რომ აგათანგელოსის მოთხრობა განსაკუთრებით დასავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთს ეხება და გრიგოლის ვლარაშაპატში მოღვაწეობაზე-კი სდუმს, თანაც ტარონის ეკლესიას უპირატესობას ანიჭებსო (იქვე 32—33).

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

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

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

1867 წ. ვიქტორ ლანგლუამ გამოაქვეყნა, რომ მსხიორიანთ ძმობის ბერმა სუქიასმა პარიზის ეროვნულ წიგნსაცავში აგათანგელოსის შესახებ ერთი საყურადღებო ცნობა აღმოაჩინა. იქ ნათქვამიაო, რომ აგათანგელოსის არსებული ცნობილი სომხური ტექსტი მეშვიდე საუკუნის სომეხ მწერალს ეზნიკს გადმოუთარგმნია ბერძნულითგან. ლანგლუა ფიქრობდა, რომ ეს თარგმანი გამოწვეული იყო წა რიფსიმეს ნეშტის აღმოჩენის დღესასწაულით კომიტას კათალიკოზის დროს, რაც სებეოსს აქვს მოთხრობილი. ამავ ევტორს ეკუთვნის რიფსიმე-გაიანეს სადიდებლად შეთხზული შარაკანია (Victor Langlois, Collection I, 103 note additionelle).

ამ აზრს ალ. ფონ-გუტშმიდი უარპყოფდა, რათგან სომხურ ტექსტს ბერძნულითგან ნათარგმნობის არავითარი ნიშანი არ ატყვია. გერმანელი მეცნიერი პირიქით დარწმუნებული იყო, რომ წა გრიგოლის თვით ბერძნული ცხოვრებაც-კი სომხურიტგან და სომხისაგანვე უნდა იყოს გადათარგმნილი. იგი ფიქრობდა, რომ პარიზის სომხურ ხელნაწერში შენახული ცნობა ეზნიკის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ დამახინჯებულია და თავდაპირველად ვითომც სწორედ ამ სომხურიტგან ბერძნულად მთარგმნელის ვინაობასა და დროის შემცველი უნდა ყოფილიყო (Agath. 12—13 და 9).

§ 5. გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის ჰიპოთეზი აგათანგელოსის ვინაობის შესახებ

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

მისი აზრით აგათანგელოსის ნაშრომი კორჯნის შთელი სიტყვებითა და გამონათქვამებითაა სავსე, ისე, რომ ამის გამო გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანი ფიქრობდა, რომ აგათანგელოსი და კორჯნი ერთი და იგივე პიროვნება იყო და აგათანგელოსის სახელქვეშ კორჯნია ამოფარებული (*Ագաթանգեղոսի აպოკრიფი* და სხვა, გვ. 15—19). მას აღნიშნული აქვს, რომ ის იშვიათი სიტყვა *ქოთასთასი*, ცროტასტაკი, რომელიც წინათ აგათანგელოსის თხზულებაში გვხვდებოდა მხოლოდ, როგორც პროფ. ნ. მარტმა გამოარკვეა (*Мнимое географическое название хротастак в Истории Агафангела, ЗВОРАО, 1894 წ.*), კორჯნის ნაწარმოებშიც არის ნახმარი (*Ագաթან. აპოკ. 19—20*).

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

გალ. ტერ-მკრტიჩიანის აზრით აგათანგელოს-კორუნის პიროვნებათა ურთიერთობის დამოკიდებულების საკითხის გადასაწყვეტად კორუნის ერთგნებისა და პიროვნების გამორკვევასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს. ჩვენ ვიციით, წერდა განსვენებული სომეხთა მეცნიერი, რომ კორუნი ქართველთა, ანუ ქართველ-სომეხთა ეპისკოპოზი იყო, ჩემის აზრით-კიო იქნებ ქართველიც-კი, ან ქართველ-სომეხი. სომეხურ საისტორიო მწერლობაში ქართველის მოღვაწეობის მაგალითისათვის შორს წასვლა საჭირო არ არის: მეორე ამგვარი შემთხვევაც გვაქვს — ზაქარია დიაკონიც (*Հարարիա Մարկապո*) ხომ სულიერად და სამწერლობო მოღვაწეობით სომეხი იყო, თვით კორუნის საკუთარი სიტყვები თავის თავზე ამასვე გვაფიქრებინებს, რათგან მას ერთგან, სადაც ქართველებზე ლაპარაკობს, ნათქვამი აქვს: *ეკირიց և իմ անարժանիս նեխալ ի կարգ ხայկուպոսոմխան վինակք* (სკაქ. აყრ. 22).

კორუნის ქართველობისა თუ ქართველ-სომეხობის დამამტკიცებელ საბუთად გალუსტის აგრეთვე ის სიტყვა ყრატასტაკიც მიაჩნდა, რომლის მნიშვნელობაც ნ. მარტია ძველი ქართული ტექსტის საშუალებით განმარტა (იქვე). ხოლო კორუნ-აგათანგელოსის პიროვნების იგივეობის ერთ-ერთ ცხად-ბყოფელ მოსაზრებად ზემოაღნიშნული მეცნიერი იმ გარემოებას სთვლიდა, რომ აგათანგელოსის თხზულებაში კიდევ ერთი სიტყვა მოიპოვება, რომელიც შეიძლება მხოლოდ ქართულს, ან ქართულ-სომეხურს საშუალებით იქმნეს განმარტებული. იქ, სადაც აგათანგელოსს თრდატ მეფის ღორებრივი სახის შესახებ აქვს საუბარი, მას გარეული ღორის, ანუ ტახის აღმნიშვნელ სიტყვად *գին*, გოჭი (*«ի պատկեր և կննիթ գინანացն լիզիզան քնակելոցն»*) აქვს ნახმარი, რაც სომეხთა მეცნიერს სრულებით სამართლიანად ქართული და ქართულ-სომეხურ კილოში გავრცელებულ სიტყვად „გოჭ“ ად მიაჩნდა (იქვე 24).

ცნობილია, რომ მოსე ხორენელი თავის ისტორიის მეორე წიგნში ნათქვამი აქვს, წა მოციქულმა ნუნემ (= ნინომ) იქადაგა კლარჯეთითგან მოყოლებული დარიალანამდის (*առ դրամք Ալանաց*) და კასპის ზღვითგან მასაგეტთა საზღვრებამდის, „ვიითარცა გაუწყებს ამას აგათანგელოსი“-ო (*որպէս ասուցանէ քեզ Ագաթանգեղոս*), ამის გახსენებაზე გალ. ტერ-მკრტიჩიანს აღნიშნული აქვს, რომ არც ერთს აქამდის ცნობილს სომეხურ აგათანგელოსის ტექსტში, არც ბერძნულს რედაქციაში და, დავუმატებთ ჩვენ, არც ქართულში, არაფერი ამის მსგავსი არ მოიპოვება. ეს გარემოება სომეხთა მეცნიერს მოსე ხორენელის ცნობის გასაქარწყლებლად საკმაო საბუთად არ მიაჩნია, რათგან სომეხ-ქართველთა საეკლესიო ერთობის დროს აგათანგელოსის თხზულებაში ამგვარი ცნობის არსებობას ის შესაძლებლად სთვლიდა.

გალ. ტერ-მკრტიჩიანი ამაზე უფრო შორსაც მიდიოდა, რაკი დარწმუნებული იყო, რომ აგათანგელოსი იგივე კორუნი იყო და აგათანგელოსის სახელი მას კორუნის ერთგვარ ფსევდონიმად მიაჩნდა, ის ფიქრობდა, ვითომც კორუნს მარტო მამტოცისა და სამაქ პართეველის ც'ა კი არ დაეწეროს, არამედ აგრეთვე სომეხთა მოქცევაც, ანუ აგათანგელოსის სახელით ცნობილი თხზულებაცა და ქართველთა მოქცევის წიგნიც. ეს აზრი მას სრულებით დასაჯერებლად მიაჩნდა (სკაქ. აყრ. 22—23).

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

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

§ 6. ვალ. ტერ-მკრტიჩიანის მოსაზრება აგათანგელოსის დროის შესახებ

აგათანგელოსის მოღვაწეობის ხანის განსაზღვრის დროსაც ვალ. ტერ-მკრტიჩიანმა სულ სხვა საშუალებას მიჰმართა. მან განსაკუთრებით იმ წყაროებს მიაქცია ყურადღება, რომლითაც აგათანგელოსს უხარებდნენ. ამაგვარ წყაროთა შორის წა გრიგოლის წამებისათვის უმთავრეს მნიშვნელობას გორია-შმონის მარტილობას მიაწერს, რიფსიმე-გაიანეს წამებისათვის-კი აბრაჰამ აღმსარებელის თარგმანებს (იხ. *სკანქ. სიყ.* 25—30). ხოლო, რათგან ვალ. ტერ-მკრტიჩიანის აზრით გორია-შმონის ასურული მარტივობა, რომლითგანაც სომხურად გადმოითარგმნიათ, მეხუთე საუკუნის დამდეგს უნდა ყოფილიყო დაწერილი (იქვე, გვ. 40—41), აბრაჰამ აღმსარებელის თარგმანით-კი აგათანგელოსს 464—5 წ. უწინარეს სარგებლობა არ შეეძლო, რაკი თვით თარგმანი ამაზე ადრე არ არსებობდა (იქვე, 25—26), ამიტომ ვალ. ტერ-მკრტიჩიანს შეუძლებლად მიაჩნია, რომ თვით აგათანგელოსის თხზულებაც V ს-ის მეორე ნახევარზე უწინარეს ყოფილიყო შედგენილი (იქვე 25—26, 29—30).

ამგვარად, ამ სომეხთა მეცნიერმა გუტ შმიდის ქრონოლოგიური განსაზღვრა საფუძვლიანად შეარყია, რათგან გერმანელი მეცნიერის ფიქრით აგათანგელოსის ნაშრომი V ს-ის დამდეგს უნდა ყოფილიყო შედგენილი, ვალუსტმა-კი ცხადჰყო, რომ ეს ნაწარმოები შეუძლებელია

V ს.-ის დამლევეზე ადრე გაჩენილიყო: ის მხოლოდ terminus ante quem non-ს ანუ, ქართულად რომ ვთქვათ, მარტო საზღვარსა სდებს (იხ. იქვე 26), რომლის უწინარეს აგათანგელოსის თხზულების არსებობა შეუძლებლად შიანდა. მაგრამ მაინც სახელდობრ როდის უნდა ყოფილიყო აგათანგელოსის შრომა შედგენილი, ამაზე გარკვევით არაფერი აქვს ნათქვამი: მისი პატარა, მაგრამ საგულისხმო გამოკვლევის მიზანი იყო, ეძლია და გაეჭარწლებინა იმ სომეხ მეცნიერთა წინააღმდეგობა, რომლებიც აგათანგელოსს ძველებურად მეოთხე ს.-ის ისტორიკოსად სთვლიდნენ და იმ მეცნიერთა საბუთიანობა გაეძლიერებინა, რომელნიც აგათანგელოსს V ს.-ის მწერლად სთვლიდნენ (იქვე 5). ამაზე შორს ის აღარ წასულა.

თავის აღვილის (იხ. გვ. 83—89) უკვე დავრწმუნდით, რომ ალ. ფ. ფონ-გუტშმიდმა და ვალ. ტერ-მკრტიჩიანმა უცილობლად დაამტკიცეს, რომ აგათანგელოსის შეთხზულად ცნობილს გრიგოლ განმანათლებლის ცნობაში არც ისტორიული ამბების აღწერილობა-მოთხრობაშია მაშინდელ საქმეთა ნამდვილი ვითარება აღბეჭდილი და თვით გრიგოლის მარტივობის შესახები დაწვრილებითი ცნობებიც გორია-შმონის ასურული მარტივობის სომხური თარგმანის უადრესად გაზვიადებულ გამოკრებას წარმოადგენს, მასადაამე, აქაც ისტორიული სინამდვილის ანარეკლის მაგიერ აგათანგელოსის სამწერლობო შენათხთან გვაქვს საქმე.

ამასთანავე, შემომოყვანილ მოსაზრებათა ძალით, გერმანელმა მეცნიერმა დაასკვნა, რომ აგათანგელოსის ნაშრომი V ს. დამდეგს უნდა იყოს შედგენილი, მაგრამ სომეხთა მეცნიერმა გორია-შმონის მარტივობის სომხური თარგმანის დროის გათვალისწინების შემდგომ დაამტკიცა, რომ აგათანგელოსის თხზულება შეუძლებელია V ს.-ს დამლევეზე უწინარეს ყოფილიყო დაწერილი (იხ. იქვე, გვ. 97).

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

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

§ 7. პროფ. ნ. მარარის აზრი გრიგოლ განმანათლებლის ვინაობისა და მისი ცხოვრების თავგადასავლის შესახებ

ცნობის არაბული რედაქციის აღმოჩენასთან დაკავშირებით, ნ. მარარმა წამოაყენა სრულებით ახალი მოსაზრება როგორც გრიგოლ განმანათლებლის ნამდვილი ვინაობის, ისევე მისი ცხოვრებისა და თავგადასავლის შესახებ. მას უმთავრესად მისი ქადაგებისათვის სადაურობა და მოღვაწეობის ასპარეზის სიღრმე აინტერესებდა.

ნ. მარჩის სიტყვით, ფაქტები ცხადად გვამტკიცებენ, რომ სომეხთა ეკლესია ასურელებისაგან და ასურელთა გავლენით არის დაარსებული. სომეხთა მოქცევის ისტორიაში, აგათანგელოსის თხზულებაში კი არაფერი ამის მსგავსი მოთხრობილი არ არის. იქ გრიგოლი კესარიითგან მოსულ მთელი სომეხეთის მომაქცეველად არის დასახელებული. ასეთი ცნობა ნ. მარჩს სრულებით ტენდენციურად მიაჩნია და დარწმუნებულია, ასეთი ტენდენციური ცვლილება იმ გარემოებით აიხსნება, რომ გრიგოლ განმანათლებელის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის ამბავი და ისტორია დროთა განმავლობაში რამდენჯერმე უნდა იყოს შეცვლილი, სანამ სომეხური ეროვნული უკანასკნელ რედაქტა ჩამოყალიბებოდაო („Крещение армян...“ გვ. 149—150, 156).

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

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

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

თავისი იმ დებულების საბუთად, რომ გრიგოლი ნამდვილად მთელი სომეხეთის განმანათლებელი არ ყოფილა, ნ. მარჩის მოსაზრება მოპყვას, რომ მსოფლიო ეკლესიის ბერძნულ საისტორიო მწერლობაში ამაზე არაფერია ნათქვამი და რომ საზოგადოდ გრიგოლ განმანათლებელის პოპულარობა იქ პატრიარქი ფოტოსის (858—67, 878—86 წ.) დროითგანაა შესამჩნევით. ბერძნული მწერლობის მანამდე მდუმარეობა-კი ნ. მარჩს იმის მაუწყებელად მიაჩნია, რომ საერთოდ ბერძენი მქადაგებლისაგან სომეხეთის მოქცევის შესახებ არავითარი ბერძნული გარდმოცემა არ უნდა ყოფილიყო და თვით ასეთი ამბავის შესახებაც არაფერი არ უნდა სკოდნოდათო (იქვე, გვ. 152—153).

მეორეს მხრით, გრიგოლი რომ ნამდვილად მთელი სომხეთის განმანათლებელი არ იყო, ამის დამამტკიცებელ საბუთად ნ. მარტის მოსაზრება-ცა აქვს დასახელებული, ვითომც გრიგოლ განმანათლებელის სომეხთა შორის ფართო და საყოველთაო პოპულარობის არსებობის დამტკიცება VII ს-ზე უწინარეს ძნელი იყოს (იქვე, გვ. 154).

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

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

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

ნ. მარტის დაკვირვება გრიგოლ განმანათლებელის ცნის დროთა განმავლობაში რამდენჯერმე გადაკეთებულობის შესახებ, უეჭველია, სრულ სიმართლეს წარმოადგენს იმგვარადვე, როგორც ყოველი ახალი რედაქციის ტენდენციურობის აზრიც. მართალია ის აგრეთვე, როდესაც თავის იმ დებულების სისწორის დასამტკიცებლად, რომ გრიგოლი ნამდვილად მთელი სომხეთის მქადაგებელ-გამაქრისტიანებელი არ იყო და მხოლოდ შემდეგში განზრახ გააზვიადეს მისი მნიშვნელობა, რომ გრიგოლ განმანათლებელის პოპულარობის გარემოებას ბერძნულსა და სომხურ მწერლობაში ყურადღება მიაქცია და საბუთად გამოყენება სცადა. მაგრამ, რაკი მას უმთავრესად მისგანვე აღმოჩენილი არაბული რედაქციის თვისების გამოკვლევა და ქრისტიანობის სომხეთში ასურეთითგან შემოსულობის თავისი დებულებისათვის ზედმეტად დამამტკიცებელი მოსაზრების მოპოვება აინტერესებდა, ალბათ, ამიტომ თავისივე წამოყენებულ კვლევის ახალ გეზს არ გაჰყოლია და გრიგოლის ბერძნულსა და სომხურ მწერლობაში პოპულარობის საკითხის საფუძვლიანად შესწავლას არ შესდგომია, არამედ მხოლოდ ამ ვაკვრით წარმოქმნილი აზრით დაკმაყოფილდა.

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ნ. მარტი გრიგოლ განმანათლებელის ცნისა და ავთანგელოსის შესახებ მანამდე არსებულ გამოკვლევებს არც-კი იხსენიებს და არცა ჩანს, რომ მათ დასკვნებს რაიმე ანგარიშს უწევდეს.

როგორც ქვემოთ, თავის ადგილას დავრწმუნდებით, საკითხი მარტო გრიგოლის პოპულარობის შესახებ-კი არ უნდა იყოს, არამედ საერთოდ უნდა გამოვკვებულ იყოს, თუ როდის ჩნდება პირველად ცნობები სომეხთა

და ბერძნულ მწერლობაში გრიგოლის მქადაგებლობითი მოღვაწეობისა, მისი ვინაობისა და ქადაგების სადაურობის შესახებ, ეს ცნობები დროთა განმავლობაში ერთნაირი იყო თუ არა, თუ იცვლებოდა, როგორ და რანაირად, სომეხთა მოქცევის ამბისა და გრიგოლ განმანათლებელის ც'ის ძველი რედაქციების უქონლობის გამო. მხოლოდ ასეთი წინასწარი კვლევა-ძიების წყალობითაა შესაძლებელი მსჯელობისათვის მტკიცე საფუძველი და კრიტიკულად იყოს მოპოვებული.

§ 8. ეზნაკის ცნობა წა გრიგოლის ცხორების შესახებ და მისი ინტერპრეტაცია პროფ. ნ. მარრიის მიერ

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

თვით პროფ. ნ. ადონცის სიტყვებითგან-კი ირკვევა, ჯერ ერთი, რომ ანდერძის ავტორს ეზნაკი-კი არა, ეზნაკი რქმევია. მეორეც ის, რომ პარიზის ნაციონალურ წიგნთსაცავში არსებულ ხელნაწერში, რომელშიც აგათანგელოსის თხზულებაა მოთავსებული, აგათანგელოსის ნაშრომს ბოლოში დართული აქვს მოკლე თხრობა სომეხთა მეფე-კათალიკოსების შესახებ ორდატ მეფითგან მოყოლებული კომიტასის კათალიკოსობამდე, რომლის დროსაც თვით ეზნაკს უცხოვრია და წა რიფსიმეს ნაწილების აღმოჩენის თვითმხილველიც-კი ყოფილა. ეს თხრობა თურმე ასე თავდება: *«სიღვთის-ჯაასი სენასი ჩ მარკიანსი ყიქის დასი»* „იყავნ სასენებელი ეზნაკისა ამა წიგნისა თარგმნისათვის“.

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

ეზნაკის მეორე საყურადღებო ცნობაც ნ. გ. ადონცის მიერ აღმოწერილი სიტყვა-სიტყვით არის მოყვანილი პროფ. ნ. მარრიის ნაშრომში, რომელშიც გრიგოლ განმანათლებელის ც'ის არაბული თარგმანია გამოცემული. ეზნაკს ნათქვამი აქვს:

*կარგე ვიბიფნ ზრეფიჩი სირიქსა
არამრ ძიოქ ხრანსქსა ზარანსაყსი
(sic), որამ ანონ შაარაყ (sic) ნანსა-
ჯერ»* ЗВОРАО, წ. XVI, ნაწ. II-III, გვ. 157 შენ. 1).

„წესიერი თხრობა საქმეთა გრიგოლისთა განახლებულ იქმნა ნეტარისა ვისმე კაცისა მიერ ტარონელისა, რომლისა სახელი მასრუპად იცნობების“-ო.

ნ. მარრიის სიტყვით ეს წინადადება VII ს-ის მწერლის მღვდელი „ეზნაკის“ მიერ ნათარგმნს სომეხ მეფე-კათალიკოსთა სიაში მოიპოვება (იქვე, 157).

ნ. მარრი ფიქრობს, რომ ეზნაკის ცნობაში მოხსენებული ვიღაცა მასრობი ტარონელი სომხური ანბანის გამოძგონად მიჩნეული მესრობი უნდა

იყოს (იქვე 157). თავისი აზრის სამართლიანობისა და ასეთი იგივეობის დამაშტაცებელი საბუთი მას არ მოუყვანია.

თვით ეზნაკის სიტყვები ასეთი დასკვნის გამამართლებელს არაფერს შეიცავს პირიქით, ეზნაკის გამონათქვამი მასრუპის შესახებ „ნეტარისა ვისმე კაცისა ტარონელისა“ გვაფიქრებინებს, რომ გრიგოლის ცნის განმარტლებული ისეთი განთქმული და ცნობილი პიროვნება არ უნდა ყოფილიყო, როგორც ანბანის გამომგონია, არამედ „ვიწმე“. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს გარემოება ასეთ-თუ-ისე ცოტად მაინც შეეტყობოდა მასრუპის პიროვნების შესახებ ეზნაკის ცნობას. თუნდაც რომ წარმოვიდგინოთ, რომ „მასრუპი“ შეცდომით სწერია მესროპის მაგიერ, რა უფლება გვაქვს ვიფიქროთ, რომ სომხეთში მხოლოდ ერთი მესროპი იყო? ან თუ ეზნაკის მასრუპი და განთქმული მესროპი ერთი და იგივე პიროვნებანი იყვნენ, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეზნაკს მესროპის მიერ ანბანის გამომგონების შესახებ არაფერი უნდა სცოდნოდეს.

§ 9. პროფ. ნ. ადონციის ჰიპოთეზი გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების შემდგენელის ვინაობისა და მისი შემოქმედების გარემოების შესახებ

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

ამ ორი ძეგლის ზაერთო თვისებათა შესახებ-კი ადონცი ნათქვამი აქვს: ზოგიერთი სტილისტიკური თავისებურებანი ავათანგელოსს კორჯნის შრომის „ცნა მესროპისას“ მონათესავეთა ჰქნის და შესაძლებელი იყო გრიგოლის ცნის უძველესი რედაქციის ავტორობა კორჯნის სახელთან ყოფილიყო დაკავშირებულიო, მაგრამ ჩვენ გვგონია, რომ იმავეთვე ეს ორი შრომა ერთი შეორესთან იყვნენ დაკავშირებულნი და ბედიც ერთგვარი ჰქონდათო (Армения, 341—342, შენ. 1). და შემდეგ ადონცს თავისი ზემომოყვანილი თეორია აქვს მოთხრობილი.

ცხადია, ნ. ადონცი თითქოს ვილაცას ეკამათება, მაგრამ მისი წიგნის ჩვეულებრივი მკითხველი ვერ გაიგებს, ვის აზრს არღვევს იგი. რათვან ნ. ადონცს არაფერი აქვს აღნიშნული და არავინ ჰყავს დასახელებული. ხოლო

ვისაც ვალ. ტერ-მკრტიჩიანის შრომა აგათანგელოსის წყაროების შესახებ, რომელზედაც ჩვენ უკვე საუბარი გვქონდა, წაუკითხავს, ის მიხედება, რომ პროფ. ნ. ადონცი სწორედ ვალ. ტერ-მკრტიჩიანს ეკამათება.

წა გრიგოლის ცნის მერმინდელი თავგადასავალი ნ. ადონცს ასე ეხატება: 571 წ. მომხდარი პოლიტიკური ცვლილებისა და საეკლესიო მღვდლების წყალობით VI და VII ს. ს-ის სამზღვარზე გრიგოლის ცნის კორუნის მიერ შედგენილი რედაქცია კვლავ შეცვლილი და გადაკეთებული იყო ახალი მიმართულებისდა თანახმად. ამგვარი ნაშრომი ნ. ადონცის აზრით ალბათ ხუცეს ეზნაქის საქმე უნდა ყოფილიყო. ამასთანავე მას ჰგონია, რომ აგათანგელოსის ნაშრომის გადაკეთების დროს ეზნაქმა მესრობის ცნაც, რომელიც ეტყობა წა გრიგოლის ცნის დამატებად უნდა ყოფილიყო, მაშინვე გადააკეთაო. ეზნაქსვე უნდა ეკუთვნოდეს ის საერთო ადგილები, რომელიც კორუნის შრომას აგათანგელოსის წინასიტყვაობასა და უკანასკნელ ნაწილს ერთი მეორეს უახლოვებენო.

თუმცა ადონცი ადასტურებს, რომ ანდერძში მოხსენებული ცნობა ეზნაქის თარგმანის შესახებ აგათანგელოსის სახელით განთქმულს გრიგოლის ცნას ეხება, მაგრამ ეტყობა თითონაც არ სჯეროდა, რომ აგათანგელოსის თხზულება თარგმანი იყოს. ამიტომ ხელთაწერში შენახული ცნობაც, რომ ხელუხლებლად დარჩენილიყო და აგათანგელოსის შრომაც თარგმანად არ გამოსულიყო, მან ზმნა *ქარყამანსი*-ის მნიშვნელობის სხვანაირად გაგება მოისურვა. შესაძლებელია ეს სიტყვა უფრო ფართო მნიშვნელობით, თარგმანების, შედგენის აღსანიშნავად იყოს ნახმარიო (Армения... 342 შენ.). მაგრამ ცხადია, რომ ტექსტის ასეთი გაგება ნაძალადევი და ხელოვნურია.

მკითხველი ადვილად დაინახავდა, რომ პროფ. ნ. ადონცის თეორია მეტად რთული და ხელოვნურია, რომ მისი ისე დაუსაბუთებლივ, როგორც ავტორსა აქვს გამოთქმული, დაკერება შესაძლებელი იყოს.

ა. ზამ-ს 1915 წ. დონის ნახჭავანში დაბეჭდილ შრომაში *კათაოლიქს ჯაკ ყრასანოქსიან*-ის პირველ ნაწილში (გვ. 67—71) აგათანგელოსისა და გრიგოლ განმანათლებელის ცნის შესახებ ამ დრომდე არსებულ აზრებისა და თეორიებისათვის, მოკლე საერთო მიმოხილვის სახით, მაგრამ გამოკვლევებისა და წყაროების დაუსახელებლივ, თავი აქვს მოყრილი.

ყველა ზემოთქმულითგან ცხადი ხდება, რომ სომეხთა და უცხო ქვეყნელ მკვლევართა კრიტიკული მუშაობის წყალობით, აგათანგელოსისა და გრიგოლ განმანათლებელის ცნის დროისა, აგებულებისა, ღირებულებისა და თვით ავტორის ვინაობის შესახებ ძველი შეხედულება სამუდამოდ და საბოლოოდ შერყეულად უნდა ჩაითვალოს, მაგრამ ამავე საკითხების სრულად გამაშუქებელი და მტკიცე საფუძველზე დამყარებული ყველასაგან მიღებული ახალი დებულებები არ მოიპოვება. ისეთ შთაბეჭდილებას ახდენს, თითქოს არც ერთი მკვლევარი წინამორბედთა ნაპუშევრით კმაყოფილი არ იყო და ყოველი მათგანი თავის საკუთარი ჰიპოთეზის წამოყენებას ცდილობდა. ამიტომაც, რომ ამჟამად მხოლოდ სხვადასხვა მკვლევართა სხვადასხვა თეორიები არსებობს.

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

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

რაკი გამოირკვას, რომ აგათანგელოსის სომეხთა მოქცევის ისტორია მსხვილი ანაქრონიზმებითა და შეცდომებით არის სავსე და ამის გამო ამ წყაროზე დამყარება შეუძლებელია, ამიტომ რაიმე სხვა მტკიცე საყრდნობის მოძებნაა საჭირო. ასეთ საყრდნობად შესაძლებელი იყო გამოგვეყენებინა დასაწყისი ხანის ადგილობრივ მოწამეთა მარტივობებში გაბნეული ცნობები, ასეთი სომეხური ძეგლები რომ დაცული ყოფილიყო. მაგრამ როგორც უკვე დაგვრწმუნდით, ეს იმედიც გავიცრუვდა, რათვან უძველესი ხანისად არც ერთი ვადარჩენილი და ჯერეთ ცნობილი ძეგლი არ აღმოჩნდა.

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

საჭირო ცნობების ძიების დროს, მარტო იმ საკითხს-კი არ უნდა მიექცეს ყურადღება, რომლითაც პროფ. ნ. მარრი იყო დაინტერესებული, თუ რა დროითგან იქცა გრიგოლ განმანათლებელი პოპულარული და რა ხანითგან გავრცელდა მისი ხსენება საყოველთაოდ. საკითხი უფრო ფართოდ და უფრო არსებითად უნდა იყოს წამოყენებული. სახელდობრ, უნდა გამოირკვეს: 1. მართალია თუ არა, რომ გრიგოლი იმთავითვე თრდატ მეფის დროის მთელი სომხეთისა, თუ გინდ ერთი რომელიმე მისი ნაწილის გამაქრისტიანებლად ითვლებოდა? მართალია თუ არა, რომ სომეხთა მოქცევა და ქრისტიანობის სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადება თავითგანვე გრიგოლ განმანათლებელის სახელთან და მოღვაწეობასთან იყო დაკავშირებული? 2. თუ ეს გარემოება მართალი არ გამოდგა, ანდა, თუ ამის შესახებ იმთავითვე ცნობები არ აღმოჩნდა, სახელდობრ, რა დროითგან და როგორი ცნობები მოიპოვება ამის შესახებ? 3. დროთა განმავლობაშიც ეს მოთხრობა გრიგოლის ვინაობაზე და მოღვაწეობაზე უცვლელად ჩანს დაცული, თუ ჰირიქით, არა ერთხელ შეიცვალა, და თუ შეიცვალა, როგორ და რა მიზეზის გამო, ანუ რა მიზეზით და როდის?

თ ა ვ ი მ ე ს უ თ ე

უკველესი ცნობები სომეხთა მოქცევისა და გრიგოლ განმანათლებელზე

§ 1. უკველესი ცნობა სომეხთა მოქცევაზე ბერძნულ მწერლობაში

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

სომეხთა მოქცევის ამბავს ბერძნულ მწერლობაში პირველად საეკლესიო ისტორიკოსი სოზომენი იხსენიებს, რომელმაც საზოგადოდ აღმოსავლეთის ქრისტიანთა ეკლესიების თავგადასავალი კარგად იცოდა და მათ შესახებ შთამომავლობას ბევრი საყურადღებო ცნობებიც გადმოსცა. აი, სიტყვა-სიტყვით, რა აქვს სოზომენს თავის ისტორიაში სომეხთა გაქრისტიანებაზე ნათქვამი:

Ἀρμενίους δὲ πάλιν πρότερον ἐπιστήμῃ
χριστιανίσει. λέγεται γὰρ Τεριδίου τὸν
ἡγεμόνον τούτου τὸν ἔθνος ἐκ τινος
παραδόξου θεοσημείας συμβάσης περὶ τὸν
αὐτὸν οἶκον ἦμα τε χριστιανὸν γενέσθαι
καὶ πάντας τοὺς ἀρχομένους ἕφ ἐνὶ κηρύγματι
προσταξαὶ ἡμοίως φρηναεσίῳ“ (Hist.
eccl. II, 8).

გავიგე, რომ სომეხები უფრო წინათვე გაქრისტიანდნენ, რათგან ამბობენ, რომ ტერიდატი, ამ ერის (ტომის) მთავარი, რომელიც (მოულოდნელი) განმაცვიფრებელი ღვთაებრივი ნიშნის მის სახლში შემთხვევის გამო, თითონაც გაქრისტიანდა და თანაც დააქანონა, რომ ყველა ქვეშევრდომნიც აგრეთვე ერთს სახარებას (ქადაგებას) დაჰმორჩილებოდნენ.

ვასაოცარია რომ სოზომენის ამ შემომოყვანილი, წინათაც კარგად ცნობილი, მოთხრობისათვის მკვლევართ სათანადო ყურადღება არ მიუქცევიათ და სომეხთა მოქცევის ისტორიისათვის არ გამოუყენებიათ. ბერძნულ საეკლესიო ისტორიკოსის ეს ცნობა ერთად ერთი ცნობა არ არის სომეხთა შორის ქრისტიანობის გავრცელებულობის შესახებ. სოზომენს ეე თითონ აქვს აღნიშნული, რომ სპარსთა გაქრისტიანებაში ასურადღებთან ერთად სომეხსაც სდებიათ წილი (Hist. eccl. II, 8; Migne Patr. Gr. t. LXVII, ccl. 956). ამგვარად ამ ბერძნულ ავტორს სომეხთა ქრისტიანობის ამბები კარგად სცოდნია. ამიტომ მისი შემომოყვანილი მოთხრობა სომეხთაში თრდატ

მეფისაგან ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად დაწესების შესახებ განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია, მით უმეტეს, რომ ამ მონათხრობითგან, მისი სიმოკლისდა მიუხედავად, ამ ფაქტის ზოგიერთი მნიშვნელოვანი გარემოების გამოკვევა მაინც შეიძლება.

სოზომენის ცნობითგან ჩანს, რომ მის დროს ქრისტიანობა სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად თრდატ მეფისაგან დაკანონებულად ითვლებოდა: ასე ამბობდნენ თურმე მაშინ, ირკვევა აგრეთვე, რომ მანამდე თვით თრდატ მეფეც წარმართი ყოფილა და თითონაც მხოლოდ ამ დროს გაქრისტიანებულა. ეს ორივე გარემოება აგათანგელოსის თხზულებაშიც არის აღნიშნული და ამნაირად სოზომენის ცნობას ამ შემთხვევაში მართო იმ მხრივ აქვს მნიშვნელობა, რომ ეს ორი ფაქტი ქრონოლოგიურად სრულებით განსაზღვრულს ბერძნულ წყაროშიც არის დადასტურებული.

§ 2. სოზომენის ცნობის მნიშვნელობა

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

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

როგორ მოხდა, რომ სოზომენს, რომელსაც სპარსთა გაქრისტიანებაში სომეხთა მონაწილეობის ამბავი არ ავიწყდება, გრიგოლ განმანათლებლის სომხეთის გაქრისტიანებაში ღვაწლის მოხსენება დავიწყებია? ძნელი დასაჯერებელია, რომ სოზომენს ამ ღვაწლის ამბავი სცოდნოდა და თავის ისტორიაში გრიგოლი ერთი სიტყვითაც არ მოეხსენებინა. ამიტომ მისი მღუპარების მიხედვით უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ ბერძენთა ისტორიკოსს თავის ნაშრომის 443—444 წ. დაწერის დროს (იხ. P. Bariffol, *Anciennes litterature chrétiennes. I, La littérature grecque*, Paris, 1901 წ. გვ. 218) გრიგოლის ღვაწლის შესახებ სომეხთა მეფის გაქრისტიანებაში და ქრისტიანობის სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად გადაქცევაში ჯერ

არაფერი სკოდნია. ამისდა გვარად შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ სომხეთის მეფის გაქრისტიანება და ქრისტიანობის სომხეთში დაკანონება V ს. პირველ ნახევარსა და შუა წლებში გრიგოლის მოღვაწეობასთან ჭერ კიდევ დაკავშირებული არ ყოფილა.

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

ამ დასკვნას კარგად უდგება ვალ. ტერ-მკრტიჩიანის მიერ გამოთქმული დებულებაც, რომ გრიგოლ განმანათლებელის აღმსარებლობითი მოღვაწეობის აღწერილობა V ს-ის დამლევზე უწინარეს შეუძლებელია შედგენილი იყოს (იხ. აქვე, გვ. 97). რაკი ცნობა გრიგოლის განმანათლებლობაზე სწორედ მის აღმსარებლობისა და მარტვილობის მოღვაწეობასთან არის დაკავშირებული და თვით აღმსარებლობითი მოღვაწეობის შესახები მოთხრობა-კი გრიგოლის ცხოვრებასა და სომეხთა მოქცევის ამბავში V ს. დამლევზე უწინარესი არ ყოფილა, ცხადია, რომ ამით სომხეთის მონათხრობზე დამყარებული ჩვენი დასკვნის სისწორე და შეუმცდარობა მტკიცდება. ამგვარად ცხადი ხდება, რომ V ს. პირველი მეოთხედის დამლევს სომხეთის გრიგოლის განმანათლებლობაზე არც შეიძლება რაიმე სკოდნოდა, რათვან გრიგოლის აღმსარებლობითი მოღვაწეობის შესახები თხრობა V ს. დამლევზე უწინარეს თვით სომხეთშიც არ ყოფილა.

აღსანიშნავია, რომ VI ს. დამდეგსაც-კი, როდესაც გრიგოლის შესახები ცნობა უკვე არსებობდა, სომეხთა ეკლესიის მესვეურნი უზირატესობას მაინც ჭერ კიდევ არისტაკესს ანიჭებდნენ. მთავარი ყურადღება არისტაკესსა ჰქონია მიპყრობილი და მასთან შედარებით გრიგოლს მეორეხარისხოვანი ადგილი ჰქონია მიკუთვნებული. ამ მხრივ დამახასიათებელია, რომ სპარსეთის „მართლმადიდებელთა“ მიმართ 506 წელსვე დაწერილს ბაბგენ კათალიკოზის მეორე ეპისტოლეში ქრისტიანობის დამამყარებელთა და მსოფლიო ეკლესიის მნათობთა გვერდით სომხეთისათვის გრიგოლი-კი არა, არამედ არისტაკესი იხსენიება. თუმცა აქ უკვე გრიგოლის სახელიც გვხვდება, მაგრამ მხოლოდ გვერდით, და უმთავრესი ყურადღება და პატივისცემა მხოლოდ არისტაკესსა აქვს დამსახურებული. იქ ნათქვამია: გვრწამს ის, რაც გვიანდერძეს წა მამებმა და სათაყვანებელმა მამამან ჩვენმან არისტაკესმა, შეიღმა სიმართლისამ წისა გრიგორისმა და სომეხთა ღვთაებრი სიყვარულისა და დაზავების დასაწყისმა და მიზეზმა (ყასაკან არქაიოქხან, ჟ. № 51).

ამასთანავე ფრიად საყურადღებო გარემოებაა, რომ ამავე დროს სომეხთა ეკლესიის მღვდელმთავართა ხელთდასხმის დასაწყისადაც გრიგოლი-კი არ იხსენიება, როგორც შემდეგში ჩვეულებრივ მიღებული იყო, არამედ იგივე არისტაკესი. აი მაგ. რას სწერდა ბაბგენ სომეხთა კათალიკოზი კვად სპარსთა მეფის მე-18 ინდოქტიონს, 506 წ. ქ. შ. სპარსეთის „მართლმადიდებელ“ ე. ი. მონოფიზიტ ქრისტიანებს: ნეტარი მამათმთავარი არისტაკესი რომ ნიკეის მსოფლიო კრებას დაესწრო და იქითვან ჰეშმარტი სარწმუნოება მოგვიტანა, სწორედ ამ სარწმუნოებით ვავენათლდითო. ამავე არისტაკესისაგან დაემკვიდრა მღვდელმთავრობის ხელდასხმა სომხეთში აქამომდეო
 «... სერანსიქ ჩაქრაყხანს მხრ სარქათსიქ... რსკაქხა... რასათონ რამართოქხანს, სერს ქაქსარჩა რამართოქხამ... ს 'ჩ სომანს ქაქიოქხა... მქსნს ვაქამ ბსინარქოქხინ ვარანსაყაყხითოქხანს აქსარჩის ჯაქიე»;
 ჟ. № 44).

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

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

*აგათანგეოსი და გრიგოლი
სომეხთა მღვდელმთავრობის
დასაწყისი და განმანათლებელი
არის* (წ. 79).

„წა და ქეშმარიტი სარწმუნოება, რომელიც წა გრიგოლისა და სხვა წა სულით მონაჯარ ნებათა მამათაგან მივიღეთ, მტკიცედ და შეურყევლად დაიცავით“-ო. წ. 79).

თ ა ვ ი მ ე ე ქ ვ ს ე

ცნობები გრიგოლ განმანათლებლის მოღვაწეობის ასპარეზის შესახებ სხვადასხვა დროს

§ 1. გრიგოლის მოღვაწეობის შესახებ თავდაპირველად უტყუარი ცნობების უქონლობა და შემდეგში დიდი სომხეთის მქადაგებლად მიჩნევა

ამგვარად, გამოირკვა, რომ სომეხთა მეფის თრდატისა და მისი ოჯახის მოქცევა ისევე, როგორც ქრისტიანობის სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად დაცანონება ჯერ კიდევ V ს. პირველი ნახევრის დამლევს გრიგოლის სახელთან არ ყოფილა დაკავშირებული. გრიგოლი სომხეთის განმანათლებლად სომხურ მწერლობაში მხოლოდ V ს. მეორე ნახევრის დამლევს მოიხსენიება.

გარკვეული ცნობების უქონლობის გამო, გადაჭრით ძნელი სათქმელია, მქონდათ თუ არა რაიმე ისტორიული საფუძველი, რომ გრიგოლი, თუ თრდატის დროინდელის სამეფოს არა, სომხეთის რომელიმე ნაწილის განმანათლებლად მაინც მიეჩნიათ. ალ. ფონგუტშმიდისა და ვალ. ტერმეკრტიჩიანის კრიტიკული ანალიზისა და სოჭომენის ცნობის გათვალისწინების შემდგომი გრიგოლის ცხორებითგან არც ერთი, რეალური სინამდვილის გამომხატველი, ანარეკლი გადარჩენილი არ არის, არამედ ამ ძეგლის მთელი ისტორიული ნაწილი მერმიდელს, ანაქრონიზმებითა და ცხადი, დიდი შეცდომებით სავსე, შენათხზს წარმოადგენს. ეს გაჩუქება პირ-

ვანდელ გადაუქეთებელ ცნობებში გრიგოლის სომხეთის რომელიმე ნაწილში განმანათლებლობითი მოღვაწეობის დამადასტურებელი ისტორიული ფაქტების არსებობას მეტად საეჭვოდ ჰხდის. ასეთი ფაქტები რომ ყოფილიყო, გადაკეთების შემდგომაც ცოტა რამე მაინც დარჩებოდა.

მაშასადამე ის აზრი, თითქოს გრიგოლი თავდაპირველად დასავლეთი სომხეთის ბერძენთა სახელმწიფოს მეზობლად მდებარე, თუ თვით ბიზანტიის საზღვრებში მოქცეული ნაწილის ადგილობრივი განმანათლებელი ყოფილიყოს, არ მართლდება. მაშინაც, როდესაც გრიგოლი მთელი სომხეთისაკი არა, არამედ მხოლოდ ერთი ნაწილის გამაქრისტიანებლად ითვლებოდა, მას მარტო ე. წ. „დიდი სომხეთის“ განმანათლებელს უწოდებდნენ და რაკი გრიგოლის მოღვაწეობა თრდატ მეფის სამეფოსთან დაუკავშირებიათ V ს. დამლევს, ამიტომ საქმის ვითარება სხვანაირად, რასაკვირველია არც შეიძლება ყოფილიყო წარმოდგენილი.

საყურადღებოა, რომ კომიტას კათალიკოზი გრიგოლ განმანათლებელს, რომელსაც იგი პართეველს უწოდებს, მთელი, სრულიადი სომხეთის მამათმთავრად-კი არა სთვლის, არამედ მხოლოდ „დიდ სომხეთისას“:

«*ა თ ი რ ე ნ ჯ რ ხ ი ი რ ი ი ს ჳ ა რ ქ ხ ს* „წა გრიგორიოს პართევე-
ჯ ა ქ რ ა ყ ხ ა ჯ ა ლ ი ე შ ხ ბ ა ე“ (ქსან ლი, დიდი სომხეთის მამათმთა-
ჯ ა ს ა თ ი ე, ჟ. №. 214). ვარიო“-ო (ჟ. №. 214).

იმავე კომიტასს არისტაკესიც „დიდი სომხეთის“ მწყემს-მთავრად ჰყავს მოხსენებული (*ა თ ი რ ე ს რ ხ ი ა ს ს ჳ ა რ ქ ხ ს* „*ჯ ა ქ რ ა ყ ხ ა ჯ ა ლ ი ე შ ხ ბ ა ე*“.
 ჟ. №. 215).

§ 2. გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზის საზღვრების მერმინდელი გაფართოება და საქართველოს, ალბანეთისა და კავკასიის მქადაგებლად გადაქცევა

წყაროთა განხილვის დროს დავრწმუნდით (იხ. აქვე, გვ. 100), რომ არათუ რედაქციაში და მოსეხორენელის წყაროს მიხედვითაც გრიგოლი თითქოს მარტო დიდი სომხეთის მქადაგებელი-კი არ ყოფილიყოს, არამედ იქ მისი მოღვაწეობის სარბიელი მთელი სომხეთის სამზღვრებსაც-კი სცილდება: გრიგოლი ვითომც ამას გარდა ალბანეთის, საქართველოს და მთელი კავკასიის განმანათლებელი ყოფილიყოს. ეხლა, როდესაც გამოირკვა, რომ თვით თრდატ მეფის დროინდელი სომხეთის გაქრისტიანება თავდაპირველად სრულებით გრიგოლის სახელთან არ ყოფილა დაკავშირებული, ამ უაღრესად გაფართოებული ასპარეზის შესახებ ცნობის რეალური თვალსაზრისით სრული უნიადაგობის დამტკიცება საჭირო არც-კია, მაგრამ მაინც საინტერესოა და საჭიროც, რომ გამოირკვეს, თუ როდის და როგორ შეიძენა ასეთი თეორია.

უპირველესად, რასაკვირველია, უნდა გამოირკვეს, თუ როდის ჩნდება პირველად ცნობა, რომ გრიგოლი მარტო სომეხთა-კი არა, არამედ ალბანეთისა და საქართველოს გამაქრისტიანებელიც იყოს. ამ საკითხის გასაშუქებლად განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ ბაზგენ სომეხთა კათალიკოზის სპარსეთის მონოფოზიტებისადმი მიმართულსა და 506 წ. დაწერილ ორს ეპისტოლეში, რომელშიც ბაზგენი სომეხთა, ქართველთა და ალბანელთა სარწმუნო-

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

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

ამ ეპისტოლეს ბოლოში-კი ნათქვამია: ხოლო რაჟი მამანი თქვენი თანამორწმუნენი იყვნენ მამათა ჩვენთა და თქვენც ჩვენი თანამორწმუნენი ხართ, ამიტომ სათნო ვგჩნდა, რომ აქ თქვენგან სამი, ან მეტი ეპისკოპოზი მოსულიყო და ჩვენგან ნესტორიანობისა და ქალკიდონიანობის საწინააღმდეგო საბუთიანობა მოესმინათ (წ. №. 84)².

¹ «*Փոխացաք... գրել ձեզ լիշեցուցանելով զբանս սրբոյ առաքելոյն, Զգլուխնալ անձանց և ամենայն հաւտիք. յորում ևզ զձեզ սուրբ Հովին տնտուչս և վարդապետս, հաստատուն պահել զհաւատ ողորմատութեան, զոր ընկալան հարժ մեր ի սրբոց գրոց, ի հին և ի նոր կտակարանաց ի ձեռն սրբոյն Գրիգորի որ լերից երանելեաց ժողովոյց... որոց ձայնակից և ժառանգաւոր նոցա հաւատոյն եղաք մեք ամենայն եկեղեցիք: Գ. №. 81—82.*

² «*Արդ զամս զի հարճն ձեր հաւատակից էին հարանց մերոց և զուք մեզ...»*

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

თუ ჰოვჰანეს სომეხთა კათალიკოზის დროს 556/7—571 წ., თეორია გრიგოლის სამსავე ქვეყანაში, სომხეთს, საქართველოსა და ალბანეთში. ვანმანათლებლობითი მოღვაწეობის შესახებ მხოლოდ ოდნავ ჩასახული ჩანს, VII ს. დამდეგს, ვრთანესისა და აბრაამ სომეხთა კათალიკოსობაში, ეს თეორია უკვე სრულებით ჩამოყალიბებულია და უცილობელ დებულებად არის ქცეული. შემოდასახელებული სომეხთა მწყემსთმთავარი 607 წ. თავის მეორე ეპისტოლეში კვრიონ ქართლისა კათალიკოზს სხვათა შორის სწერდა, რომ ორსავე ქვეყანას, სომხეთსაცა და საქართველოსაც, ქრისტიანული მოძღვრება ერთი წყაროთგან ჰქონდა მიღებული, რომ პირველად ნეტარმა წა გრიგოლმა ჩვენსა და თქვენში ერთად დაგვიტესა ღვთისმსახურებაო «*ქ მიიჯთ თორქრქ თოსლქ ღჳ ქარქაყასთოქჩინ... მხე ლ ბხე ზასარასქ ასრამანსუქჩნ ასთოდაბჳაჳთოქჩინ: სასი სრანსქჩნ იორქნ ჴრქიქორ...*» (წ. 180).

გურგანის მარზბანი სმბატიც, რომელიც ეროვნებით სომეხი იყო, კვრიონ ქართლისა კათალიკოზს აგონებდა, ჩვენ სომხები და ქართველები ერთი მოძღვრის მოწაფენი და ხვედრნი ვართო («*ქ მიიქ ჩსქ ქარქაყასთქ აჯასქრო ლ ქჩნასქ ხმჳ*» წ. 169).

აღსანიშნავია, რომ ამ დროს გრიგოლის განმანათლებლობითი მოღვაწეობის ასპარეზი მართო სომხეთითა და საქართველოთი არ განისაზღვრებოდა, არამედ გაცილებით უფრო ფართოდ ყოფილა შემოფარგლული. მაგ. მოსე ცურტაველს გრიგოლი მთელი კავკასიის მქადაგებლად-კი ჰყავს დასახელებული. ის ლაპარაკობს „წა და მართალ სარწმუნოებაზე, რომელიც ამ კავკასიის მხარეში დიდისა, წა გრიგოლისაგან დათესილი იყო“ («*ასორქ ლ ფოქიქ ზასათან დორ მხბჩნ სერქინ ჴრქიქორქ ასრამანსლქ ღჳ ქაქა ქ ჴას-ქასაქჩნ ჴიქმანსა*» წ. 132).

ეს თეორია უკვე იმდენად განმტკიცებული ყოფილა, რომ მართო სომხები-კი არ იზიარებდენ, არამედ ქართული ეკლესიის მესვეურთაც შეუთვინებიათ. ამ მხრივ დამახასიათებელია, რომ თვით კვრიონ ქართლისა კათალიკოზი-კი სომხებთან გაცხარებული მიწერ-მოწერის დროს ამ თეორიას არ უარჰყოფდა (იხ. წ. 171, 176, და ჩემი „ქართველი ერის ისტორია“, I, 253).

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

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

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

თ ა ვ ი მ ე შ ვ ი ღ ე

ცნობები ბრიგოლ განმანათლებლის ქადაგების წარმომდინარეობის საღაპრობის შესახებ

§ 1. სომხური წყაროების ტრადიციული ცნობები გრიგოლის კესარია კაპადუკიითგან მომდინარეობაზე

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

არავის, მათ შორის პროფ. ნ. მარტიციც, ფიქრად არ მოხვლია, გამოერკვია, გრიგოლ განმანათლებლის ქადაგების წარმომდინარეობაზე ყოველთვის ასეთი ცნობა არსებობდა, როგორც აგათანგელოსსა და სხვაგვლა სომეხთა ისტორიკოსებს მოეპოვებათ, თუ ამას გარდა სხვანაირი ცნობაც მოიპოვებოდა? ცხადია, რომ ეს პირველხარისხოვანი მნიშვნელობის საკითხია და საწინააღმდეგო ყველა წყაროების მიხედვით შესწავლილი არ არის.

გრიგოლ განმანათლებლისა და სომეხთა მოქცევის გარემოებაზე მსჯელობას მტკიცე საფუძველი არ ექმნება.

§ 2. VII ს. დამღევის ცნობები გრიგოლ განმანათლებლის ქადაგების იერუსალემითგან წარმომდინარეობაზე

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

«*მხრ ხ ბჰრ ზარღნ არღაქ ბაიყდ
ქჩნ ხ ღზაღათ ღ სქოღსაღხმჩ
აღნქჩნ ხ მხდ ხ ღოდ ზიყაქა*» (წ.
წ. 167).

„ჩვენი და თქვენი მამები მე-ფის მონები (ე. ი. ქვეშევრდომ-ნი) იყვნენ და მათ იერუსალე-მის სარწმუნოება ჰქონდათ, ჩვენც ისევე, როგორც თქვე-ნა“-ო.

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

«*წოდ აქამ... ყრხეღდ აა მხე, მქ
ზარენ მხრიე ხ ბერიე აიღრენ
ზრჩიღირჩიი ღ სქოღსაღხმჩ ზაღ-
აან ხო, ხ მხდ ღნიჟნ იღჩიღ*» (წ.
ძ. 176).

„ეხლა თქვენ... გწერთ, რომ ჩვენ და თქვენ მამებს გრიგო-რიოსმა (ე. ი. გრიგოლ განმან-ათლებელმა) იერუსალემის სარ-წმუნოება მისცა და ჩვენ ისე-ვე გვიპყრიაო“.

თვით კირიონ კუზის წერილში სიტყვა-სიტყვით ასე არ არის ნათქვამი და მას იმ აღვილას, სადაც „იერუსალემის სარწმუნოებაზე“ ჰქონდა სიტყვა ჩამოგდებული, გრიგოლი დასახელებული არა ჰყავს. ამიტომ ეხლანდელი მკითხველი უფრო იფიქრებდა, რომ კირიონ კუზი ამ შემთხვევაში ერთ-ერთ მოციქულთაგანს გულისხმობდა და რაკი წერილი სომეხეთის ეკლესიის საქეთ-ნპყრობელისადმი იყო მიმართული, დასკვნადა, რომ „იერუსალემის სარ-წმუნოების“ მომტანად თადეოზი ჰყავს მხედველობაში. აბრაამ კუზს-კი ქარ-თველთა მამათმთავრის სიტყვა ისე გაუგია, რომ კირიონს იერუსალემის სარწმუნოების მომტანად სწორედ გრიგოლი ჰყავდა ნაგულისხმევი. რატომ? ალბათ იმიტომ, რომ თვით გრიგოლის ცუშიც ასე ეწერებოდა. მაშინ ყველას ეცოდინებოდა, რომ გრიგოლ განმანათლებელმა სომეხეთ-ქართლში „იერუს-ალემის სარწმუნოება“ მოიტანა. კირიონის ეპისტოლითგან მართლაც ცხა-დად ჩანს, რომ სომეხთა მღვდელთმთავარი არ შემცდარა და რომ ქართველ-თა მამათმთავარს სწორედ გრიგოლი ჰყოლია ნაგულისხმევი, თავის საპასუ-ხო წერილში ის ამბობს:

«*ძჩაქაქანიღქჩღნ ღრ ჴრახე ხ
ღაქიე ღნე მქმსანი ხ ამჩნაქნ ჩიხ
აქნაქიან არიე თსიან ჴრჩიღირ მქა-*

„ქართველებმა და სომეხებ-ერთმანეთში თანხმობა ჰქონდათ და წა-მეუფის გრიგოლის მთელ

*ქანთოძიანი ჯე. რეჟ. სასაბუთო სერიალის-
ში, იყოფ ზიადე ქარჩინა. (წ. შ. 129).*

წილხდომილს (ქვეყანაშიც) იე-
რუსალემის სარწმუნოების თა-
ნახმად, რომლითაც ჰრომელნიც
ცხოვნიდებიან, ერთობა სუფეე-
დაო“.

ზემომოყვანილ ამონაწერებში „იერუსალემის სარწმუნოებაზეა“ საუბა-
რი. იქნება აქ მხოლოდ ქრისტიანობის გარკვეული მოძღვრება იგულისხმე-
ბოდეს და თავისდა-თავად მოკამათე და მოპირდაპირე მხარენი იმაზე სრუ-
ლებითაც არ ფიქრობდენ, რომ ეს მოძღვრება გრიგოლის მიერაც სომხეთ-
საქართველოში სწორედ იერუსალემითგან იყო შემოტანილი?

ცხადია, რომ როდესაც კირიონ კ“ზი „იერუსალემის რწმენაზე“ ლაპა-
რაკობს, ის ყოველთვის ქალკედონიანობას, ანუ დიოფიზიტობას ჰგულისხმო-
ბდა, მაგრამ კირიონის დებულება, უეჭველია, გარკვეულ ისტორიულ-გეო-
გრაფიულ ცნობაზეც უნდა იყოს დამყარებული.

„იერუსალემის სარწმუნოების“ სომხეთ-საქართველოში დანერგვა, რომ
კირიონსა და აბრაამ კ“ზებსაც სწორედ გრიგოლის პირად ღვაწლად მიაჩნდათ,
ეს ზემომოყვანილ ამონაწერებითგანაც ნათლად ჩანს. მაგრამ ქართველ-სომეხ
მწყემსმთავართა მიწერმოწერითგან ირკვევა, რომ გრიგოლის ნაქადაგებიც
წარმომდინარეობით იერუსალემთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. გაუ-
გია თუ არა კირიონს მოსე ევრტაველის მიერ ატეხილი ამბავი, წაუციტხავს
თუ არა ვრთანესის მომართვა, ქართველთა მიერ შეწყყარებული ქალკედო-
ნიანობის გრძნობით სავსე ბრალდება, რომ ქართველებმა ჰეშმარიტს, წინა-
პართავან მიღებულს, ქრისტიანობას უღალატეს, მაშინვე უთქვამს თურმე:

*«ღაქა ქროსაღქმ ათ ზაქაყსთ
გადადენ თამ თანს... ირ ყათათსა-
ხი თანტ» (წ. შ. 149).*

„ამას იერუსალემში იმ ქა-
ლაქის მამათმთავართან წავაღე-
ბინებ... რომელიც პასუხს გას-
ცემს“-ო.

თუ ატეხილი კამათისა და მოკამათეთა ურთიერთი ბრალდების გამო-
სარკვევად კირიონს სწორედ ქ. იერუსალემის მამათმთავრის შეკითხვა მიაჩნ-
და საჭიროდ, რომელსაც უნდა გადაეწყვიტა, ქართველთა, თუ სომეხთა ეკ-
ლესიას ჰქონდა უცვლელად შენახული გრიგოლ განმანათლებლის მიერ მათ
ქვეყნებში მოტანილი „იერუსალემის სარწმუნოება“, ეს გარემოება, ალბათ,
იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ კირიონმა გრიგოლ განმანათლებლისაგან
მოტანილი „იერუსალემის სარწმუნოების“ სწორედ პალესტინითგან წარმომ-
დინარეობის ამბავი იცოდა და სწამდა. ასე რომ არ ყოფილიყო, მაშინ კი-
რიონი კამათის გადამწყვეტ მსაჯულად მსოფლიო ეკლესიის სხვა მამათმთავ-
რებს დაასახელებდა, ან უფრო მახლობლებს, როგორც მაგ. კონსტანტინე-
პოლისას და ანტიოქიის პატრიარქებს, ან ისეთ გავლენიანსა და პატივცემულ
მამათმთავარს, როგორიც ძველი რომის პაპი იყო.

გრიგოლ განმანათლებლისაგან მოტანილი „იერუსალემის რწმენის“ ქ.
იერუსალემთან მჭიდრო კავშირის უარყოფა არც აბრაამ კ“ზს შესძლებია.
მხოლოდ, რაკი ქართველთა მწყემსმთავარს სომეხთა ეკლესიის მმართველთა
წრის საწინააღმდეგოდ საბრძოლველ იარაღად მოუხმარია, ამიტომ აბრაამი
სხვადასხვა მოსაზრებით ამ კავშირის მნიშვნელობის გაქარწყლებას ცდი-
ლობდა. კირიონ კ“ზისადმი მიმართულს თავის მეორე ეპისტოლეში, აბრაამი

სწერდა: თქვენ ისევ წა ქალაქ იერუსალემით მოგაქვთ თავი რომელიც, ღვთაებრივი ღირებვისაგან უკვე განძარცულია და რომელშიაც სამოციქულო სარწმუნოებაც მოსპობილია. კარგად გამოიძიეთ და დარწმუნდებით, რომ თქვენ და ყველა სხვებმა წა ქალაქის მცხოვრებლებითურთ იმ რწმენას ვადაუხვეით და იგივე რწმენა-კი არა, არამედ სხვა ვიპყრით ეხლაო. ჩვენი-კი ეხლაც იერუსალემის რწმენა გვაქვს, იმ ზენა იერუსალემის, საითგანაც თვით მაცხოვარი ჩვენი ქრისტე-სიტყვაც მოგვევლინაო (176—177). ამგვარად, აბრაამ ხომეხთა კ^რ ზმა ამ-ქვეყნიურს, ნამდვილ იერუსალიმს „ზეციური იერუსალემი“ დაუპირისპირა.

იერუსალემისაგან დამოკიდებულების საკითხი სომეხთა ეკლესიის საჭეთმყარობელისათვის, ეტყობა, უსიამოვნო საკითხი იყო. როგორც კირიონს ამაში ხელი მაგრად ჰქონდა ჩაკიდებული და ისევ-და-ისევ მას ეხებოდა ხოლმე, ამგვარადვე მრავალჯის უბრუნდებოდა ამ საკითხს აბრაამიც. თავის მესამე საპასუხო წერილში მას ნათქვამი აქვს:

«*ისი ვიერყარბხალ ერხვტუნ ილიქყა*
ანდამ, მქ კარაჲს დოდ ვტროსაჲ
ქამჩ ნადათნ ონქტე, ხ არც ილქამქ
მსქ ვაქნ იც ქარაჲხლიყს და-
რიქყა... ხ ვიერ 'ხ ნიყანტნ ილ-
საჲ ყანსამქ ხ ყანსხვილქ
მჩნჲს ქაქთხან, ხ ალიყ ყა-
თორქამქ მჩ ხითორქ ხ მჩ ვაღთარ
ოსომან ოსანსქ ჴანღქ ვაქს ვიტქ
შაღიჲს აოაჲხალ, ვრქრ... იქ მქაქნ
სრილსაჲქამქაჲქ, აქლ მქ' ხმჩქ,
ასქ, ხ ღამ ნიხეასაქ ქსიქჩე ალხთა-
რანსხვტ ბსქ' ალქი ღან ვიერ აოქტუნ,
ნვიქსალ ქყქ; ჳნიქს ხ სა აახამ ვიერ
აოაჲხალქს ასქჩნ» (წ. მ. 183—184).

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

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

სომეხთა ეკლესიის კავშირს იერუსალემთან ერთგან არსენი ქართლისა კ^რ ზიც იხსენიებს. ღვინის საეკლესიო კრების დადგენილების შესახებ, რომლითაც სომეხთა ეკლესია მონოფიზიტობას მიემხრო, ქართველ ისტორიკოსს ნათქვამი აქვს: ნერსე კ^რ ზმა „ქმნა კრებაჲ პირველი ღვინს“ და იქ სომეხნი „განეშორნეს სჯულთა ბერძენთა და იერუსალემსა“-ო (განყოფისათვის, ქ^რ ბი I, 323). თუმცა არსენი კ^რ ზის დროს გრიგოლის მოღვაწეობისა და ხელდასხმის სათავედ კაბადუქიის კესარია იყო ცნობილი, მაგრამ მას როგორც ეტყობა, მაინც ჰქონია ჯერ კიდევ ცნობები სომეხთის განმანათლებელის იერუსალემთან მჭიდრო კავშირის შესახებ.

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

ვისაც ერთხელაც მაინც გრიგოლ განმანათლებელის არსებული სომხური, ბერძნული, არაბული და ქართული ცხორებანი, გინდა სომხური საისტორიო მატრიანეები გადაუკითხავს, მას ეცოდინება, რომ იქ არსად ერთი სიტყვაც კი არ მოიპოვება, არც იმის შესახებ, რომ გრიგოლმა სომხეთ-საქართველოში „იერუსალემის რწმენა“ მოიტანა, არც საზოგადოდ რაიმე კავშირის შესახებ არის საუბარი, რომელიც, ზემოდასახელებული მიწერმოწერიტგან მოყვანილი ცნობების მიხედვით, გრიგოლს იერუსალემთან უნდა ჰქონოდა. პირაქით, იქ რამდენჯერმე ხაზგასმით არის ნათქვამი, რომ გრიგოლმა საქრისტიანო მოძღვრება თითონაც კაპადუციის კესარიასში შეიძინა და თავისი ქადაგებაც სომხეთში კესარიითგან მიიტანა, ყოველთვის მასაც პირადად და მის შემკვიდრე საჭეთმპყრობლებსაც სწორედ ამ კაპადუციის კესარიასთან ჰქონდათ უმჭიდროესი კავშირი.

ეს გარემოება რომ მასში კირიონსა და აბრაამს სცოდნოდათ, განა დასაჯერებელია, რომ ერთხელაც მაინც, მეტადრე აბრაამ კ'ზს, არ მოეხსენებია და კირიონისათვის არ ეპასუხა: დალოცვილო, იერუსალემში გაგზავნას, კესარიასში გეკითხათ, გრიგოლ განმანათლებელმა ჩვენ და თქვენ კესარიითგან მოგვიტანა საქრისტიანო ქადაგება, მაგრამ ჩვენთვის მაინც იმას, თუ რას იტყვიან ახლა კესარიასში, მნიშვნელობა არა აქვს, რათგან პირვანდელ ჭეშმარიტ მოძღვრებას ყველამ უღალატა და სხვაც იმგვარადვე, როგორც ის იერუსალემის შესახებ კირიონს პასუხს აძლევდა. თვით კირიონისათვისაც სულ ერთი იყო: იერუსალემის მაგიერ კესარიის მოხსენება მას იმნაირადვე გამოადგებოდა საბუთად, როგორც იერუსალემი, რათგან კესარიაც მაშინ ქალკედონიანობაზე მტკიცედ იდგა.

უფრო საყურადღებოა ის გარემოება, რომ სომეხთა ეკლესიის მესვეურები კირიონ ქართლის კ'ზს ბრალს სდებდნენ: გვიკვირს სწორედ, რომ თქვენ სპარსეთის მეფეთა მეფის ქვეშევრდომნი უცხო სახელმწიფოსთან, ე. ი. ბერძენთა ეკლესიასთან სიყვარულსა და ერთობას ამყარებთ და თქვენ ბუნებრივ თანაღმსარებლებს, ანუ აღმოსავლეთის, სპარსეთ-ასურეთ-სომხეთის ქრისტიანებს სცილდებითო (იხ. 9. 165 და 169).

ამის საპასუხოდ კირიონი თავს იმით იმართლებდა, რომ ერთის მხრით გრიგოლმა თქვენცა და ჩვენც „იერუსალემის სული“ მოგვიტანა, რომელიც ჩვენ უცვლელად გვაქვს შენახულიო, რასაც თვით იერუსალემის პატრიარქი დაგიმტკიცებთ, თუ შევეკითხებითო, მეორეს მხრით იმ მოსაზრებით, რომ მაშინ სპარსთა მეფის წყალობით სარწმუნოების თავისუფლება სუფევდა და მაშინმაც ქვეშევრდომებად ბერძენი ქრისტიანებიც ჰყავდა. რაკი სინიღისის თავისუფლება იყო, ქართული ეკლესია მსოფლიო ქრისტიანობასთან კავშირსა და ერთობას რჩებოდა, ვიდრე სომენ-სპარს-ასურთა ეკლესიასთან.

ასეთი სახეფათო და მწვავე საკითხის გამო კამათის დროს, განა დასაჯერებელია, რომ კირიონ კ'ზს სცოდნოდა გრიგოლის კესარია კაპადუციისაში აღზრდა-განათლებისა და მით უმეტეს ხელდასხმის ამბავი და ამ ცნობით არ ესარგებლა და კამათის დროს ძლიერ საბუთად არ გამოეყენებინა? განა ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელი აბრაამს არ მისწერდა: ვინ თქვენ და ვინ მაგისთანა ლაპარაკი, თქვენი განმანათლებელი არ იყო რომ საბერძენეთში, ბერძენთა კესარიის ეკლესიაში გაიზარდა, განათლდა, გაქრისტიანდა და თვით ებისკოპოსადაც სწორედ ბერძენების მიერ, კესარიის მწყემსმთავრის-

გან იქმნა ხელდასხმული, თქვენი ეკლესიის გრიგოლის მომდევნო და შთამომავალი მთავარეპისკოპოსებიც ხომ ხელდასხმისათვის სწორედ საბერძნეთში, კესარიაში მიდიოდნენ. ეხლა როგორი პირით-ღა გვისაყვედურებთ თქვენ ბერძენ ქრისტიანებთან კავშირსა და ერთობასაო? ამნაირი საბუთიანობის მაგიერ კირიონი ერთს თავის საპასუხო ეპისტოლეში სომეხთა კუხს სწერდა: ქართველთა და სომეხთა შორის და წა მეუფის გრიგოლის წილ-ხლომილობის შორის თანხმობა იყო იერუსალემის სარწმუნოების მიხედვით, რომელსაც პრომაელნი მისდევნენ (წ. მ. 179).

ცხადია, კირიონს რომ გრიგოლ განმანათლებელის კაპადუკიის კესარიასთან საეკლესიო და სარწმუნოებრივი კავშირის შესახებ რამე სცოდნოდა, ზემომოყვანილის მაგიერ უეჭველია იტყოდეს: გრიგოლის მიერ კესარიითგან მოტანილი საქრისტიანო სჯულისა, მოძღვრებისა და საეკლესიო ხელდასხმის ნიადაგზე ქართველებსა და სომეხებს იმთავითვე სიყვარული და ერთობა ბერძნებთან ჰქონდათო. ხოლო, თუ ასეთი გაცხარებული და დაუნდობელი კამათის დროსაც, როგორც მას აბრაამ კუხთან ჰქონდა, კირიონს გრიგოლის კესარიასთან დამოკიდებულების ცნობით მაინც არ უსარგებლია, ესეც უეჭველია, იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ამგვარი ცნობა გრიგოლ განმანათლებელის ც'ში VII ს-ის დამდეგს ჭერ კიდევ შეტანილი არ ყოფილა.

დასასრულ, აბრაამ-კირიონის მიწერმოწერაში რომ „იერუსალემის სჯული“ გრიგოლის მიერ მოტანილ მოძღვრების სადაურობის გამოსახატავად უნდა ყოფილიყო ნახმარი და იმ რწმენაზე იყო დამყარებული, რომ გრიგოლის განმანათლებლობითს მოღვაწეობას სათავე იერუსალემში ჰქონდა, იქითგანაც შეიძლება დავასკვნათ, რომ არსენი კუხის დროს, როდესაც უკვე განმტკიცებული იყო აზრი, ვითომც გრიგოლმა კაპადუკიის კესარიითგან გადმონერგა ქრისტიანობაცა და თითონაც ხელდასხმა იქითგანვე მიიღო, ამავე საკამათო საკითხის შესახებ უკვე სულ სხვანაირად არის სიტყვა მოტრიალებული.

არსენი კუხი სხვათა შორის კირიონ აბრაამის შორის მომხდარი დიდი „ცილობის“ შესახებ ამბობს: „ქართველნი ეტყოდეს (სომეხებსაო), ვითარმედ წმიდამან გრიგოლის საბერძნეთით მოგუტა ჩუენ სარწმუნოებაჲ, რომელი თქვენ დაუტევით“-ო (განყოფისათჳს, ქ'ბი, I, 319). ჩვენ ეხლა მიწერმოწერითგან დანამდვილებით ვიცით, რომ კვირინი თავის ეპისტოლეებში მხოლოდ გრიგოლის მიერ მოტანილ „იერუსალემის სჯულზე“ ლაპარაკობდა. თუ არსენ კუხს სიტყვა ასე აქვს შეცვლილი და გადმოცემული, ალბათ, იმიტომ, რომ გრიგოლის ც'ში უკვე კესარიითგან მოტანის ცნობა იყო შეტანილი, ცხადია, გრიგოლ განმანათლებელის ც'ში რომ ეს ცნობა კირიონის დროსაც ყოფილიყო, ისიც არსენი კუხით აბრაამს მისწერდა, გრიგოლმა „საბერძნეთით მოგუტა ჩუენ სარწმუნოება“-ო.

ზემომოყვანილი ყველა ცნობებისა და მოსაზრებათა გამო უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ VI ს. დამდეგსა და VII ს. დამდეგს გრიგოლ განმანათლებელი პალესტინითგან მოსულ მოღვაწედ ყოფილა ცნობილი. მისი მოღვაწეობის სათავედ იერუსალემი ყოფილა მიჩნეული. უეჭველია, ასე იქმნებოდა თვით სომეხთა მოქცევასა და გრიგოლის ც'ში მოთხრობილი, რაკი ცნობა გრიგოლ განმანათლებელის კაპადუკიის კესარიითგან მოსულობისა და სომეხთა ეკლესიის მღვდელმთავართაგან ხელდასხმის მხოლოდ-ღა

მხოლოდ კესარიაში მიღების შესახებ მარტო VII ს. მეორე ნახევრითგან მოყოლებული შეიძლება უცილობლად დადასტურებული იქნეს (აგათანგელოსის თხზულების ჩვეულებრივი რედაქცია აქ ანგარიშ გასაწევი არ არის, რათგან მისი დაწერილობის დრო ჯერ გამორკვეული არ გვაქვს). ამიტომ უნდა დავასკვნათ, რომ ეს ცნობა იერუსალემის შესახებ ცნობასთან შედარებით მერმინდელია და გრიგოლ განმანათლებლის ცხ-ში წინანდელის მაგიერ VII ს. დამდეგის შემდგომ უნდა იყოს შეტანილი.

ამგვარად, როგორც სომხურ-ბერძნულ-ქართულ-არაბული რედაქციების შედარებითი და სათვითაო შესწავლა, ისევე „ეპისტოლეთა წიგნში“ შენახული ცნობები ცხად-პყოფენ, რომ არც ერთი მათგანი გრიგოლის ცხ-ს ისეთ რედაქციად არ შეიძლება ჩაითვალოს, რომელიც თავდაპირველს ოდნავად მაინც უახლოვდებოდეს. იქ ყველგან გრიგოლის პართეველობა და ანაკის შეილობა ერთის მხრით, ხოლო რიფსიმე-გაიანეს თრდატისაგან მარტვილობა მეორეს მხრით გამოუყოფელად, ქსელის მსგავსად, არის გაბმული და ამაზე საზედაოდ გრიგოლის სომხეთში განმანათლებლობითი მოღვაწეობის სახეა გამოყვანილი, თანაც გრიგოლი კესარია კაპადუკიითგან მოსულად არის დასახული.

ვისგან, როდის, როგორ და რატომ შეიცვალა გრიგოლ განმანათლებლის ცხ-ის შინაარსი?

თ ა ვ ი მ მ რ ვ ი

გრიგოლ განმანათლებლის ცხ-ა პოლვაწილის სხვადასხვა რედაქციების ისტორიული თანამდებუნებისა და მიხედვით გათი დამახასიათებელი თვისებებითურთ

§ 1. უძველესი რედაქცია

გრიგოლ ცხ-ის უძველესი რედაქციის შინაარსის შესახებ მსჯელობა, ცნობების უქონლობის გამო, ძნელია, მაგრამ ზოგიერთი მოსაზრების გამოთქმა მაინც შეიძლება.

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

ჯერ ეს ერთი, ეხ ნ ა კ ი ს ზემომოყვანილი სიტყვით ირკვევა, რომ არსებობდა თხზულება, რომელსაც ეწოდებოდა «*ჰაყოფ ფიციონ ჴრქფიცი*» აწმსიერი თხრობა საქმეთა გრიგოლისთა“. ამ ნაწარმოების ავტორი ეზნაყს დასახელებული არა ჰყავს. ეს ძეგლი განუახლებია ერთ ნეტარ ტარონელ კაცს, რომელსაც სახელად მასრუპი რქმევია. თვით ძეგლის პირვანდელი სათაური «*ჰაყოფ ფიციონ ჴრქფიცი*» აწმსიერი (იგულისხმება დალაგებული) თხრობა საქმეთა გრიგოლისთა“, რომელიც თვალსაჩინოდ განსხვავდება აგათანგელოსის ნაწარმის სათაურისაგან, უფრო მარტივი და უკრეტენზიოა, და ეს გარემოება უფლებას გვაძლევს თვით ამ თხზულების შინაარსიც, აგათანგე-

ლოსთან შედარებით, უფრო მეტი მარტივობითა და ლიტონობით შემკულად წარმოვიდგინოთ.

დანამდვილებით რომ გვცოდნოდა, არის თუ არა ეს ძეგლი გრიგოლის ც'ის თავდაპირველი რედაქცია, მაშინ, სოზომენის ცნობის მიხედვით, საფიქრებელია, რომ იქ გრიგოლის თრდატ სომეხთა მეფის თანამედროვეობაზე და სომეხეთში ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად დაკანონებაში ღვაწლის შესახებ არაფერი არ უნდა ყოფილიყო.

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

ამყამად, სანამ რაიმე ახალი ცნობები არ აღმოჩნდება, არაფრის თქმა არ შეიძლება, თუ რა უნდა წერებულყო გრიგოლის თავდაპირველ ც'აში მის სადაურობაზე და მის მოღვაწეობაზეც. აგათანგელოსის სახელით ცნობილ სომეხთა მოქცევის ისტორიაში გრიგოლის შთამომავლობაზე და ქადაგების სადაურობაზე არსებული ცნობების სრული სიყალბე საერთოდ სათუოდა ჰხდის, რომ თავდაპირველადვე გრიგოლზე რაიმე მტკიცე, რეალურ სინამდვილეზე დამყარებული, გარდმოცემა ყოფილიყო, თორემ ამ ძველი რედაქციითგან აგათანგელოსსაც ცოტა რამე მაინც შერჩებოდა.

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

პროფ. ნ. ადონცი ფიქრობს, რომ გრიგოლის თავდაპირველი ც'ა, რომელსაც იგი შეცდომით მესრობის კალამს მიაკუთვნებს, ვითომც რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის შემცველი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ მას შემდგომ, რაც განსვენებულმა გერმანელმა მეცნიერმა ალფ. ფონ-გუტშიტიმა ცხად-ჰყო, რომ რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობა თავდაპირველად სრულებით დამოუკიდებელი, განცალკევებული ძეგლი უნდა ყოფილიყო, დაუჭერებელია, რომ გრიგოლის პირვანდელ ც'აში რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობაც შეტანილი ყოფილიყოს. ცხადია, ეს მერმინდელ გადამკეთებელთა საქმედ უნდა ვიგულისხმოთ.

§ 2. გრიგოლის ც'ის განახლებისა და განმაახლებელის შესახებ

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

როდის უნდა ყოფილიყო გრიგოლის ძველი ც'ა განახლებული მასრუპისგან, ეს თვით მასრუპის პიროვნებასა და ბიოგრაფიულ ცნობებთან არის დაკავშირებული. „მასრუპის“ შესახებ-კი იმაზე მეტი, რაც ეზნაკს აქვს ნათქვამი, არა ვიცით რა. გრიგოლის მოღვაწეობის ამბავის განმაახლებელსავით, რომელსაც ეზნაკი მასრუპს უწოდებს, სომხური ანბანის გამომგონებელსაც მესრობს ეძახდნენ. ნეტარადაც იწოდებოდა და ტარონელადაც ითვლებოდა (*წილ. სიერსიანისი* 9. 2. წ. III. თ. 101, გვ. 316-17 და 317). მართალია მასრუპზე ნახმარი ეზნაკის გამონათქვამი *აჟაძე ძე*, „კაცისა

მიერ ერთისა“ გვაფიქრებინებს, რომ ეს მხრული სომხური ანბანის გამოგონებელივით ცნობილი პიროვნება არ უნდა ყოფილიყო, მაგრამ სხვა მასრულ-მესრობი არა ჩანს, ამიტომ უფრო საფიქრებელია, რომ ეზნაკის მასრული იგივე მესრობი უნდა იყოს.

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

ამ მხრივ ხომ მასრულიცა და მესრობიც ორივენი ტარონელებად არიან გამოცხადებულნი. ამასთანავე ორთავეს ნეტარის სახელი და წოდებულება აქვთ მიკუთვნილი. თუ წარმოვიდგენთ, რომ ცნობა მესრობის მიერ სომხური ანბანის გამოგონების შესახებ მერმინდელი, უფრო ზეპირსიტყვაობაზე დამყარებული თქმულებაა, რომელიც ეზნაკის დროს ჯერ ან არ არსებობდა, ან მწერლობაში შეტანილი და მესრობისათვის მიკუთვნილი არ იყო, და თანაც უიმისოდ მასრულ-მესრობის პიროვნების იგივეობის აზრს შესაძლებლად მივიჩნევთ, მაშინ გრიგოლის ცის განახლების ერთგვარი ქრონოლოგიური საფუძველი გვექმნებოდა.

ანბანის გამომგონებელი მესრობი V ს. პირველი მეოთხედის მოღვაწედ იყო მიჩნეული და თუ გრიგოლის ცის განმანათლებელი მასრული იმავე მესრობად არის ნაგულისხმევი, მაშინ გრიგოლის ცაც ამავე დროის განახლებულად უნდა მივიჩნიოთ. ამ დროს-კი, როგორც სოზომენის ცნობითგან ჩანს, თრდატ მეფისა და სომხეთის გაქრისტიანება ჯერ გრიგოლ განმანათლებლის სახელთან დაკავშირებული არ ყოფილა. ამიტომ ან გრიგოლის ცის განმანათლებელს უნდა უფრო გვიან ეცხოვრა, ან უნდა ვიფიქროთ, რომ V ს. პირველ მეოთხედში სომხეთში შეთხზული ახალი თეორია სომეხთა გაქრისტიანების გარემოების და განმანათლებლის ვინაობის შესახებ V ს. ორმოციანი წლებისათვის სომხეთის გარეშე, ბერძენთა შორის ცნობილი არ იყო და სოზომენიც ამიტომ არ მოიხსენია.

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

უნდა გათვალისწინებული გვეკონდეს, რომ ანბანის გამომგონებელს ძველად მაშტოცად ასახელებდნენ. როგორც კოჩინის თხზულების განხილვის დროს დავრწმუნდებით, VII ს. დამდეგს ჯერ კიდევ ეს სახელი ყოფილა მიღებული, შემდეგში-კი მესრობი იხმარებოდა. ცხადია, რომ ეზნაკის ცნობა, ვითარცა მასრულის სახელის მქონებელი, VII ს. დამდეგზე მერმინდელი უნდა იყოს. აქ რომ ამაზე უწინარესი ცნობა ყოფილიყო აღბეჭდილი, მაშინ სახელად მაშტოცი იქმნებოდა მოსხენებული, რასაკვირველია, თუ ეზნაკიც თავის ცნობაში ანბანის გამომგონებელს ჰგულისხმობდა.

§ 3. განმაახლებელის „ღვაწლი“

რა ღვაწლი უნდა მიუძღოდეს მას რ უ პ ს გრიგოლის ც'ის შექმნა-შეთხზვის პროცესში, ძნელი სათქმელია. სიტყვა „განახლება“ მაინც თითქოს იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ძველ ძეგლს რაღაც ახალი, მანამდის უცნობი, „განმაახლებელი“ ელემენტი უნდა ჰქონოდა ჩართული. მაგრამ, რამდენად არსებითი იყო ეს განახლება, ამის თქმა ძნელია.

ყოველ შემთხვევაში პროფ. ნ. აღონცი სცდება, როდესაც მასრობს გრიგოლისა და რიფსიმე-გაიანეს ც'ისათვის ცნობების შეგროვებისა და მათი პირველი ც'ის დაწერის ღვაწლს მიაწერს: ეზნაკს, ან მის წყაროს, სრულებით გარკვევით აქვს ნათქვამი, რომ მასრუბმა „განახლა“ გრიგოლის მოღვაწეობის შესახები ძეგლი, მაშასადამე, ცხადია ცნობების შეგროვებისა და ც'ის დაწერის პირველობა მასრობს არ შეიძლება მიეკუთნოს და მასრუბამდე უკვე არსებობდა გრიგოლის ღვაწლის შემცველი თხზულება.

რამდენადაც სოზომენის ცნობის მიხედვით გამოირკვა, რომ თრდატ მეფისა და სომხეთის გაქრისტიანების ღვაწლი V ს. პირველ ნახევარში გრიგოლს არ მიეწერებოდა, იმდენად ცხადია, რომ გრიგოლის მოღვაწეობა თრდატ მეფესთან შემდგომში უნდა იყოს დაკავშირებული. დამაკავშირებელ გარემოებად გრიგოლის წამება და აღმსარებლობითი მოღვაწეობაა გამოყენებული, სომეხთა მოქცევის ყველა ცნობილ რედაქციებში მაინც. გალ. ტერმკრტიჩიანმა კი დაამტკიცა, რომ გრიგოლის ც'ის ეს ნაწილი გორიან-შმონის ასურული მარტივობის გაზვიადებული მიმბაძველობით არის შეთხზული. რაკი ამ ძეგლის სომხური თარგმანი, სომეხთა ზემოდასახელებული შველევარისავე სიტყვით, გრიგოლის ც'ის დამწერს V ს. დამლევზე უწინარეს არ შეიძლება ხელთ ჰქონოდა, ამიტომ ისე გამოდის, რომ გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობა თრდატის მეფობასა და სომეხთა გაქრისტიანებასთან ლიტერატურულად პირველად უნდა V ს. დამლევს ყოფილიყო დაკავშირებული.

იყო თუ არა უკვე ამ განახლებულ ც'აში გრიგოლის მოღვაწეობა წარმომდინარეობით ამასთანავე იერუსალემთან დაკავშირებული, ძნელი გადასაწყვეტია. მხოლოდ რომ, ამ დროს გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზი ვიწროდ შემოფარგლული ყოფილა და მაშინ, და ჭერ კიდევ VI ს. მეორე ნახევრის დამდეგამდე, გრიგოლი მარტო სომხეთას განმანათლებლად ითვლებოდა, ამ გარემოების გამომჟღავნებელი ძეგლი უკვე დასახელებული გვექონდა.

ამგვარად ცხადი ხდება, რომ კრიგოლ განმანათლებელის ც'ა ეზნაკამდე მარტო ერთხელ-კი არ უნდა იყოს „განახლებული“, არამედ ორჯერ. მეორე-ჯერ VI ს. მეორე ნახევრის პირველ ათეულეებში ჩანს გადაკეთებული, როდესაც გრიგოლის განმანათლებლობითი მოღვაწეობის ასპარეზი ძალზე გაუფართოვებია და სომხეთის გარდა საქართველოს, ალბანეთისა და მთელი კავკასიის გამაქრისტიანებლად გამოუცხადებიათ.

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

ამ საკითხის მთელ სიძნელეს სწორედ ის გარემოება წარმოადგენდა, რომ არა ჩანს, მასრუბს, სახელდობრ, რომელი ამ ორგზისი „განახლება“

ნი: უნდა მიეკუთნოს: პირველი, როდესაც გრიგოლის მოღვაწეობა თრდატ ნეფისა და სომხეთის საერთო გაქრისტიანებას დაუკავშირდა, თუ მეორე-გზისი რედაქცია, როცა გრიგოლი მთელი კავკასიის გამაქრისტიანებლად იქმნა აღიარებული? თუ მასრუბი იმავე ანბანის გამოგონებულ მესრობად იგულისხმება ქრონოლოგიურად იგი უფრო განმახლებლად არის საგულისხმებელი, მაგრამ არსებობდა თუ არა მაშინ ცნობა მასრუბის, ან უფრო სწორედ რომ ითქვას, მაშტოცისაგან სომხური ანბანის მომგონებლობის შესახებ, ძალიან საეჭვოა.

§ 4. აგათანგელოსი, მისი დრო და მისი ნაშრომის დამახასიათებელი თვისებები

ეზნაკის ცნობის მიხედვითაც ცხადი ხდება, რომ გრიგოლის ცნის არც უძველესი და არც „განახლებული“ რედაქციების აგათანგელოსისაგან დაწერილობაზე არა სცოდნიათ რა. შესაძლებელია ითქვას კიდევაც, რომ გრიგოლის ცნის მეორე-გზის „განმახლებლადაც“ ალბათ აგათანგელოსი არ უნდა ყოფილიყო, რათგან აბრაამ-კირიონ კათალიკოზების მიწერ-მოწერის მიხედვით VII ს. დამდეგს გრიგოლი კაპადუკიელად-კი არა, არამედ ჯერ კიდევ იერუსალემის მოღვაწედ ითვლებოდა, რაც აგათანგელოსის ცნობას სრულებით ეწინააღმდეგება.

პარიზის ნაციონალური წიგნთსაცავის ხელთნაწერის ცნობითგანა ჩანს, რომ აგათანგელოსის თხზულება VII ს-ში უკვე არსებობდა და იგი ეზნაკის თარგმანად ითვლებოდა, ალბათ ბერძნულითგან. თვით ეზნაკის შესახები ცნობა, უეჭველია, სხვისი დაწერილი უნდა იყოს და არა ეზნაკისა, მაშასადამე, ერთგვარი გარდმოცემის მსგავსად არის შედგენილი.

რაკი VII ს. დამდეგს გრიგოლ განმანათლებელის ცნის შინაარსი, სახელდობრ, ცნობა მისი იერუსალემთან კავშირის შესახებ, აგათანგელოსის მოთხრობისაგან არსებითად განსხვავდება, ამიტომ აგათანგელოსის დაწერილად მიჩნეული გრიგოლ განმანათლებელის ცნა უნდა ან VII ს. შუა წლებს, ან მეორე ნახევარში იყოს შედგენილი.

ყველა ის ცვლილება, რომელიც აგათანგელოსს გრიგოლის ცნაში შეუტანია, შეუძლებელია ამყამად აღნუსხული იყოს. სანამ წინანდელი რედაქცია არ აღმოჩნდება, ამ საკითხის ზედმიწევნით გადაწყვეტის არავითარი დასაყრდნობი არ მოიპოვება. მაგრამ ერთი გარემოება ესლაც ირკვევა და უნდა აღინიშნოს კიდევაც. გრიგოლ განმანათლებელი კაპადუკიის კესარიითგან მოსულ და კესარიასთან განუყრელად დაკავშირებულ მოღვაწედ სწორედ აგათანგელოსის სახელქვეშ ამოფარებულ მწერალს უქცევია. ცხადია ჩანს, რომ წინანდელი აღმოსავლურ-პალესტინური ტენდენციისათვის, „აგათანგელოსს“ დასავლური, ბერძნულ-კაპადუკიური ტენდენცია დაუპირისპირებია და აღმოსავლური თეორია ბერძნულით შეუცვლია.

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

თ ა ვ ი მ ე ტ ხ რ ე

გრიგოლ განმანათლებლის ცნობების „განახლება“-გადაკეთების მიზეზ-მიზეზები

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

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

თავდაპირველად სომეხთა ეკლესია თავის დამაარსებლად თადეოზ მოციქულსა სთვლიდა. ამის კვალი მერმინდელს VI—VII ს. მწერლობაშიც გვხვდება და სხვათა შორის იოანე სომეხთა კ“ში სივნიეთის ეპისკოპოსის შიშართ დაწერილს ეპისტოლეში გრიგოლს თადეოზის მემკვიდრეს უწოდებს (წ. №. 78) და აბრაამ კ“შიც ამასვე ამბობს (იქვე, 189). როდის დამყარდა სომხურ მწერლობაში ცნობა, რომ სომეხეთის ეკლესიის დამაარსებელი სწორედ თადეოზ მოციქული იყო, დანამდვილებით არ ვიცით, მაგრამ მაინც იგი გრიგოლ განმანათლებლის ცნობაზე უფრო ადრინდელ ხანას ეკუთვნის.

„ეპისტოლეთა წიგნი“ მოთავსებული მიწერ-მოწერის მიხედვით კარგად შეიძლება გამოტკეული იყოს, თუ როგორი ინტენსივობით ძლიერდებოდა თანდათან გრიგოლ განმანათლებლის შარავანდელი (იხ. წინა თავებში მოყვანილი წ. №-ის ცნობები და აგრეთვე გვ. 78, 79, 112, 113, 138, 166, 222 და სხვაც), რაც ამავე დროს თადეოზ მოციქულის სომეხეთისათვის მნიშვნელობის დაჩრდილვის ჰგულისხმობდა.

გრიგოლის პატივი და თაყვანისცემა დროთა განმავლობაში თანდათან ძლიერდებოდა და ფართოვდებოდა, ამისდა შესაფერისად მისი წოდებულბაც, რაც უფრო დრო გადიოდა, უფრო-და-უფრო მატულობდა: თუ თავდაპირველად გრიგოლი მარტივად მხოლოდ წმიდანად იხსენიებოდა, შემდეგში მის წოდებულბას ორი და სამი ხმეირი საპატიო სიტყვა ამკობდა ხოლმე. საქმე ისე დატრიალდა, რომ გრიგოლი თადეოზ მოციქულის მაგიერ სომეხთა ეკლესიის საყდრის დამაარსებელადაც-კი იქმნა ცნობილი და თავისი ბრწყინვალეობითა და მნიშვნელობით გრიგოლის სახელმა თადეოზისა დაჩრდილა და დაამცირა. რასაკვირველია, თადეოზ მოციქულის მნიშვნელობის სომეხთა ეკლესიისათვის ამგვარს ჩამომცრობას და გრიგოლის აღზევებას თავისი მიზეზი უნდა ჰქონოდა. იმდროინდელი სანდო მასალების უქონლობის გამო ჭერჭერობით მხოლოდ ჰიპოთეზის გამოთქმა შეიძლება.

ცნობა თადეოზის მოციქულბრივი მოღვაწეობის შესახებ და მის მიერ სომეხთა ეკლესიის დაარსების ააობაზე გამოსადეგი და ხელსაყრელიცა და ბუნებრივიც იყო ძველ ხანაში, როდესაც სპარსეთ-ასურეთისა და სომეხთა ეკლესიებსა და ქრისტიანთა შორის სრული თანხმობა და ძმობა სუფევდა.

არც სარწმუნოებრივს ნიადაგზე აღმოცენებული უფლის სიმწვავე და სა-
შინელება ჰქონდათ ნავემი. ცნობილია, რომ სპარსეთ-ასურეთის ეკლესია
თავის ერთ-ერთ დამაარსებლად თადეოზ მოციქულსა სთვლიდა (იხ. I. L. A-
boubert, *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide*,
Paris, 1904 წ. 2-ème éd., გვ. 10, 12—13). ამგვარად, სარწმუნოებრივს
ერთობას სომეხთა და სპარს-ასურ ქრისტიანთა შორის იდეალური საფუძვე-
ლი ჰქონდა მოძებნილი მათი ეკლესიათა დამაარსებელისა და მქადაგებლის
ერთდაიგივეობის წყალობით.

თუ მეხუთე საუკუნის ორმოციან წლებითგანვე არა, მაინც-და-მაინც
მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრითგან ნესტორიანობა სომხეთშიც ვრცელ-
დებოდა და სომეხთა ეკლესიის ხელში ჩაგდებას ცდილობდა. სპარსეთითგან
გადმოსახლებულ ასურ და სპარს ვაჭარ-ხელოსანთა სომხეთის ქალაქებში
მოფენილ ახალშენთა წყალობით, იქ ნესტორიანებს თავიანთი სამრევლოცა
და სალოცავებიც ჰქონდათ, რომელთაც სომეხთა ზოგიერთი წრეების თანა-
გრძნობაც მოიპოვეს. ამ გზით სომეხი ნესტორიანიც გაჩნდნენ.

მეხუთე საუკუნის დამლევისა და მეექვსე საუკუნის დამდეგისათვის
ნესტორიანნი სპარსეთში მონოფიზიტებთან ბრძოლის დროს ხალხში ხმასაც-
კი ავრცელებდნენ, რომ სომხებიც მათი თანამორწმუნენი გახდნენ, ე. ი.
ნესტორიანებად იქცენ (იხ. ბაბუენ კუზის ეპისტოლე: **წ. მ. ს რ ი ა ნ უ**
ს ტ რ - შ ი ნ ა ხ ა ხ ა ნ ე, *Հայոց եկեղ. յարսբրութիւնները Ասորոց եկեղեցի-*
ների հետ. Հქմիածին, 1908 წ. გვ. 74—75, 79—81). სომხეთში გაბატონე-
ბული მონოფიზიტური ეკლესია ამას გადაჭრით უარჰყოფდა და ნესტორია-
ნობის სომხეთში გავრცელებას ყოველგვარი საშუალებით წინააღმდეგობას
უწევდა.

მას შემდეგ, რაც სპარსეთ-ასურეთში ნესტორიანთა საეკლესიო წრეებ-
ში თადეოზ მოციქულის პიროვნებისა და მოღვაწეობის მხოლოდ ნესტო-
რიანთა ეკლესიასთან დაკავშირების ცხადმა მიღრეკილებამ იჩინა თავი და
მათ თადეოზი სწორედ თავიანთი ეკლესიის დამაარსებლად აღიარეს (იქვე,
12 და 15), სომეხთა ეკლესიისათვის თადეოზის სამოციქულო მოქმედების
თეორიას წინანდელი მიმზიდველობა და მნიშვნელობა დაეკარგა. პირიქით,
ნესტორიანებთან დაუძინებელი და დაუნდობელი მტრობის გამო, ბუნებრი-
ვია, რომ სომეხთა საეკლესიო წრეებში მათგან სრული დაშორებისა და გან-
ცალკეების სურვილი დაბადებულყო და მოეწადინებინათ, რომ ნესტო-
რიანებთან საერთო არაფერი ჰქონოდათ, რომ თვით მქადაგებელიც-კი საერ-
თო არა ჰყოლოდათ.

სწორედ ამგვარ მდგომარეობაში და სულისკვეთების დროს ადვილად
შესაძლებელი იყო სომეხთა ეკლესიის მმართველ წრეებში სურვილი გაჩე-
ნილიყო საკუთარი მქადაგებლისა და ეკლესიის დამაარსებელის შესახებ
ცნობები მოეძებნათ და გრიგოლის ცა ამ მიზნით გამოეყენებინათ. მის პი-
როვნებას იმ მხრივ ჰქონდა მნიშვნელობა, რომ იგი ნესტორიანთა ეკლესიის
გარდმოცემა-თქმულებებთან დაკავშირებული არ იყო და ამიტომ მხოლოდ
სომხეთის ეკლესიის დამაარსებლად მოჩანდა.

ზემომოყვანილ მოსაზრებას ის გარემოებაც კარგად უდგება, რომ გრი-
გოლ განმანათლებელის სახელი სომხეთში თრღატ მეფისაგან ქრისტიანობის
სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადებასა და გაქრისტიანებასთან, რო-

გორც დავრწმუნდით, მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში, უფრო-კი ამ საუკუნის დამლევს იქმნა დაკავშირებული, ე. ი. სწორედ იმ ხანაში, როდესაც ნესტორიანობასა და მონოფიზიტობას შორის სომხეთში გაცხარებული ბრძოლა იყო გაჩაღებული.

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

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

წყაროების ანალიზმა დავგარწმუნა (იხ. აქვე, გვ. 114), რომ VI ს. მეორე ნახევარში ცნობა გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობის საზღვრების შესახებ არსებითად შეუცვლიათ და ძალზე გაუფართოვებიათ: გრიგოლი წინანდებურად მარტო სომხეთისა-კი არა, არამედ ალბანეთისა, საქართველოს და თვით მთელი კავკასიის განმანათლებლადაც-კი ყოფილა აღიარებული.

თუ ამ ხანის ძეგლებს გადავიკითხავთ და საქმეთა მიმდინარეობას გავიხსენებთ, ზემოაღნიშნულ ახალ დებულებაში ჩაქსოვილ ტენდენციასაც ჩაუკვირდებით, ადვილად მივხვდებით, თუ სად და რა მიზნით უნდა გაჩენილიყო ცნობა გრიგოლის მოღვაწეობის ესოდენ ფართო საზღვრების შესახებ.

შინაური ბრძოლისა და სპარსეთის მთავრობის პოლიტიკის წყალობით სპარსეთის მონოფიზიტი ასურელი და სპარსელი ქრისტიანები ძალზე დიდი-ჯანსაღი და ნესტორიანთაგან დევნილი იყვნენ. უმწეო მდგომარეობაში მყოფი ივლიანე პალიკარასელის მიმდევარნი ქრისტიანთა სამწყსოებში, ნესტორიანთაგან შევიწროებულ-დევნილნი, იძულებული ყოფილან სომეხთა ეკლესიისათვის დახმარება ეთხოვათ, რათგან სომეხთა ეკლესიაც მიმართულებით ამ დროს სწორედ ივლიანელი იყო (იხ. ს. რ. ს. შ. 5 ტ. 1-11-ის ნ. 86—102).

„ეპისტოლეთა წიგნი“ მოთავსებული წერილობითგანაც ირკვევა, რომ ლკვე VI ს. დამდგომიდან მოყოლებული, სპარსეთის ეკლესიის მონოფიზიტ და ივლიანელ ქრისტიანთა უაღრესად გაჭირვებული მდგომარეობის წყალობით, სომეხთა კათალიკოზებს სპარსეთის ეკლესიის ამ მოძღვრების მიმდევარ სარწმუნოების საქმეებში, მათივე თხოვნით, ჩარევისა და თვით ზედღდასხმის საშუალება ჰქონათ (იხ. შ. რ. გვ. 44—46 51 და 62—69).

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

შუქების დროს, ლაზარე ფარპელის საისტორიო ნაშრომშიც-კი მოხანს.

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

სწორედ ასეთი პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი მიმართულებისა და ატმოსფეროს ნაყოფს წარმოადგენს ის ცვლილება, რომელიც VI ს. მეორე ნახევარში გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრებაში შეუტანიათ და რომლითაც გრიგოლი სომხთა, ქართველთა და ალბანელთა, თვით მთელი კავკასიის საერთო მოციქულად და გამაქრისტიანებლად იყო ქცეული. ამ ცვლილებას ალბანელთა, სომხთა და ქართველთა იმდროინდელი პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი სულისკვეთებისათვის უნდა ისტორიული გარდამოცემის მსგავსი სიმტკიცე მიენიჭებინა და იგი დასაწყისით განვე მომდინარე, წინაპართა და პირველი მოძღვრისაგან ნანადერქვე მიმართულებად მოიჩვენებინა. უმკველია, გრიგოლ განმანათლებელის ცნობაში შეტანილი ტენდენციური ცვლილებების მიზანი სწორედ ეს უნდა ყოფილიყო.

რამდენადაც ამ გადაკეთებულ ცნობაში გრიგოლი იერუსალიმთან დაკავშირებულ და იქითგან მომავალ მქადაგებლად იყო დასახული, იმდენად, ვითარცა აღმოსავლეთისა და არა დასავლეთის საქრისტიანო ტრადიციისა და მიმართულების გამაძლიერებელი და მთელ კავკასიაში ამ გეზის განმამტკიცებელი, ამ ძეგლში შეტანილი ეს ტენდენციური ცვლილება, რა თქმა უნდა, სპარსეთის პოლიტიკური ზრახვისა და მიზნისათვის იყო ფრიალ ხელსაყრელი და უმკველია ძალიან სასიამოვნოც იქმნებოდა.

მაგრამ, რამდენადაც გრიგოლი უპირველესად სომხეთის მოციქულად და მხოლოდ შემდგომ დანარჩენ კავკასიელთა მქადაგებლად იყო გამოსახული, ცნობაში შეტანილი ცვლილება, რასაკვირველია, უპირატესობას სომხთა ეკლესიას ანიჭებდა და მისივე ჰეგემონიისადმი მიმართული მიზნისა და გულისნადების გამომჟღავნებელია.

ამის გამო ცხადია, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცნობის შინაარსის ამხარი ტენდენციური შეცვლა სპარსეთის ორიენტაციისა და აღმოსავლურ-ქრისტიანული მიმართულების მიმდევარ სომხთა, ნაწილობრივ შეხამლებულია აგრეთვე ქართველთა და ალბანელთა, დახის შემოქმედებას უნდა წარმოადგენდეს.

§ 3. დასახული მიზნის მისაღწევად ნახმარი საშუალება

რაკი იბერიის განმანათლებლად, გელასი კესარიელის და მისი ცნობის გამოყენებულთა მოწმობით, ტყვე-ქალი იყო, ალბანელებსაც თავიანთი მქადაგებელი ჰყოლიათ, ამიტომ გრიგოლ განმანათლებელის ცნობის ტენდენციურად გადაქცეობის გრიგოლს მთელი კავკასიის მოციქულად ვერ აქცევენ, რომ საქართველოს ალბანეთსა და სხვა მოსაზღვრე ქვეყნებში ქრისტიანობის მქადაგებლად უშუალოდ და პირადად გრიგოლი გამოეყვანათ. ამის გამო მათ იბერიის განმანათლებელი ტყვე-ქალი, ქართულ-სომხურ წყაროებში ნიწოდ სახელდებული, ისევ, როგორც, ეტყობა, ალბანეთის გამაქრის-

ტიანებელი დამოუკიდებლად კი არა, არამედ, მხოლოდ გრიგოლისაგან წარმოვლენილ მოციქულებად უქცევიან. სწორედ ამით განუხორციელებიათ კიდევაც მათ თავიანთი მიზანი.

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

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ საქართველოს განმანათლებელი ამ VI—VII ს. ცა-ში მართლაც სარწმუნოების იერუსალემითგან მომტანად და გრიგოლ განმანათლებელის დავალებით მოქმედ მქადაგებლად ყოფილა გამოყვანილი.

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

ცხადია, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცის შინაარსის ამდენად არსებითად გადაკეთებისა და გაფართოების დროს, გადაკეთებულ წრეს შეუძლებელია ახლად შეთხზული ცნობების მკითხველთათვის დამაჭერებლობაზე არ ეზრუნა: მკითხველი, რომელმაც გრიგოლის მანამდე გავრცელებულის ცის შინაარსი კარგად იცოდა, ამ ახლად შედგენილ ცნობებს ისე ადვილად ვერ დაიჯერებდა, თუ რომ ამ ცნობების ავტორად სრულებით სანდო პირი არ იქნებოდა. ამიტომ ისევე, უმჯველია, როგორც პირველ განმანათლებელს, ამ გადაკეთებელსაც თავისი ნაშრომი სახელნატყუარი ავტორის ნაწარმოებად გაუსაღებია და მის დამწერად თვით მასრუბი აღუნიშნავს, რომელიც მაშინ, რასაკვირველია, მასტოცად იქნებოდა სახელდებულად. ამ სომხური ანბანის გამოგონებლად გამოყვანილი მოღვაწის მოწმობას, ცხადია, ყველა დაუჭერებდა.

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

უკვე კირონ ქართლისა კათალიკოზთან გამწვავებული კამათის დროს, სომხეთის მამათავარს აბრაამს, როგორც ზემომოყვანილი ამონაწერებითგანა ჩანს (იხ. აქვე, გვ. 119), იერუსალემთან კავშირის უხერხულობა ცხადად უგრძნია. ამ ცნობის გასაქარწყლებლად იგი ცდილობდა ზენა იერუსალემის თეორია დაებირისპირებინა ამქვეყნიური, ნამდვილი იერუსალემისათვის და იქმლებული იყო ყველა იერუსალემელთა მოძღვრება, მოციქულთა გარდა, უარყო.

ამნაირი სულიერი განწყობილების გამო, გრიგოლის ცნობიდან იერუსალემის რწმენისა და იერუსალემთან კავშირის შესახები ცნობის წარხოცის სურვილი ადვილად შეიძლება დაბადებულიყო. საფუძრებელია, რომ ამნაირი ცვლილება გრიგოლის ცნობაში სწორედ ამ ხანაში ყოფილიყო შეტანილი.

მაგრამ სრულებით ცხადია, რომ სომხეთის განმანათლებლის მოღვაწეობის, როგორც სათავითგან წარმომდინარეობის მხრით, ისევე მერმინდელი მოქალაქეობით, საბერძნეთთან და კესარიასთან უმჭიდროესი დაკავშირების სურვილი შეუძლებელია მონოფიზიტ სომეხთა საეკლესიო წრეებში დაბადებულიყო.

საკითხი გრიგოლის მქადაგებლობითი და განმანათლებლობითი მოღვაწეობის სადაურობის შესახებ მწვავე პრობლემად უნდა ქცეულიყო, მეტადრე იმ ხანაში, როცა სომხეთის ეკლესია, ბიზანტიის კეისრების ზეგავლენის წყალობით ქალკიდონიანობას ნებსით, თუ უნებლიეთ მიემხრო და თვით დასავლეთით გადატანილი საკათალიკოზო ტახტი ბერძენთა მომხრე დიოფიზიტ მღვდელმთავრებს ეპყრათ. სომხეთის ეკლესიის ქალკიდონიანობასა და საბერძნეთთან სამუდამოდ დასაკავშირებლად, რასაკვირველია, საჭირო იყო, მორწმუნე სომხებს ჩანერგილი ჰქონოდათ აზრი და შეურყვეველ რწმენად ჰქცეოდათ, რომ სომეხთა ეკლესია იმთავითვე, თვით გრიგოლ განმანათლებლის მოღვაწეობითვე, საბერძნეთის ქრისტიანობასთან იყო დაკავშირებული. რაკი ამ ხანაში სომეხთა მთელი ქრისტიანობა გაერთიანებული იყო და უკვე ერთ ეკლესიას შეადგენდა, ამგვარი ერთხელ ჩანერგილი აზრი ადვილად შეიძლება საერთო კუთვნილებად გამხდარიყო და მერმინდელ სომეხთათვისაც ისეთ უცილობელ ჰემშარიტებად ქცეულიყო, რომლის უარყოფა ველარც მერმინდელს განახლებულს, მკაცრი ეროვნული მიმართულების მიმდევარს, მონოფიზიტურ სომეხთა ეკლესიას შეეძლო.

კესარიაში გრიგოლის ხელდასხმისა და კესარიასთან მჭიდრო კავშირის ამბავი რომ ცნობაში მართლაც გარკვეული სულისკვეთებითა და განზრახვით არის შეტანილი, ამას გრიგოლ განმანათლებლის ცნობის არაბული თარგმანიც ცხადპყფს. იქ ნათქვამია, რომ ანგლოზი ღმრთისა ელვის სახით ეჩვენება ღამე მეფეს და უთხრა, საჩქაროდ დაიყენეთ გრიგოლი თავად, წაიყვანეთ ქალაქ კესარიაში, სადაც მან ჰემშარიტი სიტყვა და ყოველი მეცნიერება ისწავლა, მღვდელთმოდგრობაც იქვე მიეცემა მას. იმავე ანგლოზმა გრიგოლსაც ჩააგონა და დაარწმუნათ [იხ. ნ. მარის გამოცემა Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием. (арабская версия) ЗВОРАО. 1905 წ. том XVI, вып. II—III, გვ. 120—121]. ეს აზ-

რი, რომ გრიგოლი ანგელოზის შთაგონებით უნდა ყოფილიყო ხელდასხმული კესარიისაში, სწორედ იქ, სადაც თითონ მანაც საღმრთო წიგნები შეისწავლა, კიდევ რამდენჯერმე არის ხაზგასმით განმეორებული (იქვე, 126—127, 128—129, 144—145). იქ ამას გარდა ნათქვამია, რომ კესარიელნი გახარებულნი იყვნენ, რომ სომეხთა ეკლესიის წარმომადგენლებსა და წარჩინებულებს შორის ეკლესიაში მეგობრული ერთობა დამყარდა გრიგოლის მიერ, რომელიც მათ ქალაქში აღზრდილი, განსწავლული და განათლებული იყო (იქვე, 128—129).

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

ქართველი ისტორიკოსის არსენი კ'ზის თხზულებითგან ჩანს, რომ ჯერ კიდევ არსენის დროს უნდა ყოფილიყო შენახული გრიგოლის ც'ის ისეთი რედაქცია, რომელიც არამც თუ იმავე მისწრაფებითა და ტენდენციით ყოფილა გამსწავლული, რითაც არაბული რედაქცია, როგორც დავრწმუნდით, ესლაც განირჩევა, არამედ ეს ტენდენცია უფრო მეტი სიცხადითა და სრული გულახდილობით ყოფილა გამოაშკარავებული. არსენი კ'ზი, ან იქნება მისი წყარო, ამბობს, რომ დვინის საეკლესიო კრებამ დააარღვია „აღთქმა იგი, რომელი დაუდვა წმიდამან გრიგოლი კესარია ეკლესიისა უკუშისაშდე არა განშორებად მისგან კელდასხმა ეპისკოპოსობისა სომხითისაჲ“ (განყოფისათვის, ქ'ტი I, გვ. 319). ცხადია, არსენი კ'ზის, ან მის წყაროს, გრიგოლ განმანათლებლის ც'ის ისეთი რედაქცია ჰქონია, სადაც გრიგოლის ამგვარი აღთქმა ყოფილა შეტანილი.

ადგილი მისახვედრია, რომ ასეთი აღთქმის შესახებ ც'ში ცნობის შეტანა მხოლოდ ისეთს პირს შეეძლო, რომელსაც სომეხთა ეკლესიის კესარიის ეკლესიისაგან სამარადისო დამოკიდებულების არსებობა აუცილებელ საჭიროებად მიაჩნდა. ასეთი სულისკვეთება-კი შესაძლებელია ჰქონოდათ მხოლოდ, ან კესარიელთა საეკლესიო წრეებს, ან მათ მომხრე ყურმოჭრილ ყმებს სომეხ ქალკიდონიანებს, რომელთაც უნდოდათ განემტკიცებინათ აზრი, რომ გრიგოლ განმანათლებელმა სომეხთა ეკლესია ბერძენთა ეკლესიასა და ქრისტიანობას დაუკავშირა, ანუ როგორც არსენი კ'ზი ამბობდა „ბერძენთა სჯული“ მოიტანა და „ასწავა მათ წმიდამან გრიგოლი პართელმან“ (ქ'ში I, 314).

ქართველი ისტორიკოსის თხზულებაში შენახული ზემომოყვანილი ცნობა რომ ზოგონილი არ უნდა იყოს და გრიგოლის ც'ის თვით სომხურ დედნშიც წინათ ამგვარი აზრი უნდა ყოფილიყო, ამის საბუთს სომხური აგათანგელოზის არსებული რედაქციაც სრული უეჭველობით ააშკარავებს. თუმცა იქ, იმ ადგილას, სადაც არსენი კ'ზის აღნიშნული აქვს და სადაც

არსებულ ცის კესარიის განსაკუთრებული მნიშვნელობის შესახებ ცნობები მოუპოვება, სომხური აგათანგელოსის თხზულებაში კესარიაზე არაფერია ნათქვამი, მაგრამ სამაგიეროდ არსენი კახის მიერ შენახული ამონაწერის მსგავსი აზრი **ორდატ მეფისადმი დაწერილ ლეონტის საპასუხო ეპისტოლეში ვხვდებო**. ამ წერილში ლეონტი კესარიის მთავარეპისკოპოსი ორდატ მეფეს სხვათა შორის ეუბნება: მტკიცედ იყოს დაცული მოწმობა ორსავე ჩვენ ქვეყანაში, რომ თქვენი სანახებისათვის ახალი მღვდელმთავრობის ჩვენგან მინიჭება ჰგებდეს ჩვენ კესარიის ეკლესიაში, საითგანაც თქვენთვის განმზადებული ცნობების ხელდასმა მიღებულ იქმნაო¹.

საკმარისია ადამიანმა ეს სიტყვები ერთხელ გადაიკითხოს² და არსენი კახის შემომოყვანილ ამონაწერს შეადაროს, რომ ორთავე ცნობის სულისკვეთების იგივეობა შეამჩნიოს.

თუ ამგვარი ცნობა აგათანგელოსის სომხურს საბოლოო ეროვნულ რედაქციასაც-კი ლეონტის წერილში მაინც შერჩა, მით უმეტეს საფიქრებელი და შესაძლებელია, არსენი კახის მიერ მოყვანილი გრიგოლ განმანათლებლის ალთქმა სომეხთა ეკლესიის მწყემსმთავართა კესარიის ეკლესიისაგან ხელდასმის უტუნისამდე განუშორებლობის შესახებ გრიგოლის ამ ცხოვრებაში, რომელიც ქალისტორიკოსს, ან მის წყაროს, ხელთ ექმნებოდა, მართლაც შეტანილი ყოფილიყო, რათგან ის ცა უფრო ძველი და უმეტესია, სომხურ-ქალკიდონურ რედაქციად არის წარმოსადგენი.

§ 5. მოხდენილი ცვლილების საფიქრებელი ფორმალური საფუძველი და ამ ცვლილების შემტანი წრეები

ძნელი საფიქრებელია, რომ ვისმეს აედო და სრულებით უსაფუძვლოდ და უჩარბოდ კესარია თავით თვისით მოეგონა და კაპადოკიის კესარიასთან არსებული დამოკიდებულება და კავშირი პირდაპირ შეეთხზა, რატომ აირჩევა შემთხვეული კესარიას და არა კონსტანტინეპოლს, ან ანტიოქიას? ამ დროს მათ კესარიაზე უფრო მეტი პოლიტიკურ-საეკლესიო მნიშვნელობაც ჰქონდათ. როგორ გახდებოდა ცის გადამკეთებელი და, პირვანდელი იერუსალემის მაგიერ, ერთბაშად კესარიას ჩასწერდა, ან, თუნდაც რომ გაეხდებოდა, საეკლესიო წრეებში ვინ დაუჯერებდა? ამიტომ უფრო საფიქრებელია, რომ

¹ «*Հաստատուիս կացցէ վկայութիւն ի մէջ երկուսանց կողմանցս, որ պարպարաշխութիւն նորոց քահանայապետացսուս ձերոյդ նահանգիդ նա ի մէջ կացցէ անշարժ լինկեցելոցս հետարու, իստի եւ նանդերձեցու ձեզ պարաստուիս՝ վրկայութիւն ձեռնադրութիւն» (§ 826, გვ. 431).*

² «*ალფერდ ფონ - გუტშმიდი ამ ადგილს ასე სთარგვნებს: Und fest bleibe dieses Zeugnis zwischen diesen unseren zwei Landschaften, das die Verleihung des neuen Pontifical's eueres Landes für immer von uns in dieser Kirche von Cäsarea zu kommen hat, von wo aus euch die Weihe der Ordination gewährt worden ist.* შემდეგ განსვენებული გერმანელი მეცნიერი უმატებს: *Worte, in einem sonst so unhistorischen Aktensfücke nur die Bedeutung eines Bedauerns oder Vorwurfs von Seiten des Verfassers haben können. Es scheint, dass man in den kirchlichen Kreisen, denen, dieser angehörte, die Lostrennung von Cäsarea schmerzlich empfand und villeicht den Wunsch hegte, sie wieder rückgängig zu machen... dieser Briefwechsel und was mit ihm zusammenhängt eine kirchenpolitische... Tendenz hat» (Agathangelos, ZDMC. 31. B., I. Hefts, 40).*

გრიგოლის წინანდელ, ქ. კესარიითგან მისი წარმომავლობისა და კესარიასთან მჭიდრო კავშირის ამბავი ძველ ცნაშიც იქმნებოდა.

ცნობილია, რომ ძველად ორი კესარია არსებობდა: ერთი პალესტინისა, მეორე კიდეე კაპადოკიისა. გრიგოლის ცნაში ეტყობა პალესტინის კესარიასზე იყო საუბარი და ამასთანავე იქმნებოდა დაკავშირებული მაშინ გავრცელებული რწმენაც, რომ გრიგოლმა „იერუსალემის სარწმუნოება“ იქადაგა და დაწერა თავის საქადაგო ასპარეზის ქვეყნებში. მას შემდგომ, რაც „იერუსალემის სარწმუნოების შესახები ცნობა სომეხთა ეკლესიის მმართველ წრეებისათვის, ზემოაღნიშნული მიზეზის წყალობით, უსიამოვნო გარემოებად იქცა და, როგორც საფიქრებელია, მისი კვალი წარბოცილ იქმნა, გრიგოლის ძველი ცნითგან შესაძლებელია გრიგოლის მხოლოდ კესარიითგან სადაურობა და მასთან მერმინდელი კავშირის შესახები ხსენებულა ყოფილიყოს შერჩენილი.

მონოფიზიტ-დიოფიზიტობის გარშემო ატეხილმა მოწინააღმდეგეთა ძლიერმა ბრძოლამ სომეხთა შორის რომ განხეთქილება ჩამოაგდო, ეკლესიითგან განდევნილი ქალკიდონიანი სომეხები ბერძნებს მიეკედლნენ და მათი თანადგომითა და მომხრეობით იმაგრებდნენ ზურგს. ბუნებრივია, რომ სწორედ ამ ქალკიდონიან სომეხთა წრეში დაბადებულიყო აზრი სომეხეთის განმანათლებელის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის სათავეს საბერძნეთის სახელმწიფო ეკლესიასთან დაკავშირების შესახებ. კესარიის ხსენება გრიგოლის მაშინდელ ცნაში და ორი კესარიის არსებობა ამ სურვილის განხორციელებას უადვილებდა: საკმარისი იყო ცნაში აღნიშნული კესარია კაპადოკიის კესარიად ყოფილიყოს ცნობილი და შემდეგ გრიგოლის მოღვაწეობის საბერძნეთთან დაკავშირება და გადაბმა უკვე ძნელ საქმეს არ წარმოადგენდა.

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

გრიგოლ განმანათლებელის ცნის „კესარიელი“ გადამკეთებელი მარტო ზემოაღნიშნულით არ დაკმაყოფილებულა. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ არაბულ ცნაში გრიგოლი მარტო სომეხთა განმანათლებლადკი არ გამოდის, არამედ ქართველთა, დურძუკთა და ალანთა გამაქრისტიანებლადაც (136—137). ამგვარი ცნობა გრიგოლის არც ერთს სხვა ენაზე შენახულ ცნას არ მოეპოვება, სომხურ აგათანგელოსის თხზულებაშიც ამის მსგავსი არაფერი გვხვდება, მაგრამ ნ. მარკს აღნიშნული ჰქონდა (Крещен. 175), რომ მოსე ხორენელს ამის მსგავსი ცნობა მოეპოვება: იგი მოგვითხრობს (II, 86), თუ სადამდის გასწვდა წაწინოს ქადაგება და ამის დაზღვევად წყაროდ აგათანგელოსი ჰყავს დასახელებული.

მოსე ხორენელის სიტყვები და მოთხრობა გრიგოლის ცნის ცნობას არ უდგება, რათგან არაბულში წაწინოს ხსენებაც-კი არ მოიპოვება. გრიგოლს ვითომც თითონ უნდა გაეგზავნოს სებასტიითგან საქართველოში ვილაც ქართველი იბირბუნუა, რომლის სახელი თუმცა, უმკვიდრია, იმგვარადვე როგორც მრავალი სხვა საქუთარი სახელიც, არაბ გადამწერთგან უნდა იყოს ძალზე დამახინჯებული, მაგრამ რომლის მამაკაცობა მაინც ცხადია, რათგან იგი მიტროპოლიტად არის მოხსენებული (Крещен. 136—137).

შეშასადამე, ქალის, წა ნინოს მაგიერ, როგორც მოსე ხორენელი სიტყვით სომხურ აგათანგელოსს უნდა ჰქონდეს, არაბულ ცა-ში ვილაც მა- მაკაცია დასახელებული. ამგვარად ირკვევა, რომ მოსე ხორენელისა და არაბული ცის ცნობა, ნ. მარრის აზრისდა მიუხედავად მსგავსების შე- სხებ (Крещен. 175), ერთი-მეორისაგან არსებითად განსხვავდებიან. ცხადია, რომ ცის არაბული თარგმანი მოსე ხორენელის ხელთ მყოფი გრიგო- ლის ცისაგან სრულებით განსხვავებული რედაქცია ყოფილა და არაბული თარგმანის დედნის ავტორს თუმცა იგივე მიზანი ჰქონია, მაგრამ ამ მიზნის განხორციელება მინია სხვა გზითა და სხვა წყაროს გამოყენებით უტლია.

როგორც მოსე ხორენელი-აგათანგელოსისა, ისევე არაბუ- ლი ცის თეორიები საქართველოს გაქრისტიანების შესახებ იმ მხრივ არის საეულისხმო, რომ საეკლესიო-პოლიტიკურისა და ისტორიულ სფეროში იმ გახურებულ მუშაობას ამუშავებენ, რომელიც სომეხ-ქალკიდონიანთა წრეებ- ში ქართული და ალბანური ეკლესიის სომეხთა ეკლესიასთან დასაწყისითგანვე კავშირისა და დამოკიდებულების აზრის ისტორიულად დამტკიცებისათვის გა- ჩაღებული ყოფილა. ამ საკითხს, როგორც ეტყობა, იმ წრეებში იმდენად დიდ მნიშვნელოვანად სთვლიდენ, რომ ერთი თეორიით, რომელიც მოსე ხო- რენელის სიტყვით სომხურ აგათანგელოსს ჰქონია და რომელიც წა ნინოსა და წა გრიგოლის პიროვნებასთან არის დაკავშირებული, არ და- კმაყოფილებულან და მეორეც შეუთხზავთ, რომელიც უწმინდანინოდ არის მოთხრობილი და გრიგოლის არაბულ ცა-შია დატული¹.

ნ. მარრი მართალი უნდა იყოს, როდესაც არაბული ცის დედნის თავ- დაპირველი ავტორი ქალკიდონიანად მიაჩნია (Крещ. 179—180). სხვათა შორის მას მიზნად ჰქონია სომეხთა, ქართველთა, დურძქუთა და ალანთა ეკ- ლესიების საბერძნეთის ეკლესიისაგან წარმომდინარეობაც დამტკიცებინა.

თუ გრიგოლ განმანათლებლის ცის VI ს. მეორე ნახევარის გადა- მკეთებელი სპარსეთის აღმოსავლურ პოლიტიკისა და იმპერიალისტური ზრა- ზებების განხორციელებას უწყობდა ხელს, არაბული თარგმანის დედნის და საერთოდ კესარიული რედაქციის ავტორიც თავის მხრით ბიზანტიის კავკასია- ში საეკლესიო და პოლიტიკურ ბატონობის განსამტკიცებლად ირგებოდა. მაგ- რამ ამასთანავე მას ისიც ჰსურვებია, რომ ყველა დანარჩენების გაქრისტიანე- ბა სომეხთა განმანათლებელისაგან დამოკიდებულებაც ცხად ეყო. ამგვარად, ბიზანტიის ეკლესიის უპირატესობის ცნობას ავტორის გულში სომეხთა ეკ- ლესიის განდიდების სურვილი იმდენად ვერ დაუხშავს, რომ ყველა მეზობე- ლი და თვით ისეთი შორეული ერებიც-კი, როგორც დურძქუნი და ალანნი იყვნენ, სომეხთა მოციქულის მოქცეულად არ დაესახა. ეს გარემოება გვაფი- ჭებინებს, რომ არაბული ცის დედნის ავტორი, როგორც ნ. მარრსაც აღნიშნული აქვს (Крещ. 181—182), ისევე როგორც საერთოდ „კესარიული“ რედაქციის ავტორიც, სომეხი უნდა ყოფილიყო.

ხოლო, რაკი თრდატ მეფის საპიტიაზმოდ მას არტანუჯიც აქვს მოხსე- ნიებული და ზოგი გეოგრაფიული სახელებიც მის თხზულებაში ქართული ფორმით არის მოყვანილი, მარრს ამასთანავე ჰგონია, ვითომც იგი ტაოელი სომეხი უნდა ყოფილიყო. რაკი ავტორი ტაოელი სომეხია, მაშასადამე VIII ს-ის

1. შესაძლებელია უკანასკნელი თეორია ხნიერებით პირველზე უწინარესი იყოს და მაშინ უტემოყოფანილი წინადადება წინაუკმო უნდა დალაგდეს.

პირველ ნახევარამდე უნდა დაეწერა თავისი თხზულება, რათგან ამის შემდგომ ტაოში ქართველები სახლდებიანო (Крещ. 182). ამ ორს უკანასკნელ საბუთს ჯერ კიდევ საფუძვლიანი განხილვა ეჭირვება, რათგან მარტო კლარჯეთის მოხსენებისათვის ვერავის უმჭველად ტაოელად ვერ მივიჩნევთ და, თუნდაც რომ ის მართლაც ტაოელი გამოდგეს, არავითარი საბუთი არა ვაქვს ვიფიქროთ, რომ VIII ს. პირველი ნახევრის შემდგომ ტაოში არც ერთი სომეხი არ ყოფილიყოს.

§ 7. ავთანეგლოსის საბოლოო ეროვნული რედაქცია

მანუკერტის 726 წ. საეკლესიო კრებამ, რომელზედაც სომეხთა ეკლესიისა და ასურთა იაკობიანთა ეკლესიის წარმომადგენლებმა მონოფიზიტური მოძღვრების ნიადაგზე ერთობისა და ერთაზროვნობის აღთქმის წიგნი დასდევს, სომეხთა ეკლესიამ ქალკედონიანობასთან კვლავ, და ეხლა უკვე საბოლოოდ, შესწყვიტა კავშირი და მონოფიზიტობა თავის ეროვნულ აღსარებად აქცია. ამის შემდგომ კესარია კაპადუციის ეკლესიისა და ქართულ ეკლესიასთან ოდინდელი კავშირის დამამტკიცებელი ყოველნაირი ცნობები სომეხთა ეკლესიის მესვეურთათვის უსიამოვნო გარემოებად უნდა ქცეულიყო.

ასეთ პირობებსა და სულიერ განწყობილებაში გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრებითგან ქალკედონიანებთან კავშირის მაუწყებელი ყოველივე ცნობის შეძლებისამებრ წარბოცის სურვილი ადვილად დაიბადებოდა და დაბადებულა კიდევაც. სწორედ წინანდელი რედაქციის ამგვარი კვალის წარმოცველი რედაქტორული მუშაობის წყალობითაა, რომ ავთანეგლოსის ცნობილ სომხურ ტექსტში აღარსადა ჩანს ყველაფერი ის, რაც მოსებოტრენელი ის დროს ყოფილა და არაბულ თარგმანსაც დატული აქვს. ამგვით გრიგოლი კვლავ მხოლოდ სომხეთის განმანათლებლად აქციეს ბერძნული იმპერიალისტური ტენდენციაც ამოშალეს. მაგრამ მთელი სუკუნის განმავლობაში ჩანერგილი და რწმენად ქცეული ცნობის კესარია კაპადუციასთან კავშირის შესახებ სრულგვით მოსიზება და წარბოცა უკვე შეუძლებელი იყო და ამიტომ ზოგი რამე VII ს. მეორე ნახევრის ქალკედონური რედაქციითგან მაინც გადაარჩა.

ამგვარად, ავთანეგლოსის უკანასკნელი ეროვნული რედაქცია VIII ს. პირველი ნახევრის უკანასკნელი ათეულების ნამუშევარს წარმოადგენს და სომხური ეროვნულ მონოფიზიტური სამკლესიო წრეების სულსიკვთებას გამოიჭატავს.

მათი მიზანი იყო სომეხთა შორის განემტკიცებინათ რწმენა, რომ სომხეთს თავისი საკუთარი განმანათლებელი ჰყავდა, რომელიც მხოლოდ სომხეთისათვის იღწოდა. ამნაირად, სპარსული და ბიზანტიური პოლიტიკურ-საწმუნოებრივი იმპერიალიზმისათვის სამსახურს ამ წრეებმა თავიანთი ეკლესიის ვიწროდ შემოფარგლული ეროვნული ინტერესების დაცვა ამჯობინეს. ბიზანტიის ეკლესიასთან კავშირის საშიშროება სომხური ეროვნული თვითშემეცნებისათვის სომხეთის იმ ნაწილის ბედილბალმაც გაუთვალისწინა, რომელიც ბიზანტიის ხელთ იყო. ასეთ პირობებში წინანდელი რედაქციის უკვე ლელად დატოვება ქალკედონიან ბერძენთათვის სომხებთან საბრძოლველად საუკეთესო იარაღის თვით შუაგულ სომხეთშივე მომარაგებას უდრდა და არც გასაკვირველია, თუ მონოფიზიტობის სომხეთში განახლებისთანავე

თეელმა წრეებმა თავიანთ უპირველეს მოვალეობად სწორედ გრიგოლ განმანათლებელის ქალკიდონური რედაქციის ყოველივე კვალის მოსპობა მიიჩნიეს.

თ ა ვ ი მ ე ა თ ე

გრიგოლ განმანათლებელისაგან დაარსებული სამწყსოების შესახებ

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

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

გრიგოლ განმანათლებელის ცნის სხვადასხვა რედაქციებში სხვადასხვა ცნობებია მოყვანილი და თვით სომხურ ეროვნულ რედაქციასაც კი საეპისკოპოსოების ორი, ერთი მეორის საწინააღმდეგო რიცხვი აქვს დასახელებული. ერთგან იქ მოყვანილია ზღაპრული რიცხვი: გრიგოლმა სომხეთისათვის 400-ზე მეტი ეპისკოპოსი დაადგინა („*Ձինապոսյան ի նմանէ ասելի քան զլորცհրարիւր საქիսկոպոս*“, გვ. 492), მეორეგან კი, სადაც სახელდებით არიან ეპისკოპოსები ჩამოთვლილნი, მხოლოდ 12-ია აღნიშნული და თანაც დამატებულია, დანარჩენთა სახელების აღნუსხვა, რომც სურდეს ვისმეს, ვერ შესძლებსო (გვ. 487). ეს, რასაკვირველია, მხოლოდ იმის დამატაციებელია, რომ ამის მოქმედს 12 ეპისკოპოსის სახელის მეტი არა სცოდნია და 400-ზე მეტი ეპისკოპოსის დადგენის ამბავი ყოველგვარ ისტორიულ საფუძველს იყო მოკლებული.

უხტანესი აგათანგელოსის უკანასკნელი სომხური რედაქციის ცნობას 400 ეპისკოპოსის შესახებ იმეორებს, მაგრამ მისაც საეპისკოპოსოების მხოლოდ შვირე რიცხვის სახელის მოყვანა შეეძლო და 30-მდის აქვს მარტო მათი სახელდობრივი რიცხვი აყვანილი. უხტანესს უგრძნია ამ რიცხვთა შეუთანხმებლობა და შეუსაბამობა და ამის ასახსნელად ერთგვარი თეორია შეუთხზავს მოსაყდრე ეპისკოპოსისა და უსაყდრო ეპისკოპოსების შესახებ. მისი აზრით, 33 ვითომც მოსაყდრე ეპისკოპოსი უნდა დაესვა გრიგოლ განმანათლებელს, 370 კიდევ უსაყდროდ (იხ. ადონცი გვ. 324). აგათანგელოსის არაბულ რედაქციაში სომეხთა ეკლესიის საეპისკოპოსოები ორად არის დაყოფილი: ერთში 8 საეპისკოპოსოა მოხსენებული, მეორეში 13. ნ. ადონცს მიქცეული აქვს ყურადღება იმ საკითხისათვის,

თუ რით უნდა აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ „ავტონომიური“ თემები სიენიეთს, მოქსენსა და მარდპეტაკანთან ერთად ცალკე ჯგუფად არიან გამოყოფილი. სიენიეთი 571 წ. სომხეთს პოლიტიკურადაც ჩამოჰშორდა, ხოლო მარდპეტაკანი, მოქსენა და სხვები, როგორც სომხეთა კათალიკოზების მიწერ-მოწერითგანა ჩანს, ნესტორიანობას მისდევდნენ. ნ. ადონცი ფიქრობს, რომ სწორედ ამ სარწმუნოებრივ ნიადაგზე აღმოცენებული ორად განხეთქილების გამოა სომხ ეპისკოპოსთა ორი ჯგუფი მოყვანილი.

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

ადონცსაც გამოკვეთული აქვს, რომ უხტანესის სია შეუძლებელია VII ს-ის დასასრულზე აღრინდელი იყოს, უფრო კი საფიქრებელია, რომ ეს სია მანაჰკერტის 726 წ. საეკლესიო კრების მონაწილეთა სახელებს შეიცავს, ან ამის მიხედვით არის შედგენილი (იქვე, 335—338).

აგათანგელოსის ნაშრომის სომხური ეროვნული უკანასკნელი რედაქცია არაბული რედაქციის სომხური დედნითგან არის გადაკეთებული (იქვე, 341), საეპისკოპოსოთა სიას ცხადად ქალკედონიანთა მიმართულების გავლენა ეტყობა, მხოლოდ სომხური ეროვნული მიმართულების თანახმად არის შესწორებული და ამის მიხედვით ეს ეპისკოპოსთა სია უკანასკნელ სომხურ რედაქციაში VIII ს-ს უნდა ეკუთვნოდეს (იქვე, 342-344).

თ ა ვ ი მ ე თ ე რ თ მ ე ტ ე

ბრიგოლ განმანათლებელის „ჩუენების“ შესახებ

გრიგოლ განმანათლებელის ც'ის საბოლოო ჩამოყალიბების დროის განსაზღვრისათვის ამ ძეგლის სხვადასხვა ნაწილების შეთხზვის თარიღის გამოკვლევასაც აქვს, რასაკვირველია, მნიშვნელობა. ამ ნაწილთა შორის გრიგოლის „ჩუენება“ ანუ „სახილაგი“ „*სახილ*“ ყურადღების ღირსია.

უკვე ალფ. ფონ-გუტშმიდმა მიაქცია ყურადღება გრიგოლის „ჩუენებისა“ და განმარტების ერთ ადგილს, სადაც გრიგოლს შემდეგი აქვს მოთხრობილი: „სამწყსოს ნახევარი წყალში ჩაცვივნულა იმ მხარეს, სადაც გადიოდნენ, ეს მოასწავებს მათ, ჭეშმარიტებითგან განდგომილთა, შემდეგ დროინდელ გაუსჯულოებას... და ბევრნი სიწმინდის აღქმას მიატოვებენ და კრავთაგან მგლებად იქცევიან, რომელნიც წმინდა კრავებს დაჰხოცენ, ეს იგი რომელნიც ჭეშმარიტებისაგან და მღდელობისა წესისაგან განდგებიან და მგლებად იქცევიან“-ო (*საგაშ*. § 754, გვ. 391). ამ ნაწყვეტის შესახებ გუტშმიდის ფიქრობდა, რომ ავტორს ამ „ჩუენების“ განმარტებაში იეზუაგორდ II დროს, მისი მეფობის მე-12-ე ინდიქტიონს, დაწყებული ქრისტიანეთა

დევნულება უნდა ჰქონოდეს ნაგულისხმევი, როდესაც სომხეთის მარზპანის ვასაკ სიენიელის მეთაურობით ბევრმა სომეხმა აზნაურმა უღალატა ქრისტიანობას და მაზდენობა ირჩიაო. გერმანელი მეცნიერის აზრით ამის გამო „ჩუენება“ 452—456 წ. უნდა იყოს შეთხზული ვალარშაპატის ერთ-ერთი სამღვდლო პირის მიერ (Agath. 42—43).

გუტშმიდს ამ თავისი აზრის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ მისი ქრონოლოგიური განსაზღვრა აგათანგელოსის თხზულების დაწერილობის მისგანვე მიღებულ განსაზღვრასთან არის დაკავშირებული (გვ. 42). მაგრამ უფრო სამართლიანი და სწორე იქმნებოდა ჯერ ცის შემადგენელი ნაწილების დამოუკიდებლივ და ცალ-ცალკე ქრონოლოგიური განსაზღვრა, ხოლო შემდეგ ამ თარიღებისდა მიხედვით და სხვა ცნობების გათვალისწინების შემდგომ მთელი ძეგლის შედგენის დროის განსაზღვრა, რაკი ყველა ეს საკითხები უკვე განხილული გვაქვს, ამიტომ აქ შესაძლებელია მარტო „ჩუენების“ შეფასებით დავკმაყოფილდეთ. გრიგოლის „ჩუენების“ ამ ადგილის აზრი და მნიშვნელობა ქალ ისტორიკოსს არსენიკჯზის სულ სხვანაირად ესმოდა. მას ეგონა, რომ აქ სომხეთში შექრილი მწვალებლობა და ჩამოვარდნილი სარწმუნოებრივი განხეთქილება იყო ნაგულისხმევი. არსენიკჯზის სიტყვით, როდესაც კომიტას კჯზმა სომხეთში მონოფიზიტობა განამტყიცა და „მაირაგომელისა მიერ აღიესო ქუეყანაჲ სომხითისა სიკუდილისა მონატყუებელითა სწავლითა, აქა უკვე აღესრულა ჩუენება იგი წმიდისი გრიგოლისი, რომელი აუწყა მას სულმან წმიდამან, ვითარმედ რომელიმე ცხოვართავანნი უკუნ იქეეს და მგელ იქმნეს და ზედამოტევენეს ცხოვართა და დაბძარნეს უწყალოდ“ (ქკები I, 322).

ეს განმარტება რომ თვით არსენიკჯზის შეთხზული და მოგონილი არ არის, ამას გრიგოლ განმანათლებლის ცხორების ქართული რედაქცია ამტკიცებს. აქ სწორედ ნათქვამია: „ხოლო რაოდენნი იგი მგელად შეიცვალეზოდნეს, იგინი მოასწავებენ უკანაჲსკნელსა მას შეცვალეზასა ქრისტეს მტყუვართასა და განდგომილებასა ქრისტეანეთავან და თანაზიართა შობისა მათისათა... ხწწმამ იგი ცეცხლისაჲ გამოსახავს გვექნიასა მას, რომელმან შეიუყნარნეს განმდრეკელნი იგი მართლისა სარწმუნოებისანი და მკეცთა მიერ განქრილი იგი სამწყსოჲ მოასწავებს განბძარულთა მათ მკეცისა მიერ ბოროტა მწვალებელთაჲსა“ (გვ. 359—60).

„ჩუენების“ რომელ ამ ორ რედაქციათავანს უნდა მიეწეროს პირველობა, სომხურს თუ ქართულს, ადვილი გადასაწყვეტი არ არის. სომხურის შინაარსი აქ მხოლოდ წარმართობას გულისხმობს, ქართულში ამას გარდა პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ მომავალი მწვალებლობისა და მწვალებელთა შესახებ ეჩვენა გრიგოლს სახილაევი: არაბულ ცწაში „ჩუენება“-განმარტება ბუნდოვანად არის აღწერილი. სახილაევი თითქოს უფრო წარმართობის მობრუნებას ნაგულისხმევი (გვ. 98—99), განმარტებაში-კი მოხსენებულია, რომ მკვლები ის წინამძღოლნი არიან, რომელნიც თითონ გადადგებიან და სხვებსაც გადაიბირებენ ხოლმე და საითაც ჰსურთ იქით მიჰყავთო (იქვე, 100—101). აქ,

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

მაშასადამე, სომხურის მსგავსად ქრისტიანთა დევნულება არ შეიძლება ვიგულისხმოთ, რათგან არაბული რედაქცია მგლებისაგან კრავთა დახოცვასთან და სისხლის ღვრაზე არაფერს ამბობს. ქლ ხილვაში ნათქვამია, რომ ზოგი კრავთაგან შელად გარდაიქცნენ, ზოგი კიდევ მგლად და ცხვრები დააზიანესო. მელა რას ნიშნავდა, ვანმარტებული არ არის, მგელი-კი, როგორც დავრწმუნდით, მწვალებელთა წინამძღოლის აღსანიშნავად ყოფილა.

შესაძლებელია აქ სახილავეში მწვალებელთა წინამძღოლნი შემთხვევით არ იყვნენ მგლებად წოდებულნი და ამგვარი სახელი გულისხმობდეს ცნობილს მონოფიზიტთა მოძღვარსა და მოღვაწეს პეტრე ანტიოქელ „მკაწრვალს“, რომელსაც ზედნართაულად ანუ მეტ სახელად სწორედ „მგელი“ ერქვა (იხ. *გრიგე ღამქათათაჲ ჯაჲ. ჯაყრაჲსიჲს ხ აჲათარ. 4. შიქარ. 4. 8. 491*) და რომელიც სომხეთში მონოფიზიტობის გავრცელება-განმტკიცებისათვის გულმოდგინედ იღვწოდა.

თუ კრავების მგლებად ქცევის სურათით „ჩუენება“ შემთხვევლს მართლაც მწვალებლობის გავრცელების გამოხატვა ჰსურდა, როგორც გრიგოლ განმანათლებელის ცნის ქლ რედაქციაშია ნათქვამი და „მგლებად“ მათი წოდება, როგორც ზემოთ იყო გამოთქმული, მართლაც პეტრე ანტიოქელის მეტსახელის წაბაძულობითა და თანამოაზრეობის გამოხატვის სურვილით იყო ნაკარნახევი, მაშინ ამ სახილავის ავტორს უეჭველია მონოფიზიტობისა და ქალკიდონიანთა შორის სომხეთში ატეხილი ბრძოლა უნდა ჰქონოდა ნაგულისხმევი. რათგან თვით ავტორი ქალკიდონიანად მოჩანს, ამიტომ მგლებად მას მონოფიზიტები უნდა ჰყავდეს წოდებული. თუ ყველა ეს მართალია, მაშინ საფიქრებელია, რომ ეს სახილავი დაახლოებით VII ს-ში უნდა იყოს შეთხზული. იყო თუ არა „ჩუენება“ გრიგოლ განმანათლებელის ცნის მონოფიზიტურ რედაქციაში, ძნელი სათქმელია, მაგრამ თუ იყო, მაშინ უეჭველია, რომ იქ მონოფიზიტების მოწინააღმდეგენი იქნებოდენ მგლებად ნაგულისხმევი.

2. სომხური ღამწერლობის შემოღების მომთხოვნილი წყაროები

ქ ო რ უ ნ ი

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

სომხური ღამწერლობის მოპოვებლობის ისტორიის შემცველი სომხური წყაროები

სომხ. საისტორიო მწერლობაში ეროვნული დამწერლობის შემოღების გარემოება და მომგონებლის ვინაობაც არის აღბეჭდილი. ეს ამბავი მოთხრობილი აქვს კორუნს თავის ერთ საისტორიო ნაშრომში.

კორუნის საისტორიო თხზულება ორი რედაქციით არის შენახული, რომელნიც ერთიმეორისაგან სიდიდითაცა და სხვაფრივაც განსხვავდებიან. პირველი მეორეზე ერთიორად უფრო გრძელია და სათაურად აქვს: *«წათმოქმედ ქაროც და მართან არს ხრანსელი სეროც მხარიცაჲ ქარყაყათი მხრიც ქარყამანჯიხი ზირან ქარყაყათ ქაჯახრატ ზირან»* — „ისტორია ღვაწლთა და სიკვდილისა ნეტარისა წმიდისა კაცისა მესროპისა მოძღვრისა ჩვენისა მთარგმნელისა“. მეორე, მოკლე რედაქციას თავში აწერია: *«ქუთათაჲ აწათმოქმედ ქაროც ხრანსელი სეროც ქარყაყათი მხარიცაჲ გიო ასაფხაჲ ჯ ზირან აჯახრატ ზირან»*.

§ 1. მწერლობა კორუნის შესახებ

კორუნის შესახებ რამოდენიმე გამოკვლევა მოპოვება და მკვლევართა აზრი მისი საისტორიო ნაწარმოების შესახებ აქა-იქ სხვადასხვა თხზულებაშიც არის გაფანტული. საგანგებოდ კორუნს ნორაბარის ლიდტანიანი გამოკვლევა ეხება *«ზირან ქარყაყათ და ზირან ქარყამანოქმედ—ჟირე მასკარაქხელი, სესაჲ მღვდლანოქმედ, მღვდლანოქმედისა და ფასათის ჩაღანოქმედისა ზირანის. ჩაღანოქმედისა»* (სტეფანოვი 1900 წ.).—*«შემდეგ გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის, ფაქილიან სერ-მკრტიჩიანის „მღვდლანოქმედისა აფხარანისა“*, რომელიც ვლადიმირ ბოგოროვმა 1896 წ., და *«ქარყამანოქმედისა აფხარანისა»* (სტეფანოვი 1902 წ.) მოპოვება ცნობები ისევე, როგორც სხვა მკვლევართა გამოკვლევებშიც, რომელთაც სომხური ანბანის შესახებ რამე დაუწერიათ. ყველაზე მეტი დრო და ძალღონე ამ ავტორის ვინაობისა და მისი მოღვაწეობის შესახებ ნორაბარსა აქვს შეღწეული. თავის 1900 წ. დაბეჭდილ 500 გვერდიან გამოკვლევაში კორუნის შრომა სხვადასხვა თვალსაზრისით და-

წერილებით აქვს განხილული. ორ არსებულ რედაქციასთან ნორაძის ვრცელი მიაჩნია მხოლოდ კორუნის ნამდვილ ნაწარმოებად, მეორე, მოკლე რედაქციას-კი ის ყალბ-კორუნისას უწოდებს, ალბათ სახელნატყუარად მიაჩნია და XI—XII ს. დაწერილად სთვლის (იხ. გვ. 397 და შემდ.).

თავისი გამოკვლევის წინასიტყვაობასა და ტექსტში ნორაძის გადაჭრით ამტკიცებს, ვითომც მას სრული უეჭველობითა და საბოლოოდ გამოკვლევის ოთხი სომხური საისტორიო მწერლობის ისტორიის ძირითადი საკითხი. მისი სიტყვით, კორუნი მარტო მაშთოც-მესროპის ცის აღმწერი-კი არ ყოფილა, არამედ მასვე უთარგმნია ბერძნულითგან აგათანგელოსისა და ფაუსტოს ბიზანტიელის ისტორიები, თანაც საღმრთო წერილის წიგნების მთელი რიგიც თურმე მისი გადმოსომხურებული ყოფილა (იხ. გვ. III და 14). ამ მრავალ დამამტკიცებელ მაგალითთაგან შესაძლებელია ზოგი სწორე არ იყოს, ან სხვანაირადაც განმარტებულ იქნას, მაგრამ დიდი იმედი მაქვს, რომ ჩემ დებულებათა მთელი ანაგები, თხზულებათა შედარებით შესწავლაზე დამყარებული, მაინც შეურყეველი დარჩება.

ნორაძისათვის უკვე წინასწარ გადაწყვეტილი ყოფილა, რომ აგათანგელოსისა და ფაუსტოსის საისტორიო ნაწარმოების დედანი სომხურად-კი არა, ბერძნულად იყო დაწერილი, შენახული სომხური ტექსტები-კი მხოლოდ თარგმანია. აგათანგელოსისა და სომეხთა მოქცევის მათიანის განხილვის დროს უკვე დაგრწმუნდით, რომ ამგვარი აზრი სომხური აგათანგელოსის ნათარგმანობის შესახებ უსაფუძვლოდ უნდა ჩაითვალოს. მაშასადამე, უკვე ეს აზრი ოთხ „შეურყეველ“ დებულებათაგანი შერყეულია და მცდარი. ფაუსტოსის შესახებ-კი თავის ადგილას გვექნება საუბარი.

ნორაძის გამოკვლევაში გამოყენებულია იდიოტიზმების მეთოდი (გვ. 2—3) და ამაზე დამყარებული მთელი მისი საბუთიანობა. მაგრამ ეს მეთოდი ისეთ უკიდურესობამდე აქვს გამოყენებული, რომ მის მსჯელობას შშირად ყოველგვარი დამაჯერებლობა ეკარგება.

ნორაძის აზრით, კორუნის თხზულება 443—444 წ. არის დაწერილი (გვ. 7) და სამ ნაწილად უნდა დაიყოს: წინასიტყვაობად, რომელსაც 6 გვერდი უკავია, მაშთოცის ცხორებად, 22 გვერდზე რომ არის მოთავსებული, და ნახევარ-გვერდიან ბოლოსიტყვაობად (იქვე). ამავე მკვლევარის სიტყვით, კორუნი საღმრთო წერილში განსწავლულად მოჩანს, მაგრამ ვითარცა მომთბრობელი (*ჟიონიარსი*) მეტად უძლურია: მისი თხზულება სუსტი ნაწარმოებია და უფრო სულთმარებელ თბრობას (*დათ*) მიაგავს, ვიდრე საისტორიო ნაშრომსაო (გვ. 7 და 10). ნორაძის კორუნის უძლურების დამამტკიცებელი მაგალითები აქვს მოყვანილი (გვ. 7—8), მაგრამ არაერთი მათგანი თვით ნორაძის გაუგებრობის ნაყოფია. იგივე მკვლევარი კორუნს მრავალ საყურადღებო ცნობების უქონლობასა და თარიღების აღუნიშვნელობა-ბუნდოვანებას უსაყვედურებს (გვ. 8—9). ნორაძის სამართლიანი შენიშვნით კორუნის დუმილი იმდროინდელი საეკლესიო და პოლიტიკური ამბების შესახებ უცნაურია (გვ. 9—10). კორუნის ნაწარმოები კარგი ენით დაწერილად მიაჩნია, მაგრამ მისი ენის ნაკლად გაზვიადებას და ზოგიერთ გრამატიკულს უკანონობასაც ასახელებს (გვ. 10—12).

პროფ. გრ. ხალათიანსაც კორუნის თხზულების მოკლე რედაქცია შეჩმინდელად მიაჩნდა და IX ს-ზე უადრეს დაწერილად მიჩნევას შეუძლებლად სთვლის. სამაგიეროდ, ამავე მკვლევარის აზრით, ვრცელი რედაქციის

და ანგელოზებრივი მონაზონური სიჭკვიანის ამბავიც ეამბნა (*ლიც. შათხნ.* ტფ. 1913 წ. გვ. 1).

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

ერეკლი შესავლის შემდგომ კორუხს მოთხრობილი აქვს ჯერ მაშთოცის შთამომავლობა, რომ ის ტარონელი იყო, ჰაცეკაც დაბითგან (*ჰაგხსაყ ფსიქს*), რომ ის ვინმე ნეტარი ვარდანის შვილი იყო, რომ ყმაწვილობაში ჰელლინური მწიგნობრობა შეუსწავლია და სომეხთა მეფის სამდივანმწიგნობრობაში შესულა სამსახურში (გვ. 9). შემდეგ მაშთოცს სამსახურისათვის თავი დაუწებებია და ბერად შემდგარა (გვ. 10) და ჯერ გოლთანში, ხოლო შემდეგ მართა თემში მქადაგებლობითი მოღვაწეობა დაუწყია (გვ. 11).

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

გაუგზავნიათ კაცი ამ დანიელის დაახლოვებულ პირთან, ჰაბელთან, რომელსაც დანიელისთვის სომხური ანბანი გამოუჩინებია. ეს მისი მეფობის მეხუთე ინდიკტიონს მოხდაო (გვ. 12—13). მეფემ საპაეთანა და მაშთოცთან ერთად ეს ანბანი გაუწიეს და გაიხარესო.

ორი თვის განმავლობაში ამ ანბანს ასწავლიდნენ, მაგრამ დარწმუნდნენ, რომ სომხური ენის მარცვლებისა და თხზული ასოების (*«ჟიხიღაჟაჟი ს ჟიკაჟი ზაჟიჟი სიჟიჟი»*) გამოსახატავად იქ საქმარისი ნიშნები არ იყო, ამიტომ სომხური დამწერლობის მოგვარება კვლავ საზრუნავი გაუხდათო.

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

შემდეგ იმავე ქალაქში მყოფი ბერძენი მწიგნობრის პროფანოსის დახმარებით ამ ანბანის მოხაზულობა შესაფერისად ჩამოანაკვთა ნუსხურისაც, და მთავრულისაც, ცალკეული და ორმაგი ასოებისაცაო (გვ. 15). ამის უკან მაშთოცი თავისი ორი მოწადითურთ, რომელთაგანს ერთს ჰოჰანესს, მეორეს იოსებს ერქვა, სოლომონის იგავების თარგმნას შეუდგაო (გვ. 15).

ამის შემდგომ სამოსატელ ეპისკოპოსის წერილითურთ მაშთოცი ისევ ასურელ ეპისკოპოსთან გაემგზავრა, რომელმაც ახალი სომხური ანბანი მოუწონა და შეაქოო (გვ. 15). იქითგან მაშთოცი სომხეთში დაბრუნდა (გვ. 15—16). მერმე ის მთარგმნელობითს მოღვაწეობას შესდგომია და მოსეს და მოციქულთა წიგნები ისევ, როგორც პავლესი და სხვა მოციქულთა ეპისტოლეები გადაუთარგმნია (გვ. 18—19). მერმე ისევ მქადაგებლობისათვის მიუძღვია ხელი (გვ. 20—21).

ამის შემდგომ მაშთოცმა ქართული ანბანიც მოიგონა, რიგზე დააღაგა და მოაგვარა. მერმე საქართველოში გაემგზავრა და იქ ბაქურ მეფესა და მოსე ეპისკოპოსს წარუდგაო. საქართველოში მაშთოცის შედგენილი ანბანი ყვე-

ექვემოტანელობა და სინამდვილე იმ მსგავსი ცნობებით მტკიცდება, რომელნიც სომხური ანბანის გამოგონების შესახებ ლაზარე ფარპელსაც მოეპოვება და აგათანგელოსის თხზულების ზოგიერთ ადგილებსაც უდგება (Армянские Аршакиды в „Истории Армении“ Моисея Хоренского, მოსკოვი 1903 წ. გვ. 314).

§ 2. კორუნის ვინაობა მისივე ცნობების მიხედვით

კორუნი თავის თავს მესრობის მოწაფედ ასახელებს და თხზულების შესავალშივე ეს გარემოება აღნიშნული აქვს. როდესაც მე იოსებისა და მესრობის სხვა მოწაფეთაგან გამამხნევებელი რჩევა მომივიდა, ამ თანამოწაფეთა წაქეზებამ ჩემი ნაშრომის დაწერა უფრო გამაბედინაო (გვ. 1—2). ამასთანავე, მისივე სიტყვით, ის თავის თავს ყველა მოწაფეთაგან უმცროსად სთვლიდა (იქვე)¹.

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

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

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

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

§ 3. კორუნის მიზანი და თხზულების შინაარსი

ავტორს თავისი მიზნის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ მას სურდა წერლობით აღებეჭადა მოსახსენებელი, თუ როგორ და რა დროს და რომელი ადამიანის ღვაწლით მოპოვებულ იქმნა სომეხთა ერისა და სომეხთათვის ღვთისმოდლავებული დამწერლობა. ამასთანავე მას სდომებია მისი მოძღვრებისა

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

ლას მოეწონა. მოძებნეს ქართველი მთარგმნელი ჯალი¹, რომელსაც მეფემ უბრძანა საქართველოს სხვადასხვა თემითგან ჩამოყვანილი ბავშვებისათვის ახალი ანბანი შეესწავლებინაო (გვ. 22—23).

საქართველოთგან სამშობლოში დაბრუნებული მაშოცი მერმე ბიზანტიის ხელქვეშე მყოფ სომეხთა თემებში ვაემგზავრაო (გვ. 24—25).

შემდეგ მაშოცი ალბანელი ბენიამენი შეპხვედრია, რომლისათვისაც ალბანური ენის სიტყვები უკითხავს და იმისდა მიხედვით ალბანური ანბანიც შეუდგენია და მის გასავრცელებლად თავისი ორი მოწაფე ენოტი და დანანი მიუჩენია, თითონ-კი დიდი სომხეთის ნორქალაქში (პნიშნავს ახალქალაქს) სპაჟ ეპისკოპოზთან და არტაშეს სომეხთა მეფესთან მისულა თავისი მარჯვე მოღვაწეობის ამბის მოსახსენებლად (გვ. 27).

ცოტა ხნის მერმე ალბანეთში ვამგზავრებულა, იქ ალბანთა ეპისკოპოზი ერემია და არსვალ მეფე უნახავს ყველა აზნაურებითურთ. როდესაც მათ მაშოციის მისვლის მიზანი გაუგიათ, მაშინვე განკარგულება დაუგზავნიათ, რომ მათი სამფლობელოს ყველა ადგილებითგან დამწერლობის შესასწავლად ბავშვები ჩამოეყვანათ. ამასთანავე ერთად ერემია ეპისკოპოზიც სასწრაფოდ საღმრთო წერილის ალბანურად გადმოთარგმნას შესდგომია (გვ. 27—28). შემდეგ მაშოციმა ალბანეთში თავისი ზოგიერთი მოწაფეები ამ საქმის ზედამხედველად დასტოვა, თითონ-კი საქართველოში, ჯერ გარდაბანში მივიდა გარდაბანის მთავარ ხურსთან, შემდეგ საქართველოს იმდროინდელ მეფეს არჩილს წარუდგა და ტაშირის მთავარ აშუშას სამფლობელოში მოღვაწეობდა. მერმე საქმის გაძლიერდა ქართველთა მთავარ ეპისკოპოზს სამუელს ჩააბარა, თითონ-კი სომხეთში დაბრუნდაო (გვ. 29—30).

სომხეთში მაშოციმა ისევ მთარგმნელობას მიჰყო ხელი და ორი თავისი მოწაფე, იოსები და ეზნიკ კოლბელი ადრარატის სანახებითგან ასურეთში, ქ. ედესაში ვაგზავნა ასურულითგან წა მამათა გარდმოცემის სომხურად გადმოსათარგმნელად. წარვლენილებს რომ დავალებული საქმე ასურეთში აღსრულებიან, საბერძნეთში გადასულან, სადაც ჰელენური ენითგანაც თარგმნა უსწავლიათ. იქითგან საღმრთო წერილისა და წა მამათა გარდმოცემის მტკიცედ დაკანონებული დედნები და ნიკიის და ეფესოს საეკლესიო კრებების კანონები წამოუღლიათ სომხეთში (გვ. 30—31).

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

შემდეგ ზოგადად მოთხოვნილია მაშოციის სამწერლობო და მქალაგებლობითი მოღვაწეობის ამბავი სამსავე ქვეყანაში (გვ. 32—37) და მერმე ნათქვამია, რომ სომხეთში თეოდორეს (იგულისხმება მოფსუსესტელი) ცრუ და ამაო მეტყველების გარდმოცემანი გავრცელდაო. ეს საეკლესიო კრების მათმთავრებმა საპაქსა და მაშოცი აცნობეს და გააფრთხილეს და მათაც სომხეთითგან განდევნესო (გვ. 37).

¹ და არა „ჯალი“, ან „ჯაყა“ როგორც ზოგიერთნი კითხულობენ. უკვე პროფ. ნ. მარტოს აქვს გამოკვლეული, რომ სომხური *q* ასო ძველად „ლ“-დ გამოითქმებოდა (იხ. Gram. Древ.-армянского языка, გვ. 5).

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

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

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

სომხურსა და სხვა სპეციალურ მწერლობაში კორჯნის მონათხრობი სრულ ჭეშმარიტებად ითვლება და მისი ნაშრომის ცნობებს ემყარებიან, ვითარცა თანამედროვისა და თვითმხილველისაგან აღწერილ მოთხრობას.

ასეთი ნდობა რომ კორჯნის ნაწარმოების კრიტიკული განხილვა-გაცხრილვის შემდგომ დამყარებულიყო, სრულებით ბუნებრივი იქნებოდა, მაგრამ საქმე ის არის, რომ ამ ძეგლის კრიტიკულად განხილვა და კორჯნის განცხადება-ცნობების სისწორის შემოწმება არავის მოსვლია აზრად. ასეთი თავადებითი ნდობა-კი, რა თქმა უნდა, სახიფათოც არის და არც შეიძლება. ამიტომ ამ შემთხვევაში პირველად სწორედ კორჯნის ყველა ცნობების შემოწმებას უნდა შევუდგეთ.

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

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე

კორჯნისა და მისი ნაშრომის შესახები ცნობების კრიტიკული განხილვა

§ 1. კორჯნისა და მისი ნაშრომის შესახები პირველი ცნობა

კორჯნი და მისი ნაწარმოები უკვე ლაზარე ფარპელის ისტორიაში იხსენიება, ამიტომ კორჯნის თხზულების ტექსტის წინანდელი მდგომარეობის შესასწავლად, აწ ცნობილ ტექსტებთან შედარებით, ლ. ფარპელის ისტორიაში კორჯნის ნაწარმოებითგან მოყვანილ ცნობებსა აქვთ მნიშვნელობა. ლაზარე ფარპელს მაშთოცის მოღვაწეობის დამახასიათებელი ცნობების წყაროდ სწორედ კორჯნის ნაშრომი აქვს დასახელებული. ის ამბობს ერთგან: „თუ ვინმე ამის დანამდვილებით გაგებას მოისურვებს, შეუძლიან წაიკითხოს და გაიგოს სასურველისა კაცისა კორჯნის, თვით ნეტარი მაშთოცის მოწაფის, მოთხრობის წიგნიდან როგორც მისი ცხოვრების ღვა-

წლი, ისევე მისი სომხური ასოების შესახებ, თუ როდის, ან სად და ვისი დახმარებით მოიპოვა ვრამშაბუჰ სომეხთა მეფის გულმოდგინე თხოვნით. ეს დაჰქვემდებარებოდა აღწერილი აქვეს ზემოხსენებულ სულიერ კაცს კორუნს, საითგანაც ჩვენც, მრავალჯერ გადაკითხვის შემდგომ, დანამდვილებით გავიგეთ საქმის ვითარებაო (*Պատմագիրք Հայոց, Գ. 4. Հայաստանի. 1904 წ., 33-13*).

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

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

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

ამავე სომხური ანბანის მომგონებლის სახელის სხვადასხვაობის თვალსაზრისით საყურადღებოა, რომ მოსე ხორენელს, როგორც ეს გრ. ხალათიანსაც აღნიშნული აქვს, ყველგან მესროპადა ჰყავს დასახელებული და არა მაშთოცად. მაშასადამე, მისი ეს ცნობა კორუნის მოკლე რედაქციისას უდგება, თუმცა არსებითად მოსე ხორენელის მოთხრობა ხშირად ვრცელს უფრო ემხრობა და ზოგან ორივესგან თვალსაჩინოდ განსხვავდება. საგულისხმოა და იქნება მნიშვნელობას მოკლებული არ იყოს ის გარემოება, რომ ხორენელს კორუნი მხოლოდ ერთხელ ჰყავს მოხსენებული და თავის წყაროდ და საზოგადოდ ისტორიული წყაროების აღმწერელად არსად ასახელებს.

§ 2. სომხური ანბანის მომგონებლის ორ სახელთაგან რომელია უპველესი, მაშთოცი თუ მესროპი?

კორუნის რედაქციებისა და მაშთოც-მესროპ სახელების უფროს-უმცროსობის გამოსარკვევად, მესროპის სახელის პირველი გაჩენის დათარიღებასა

აქვს თვალსაჩინო მნიშვნელობა. სომხური საისტორიო თხზულებებით ამის ადაწყვეტა უთუო შედეგს ვერ მოგვცემს და ისევ „ეპისტოლეთა წიგნის“ ცნობებით ხელმძღვანელობა სჯობია. ამ წიგნში მრავალ ეპისტოლეთა და სხვაგვარ ძეგლთა შორის-კი მესროპის სახელი პირველად იოანე იმასტასერის 726 წ. სომხეთის ადგილობითი საეკლესიო კრებების შესახებ დაწერილ თხზულებაში გვხვდება (წ. №. 220). რათგან მესროპის სახელი მაშოტცისათვის შეუძლებელია რომ პირველად სწორედ ამ ძეგლში იყოს დაქანონებული, ამიტომ მესროპის სახელი უნდა VII ს. დამლევს, ან VIII ს. დამლევს იყოს შემოღებული.

§ 3. მაშოტცის ცხორების შინაარსი დროთა განმავლობაში შეუცვლიათ

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

მართლაც იმავე ლ. ფარპელის ისტორია საშუალებას გვაძლევს დარწმუნდეთ, რომ დროთა განმავლობაში კორუნის ნაშრომის შინაგანი მოცულობა და შინაარსიც შეცვლილა. ცნობილია და მკითხველი ზემომოყვანილითგანაც დაინახავდა, რომ კორუნის აწ და უკვე დიდი ხანია ცნობილ ტექსტში მაშოტც-მესროპი მარტო სომხური დამწერლობის მომგონებლად-კი არ არის დასახული, არამედ ქართულისა და ალბანურისაც.

ლ. ფარპელის მოთხრობა მაშოტცის შესახებ სწორედ იმ მხრივ არის ფრიად საყურადღებო, რომ იგი მაშოტც-მესროპის მოღვაწეობის შესახებ საქართველოსა და ალბანეთში არაფერს ამბობს (იხ. გვ. 13—18, 37—38). რათგან კორუნის ნაწარმოების შინაარსი ლ. ფარპელის სხვაფრივ დაწერილებით აქვს გადმოცემული და იმგვარადვე, როგორც მის წყაროშია მოთხრობილი, ამიტომ ცხადი ხდება, რომ საქართველოსა და ალბანეთშიც მაშოტცის მიერ ანბანის გამოგონების შესახებ რომ კორუნის რაიმე ჰქონდა ნათქვამი, უეჭველია, ამ გარემოებას და მაშოტცის მოღვაწეობის ამგვარ ფართო ასპარეზს და მნიშვნელობას ლ. ფარპელიც მოიხსენებდა. ეს გარემოება მით უმეტეს იყო მოსალოდნელი, რომ თითონ ლ. ფარპელი თავის საისტორიო თხზულებაში სომეხ-ქართველ-ალბანელთა თანხმობრივი მოქმედების ისეთ გულმხურვალე მომხრედა ჩანს და ამგვარ შემთხვევებსაც ყოველთვის ხაზგასმით გაუხეობრებულ დებულებასავით იმეორებს ხოლმე, რომ, თუ კორუნის ამგვარი ცნობა ექმნებოდა, ის უეჭველია, ამ ცნობას ალუწუნაგვს არ დასტოვებდა, ამიტომ, ლ. ფარპელისაგან ამის მოუხსენებლობა უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ კორუნის თხზულების იმდროინდელ ტექსტში მაშოტცი მხოლოდ სომხური ანბანის მომგონებლად ყოფილა წარმოდგენილი და მაშოტცის მიერ საქართველო-ალბანეთშიც ანბანის შემოღების შესახებ იქ არაფერი ყოფილა ნათქვამი.

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ ერთის მხრით კორუნის ცნობილ ვრცელსა და მოკლე, რედაქციებში არსებული ცნობები საქართველოში და ალბანეთში ანბანის გამოგონებასა და საზოგადოდ მაშოტცის მოღვაწეობაზე

გერმინდელი დანართი უნდა იყოს, მეორეს მხრით, რომ არსებული შეხედუ-
ლებისა წინააღმდეგ, ვერც ვრცელი რედაქცია ჩათვლება კორუნის თხზუ-
ლების პირვანდელ ტექსტად.

ეხლა, რაკი გამოირკვა, რომ კორუნის ნაშრომი დროთა განმავლობაში
გადაკეთებული და შევსებული ყოფილა და რომ მისი ნაწარმოების არც
ერთი არსებული რედაქცია ამ ნაწარმოების წინათ არსებულ ტექსტს არ წარ-
მოადგენს, გამოსარკვევი გვაქვს, თუ რამდენად დასაჯერებელია და სწორე ამ
თხზულებაში გაბნეული ცნობები, რომლებშიც ავტორი მკითხველს თავის
თავს მართლის მოწაფედ და აღწერილი ამბების თანადამხდურად და თვით-
მხილველად აცნობს?

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე

კორუნის ვინაობისა და თანამედროვეობის შესახებ ცნობების კრიტიკული განხილვა

თანამედროვისა და თვითმხილველისაგან აღწერილ მოთხრობას ყოველ-
თვის თავისი ბეჭედი აზის და ნაამბობსაც გარკვეული ელფერი ადევს ხოლმე.
ეს გარემოება, როგორც ამბის აღწერილობის სიცხოველით გამოიხატება, ისევე
საქმის ნიშანდობლივი დახასიათებითაც: ხშირად წერილმან ცნობასაც-კი
ეტყობა, როდესაც იგი თანადამხდურისაგან არის ხოლმე ნაამბობი. მოთხრო-
ბაში ასეთ შემთხვევაში ისეთი დაწვრილებითი, რეალური და ფსიქოლოგიუ-
რად დამაჯერებელი ცნობებია ხოლმე ჩართული, რომელთა მსგავსი შესაძლე-
ბელია მხოლოდ თანამედროვემ და თვითმხილველმა იცოდეს.

ემჩნევა თუ არა ასეთი თვისება კორუნის ნაწარმოებს?

§ 1. დათარიღების წესი კორუნის ნაშრომში

კორუნმა ჩვეულებრივ ბუნდოვანი და გაურკვეველი დათარიღება
იცის და უფრო ხშირად თარიღის მაგიერ ჰხმარობს გამონათქვამებს *იოქსამ*,
იქსამ, *კაქსამ* *ქამანასიქი* (11, 12, 17, 18, 27, 29, 37) *ასორია* *პაიქამა* (11,
12), *ქსო* *აქსიოქი* (10, 13, 15, 20, 21, 27, 30), *აქსონასი* (10, 19, 34),
ქსო *ქამანასიქი* *ქნე* (22, 31) რა ჯამს, მას ჯამს, ბევრი ღღის განმავლობაში,
ამის შემდგომ, რამოდენიმე დროის შემდგომ. მაგრამ რამდენჯერმე გარკვეუ-
ლი დათარიღებაც მოიპოვება. მაგ. დანიელის მიერ გამოგონილ ანბანის მილე-
ბაზე ნათქვამია, რომ ეს მომხდარა *«ქ ჩინჯხიოიქი ამქ ქაყალიოქსიან*
ნიოა» (გვ. 13) ე. ი. ვრამშაპუპის მეფობის მეხუთე წელს. მოკლე რედაქციაში
ეს ცნობა არ არის (გვ. 47). სრული ანბანი მართლაც სომხეთში მოიტანა *«ქ ქს-*
ქსიოქი ამქ ქრამჯასაქიქი არქასიქი ჯაქიე მხბაე» (გვ. 16)—დიდი სომხეთის
მეფის ვრამშაპუპის მეექვსე ინდიტიონსაო—არც ეს თარიღია მოკლე რედაქციაში
(გვ. 48).

სრული ზედმიწევნით მხოლოდ საპაქის სიკვდილია დათარიღებუ-
ლი. *«ნეტარი საპაქის სიკვდილი მოხდა... იეზიდვერდ სპარსეთის მეფის, ვა-*

პრამის ძის, მეფობის პირველ წელს, ბაგრევანდის ოლქის დაბა ბლურში, ნავასარდის, თვის დამლევის... ღლის მეორე საათსა“-ო (გვ. 37).

უცნაური ის არის, რომ მაშთოცის, თხზულების მთავარი გმირის სიკვდილის თარიღი დამოუკიდებელი და ზედმიწევნით-კი არ არის აღნიშნული, არამედ ნაპაქისაზეა დაფუძნებული. იქ ნათქვამია: იმავე წელს, ნეტარი საპაქის სიკვდილის ექვსი თვის შემდგომ... ახარატის ნორქალაქში... მოხდა აგრეთვე წა (მაშთოცის) ქრისტესგან-მოწოდებული აღსასრული, მცირე დღეთა ავადმყოფობის შემდგომ მეპეკანის თვის მეცამეტე დღესაო (გვ. 39—40).

ძნელი ასახსნელია, თუ როგორ მოხდა, რომ მაშთოცის მოწაფემ, მახლობელმა პირმა და თანადამხდურმა თავის თხზულებაში, რომელსაც სწორედ მაშთოცის მოღვაწეობის აღწერა ჰქონდა მიზნად დასახული, ამ თავისი მოძვრის გარდაცვალების თარიღი ძირითად თარიღად-კი არ მიიჩნია, არამედ საპაქის სიკვდილის თარიღს გადააბა. გასაოცარია, რომ მას, რომელსაც საპაქის გარდაცვალების არამც თუ თვის რიცხვი (ნავასარდის დასასრულს, 30-ს), არამედ საათი-კი სცოდნია, თავისი მასწავლებლის სიკვდილის მინც ასეთი ზედმიწევნითობით დათარიღება ვერ მოუხერხებია! ეს გარემოება კორუნის თვითმხილველობასა და თანადამხდურობას მეტად საეჭვოდ ჰხდის.

§ 2. კორუნის ბუნდოვანი და დაუჯერებელი ცნობები სომხური დამწერლობის გამოგონების შესახებ

ახალი დამწერლობის შექმნა იმდენად მნიშვნელოვანი მონაპოვარია და იმდენად საგულისხმო საკითხია, რომ თანამედროვესა და თანადამხდურს თავის აღწერილობაში ამ ამბავზე მართლაც ბევრი საყურადღებო გარემოების მოთხრობა შეეძლო: მკითხველისათვის ცხოველი, რეალური სინამდვილის დაზახსიათებელი ცნობები ეამბნა, მაგრამ ეს მოლოდინიც ამ შემთხვევაში არ მართლდება.

თუნდაც რომ საქართველო-ალბანეთის შესახებ ცნობებსაც, ვითარცა, შემდეგ-დროინდელ დანართს, თავი დავანებოთ, თვით სომხური ანბანისა და დამწერლობის გამოგონების ამბავსაც ბუნებრივობა აკლია და ბუნდოვანია. ანბანის გამოგონების მოთხრობა დანიელ ასურის ანბანის დაზახსიათებით იწყება. მისმა გამოცდამ ყველანი დაარწმუნა, რომ ის ნიშნები სომხური ენის მარცვლებისა და თხზული ასოების გამოსახატავად არა კმაროდაო (*„სახსრად მასსაჲს ნუანაჲსიჲნი იუღ აბსჲ დახიჲაჲსიჲს სიჲსი რაჲსიჲსი სხიჲსი“* გვ. 13).

უნებლიეთ იბადება საკითხი, რას ნიშნავს, საკმარისი არ აღმოჩნდა მარცვლებისა და თხზული ასოების გამოსახატავად დანიელისაგან შედგენილ ნიშნებით? განა შესაძლებელია სომხურში მაშინ მარცვლებითა და თხზული ასოებით ეწერათ?

შემდეგ უფრო უცნაურია, რომ ასურული დამწერლობის ნიადაგზე აღმოცენებული ანბანის უვარგისობისა და მიუხედავად, მაშთოცი, კორუნის სიტყვით, სომხური დამწერლობის შესადგენად ისევ ასურეთში მიემგზავრება

¹ წინათ რომ კორინუს ნავასარდის 30 უნდა ჰქონოდა, ამას ლ. ფარპელის ისტორია ამჟღავნებს, სადაც ნათქვამია: „ნავასარდის თვესა, რომელიც ამ თვის 30-ს იყო“-ო (გვ. 37).

გან, რომელნიც ამ ამბავს მოგვითხრობენ, ასოლიკი და ვარდანია სვე-
ლაზე უფრო საყურადღებო.

ასოლიკს პირველად თავისი მოთხრობა მთლად კორჯნის ნაშრო-
მის თანახმად აქვს ნაამბობი, მაგრამ სომხური ანბანის გამოგონების საკითხს
სტ. ასოლიკი კვლავ უბრუნდება და ამ მეორე ცნობაში ერთი გარკვეული
ახალი დებულება შეაქვს:

„მის დროს (ე. ი. მეფე თეოდოსი მცირეს დროს) იყო სომეხთა წა-
მამათმავარი საპაიკი, რომლის ზეობაშიც დანიელ ასურთა ფილოსოფოსმა
სომხურისათვის 29 ასო მოიგონა, ხოლო შვიდი დანაკლისი ასო ნეტარმა
მესრობ ტარონელმა ვედრებით ღმერთისაგან მიიღო“-ო.

ვარდან დიდს-კი სომხური ანბანის გამოგონების შესახებ შემდეგ
საგულისხმო ცნობა მოეპოვება. მისი სიტყვით:

*„კოთაჯიხ აძინ სკოთაჯი ირეიქ ზა-
ყიქ სორენ შხაროყ ქიქინჯ ჯაქხ-
რქნ ყაყრილქქინ ქსანს ხერკილ
ქქიქ, აი. ზანქქქი ასირილი ყთხ-
აქქინ ქამანსაკაყ“.*

„არდაშირის, შაპუჰის ძის,
მეფობის პირველ წელს წა მე-
სროპმა სომხური მწიგნობრობა
მოაგვარა ძველი დროითაგან
დანიელ ასურისაგან მოპოვებულ
22 ასოზე“ დამყარებითათ (შხბქ
ქარეჯანსაქ შათამოქ. ახსიქ-
საკან, მოსკოვის 1861 წ. გამ.
გვ. 70).

რათგან ეს ასოები სომხურისათვის საკმარისი არ აღმოჩნდა, ამიტომ
სპარსულსა და ბერძნულ ასოებს ჰხმარობდნენო, საღმრთო წერილის გადმო-
თარგმნა რომ შესაძლებელი გამხდარიყო, მესროპმა ანბანის შექმნა სცადა
და „მოუბოძა მას ღმერთმა 14 ასოს ნიშანი თავისი საკუთარი მარჯვენით მის
წინაშე გამოსახული“ (თაქ სათოთაბ ჯიქხეთასან ყიქი ასიქი ქიქი
ყიქიქაქ ათაჯი ზირა“; შხბქნ ქარეჯანსაქ შათამ, ახსიქსაკან, მოსკოვის
1861 წ. გამ. გვ. 70).

ამავე ისტორიკოსის მოწმობითა და აზრით, ძველდაც სომხური დამწერ-
ლობის არსებობა ლეონ კილიკიის სომეხთა მეფის დროს დადასტურებულა,
როდესაც აღმოჩენილა ფული, დრამა, რომელზედაც სომეხთა წარმართ მეფე
თა სახელი სომხური დამწერლობით იყო გამოყვანილი (იქვე), V. Langlo-
is ფიქრობდა, რომ აქ სომეხთა ისტორიკოსს შეეცდომა უნდა მოსდითღეს,
რათგან ცნობილია, რომ სომეხ არშაკუნიანთ ფულეზე ბერძნული ზედწერი-
ლი აქვთ ალბათ აქემენიანთა ერთ-ერთი სატრაპის ფული იქმნებოდა, რომ-
ელთაც ფინიკიურის მსგავსი დამწერლობის ზედწერილი მოეპოვებათო (ქ.
Collection etc II 6—7. უნ. 3).

რამდენად სწორე იყო ლეონ მეფის-დროინდელ სომეხთა ნუმიზმატიკა-
რი ღიაგნოზი მიწაში ნაპოვნი ფულის შესახებ, ან რამდენად სწორეა ფრანგი
მეცნიერის განმარტება, ამჟამად ჩვენთვის იმდენად საყურადღებო არ არის,
რამდენადაც ის ვარემოება, რომ სომეხთა ისტორიკოსები საჭიროდ სცნო-
ბდენ სომხური დამწერლობის შექმნის თანდათან ბროცესის საკითხს ისევე
და-ისვე შეჰხებოდნენ. ცხადად ეტყობა, რომ ისინი კარგად გრძნობდნენ, თუ რამ-
დენად ბუნდოვანი და გაურკვეველი იყო ის ცნობა, რომელიც კორჯნის
დანიელისეული სომხური ანბანის შესახებაც და თვით მესრობ-მამოღვისაგან
შევსებულ ასოებზე მოეპოვება.

მართლაც და, მკითხველს არავითარი საშუალება არ ჰქონდა გაეგო, ან რამდენი ასოსგან შესდგებოდა ასურელ ეპისკოპოსისაგან შედგენილი და რატომ არ კმაროდა იგი სომხური ენისათვის, რა აკლდა მას და რა წუნი ჰქონდა? როგორც ასოლიკისა, ისევე ვარდანიის სიტყვებით განჩანს, რომ კორუნი განმარტება, რომელიც, როგორც დაგჭმუნდით, ეხლაც სრულებით შეუწყნარებელი მოჩანს, ძველადაც, როდესაც, ეხლანდელზე გაცილებით უფრო მარტივი მოთხოვნილება იყო, ბევრს არ აკმაყოფილებდა.

სწორედ ამიტომაც არის, რომ ორსავე შემოდასახელებულ სომეხთა ისტორიკოსს კორუნიდან სრულებით განსხვავებული, ახალი განმარტება წამოუყენებიათ. თუ კორუნი სიტყვით, დანიელისეული ანბანი, ვითომც იმითმ იყო უვარგისი, რომ მისით სომხური ენის მარცვლებისა და თხზული ასოების დაწერა არ შეიძლებოდა, ასოლიკიცა და ვარდანიც მხოლოდ ცალკეულ ასოებზე ლაპარაკობენ.

მართლაც და, რა მოსატანია აქ მარცვლები და თხზული ასოები, როდესაც მაშთოცს ანბანი საღმრთო წერილის პირველი თარგმანის ჩასაწერად სჭირდებოდა. რომელი გონიერი მთარგმნელი დაიწყებდა სრულებით ახალ მთარგმნ ტექსტს, სრულებით ახლად მოგონილი თხზული დამწერლობით წერას?

ამ შეუსაბამო განმარტების მაგიერ შემოაღნიშნული ისტორიკოსები ფიქრობდენ, რომ კორუნიდან მოთხრობილ შემთხვევაში უვარგისობის მთავარ მიზეზად ცალკეული ნიშნების ნაკლებობა უნდა უოფილიყო: ასოლიკით მხოლოდ 29, ვარდანიით 22 ასო ჰქონია დანიელს თავის ანბანში და მაშთოც-მესრობს პირველი ავტორის სიტყვით 7 ასო დაურთავს, მეორეს აზრით-კი ორჯერ მეტი, 14 ასო შეუთხზავს.

§ 4. სომხური ანბანის გამოვლენების შესახებ კორუნი ცნობების ზოგადი შეფასება

არსებითად ასოლიკისა და ვარდანიის ეს განმარტება კორუნი ცნობას სრულებით არ უდგება, რათგან მათშოცის ბიოგრაფი სულ სხვა მიზეზს ასახელებს. შემოხსენებული ორი ისტორიკოსის შესწორება მხოლოდ იმ მხრივ არის საყურადღებო, რომ ძველი დროის სომეხთა ისტორიკოსებისათვისაც კორუნი ცნობის მთელ შეუსაბამობას სრული სიცხადით ამჟღავნებს. მით უფრო ნათელი უნდა იყოს ამ ცნობის შეუსაბამობა ამჟამად, როდესაც პალეოგრაფიის ზოგად მოძღვრებას დამწერლობათა ისტორიისა და განვიითარების საფეხურები საუცხოვოდ აქვს გამოჩვეული. ყველა შემონათქვამის შემდგომ უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ კორუნი ცნობები სომხური ანბანისა და დამწერლობის გაჩენის შესახებ სინამდვილესაც არ შეიძლება შეეფერებოდეს და თანამედროვისა და თვითმხილველისაგან აღწერილის შთაბეჭდილებასაც არც ახდენს და არც შეიძლება ასეთი თვისებისა იყოს.

§ 5. მაშთოცის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ კორუნი ცნობების სისწორის შემოწმება

კორუნი მაშთოცს მარტო დამწერლობის გამოჩვენებლად-კი არა, არამედ მთარგმნელადაც მყავს დასახელებულ-დახასიათებული. აღსანიშნავია,

რომ საღმრთო წერილის წიგნების პირველი თარგმანის შესახებ გრძელ რედაქციაში ჯერ ნათქვამია, რომ უკვე ქ. სამოსატში ყოფნის დროს, პროფანოსის მიერ სომხური ანბანის საბოლოოდ განმარტვისა და მოგვარების უმაღლესი მათოცი თავის მოწაფეებითურთ თარგმნას შეუდგა და პირველად სოლომონის იგავები გადმოსთარგმნაო (გვ. 15).

მოკლე რედაქცია მაშთოცს, ანბანის შედგენის შემდგომ, დაუყოვნებლივ მთარგმნელობას, სახელდობრ ძველი აღთქმის წიგნების თარგმნას აწყებიანებს. პირველ ნათარგმნ თხზულებად მასაც სოლომონის იგავნი მიიჩნია (*სიჰანს-ლიქ ქსიაკაყ ჩამასანიჩნ შაიომინჩ*). მაგრამ აქ უკვე გარკვევით არის ნათქვამი, რომ მაშთოცმა ძველი აღთქმის ყველა 22 წიგნი გადმოთარგმნა (*„როქანაჟა-ქსაჟ დჟასან ლ ხიქოა ჯაქონჩან, ღჩინ ჯიჰაქარანან ქიქოქ ჩ ნაჟ რან“* გვ. 18). მოსე ხორენელი თითქმის სიტყვა-სიტყვით ამასვე იმეორებს, მხოლოდ ძველი აღთქმით აღარ კმაყოფილდება და მაშთოცის ნათარგმნ წიგნთა შორის ახალ აღთქმასაც (*„სიჰსაჟ ქსიაკაყენ, როქანაჟაჟს-ლიქ დჟასან ლ ღჩიქოა ჯაქონჩან, ლ ღჩიქო ჯიჰაქა ქიქო ქ ნაჟ რან“* *ჭიქრე III, 41. 89, გვ. 327*) ასახელებს.

თუ რა მოპყვა ამ პირველ თარგმანს, შესწევციტეს დანარჩენი წიგნების მთარგმნელობა სამშობლოში დაბრუნებამდე, თუ დაბადების სხვა წიგნების გადმოსომხურებასაც მიპყვეს ხელი, კორუნს ვრცელ რედაქციაში აქ არაფერი აქვს ნათქვამი. მისი მერმინდელი სიტყვები-კი გვაფიქრებინებენ, რომ მაშთოცის მთარგმნელობითი მოღვაწეობა არ შეწყვეტილა: ქადაგებასთან ერთად, ის თარგმანსაც განაგრძობდაო (გვ. 18).

რასაკვირველია, ეს ცნობა მეტად ბუნდოვანია, რომ ამის მიხედვით საღმრთო წერილის თარგმნის შესახებ ვრცელი რედაქციის მიხედვით ხელმისაქიდი დასკვნის გამოტანა შეუძლებოდა. მაგრამ ამას მისდევს იგავმეტყველებით გამოთქმული საკმაოდ ნათელი შინაარსის ცნობა, რომლის მიხედვითაც (გვ. 18—19) ამ დროისათვის „სომხურად მოუბრად გამოჩენილად“ ე. ი. ნათარგმნი ყოფილა მოსეს წიგნები წინასწარმეტყველთა დასის ქმნილებებითურთ, პავლესი და სხვა მოციქულთა ეპისტოლეები და სანარება. რათგან სოლომონის იგავნი წინათვე უნდა ვიგულისხმოთ ნათარგმნად, ისე გამოდის, რომ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნთა უმეტესი ნაწილი უკვე გადმოსომხურებული უნდა ყოფილიყო.

კორუნის თხზულებაში ორგან კიდევ მოიპოვება ცნობები მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ. მაშთოცის ქართლ-ალბანეთითგან უკან დაბრუნების ცნობის შემდგომ, კვლავ ნათქვამია, რომ ისევ თარგმნას მიპყო ხელიო (გვ. 30).

საპა-მაშთოცმა მთარგმნელობის დასაწინაურებლად თავიანთი ორი მოწაფე იოსები და ეზნიკი ასურეთში ქ. ედესაში გაგზავნეს, რომ ასურულითგან სომხურად ნათარგმნი ასურელ წმიდა მამათა გარდმოცემანი თან მოეტანათ (*„ღჩ ქსიორაკან რარაიიჩნ ღჩიქინ ზარენ არიყე ღაღანაიოქჩინა, ჯაქრქნ ღჩსაჟა ღარბოაგენ“* გვ. 30). ასურეთში მისულთ დავალებული საქმე აუსრულებიათ და თავიანთი ნათარგმნი სამშობლოში გაუგზავნიათ. თითონ-კი საბერძნეთში გადავიდნენ ბერძნული ენის შესასწავლად. ბერძნული შეთვისეს თუ არა, მაშინვე ბერძნულითგან მთარგმნელობაც მოაწყესო

(ორ და მასალა და თხილკაფხა, შარქმანჩუა კარიქის და ჰეხნასკან ჰედიქი, გვ. 31).

მკითხველი ადვილად შეამჩნევს, რომ კორუნი ცნობები საღმრთო წერილის სომხურად პირველად გადმოთარგმნის შესახებ, სხვა ყველაფერსაც რომ თავი დავანებოთ, არეულიც არის და გარკვეულობაც აკლია. მთარგმნელობითი მუშაობა თითქოს რამდენჯერმე იწყება და სწყდება. უცნაურ შთაბეჭდილებას ახდენ აგრეთვე ასურეთში საგანგებო დავალებით გაგზავნილთა მოქმედებაც: თავისით, დაუკითხავად საბერძნეთში გადადიან, ბერძნულს სწავლობენ და ბერძნულითგანაც სთარგმნიან. თუმცა ისინი ასურეთში იყვნენ წარღვნილნი სწორედ ასურულითგან სომხურად სათარგმნელად. მაგრამ ყველაზე უფრო საგულისხმო კორუნი უკანასკნელი ცნობაა. მისი სიტყვით, ზემოთხსენებულის შემდგომ, საბერძნეთითგან საღმრთო წერილის მტკიცედ დაკანონებული ტექსტი სომხეთში ჩამოიტანეს და იმის მიხედვით პირველად, აჩქარებითა და შემთხვევითი დედნების მიხედვით ნათარგმნი დაკანონებული ბერძნული ტექსტის თანახმად შეასწორეს (გვ. 31 და 52).

ამგვარად, მოკლე ხანში, არამც თუ მთელი საღმრთო წერილის გადმოსომხურება მოუსწრიათ, არამედ ისე გამოდის, რომ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების გადმოთარგმნის ცოტა ხნის შემდგომვე, საბერძნეთითგან საგანგებოდ ჩამოტანილი ბერძნული დაკანონებული ტექსტებისა მიხედვით, უკვე ტექსტის შესწორებაც დაუწყიათ და დაუმთავრებიათ კიდევ.

ვინც იცის, რა ძნელი საქმეა ზედმიწევნით თარგმნა უცხოენითგან და ახსოვს, რამდენად მოკრძალებით ეპყრობოდენ ძველად საღმრთო წერილის ტექსტს, ვისაც გადაკითხული აქვს საღმრთო წერილის მთარგმნელობის უტყუარი ისტორია სხვადასხვა ენებზე, მისთვის ცხადი იქმნება, რომ ჩვეულებრივ ხანგრძლივი და სხვადასხვა პირისა და დროის ნაშუშევარი კორუნი თხუთხუთებში ერთი დროისა და თითქმის ერთი ადამიანის ნაღვაწად არის წარმოდგენილი.

იქ, სადაც ახალი საქრისტიანო მწერლობა ჩნდებოდა, ჩვეულებრივ ჯერ სამღვდელმსახურო წიგნებსა და სახარებასა სთარგმნიდენ ხოლმე, რომ წირვალოცვის წარმოება უზრუნველი ყოფილიყო, შემდეგ-კი თანდათანობით საღმრთო წერილის სხვა წიგნებსაც მიჰყოფდენ ხოლმე ხელს. ამასთანავე პირველად სხვებზე უფრო ხშირად წასაკითხავი და მნიშვნელოვანი წიგნები ითარგმნებოდა, შემდეგ-კი სისრულის გულისათვის დანარჩენსაც სთარგმნიდენ ხოლმე. კორუნს-კი საქმე სულ სხვანაირად ჰქონია წარმოდგენილი: პირველად სოლომონის ივანე გადმოთარგმნესო. ეს სრულებით დაუჭერბელი რამეა და მიზან-შეუწონელიც იქმნებოდა ასეთი მღვდელმსახურებაში უხმარბელი წიგნის გადმოთარგმნა იმ დროს, როდესაც ჯერ არც სახარება იყო ნათარგმნი და არც ახალი აღთქმის სხვა წიგნები.

შემდეგ, ერთბაშად და მით უმეტეს ერთ პირს ძველად და ახალი აღთქმის ყველა წიგნების გადმოთარგმნა იმ დროს, როდესაც ის-ის იყო ანბანის შედგენა დამთავრდა, როცა მთარგმნელობა ჯერ არავის ჰქონდა ნაცადი და გზაგამკლეული არ იყო, არავის შეეძლო. ასეთი რამე ერთი ადამიანის ძალღონება და შესაძლებლობას აღემატება. მ. ლუტერის მიაგალითი აქ სათვალავში მისაღები არ არის, რათგან როდესაც ის თარგმნას შეუდგა, გერმანული ან-

ბანიცა და მწერლობაცა დიდი ხანია უკვე არსებობდა, დროც სულ სხვა იყო, მომზადებითაც ისინი განსხვავდებოდნენ.

მით უმეტეს წარმოუდგენელია ერთხელ, დიდის შრომით, ნათარგმნის ასე მალე შესწორება დაეწყოთ „კანონიან“ ბერძნული ტექსტებისდა მიხედვით. ასეთი ხარედაქტორი შემასწორებლობითი მუშაობა ყველგან მერმინდელი მოკლენა იყო და სომხეთიც ამ მხრივ გამოწკლის ვერ შეადგენდა.

წინათ, როგორც ეტყობა, კორჯნის ნაშრომში მაშთოცი მთარგმნელად არც ყოფილა დასახელებული, ეს, როგორც ჩანს, მერმინდელი შემსწორებელის საქმე უნდა იყოს. ეს გარემოება ცხადი ხდება ლ. ფარბელის ისტორიითგან, სადაც მთელი ამ ამბავის წყაროდ სწორედ კორჯნის ნაშრომი დასახელებული: იქ მთარგმნელად მხოლოდ და მხოლოდ საპაკია, მაშთოცი ძარტო იმდენადაა ამ საქმის მონაწილე, რამდენადაც სხვებთან ერთად საპაკსა სთხოვს საღმრთო წერილის სომხურად გადმოთარგმნა იკისროს (იხ. გვ. 16—17). ამ გარემოების შემდგომ გასათვარია, თუ როგორ შეეძლო მესრობ ტერმოვისიანს დაეწერა, კორჯნის ცნობები ლ. ფარბელისას სრულებით არ ეწინააღმდეგებო: ამ უკანასკნელს მთელი ეს ამბავი მხოლოდ მოკლედ აქვს მოთხრობილი, პირველი ყველაფერს დაწვრილებით მოუთხრობს მკითხველსაო (История перевода Библии на армянский язык СПб. 1902 წ. გვ. 11).

ლ. ფარბელის მოთხრობა რომ კორჯნის ცნობილი ტექსტის შემოკლებას არ წარმოადგენს, ეს იქითგანაც ჩანს, რომ კორჯნის არც ვრცელსა და არც მოკლე რედაქციაში არ მოიბოგება ის მართლაც ვრცელი ცნობა, რომელშიც მოთხრობილია, თუ როგორ ეხვეწებოდნენ მთელი სომხეთის სამღვდელოებისა და დიდებულთა წარმომადგენელი მაშთოცისა და მეფის წინამძღოლობით საპაკს, რომ გაუგებარ ასურულს გარდა, სომხურად საღმრთო წერილი ჯერ არ გვაბაღია და შენს გარდა მისი გადმოთარგმნა არავის შეუძლიან და შენ იკისრეო.

ამის შემდგომ შესაძლებელია გვეფიქრა, რომ კორჯნის ცნობილ ტექსტში ნათარგმნი წიგნების სახელები და რაოდენობა შემდეგ-დროინდელი დანართია, თავდაპირველ ტექსტში-კი ცხოვრების რეალური, უტყუარი სურათი ყოფილიყო დახატული. მაგრამ ეს არა მტკიცდება. ლ. ფარბელსაც საპაკის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ დილითგან საღამომდე ცდილობდა და გადმოთარგმნა აღთქმანი (ე. ი. ახალიცა და ძველიც) მთლიანად და ჭეშმარიტ წინასწარმეტყველთა ნათქვამიცა და ახალი აღთქმის მოციქულთა ეპისტოლეებიცაო (გვ. 17).

ამგვარად, კორჯნის ნაშრომის მერმინდელზე უწინარეს რედაქციაშიც მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ ისევე დაუჯერებელი ცნობები ყოფილა, ამიტომ, ყველა ზემონათქვამის შემდგომ, უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ კორჯნის ცნობებში მაშთოცის მთარგმნელობითს მოღვაწეობაზეც თანამედროვესა და თანადამხდურის მონათხრობის არავითარი კვალი არ ჩანს. შესაძლებელია ითქვას კიდევაც, რომ მისი ნაშრომის ამ ნაწილს ცხოვრების სინამდვილის ნიშანიც-კი არ ატყვია.

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე

გაუთოცის ცაში ჩართული ქართული ანბანის გამოგონების შესახებ ცნობების სისწორის შეამოწმება

§ 1. ცნობა ქართული ანბანის მაშთოცისაგან შედგენის შესახებ

ლ. ფარპელის ისტორიაში დაცულმა კორჯნის ნაშრომის ექსცერტების განხილვამ უკვე დაგვარწმუნა (იხ. აქვე, გვ. 160), რომ ცნობა მაშთოცისაგან სომხურთან ერთად ქართული და ალბანური დამწერლობის გამოგონების შესახებ კორჯნის თხზულებაში თავდაპირველად არ ყოფილა, არამედ შემდეგშია ამ ძეგლში რომელიღაც გადამკეთებლისაგან შეტანილი. ეხლა გამოსარკვევია გვაქვს, თუ რამდენად ძველი და სანდო უნდა იყოს ეს ჩანართი ცნობა?

მას შემდგომ, რაც მაშთოცისაგან სომხური დამწერლობის გამოგონებისა და მისი მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებმა კორჯნის ცნობების კრიტიკულმა განხილვამ დაგვარწმუნა, რომ მთელი ეს მონათხრობი ვერას გზით ვერ შეიძლება თანამედროვისა და თანადამხდურ-თვითმხილველისაგან იყოს დაწერილი, საქმის ნამდვილ ვითარებასაც სრულებით არ შეეფერება. ცხადი ხდება, რომ მერმინდელ ჩანართს მით უმეტეს უფრო მცირე ღირსება უნდა ჰქონდეს. მართლაც, საკმარისია გავიხსენოთ ამ ცნობების სრული ერთგვარობა და სქემატურობა, რომ უმაღლესი მთელი ეს ამბავი ხელოვნურად შეთხზულად წარმოგვიდგეს.

ჩემს მონოგრაფიაში „ქართული დამწერლობათა-მცოდნეობა, ანუ პალეოგრაფია“ უკვე აღნიშნული მქონდა, რომ ქართულსა და სომხურ ანბანებს შორის ასოთა მოხაზულობის მხრით ისეთი არსებითი განსხვავებაა, რომ არას გზით არ შეიძლება, რომ ეს ორი დამწერლობა ერთიდაიმავე პირის შექმნილი იყოს, რომ, კორჯნის ნაშრომში ჩართული ცნობისდა საწინააღმდეგოდ, ქართული ანბანი თავისი პალეოგრაფიული თვისებებით სომხურზე გაცილებით უფრო ადრინდელია და ძველი (იხ. გვ. 189—196, 228—229).

შემდეგში დავრწმუნდებით, რომ ცნობა ქართული დამწერლობის მაშთოცისგანვე შედგენილობაზე VI ს. დამლევს არის მაშთოცის ცაში შეტანილი (იხ. გვ. 182). ამით აიხსნება, რომ ამ ჩანართი ცნობის ავტორს ქართლის სამეფოს V ს. მეფე-მოღვაწეების სახელებში და ქრონოლოგიურ პერსპექტივაში შედარებით დიდი შეცდომები არ შეპარავია, ზოგან-კი სწორედ იმდროინდელი პირები ჰყავს დასახელებული.

§ 2. იმდროინდელი ქართლის შესახებ კორჯნის ცნობების შემოწმება

კორჯნის სიტყვით, მესროპმა ქართული ანბანი ვითომც ბაკურ მეფის დროს შეადგინა (იხ. გვ. 22—23), მაგრამ შემდეგ, მესროპი რომ ალბანეთითგან უკან ბრუნდებოდა და სომხეთში მოჩავალმა საქართველოზე გამოიარა, ქართლში მაშინდელ მეფედ მას უკვე არჩილი (*Արჩილ*) ჰყავს მოხსენებული (გვ.

29—30). ეს ცნობა მ. ხორენელსაც მოეპოვება და ერთ-ერთ ხელნაწერში მეფის სახელად სწორედ „არჩილი“ სწერია (*„Արչիլ“-Պատ.* 341). არჩილის მეფობის ინდიკტიონები საქმაო სინამდვილით არის ცნობილი და დაახლოვებით მას 429—437 წ. უნდა ემეფნა (ქლი ერის ისტორია I³, 218). სომხური წყაროების მიხედვით, არჩილის წინამოსაყდრედ უნდა ვითომც ბაკურ მეფე ყოფილიყო. მაგრამ სხვა წყაროებით ეს არ მტკიცდება და ბაკურზე უწინარეს მეფედ ბუზმირი ყოფილა, რომელსაც დაახლოვებით 413—416 წ. უნდა ემეფნა (იქვე, 217).

რაკი, კორუნის სიტყვით, მესროპი იეზდიგერდ II-ის მეფობის პირველ ინდიკტიონს უნდა გარდაცვლილიყო (გვ. 43), ე. ი. 438 წ., ჩვეულებრივ-კი 17 თებერ. 439 წელია თარიღად მიღებული, ხოლო სომხური ანბანი მესროპს 35 წლის წინათ შეუდგენია, ამიტომ სომხური ანბანი თითქოს 403—4 წ. უნდა ვიგულისხმოდ შედგენილად. მაშასადამე, მესროპის გამომგზავრება და მოღვაწეობა საქართველოსა და ალბანეთში ამის შემდგომ შეიძლება მხოლოდ ზომბარციუს. არჩილ ქართლის მეფის ინდიკტიონები მესროპის მოღვაწეობის ბანას უდგება, ბაკურ მეფე-კი ამ დროს არა ჩანს.

კორუნის არშუშა „ტაშირელთა მთავარი“ (გვ. 30), უეჭველია, ქართლისა პიტიახშ არშუშას უნდა უდრიდეს. იგი V ს. მეორე მეოთხედის პოლიტიკური მოღვაწე იყო (იხ. ჩემი „ქართ. ერის ისტორია“, I³, 218—219).

აქაც, მაშასადამე, დრო დაახლოვებით უდგება.

მაშთოცის თანამედროვედ კორუნი ქართლში წა ეპისკოპოზს სამუელს (გვ. 30) ასახელებს, რომელიც ქართული ეკლესიის თავად არის წოდებული. საყურადღებოა, რომ მაშთოცის ქართლში პირველი მოგზაურობის აღწერილობაში ეს სამუელი ქართლის ეკლესიის ეპისკოპოზთა უპირველესად და სამეფო სახლის ეპისკოპოსად, წა და კეთილმსახურ კაცად არის მოხსენებული (*„ყოც առաջինն Մամուչ անուն, ալբ սուրբ և բարեպաշտն Կախիկայի Կացիակ տունն արքունականի“* გვ. 23). სამუელ მთავარეპისკოპოზი მართლაც ცნობილია ქართლის V ს. ისტორიაში, მაგრამ ჯუანშერი მას ვახტანგ გურგასლის თანამედროვედ ასახელებს (იხ. ჩემი ქლი ერის ისტ. I³, 309—311). ეს მღვდელმთავარი თანამედროვისაგან დაწერილ, იაკობ ხუცესის თხზულებაშიც არის მოხსენებული და მისი სიტყვებითგან საქმაო ზედმიწევნილობით ირკვევა, თუ როდის უნდა ჰქონდეს მას მთავარეპისკოპოზობა მიღებული. შუშანიკის წამების პირველ წელს, 464—5 წ. ის ჯერ ჩვეულებრივი ეპისკოპოზი ყოფილა (წამებაჲ შუშანიკისი, ს. გორგაძის გამ. VII, 20, გვ. 9). ხოლო 472 წ. იაკობ ხუცესს უკვე ნათქვამი აქვს: „თუ იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოველ“ (იქვე, XVII გვ. 20²⁷). მაშასადამე, ის 466 წ-ის შემდგომ და ახლო ხანებში აურჩევით მთავარეპისკოპოსად.

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ მაშთოცი 404—430 წლებში ქართლში მთავარეპისკოპოზს სამოელს ვერ ნახავდა, რათგან ის ჯერ 466 წ. ჩვეულებრივი ეპისკოპოზი იყო და მხოლოდ 466 წლის შემდგომ გახდა ეპისკოპოზთა თავად.

მაშასადამე, აქაც პატარა ანაქრონიზმია. ასეთი შეცდომები თანამედროვეს, რა თქმა უნდა, არ მოუვიდოდა, მაგრამ მაშთოცის ც² VI ს. ვადაკეთებელს ასეთი პატარა ანაქრონიზმები დიდ ცოდვად ვერ ჩაეთვლება.

თ ა ვ ი მ ე ს უ თ ე

**გაუთოდის ცაში ჩართული ალბანური ანბანის
გამოგონების შესახებ ცნობის სისწორის
შემოწმება**

**§ 1. მოსე კალანკატუელის ცნობები მაშთოცის ალბანეთში
მოღვაწეობაზე**

ენლა ჯერი ალბანური ანბანის მაშთოცისაგან გამოგონების სისწორის შემოწმებაზე უნდა მიდგეს. ამ საკითხის განხილვა უფრო ვრცლად შეიძლება, რათა მათ მაშთოცის ალბანეთში მოღვაწეობის შესახებ კორჯნის ნაშრომში შეტანილ ცნობას გარდა, სხვა წყარომაც მოაღწია ჩვენამდის. სახელდობრ, ალბანეთში მაშთოცის მოღვაწეობაზე ცნობები მოსე კალანკატუელსაც მოეპოვება. მისი მონათხრობი ფრად საყურადღებო და საგულისხმო გარემოების მომასწავებელია. მ. კალანკატუელს თავის თხზულებაში „*ჟაოაოქინი სკოანჩე აქსარჩი*“ („ალბანეთის ისტორიაში“) ორგან აქვს მოთავსებული ცნობები ჯერ პირველ წიგნში (*სათორ სათაქინი*) 14—18 თავებში (იხ. *ჯოქაისანს შათინაყარანს*-ის გამოცემა, ტფილისი, 1913 წ 103—108), შემდეგ მეორე წიგნის (*სათორ ხიკირიე*) 9 თავში (გვ. 131—133).

თუმცა ორგანვე ერთი-და-იმავე პიროვნების მოღვაწეობაზეა საუბარი, მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავებაა გარეგნულადაც და არსებითადაც. პირველ წიგნში მოთავსებულ ცნობაში მოღვაწე მანტოცად იწოდება (იხ. გვ. 105, 106 და 107), მეორე წიგნში-კი იგი მესროპად არის მოხსენებული (იხ. გვ. 131 და 132). მართალია, პირველ წიგნში 14 თავის სათაურში ნათქვამია *მაოაოე აქოინი შხირიყო* „წა მესროპის შესახებ“-ო (გვ. 103), მაგრამ მხოლოდ სათაურში, თვით ტექსტში-კი ყველგან მაშთოცად არის სახელდებული, ამიტომ საფიქრებელია, რომ სახელი სათაურში მერმინდელი გადამწერის, ან გადამკეთებლის შეცვლილი უნდა იყოს. მ. კალანკატუელს პირველი წიგნისათვის მაშთოცის შესახებ სულ სხვა წყარო უნდა ჰქონოდა, ვიდრე მეორე წიგნისათვის და თავის სათაურში-კი მოღვაწე მესროპად იმიტომ მოუხსენებია, რათა მისთვის, იმგვარადვე როგორც მესროპად იმიტომ მოუხსენებია, იგი ამ სახელით იქნ. ხორენელისა და კორჯნის მოკლე რედაქციისათვისაც, იგი ამ სახელით იქნებოდა ცნობილი. ჰკუასთან უფრო ახლო იქმნება ვიფიქროთ, რომ კოშპილატორს ორი სხვადასხვა წყარო უნდა ჰქონოდა.

ენლა უკვე ვიცით, რომ მაშთოცი ამ მოღვაწის უფრო ძველი სახელია, ვიდრე მესროპი, რომელიც მხოლოდ შემდეგში ჩნდება. აქაც, მ. კალანკატუელის თხზულებაშიც, მასასადამე, უკვე სახელდების მიხედვით საფიქრებელი ხდება, რომ წიგნში მოყვანილი მოთხრობისათვის ავტორს წყაროდ უფრო ძველი ძეგლი, თუ გარდმოცემა უნდა ჰქონოდა, მეორე წიგნში ჩართული ამბავი-კი უფრო მერმინდელ წყაროზეა დამყარებული. მართლაც მ. კალანკატუელის მეორე-გზისი ცნობა ყველაფრით კორჯნის ცნობებს უდგება. მაგრამ საგულისხმო და დამახასიათებელია, რომ მ. კალანკატუელს

ს ა ც მ. ხორენელივით კორუნი არამც თუ თავის წყაროდ აღნიშნული არა ჰყავს, არამედ საზოგადოდ კორუნის ხსენებაც-კი არ მოეპოვება.

§ 2. მ. კალანკატუელის ცნობები ალბანეთის გაქრისტიანებისა და მამთოცის შესახებ

მ. კალანკატუელის დახასიათებით, მამთოცი იმდენად ანბანის გამომგონებლად არ მოჩანს, რამდენადაც ქრისტიანობის შექმნადად. ამიტომ ამ წყაროს განხილვის დროს უნებლიეთ ალბანეთში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ არსებული ცნობების საკითხსაც უნდა შევეხოთ.

მ. კალანკატუელის პირველი წყაროს მოთხრობა ალბანეთის ეკლესიის დასაწყისი და მომდევნო ხანის შესახებ სრულებით თავისებურია. ამ ცნობით **თადეოზ მოციქულის** სომხეთში მოკვლის შემდგომ, მისი მოწაფე ელიშა იერუსალემში დაბრუნებულა, სადაც თავისი მოძღვრის მოწამებრივი სიკვდილის ამბავი მოუთხრია. „**იერუსალემის პირველ მამამთავარის**“ იაკობ მოციქულისაგან ხელდასხმის შემდგომ, ელიშას თავის წილობდომილად აღმოსავლეთი აურჩევია და იერუსალემითგან წამოსულს სპარსეთის მასქუთთა ქვეყანამდე მიუღწევია. იქითგან ალბანეთის უტის სანახებში მისულა, შემდეგ გისში, სადაც ეკლესიები აუგია. მაგრამ ძერგუნის ველზე წარმართ მცხოვრებლებს შეუბყრიათ და უწყალებათ (*ჟაო. სკიფან. აქს.*, ლუკასიანის ვამ. გვ. 16—17).

მართალია, შემდეგ, პირველი წიგნის მე-9 (*ბ*) თავში, ნათქვამია, რომ ელიშამ ჩრდილოეთის მხოლოდ ერთი ნაწილი მოაქცია და რომ ურნაირ ალბანთა მეფემ გრიგოლ სომეხთა განმანათლებელისაგან ჯერ თითონ მიიღო ქრისტიანობა, ხოლო შემდეგ თავისი ერთი მოაქციაო (*ჟაო. სკ. 21—22*), მერმე სწერია აგრეთვე, რომ ურნაირ მეფემ გრიგოლს ალბანთა კათალიკოსად ეპისკოპოზის ხელდასხმა სთხოვა, რაც ასრულებული იქმნა და სომეხთა და ალბანთა ნებაყოფლობითი ძმობისა და დაურღვეველი კავშირის საფუძვლად დაიდვაო (იქვე, გვ. 22), მაგრამ მე-11 თავში გვტის წერილში ნათქვამია: რომ ურნაირ მეფის გრიგოლ განმანათლებლისაგან მოქცევის დროს, ალბანელებს მიენიჭათ ნეტარი კაცი ვინმე, ხელდასხმული ეპისკოპოზად ქალაქ პრომიოვან, რომელიც თრდატ მეფესთან ერთად იყო მოსული-ო! (იქვე, 27).

მოსე კალანკატუელისა თუ მისი წყაროს სიტყვით, შემდეგში გრიგოლის, ალბანთა კათალიკოსის წამების მერმე, წარმართობას ქრისტიანობა კვლავ დაუჯახნია და სახარების ქადაგება ალბანეთში ამიტომ ისევ საჭირო გამხდარა (იქვე 103—104).

აღსანიშნავია, რომ ეს ცნობა ამ ხანის მოღვაწეობის შესახებ არც ერთი სხვა სომეხთა ისტორიკოსის ცნობას არ უდგება. მოსე კალანკატუელს აქ, უმკველია, კორუნის წაშრომისაგან რაღაც განსხვავებული წყარო უნდა ჰქონოდა. მისი მოთხრობით, ალბანთა კათალიკოსის გრიგორისის შემდგომ რომ ქვეყანა და მცხოვრებნი კვლავ წარმართობამ მოიცვა, ერთი ვინმე პირველყოფილ მოძღვართაგანი, რომელმაც სული-წმიდის მონილვით სამის

¹ «*Շնորհքեալ Նոցա ալլ ի ի Կրանսկի՝ ձննադրեալ լիպիսիսպոսոս*»
 'ს ლიოქმ დაყოფტ. որ სიხալ էր ընդ Տրդատայ արքայի».

ერის, სომეხთა, ალბანთა და ქართველთა, დამწერლობა შექმნა, და ამის შემდგომ აღქმის ასასრულებლად წაიერუსალემს გაემგზავრა, იქითგან მოწაფეებითურთ უკან დაბრუნდა ვერცხლის ჯვართურთ... რომელშიც უფლისკვირის ნაწილი იყო, სომეხეთზე გავლით აღმოსავლეთის საზღვრებისაკენ გაემგზავრა, უტიის სანახებს მიადწია და გისად წოდებულ ადგილში დაემკვიდრა, განაახლა ეკლესია, სარწმუნოება განამტკიცა და სახარების ქადაგება უტიელთა ქვეყანაში, ალბანთა, ლვინთა და კასპთა შორის, ქორას კარში და სხვადასხვა ტომთა შორის გაავრცელა... იყო რა მთლად მქადაგებლად და მოციქულად, მათი ენის დამწერლობაც შეასწავლა“-ო. მაგრამ შემდეგ, ურწმუნოთა საშინოოების გამო, მაშთოცი თურმე იმ ადგილს ვასცლია (ყაო. სკიონი, გვ. 104—105).

ამის შემდგომ მაშთოცმა თავისი მოწაფეები სამ ჯგუფად დაყო და თვითოეულმა ამ ჯგუფთაგანმა თავისი სამოღვაწეო ასპარეზი აირჩია. ადგილობრივ დარჩენილ ჯგუფს მარტილობა ხვდა წილად და წამებულ იქმნაო (გვ. 105). მაგრამ თვით მაშთოცს რა მოუვიდა, ალბანეთში დარჩა თუ წავიდა, როდის და სად, ამის შესახებ კრინტი არ არის დაძრული (გვ. 105—106). ეს ვარაუზობა გასაოცარია და საყურადღებო. ამგვარად, მაშთოცის გზა და კვალი მოულოდნელად ქრება. მხოლოდ მომდევნო მოთხრობითგან ირკვევა, რომ ის გარდაცვლილა.

შემდეგში უკვე მხოლოდ მაშთოცის მოწაფეებზე-ღაა საუბარი და ნათქვამია, რომ მაშთოცის ალბანეთში მყოფი მისი მოწაფეები შეყრილან და ასე უმსჯელიათ:

«ქინჯ მხე არათყოფ აახს, ყი ირ მხე ლსააღიოქსანს ჯე არიქ ნუჯსაე ჯ ჴრისთი, ხ არა ჯ ნამანქ მნაეხაქ ხიქ ირეე ხეაქ, ხეჯარე, კასათბაქინ ჯ ღაღანს ნეოსაღქმ ხრქიგოე ხ ჯ ნიგანს ჯნჯრისეოე მხე ათაჯნირე, ყი მნასკან ლსააღიოქსანს ხრქიქა არსხე-ქე ჯ ბხან აირეჟნ ნეიქაქი ქნოსა-ღხმქ ხეხაქ ჯ ახიქენ»: (ყაო. სკიონი-ქე, 106—107).

„რა ვქმნათ ჩვენ, რათგან ვინც ჩვენი განათლების მიზეზი იყო, განისვენა და მისგან დაობლებული ვართ. მოდით, ძმანო და ღვთიურ ქალაქ იერუსალემში წავიდეთ და იქითგან მოვითხოვოთ ჩვენთვის წინამძღოლი, რათგან ჩვენი აღმოსავლეთის სამშობლო ქვეყნის განათლების დასაწყისიც წა ელიშაას ხელით იერუსალემითგანვე იყო“-ო.

სამ ჯგუფად დაყოფილი მაშთოცის მოწაფეები გზას გაუდგენ კიდეც და „ალბანეთითგან აყრილებმა ასურისტანის საზღვრები გაიარეს და... ქალაქ იერუსალემს მიადწიეს... ნახეს... მამათმთავარი... წა მათოცის ღვაწლგადახდილობის ამბავი წა მამათმთავარს მთლიანად მოუთხრეს“, — რაც-კი ბარბაროსთა შორის მოიქმედაო.

იერუსალემის პატრიარქმა მაშთოცის მოწაფეებს სამი ხუცესი გამოაყოლა, რომელთაგან ათანასიოსი ალბანეთის ეკლესიის მწყემსმთავრად ყოფილა განკუთვნილი (იქვე).

მ. კ ა ლ ა ნ კ ა ტ უ ე ლ ი ს თხზულებაში ამ ცნობების ერთი თვალის გადავლებითაც კორუნიცა და მ. ხორენელის მოთხრობასთან შედარება-ცი საკმარისია იმის დასარწმუნებლად, რომ მათ სავრთოთ თითქმის არა აქვთ რა. ალბანეთის ისტორიის ამ წყაროს მაშთოცის პიროვნებასა და მო-

ღვაწეობაზე სრულებით განსხვავებული წარმოდგენა ჰქონია, მისი მამთოცი უმთავრესად მქადაგებელი და მოციქულია („*преподобный и святой*“), ქრისტიანობის გამავრცელებელი და ალბანეთის ეკლესიის განმანათლებელი და შემქმნელი. ანბანის გამოგონების შესახებ ცნობა მხოლოდ ერთ-ორგან და მართო ერთ წინადადებაშია მოხსენებული, სადაც ნათქვამია ოდენ, რომ სამივე ერის სომეხთა, ალბანთა და ქართველთა ანბანი შექმნა სულიწმიდის წყალობითაო. ამაზე მეტი აქ არაფერია ნათქვამი იმ დროს, როდესაც, კორუნის ცნობით, მამთოცის მოღვაწეობის მთავარ ასპარეზს სწორედ დამწერლობის გამოგონება შეადგენდა. სდუმს მ. კალანკატუელის თხზულების ეს წყარო მამთოცის მთარგმნელობით მოღვაწეობაზეც.

ამ მ. კალანკატუელისა და კორუნის ცნობათა თვალსაჩინო წინააღმდეგობას, როგორც ეტყობა, ძველი სომეხთა მწიგნობარ-გადამწერნიც კარგად ამჩნევდნ და ამით უნდა აიხსნებოდეს, რომ *ჩ* და მის მომდევნო თავს სათაურში უწერიათ:

«*შაყაყა სრჳსნ მხაროყაჳ ხ ნსქჳჳჳ
ნიოჳ ყაჳთი იქ ქსნ ქქყაჳჳჳჳ
ჳჳჳ*». (გვ. 103, იხ. აგრეთვე გვ. 106).

„წა მესროპისა და მის მეგობართა შესახები მოთხრობა ზღაპრული“ (ეპოსური).

§ 3. მ. კალანკატუელის ალბანური წყარო მამთოცის, ვითარცა იერუსალემითგან მოსული მოღვაწის შესახებ

მამთოცის მოწაფეთა ზემომოყვანილი სიტყვებითგან ცხადი ხდება, რომ მამთოცი უკვე მკვლარი ყოფილა, როდესაც მათ იერუსალემში დაუბრუნებიათ წასვლა. ის ახალი გარდაცვალებული ჩანს, რათგან, ვითარცა დათბლებულნი, ისინი მის მაგიერ ახალი მწყემსმთავრის საძებნელად იერუსალემში წავიდნ.

უნებლიეთ იბადება საკითხი, მამთოცის მოწაფეები ახალი მოძღვრის მოსაპოვებლად რატომ იერუსალემში უნდა წახულიყვნენ და არა სომხეთში, თუ მამთოცი მართლა სომეხი იყო, როგორც კორუნის სახელით ცნობილს ბიოგრაფიაში სწერია და გარკვეული დროითგან სომხეთში გაბატონებული მოძღვრება ამტკიცებდა? განა უფრო ბუნებრივი არ იქმნებოდა, რომ სომხეთში გამგზავრებულიყვნენ და მამთოცის მოადგილე იქითგან მოეყვანათ?

მაგრამ მ. კალანკატუელის პირველ ცნობაში გაცოცხლებით უფრო საყურადღებო გარემოებაა აღსანიშნავი: ამ ცნობით თვით მამთოციც ალბანეთში სომხეთითგან-კი არ მიემგზავრება, არამედ ჭერ იერუსალემში მიდის და მხოლოდ იქითგან დაბრუნებული ქრისტიანობის გასავრცელებლად პირდაპირ ალბანეთში მიემართება. თუ ამ მოულოდნელსა და არაჩვეულებრივ გარემოებას გავითვალისწინებთ, მაშინ არც ის გაგვაოცებს, რომ მამთოცის მოწაფეები იერუსალემში მიემგზავრებოდნ, რომ იქ თავიანთი მოძღვროს მქადაგებლობითი მოღვაწეობის ბრწყინვალე შედეგის ამბავს, ალბანეთის მოქცევასა და ეკლესიის დაარსებაზე, მოუთხრობდნ, რომ მამთოცის შემდგომ დაბრუნებული ეკლესიისათვის მწყემსმთავარიც იქითგანვე მოჰყავდათ.

ცხადია, რომ მ. კალანკატუელის ამ ცნობაში დასურათებული მამთოცი კორუნის მამთოც-მესროპისაგან სრულებით განსხვავდება. შესაძლებელია თქვას კიდევაც, რომ ამ ორ წყაროს ცნობათა შორის, მამთოცის სახელს გარდა, საერთო თითქმის არაფერია, იმის ცხადსაყოფელად, თუ რამდენად არს-

ბითია ამ ორი ცნობის განსხვავება, საკმარისია თუნდაც აღინიშნოს, რომ კორჯნის ნაშრომის ორსავე რედაქციაში ქ. იერუსალემი არც-კი იხსენიება, მ. კალანკატუელის პირველი წყაროს მოთხრობა-კი სწორედ იერუსალემის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზეა დამყარებული.

§ 4. ალბანური თეორია ალბანური ქრისტიანობის სადაურობაზე

თუ აღამიანი მ. კალანკატუელის პირველ ცნობას ჩაუტყვირდება, უმკველია, შეამჩნევს, რომ ყველა იქ ნააზნობს ცხადად ეტყობა მომთხრობელის წადილი, მკითხველი ურუქვად დაერწმუნებინა, რომ ქრისტიანობა ალბანეთში პირდაპირ იერუსალემითგან მომდინარეობდა, რომ საერთოდ ალბანეთის ეკლესიას შემდეგშიც უშუალოდ იერუსალემთან ჰქონდა უმკვიდროესი კავშირი. ეს ტენდენცია ამ ცნობის ავტორს მკაფიოდ და ხაზგასმით აქვს გამოთქმული გარდაცვლილი მაშთოცის მოწაფეთა იმ დასაბუთებაში, თუ რატომ სწორედ იერუსალემში უნდა წასულიყვნენ ისინი მაშთოცის მოადგილედ ახალი მწყემსთავრის გაოსათხოვნელად. ამ წყაროს აღმწერელი მაშთოცის მოწაფეებს იქ ასე ალაპარაკებს: „მოდით, ძმანო, და ღვთიურ ქალაქ იერუსალემში წავიდეთ და იქითგან მოვითხოვოთ ჩვენთვის წინამძღოლი, რათგან ჩვენი, აღმოსავლეთის, სამშობლო ქვეყნის განათლების დასაწყისიც, წაელიშაის ხელით, იერუსალემითგანვე იყო“.

ამ ცნობისა და სიტყვების ავტორის ისტორიული სქემა სრულებით ნათელია: ქრისტიანობა ალბანეთში პირველად თადეოზ მოციქულის მოწაფემ, ელიშამ გაავრცელა, რომელიც პირდაპირ იერუსალემითგან იყო წამოსული. წარმართობისაგან შემდეგში ჩანსობილი ქრისტიანობის განსაახლებლად წამოსული მაშთოციც იერუსალემითგანვე იყო გამომგზავრებული და მის მოწაფეებსაც მხოლოდ ელიშასაგან იერუსალემთან დამყარებული დამოკიდებულების დაცვა და გაკვალული გზით სიარული ჰსურდათ.

ცხადია, რომ მთელი ეს ცნობა, ვითარცა მკაფიო ალბანური ტენდენციის გამომუდგანებელი, შეუძლებელია სომხური ყოფილიყო, ამიტომ უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ მ. კალანკატუელს ეს მონათხრობი უნდა ალბანური ხანტორიო ძეგლითგან ჰქონდეს ამოდებული. ამგვარად, აქ სომეხ კომპილატორ ისტორიკოსს დაცული აქვს ალბანური ხანტორიო წყაროს ნაწევები, რომელშიც ალბანური ეროვნულ-ისტორიული კონცეფციაა აღბეჭდილი ქრისტიანობის დასაწყისისა და მომდევნო ხანის შესახებ.

§ 5. სომხური თეორია და მისი ანარეკლი მ. კალანკატუელისაგან დაცულს ალბანურ წყაროში

სამაგიეროდ მ. კალანკატუელის მეორე ცნობა მესროპის შესახებ უკვე სომხურ თეორიას წარმოადგენს. რამდენადაც ალბანური კონცეფცია ალბანეთის ეკლესიის უშუალოდ იერუსალემისაგან წარმოშობილობის მოძღვრებას იცავდა, იმდენადვე სომხური კონცეფცია პირიქით, სომხეთის ეკლესიის დამფუძნებელისა და დამწერლობის გამომგონებელისაგან პირდაპირი დამოკიდებულების არსებობის აზრს ამტკიცებდა.

სომხური და ალბანური თეორიები ერთი მეორის საწინააღმდეგო კონცეფციებად უნდა მივიჩნიოთ, ამიტომ ალბანურ პირველ ცნობაში მოქცეული

ერთი წინადადება, სადაც ნათქვამია, ერთმა პირველ მოძღვართაგანმა, „რომელმაც სული-წმიდის მოხილვით სამი ერის, სომეხთა, ალბანთა და ქართველთა, დამწერლობა შექმნა“-ო (იხ. იქვე, გვ. 176) სომეხი კომპილატორის მერმინდელ ჩანართს უნდა წარმოადგენდეს. ეს მოსაზრება უფრო დამაჯერებელი შეიქმნება, თუ გავიხსენებთ, რომ ამ ალბანური ცნობით მაშთოცი ალბანეთის მქადაგებელ-განმანათლებელი გამოდის და არა მწიგნობარ-მთარგმნელი, როგორც ის კორუნის ჰყავს დახასიათებული.

ალბანთა ისტორიული კონცეფციის ასეთსავე გამაქარწყლებელ მერმინდელ ჩანართად უნდა იქმნეს მიჩნეული ცნობა იმის შესახებ, თითქოს ურნაირ ალბანთა მეფე გრიგოლ განმანათლებლის მოქცეული იყოს და ალბანთა ეკლესიის პირველი მთავარ-ეპისკოპოზი და კათალიკოზი გრიგოლის ხელდასმული ყოფილიყოს (იხ. აქვე, გვ. 175—176). ამ ცნობის ჩანართობას ის გარემოებაც ცხადპყოფს, რომ მაშთოცის მოწაფეებს, როგორც დავრწმუნდით, ალბანეთის ეკლესიის მხოლოდ იერუსალემთან კავშირზე ჰქონიათ საუბარი და თითონაც მოვალეობად მხოლოდ იერუსალემთან კავშირის დაცვა ჰქონია მიჩნეული. გრიგოლ განმანათლებელი და სომეხეთი მათ არც-ი გაჰხსენებიათ.

ურნაირ მეფისა და გრიგოლის შესახები ჩანართი ცნობის ტენდენცია და მიზანი მკაფიოდ მოჩანს უკანასკნელ წინადადებაში, სადაც ნათქვამია, რომ გრიგოლისაგან ალბანთა პირველ კათალიკოსის ხელდასხმა „სომეხთა და ალბანთა ნებაყოფლობითი ძმობისა და დაურღვეველი კავშირის საფუძვლად დაიდვა“-ო (იხ. აქვე, გვ. 176).

თ ა ვ ი მ ე ე ქ ვ ს ე

როდის და რა წრეში შეითხზა ცნობა მაშთოცისაგან ქართული და ალბანური ანბანების გამოგონების შესახებ?

§ 1. საკითხის ქრონოლოგიური განსაზღვრა

მაშთოცისა და მესროპის სახელების შედარებითმა ქრონოლოგიურმა განხილვამ გამოარკვია, რომ მაშთოცი ანბანის გამოგონებლად მიჩნეული ძოღვაწის უფრო ადრინდელი სახელი ყოფილა, მესროპი-კი ამ პირს შემდგომი სწოდებია. ამასთანავე ლაზარე ფარჰელის საისტორიო ნაშრომის თავში მოქცეული წიგნითგან, რომელსაც წყაროდ კორუნის ნაწარმოები ჰქონია, გამომჟღავნდა, რომ ერთ დროს, და ძველად კორუნსაც, მაშთოცი მხოლოდ სომეხური ანბანის გამოგონებლად ჰყოლია მიჩნეული. ამგვარად, ცნობა მაშთოცისაგან აგრეთვე ალბანურისა და ქართული დამწერლობის გამოგონებლობაზე მერმიდელ ჩანართს წარმოადგენს და კორუნის თხზულების მერმინდელი რედაქტორის დამატებული და შეტანილი უნდა იყოს. ძველ ალბანურ საისტორიო წყაროს მაშთოცი უფრო ქრისტიანობის მქადაგებლად და გამავრცელებლად ჰყოლია დასახული და ალბანური ანბანის მისგან გამოგონებაზე იქ არაფერი ყოფილა. სდუმს მაშთოცის ღვაწლის შესახებ ქართული დამწერლობის წინაშე ქართული საისტორიო მწერლობაც და სომეხური და ქართული ანბანების გაჩენის ერთდროულობა და ერთი და იმავე პირისაგან გამოგონილობა დაუჭერებელია პალეოგრაფიის თვალსაზრისითაც (იხ.

ქვე. ვვ. 171—172). ამიტომ გამოსარკვევია დრო, როდესაც ამ სამივე ერის ანბანი ერთი-და-იმავე პირის მოგონილად იქმნა აღიარებული, და ის გარემოება და ის წრე, რომელთაც ეს თეორია წარმოშვეს.

როდის შეითხზა ეს თეორია პირველად, ამის განსაზღვრისათვის ამჟამად ჯერ ცნობები არ მოგვეპოვება, მაგრამ ლაზარე ფარპელის თხზულების ცნობილი ტექსტის პირველი წიგნი რომ თვით ამ ისტორიკოსის დაწერილი იყოს, მაშინ დანამდვილებით შეგვეძლო გვეთქვა, რომ VI ს. დამდეგს კორუნის სახელქვეშ ამოფარებულ ავტორს მაშთოცის მოღვაწეობის ასპარეზი მხოლოდ სომხეთით ჰქონია შემოფარგლული. მაგრამ, როგორც სათანადო ადგილას დავრწმუნდით, პირველი წიგნის ლ. ფარპელისადმი მიკუთვნებლობა მეტად საეჭვოა: ის მერმიდელი გადამკეთებელის ჩანართი უნდა იყოს. ამიტომ ამ გარემოების გამოყენება მხოლოდ იმ მხრივ შეიძლება, რომ V ს. დამდეგის შემდგომ კარგა ხანსაც კორუნის ნაშრომის ისეთი რედაქციის არსებობის დამამტკიცებელია, რომელშიც მაშთოცი ჯერ კიდევ ქართული და ალბანური ანბანის გამოგონებლად არ ყოფილა დასახული.

მარტო „ეპისტოლეთა წიგნი“-ში მოთავსებული აბრაამ სომეხთა კათალიკოზის ეკრიონ ქართლისა-კათალიკოზისადმი მიმართულ მესამე წერილში მოგვეპოვება ჩვენთვის საგულისხმო საკითხისათვის მნიშვნელოვანი ცნობა, აბრაამს აღნიშნული აქვს, რომ ქრისტიანობა ორსავე ქვეყანაში, სომხეთსაცა და საქართველოშიც, ერთი-და-იმავე წყაროთგან მომდინარეობდა, იმ პირთაგან, რომელთაც ღვთისმსახურება ჩვენცა და თქვენც საერთოდ ჩავვითესეს: „ქერ ნეტარმა წა გრიგოლმა და შემდეგ მაშთოცმაც სარწმუნოების განსამტკიცებლად მწიგნობრობის ცოდნაცა“-ო (წ. მ. 180: „*ნასა სრანსკინ სოკრნ ზრჩიერ ხ აყაჲ შაჯიგ ხ ეყიგ ძანსაქოქჩინ ქაქნყოქჩინ ზაასითი*“).

მაშასადამე, აბრაამ კათალიკოზი ამტკიცებდა, რომ სომხეთსა და საქართველოს ღვთისმსახურებისა და ქრისტიანობის დამწერგავი საერთო მოძღვრები ჰყავდათ: ჯერ ნეტარი წა გრიგოლი, ხოლო შემდეგ მაშთოცი, რომელმაც სარწმუნოების სიმტკიცისათვის წერის ხელოვნებაც შეასწავლა. რაკი ეს წერილი 607 წ. არის დაწერილი და არ ჩანს, რომ მაშთოცის შესახები ცნობა პირველად სწორედ აქ იყოს გამოქვადენებული, ამიტომ უნდა დავსაკენათ, რომ უკვე VI ს. დამდეგს მაშთოცი საქართველოსა და საფიქრებელია ალბანეთის მოღვაწედაც და ქართლისა და ალბანური ანბანის გამოგონადაც ყოფილა დასახული.

§ 2. სად შეითხზა ეს ცნობა?

თუ გავიხსენებთ, რომ გრიგოლ განმანათლებელიც კი სწორედ VI ს. მეორე ნახევარსა და დამდეგს დასახეს სომეხთა გარდა, აგრეთვე ქართველთა და ალბანელთა გამაქრისტიანებლად, მაშინ ცხადი გახდება, რომ მაშთოცისა და გრიგოლის მნიშვნელობის მთელი კავკასიისათვის განზოგადობა ერთი-და-იმავე წრისა და თითქმის ერთი-და-იმავე მწერალ-გადამკეთებლის საქმე უნდა იყოს. ამ მოსაზრებას ის გარემოებაც ადასტურებს, რომ, როგორც გრიგოლი ამ ხანაში „იერუსალემის სარწმუნოების“ მომტანად ყოფილა დასახული, ისევე მაშთოციც, როგორც ალბანური წყაროს ცნობითგან ჩანს,

ეგრუსალემთანე დაკავშირებულ მოღვაწედ ყოფილა მიჩნეული. ამგვარად, ორსავე ძეგლში ერთი-და-იმავე მიმართულებისა და თეორიის გამოხატულება ყოფილა.

რა თქმა უნდა, აქ ცხადი და შეგნებული ტენდენციის ნაყოფთან უნდა გვქონდეს საქმე და არა ისტორიული სინამდვილის ანარეკლთან და სწორედ იმავე აღმოსავლური საეკლესიო ასურულ-სომხური მიმართულებით მებრძოლი წრეების ნამოქმედარი უნდა იყოს, რომელთაც გრიგოლი მთელი კავკასიის მქადაგებელ-გამაქრისტიანებელად აქციეს.

თ ა ვ ი მ ე შ ვ ი დ ე

მ ა შ თ ო ც ი ს ც ხ ო რ ე ბ ი ს დ ა მ ო ვ ა რ ი ს ა დ ა ' გ ა დ ა მ კ ე თ ე ბ ე ლ ი ს ' ვ ი ნ ა ო ბ ა

მაშთოცის ცხორების სომხ. ცნობილი ტექსტის ავტორად კორჯნი ითვლება. იბადება საკითხი, ამ ძეგლის სხვადასხვა რედაქციითგან რომლის აღმწერელად იყო თავდაპირველად კორჯნი? ლ. ფარპელის ისტორიაში დაცული ექსცერპტითგან ჩანს, რომ ჯერ კიდევ იმ ხანაში, როდესაც მავ. თოცი მხოლოდ სომხური ანბანის გამომგონებლად ითვლებოდა, მაშინაც მისი ცნის ავტორად კორჯნი ყოფილა მიჩნეული, რომელიც თავის თავს მაშთოცის თანამედროვედ და მოწაფედ ასაღებდა. ცხადი ხდება, რომ უკვე ამ დროს მაშთოცის ცნ-მოღვაწეობის მომთხრობელი ნაწარმოები სახელნატყუარი თხზულების სახით დაუწერია და გაუფრცვლებია იმ პირსა და წრეს, რომელსაც ამ ძეგლის შედგენა უდვია თავს. სახელნატყუარობა ამ შემთხვევაში იმ მიზნის მისაღწევად იქმნებოდა გამოყენებული, რომ სომხური ანბანის ასურულსაგან მომდინარეობის აზრი სომხებს უფრო ადვილად დაეჯერებინათ.

მეორე „ავტობიოგრაფიული“ მოწმობა კორჯნის ვინაობაზე, რომელშიც ის თავის თავს ქართული ეკლესიის ეპისკოპოსად ნაყოფად ასახელებს, უეჭველია, ამ ძეგლის მერმინდელად, გადაკეთების დროს უნდა იყოს ჩართული, სახელდობრ, როდესაც მაშთოცის მოღვაწეობის ახარეზი გაუფართოვებიათ და ის სომხურის გარდა, ქართული და ალბანური ანბანების გამომგონებლადც უქცევიათ, ე. ი. VI ს. დამლევს. კორჯნის ავტობიოგრაფიულ ცნობასაც მის ქართველთა ნაეპისკოპოზობის შესახებ ქართველები და ალბანელები უნდა დაერწმუნებინა, რომ მაშთოცმა მართლაც საშივე ერის დამწერლობა შექმნა. რაკი ამას ასური ან სომეხი-კი არა, არამედ თვით ქართველთა ეპისკოპოზივე ამბობდა, ქართველებისა და ალბანელებისათვის უნდა დამაჯერებელი ყოფილიყო. მაგრამ, როგორც დაერწმუნდით, ეს იმედი არ გამართლებულა და ქართულ საისტორიო მწერლობას ამ ცნობის კვალი არსად მოეპოვება, ალბანურს-კი, როგორც გამოირკვა, თავისი საკუთარი და სომხურის საწინააღმდეგო თეორია ჰქონია შექმნილი.

თ ა ვ ი მ ე რ ვ ე

გაშთოცის ცხორების მერაინდელი ქალკიდონიანური რედაქცია, მისი მიზანი და შედეგის ხანა

§ 1. მაშთოცის ელლინოფილური რედაქცია

კორუნის ნაშრომის ცნობილ რედაქციაში, როგორც უკვე აღნიშნული გვექონდა, იერუსალემი არც-კი იხსენიება. ეს გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ მაშთოცის ცხოვრება-მოღვაწეობის აღიწერილობა VII ს. დამდეგის შემდგომ გადაუკეთებიათ და ამ დროს მაშთოცის იერუსალემთან კავშირის ყოველგვარი კვალი ამოუშლიათ. სამაგიეროდ ისე გამოუყვანიათ, ვითომც სომხური ანბანის გამომგონებლობა საბერძნეთთან კულტურული დამოკიდებულებისა და გავლენის შედეგი იყოს. იერუსალემის მაგიერ ქ. სამოსატი და პრეტორი მწიგნობარი ჩნდება და მთელი საქმე ჰელლინური დამწერლობის მიმბაძველობად არის დასახული.

ამგვარად, აქაც, ამ ძეგლის გადაკეთების დროსაც, ბერძენთა გავლენის უპირატესობის ჩანერგვის წადილი ცხადად მოჩანს და იერუსალემისადმი არის დაპირისპირებული: იმ დროს, როდესაც ასურელ დანიელისაგან სომხურისათვის მოგონილი, თუ გამოყენებული ანბანი სომხურისთვის უვარგისად და არადაამაკმაყოფილებლად არის აღიარებული, ბერძნულს მიმბაძველობით შედგენილი მაშთოცის ანბანი პირიქით, უსრულესად და ყოველმხრივ დამთავრებულ დამწერლობად არის გამოცხადებული.

მაშასადამე, აქაც იმნაირსავე მოვლენასთან გვაქვს საქმე, რომელზედაც გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების სხვადასხვა დროის რედაქციების განხილვის დროს გვექონდა საუბარი, რათგან ამ ორი ძეგლის თავგადასავლის ასეთი ვასაოცარი მსგავსება შეუძლებელია შემთხვევითი იყოს, ამიტომ, უეჭველია, მაშთოცის ცხორების წინანდელი რედაქციაც იმავე წრისაგან უნდა იყოს ტენდენციურად გადაკეთებული, რომელმაც გრიგოლ განმანათლებელი კესარიელ მოღვაწედ აქცია. ამ გადაკეთების დროს წინანდელი, ასურთმოყვარეთა წრის, რედაქციის მთელი შინაარსის შეცვლა ვერ გაუბედნიათ და ამიტომაც მისი კვალი საკმაოდ არის შერჩენილი.

§ 2. გადაკეთების ხანა

მაშთოცის ცხორება ქრონოლოგიურადაც დაახლოვებით იმავე ზემოდასახელებულს ხანაში უნდა იყოს გადაკეთებული და ამავე დროს იქმნება მაშთოცის სახელიც მასრობად, თუ მესრობად შეცვლილი იმ მიზნით, რომ ანბანის გამომგონებელის ცხორების წინანდელი რედაქციის ასურეთ-იერუსალემის ყოველივე კვალი წარბოცილი ყოფილიყო.

თ ა ვ ი მ ე ც ხ რ ე

მავთოცის ცნის უპანასკნელი, ეროვნული სომხური რედაქცია

ის ცხადი პელლინოფილური ტენდენცია, რომლითაც სომხებს ჰსურდათ მკითხველისათვის ჩაენერგათ, რომ ანბანიც, თუ სრული აქვთ და ყოველმხრივ დამთავრებული დამწერლობა მოეპოვებათ, მხოლოდ-და-მხოლოდ ბერძენთა დახმარებითა და შესწორების წყალობითაა, სომენთა ეკლესიის მმართველ წრეებს ვერაფრად დააკმაყოფილებდა, მეტადრე მას შემდგომ, რაც იქ კვლავ მონოფიზიტობამ გაიმარჯვა და სომხებსა და ბერძენებს შორის სარწმუნოების სფეროში კვლავ უფსკრული აღმოჩნდა.

ამ ხანითგან მოყოლებულ ბერძენთა ვავლენის ესოდენი უპირატესობა, უეჭველია, მათ უსიამოვნო გრძნობას აღუძრავდათ და ისევე, როგორც თავის დროზე გრიგოლ განმანათლებელის ცნის შინაარსი შეცვლილ იქმნა იმ მიზნით, რომ ბერძნული ეკლესიის ჰეგემონიის ტენდენცია შესუსტებული ყოფილიყო, ასევე საფიქრებელია, მაშთოცის ცნის შინაარსშიც ამავე მიზნით უნდა იყოს ცვლილება შეტანილი. ასეთ ჩანართ ცნობად და ცვლილებად, შესაძლებელია მიჩნეულ იქმნეს ის ამბავი, ვითომც მაშთოცს ღვთაებამ თვით თავის მარჯვენით გამოუსახა სომხური ენის ასოები. ამ ჩანართი ცნობის საშუალებით მაშთოცის ცნის ეროვნული რედაქციის ავტორს წინანდელი, პელლინოფილური რედაქციის სულისკვეთების დაჩრდილვა სდომებია: მაშთოცისაგან აღბეჭდილი სომხური ამბანი ღვთაებრივი წყალობის შარავანდედით შეუმოსავს და ღვთივ-ბოძებულად გამოუცხადებია (*„ზჯანაყჩუნ ასოთობათითი“* გვ. 15).

მაგრამ ამ ცნობის ჩამრთველს თავისი მიზანი ხეირიანად ვერ განუხორციელებია: მას ჯერ ღვთაებრივი წყალობის შესახები ცნობა მოუთავსებია, შემდეგ-კი მოუყოლებია წინანდელი რედაქციის მონათხრობი, რომ მაშთოცისაგან აღბეჭდილი სომხური ანბანი ღვთაებრივი წყალობის შარავანდედაა. ძველისა და ჩანართის ასე ერთად მოთავსების წყალობით, რედაქტორს სრული შეუსაბამობა გამოუვიდა, რათგან ამ მოთხრობით ღვთაებრივი ხელით ნაბოძებსა და დასახულს ანბანს ვილაც ბერძენი მწიგნობრის გასწორება დასჯირებია, რის თქმაც ზემოდასახელებული ცნობის ჩამრთველს, უეჭველია, არ ენდომებოდა.

თ ა ვ ი მ ე ა თ ე

სომხური ანბანის წარმოშობილობის პირველი, მავთოცზე უწინარესი თეორია

§ 1. დანიელ ასური, ვითარცა სომხური ანბანის პირველი შემდგენელი

კორჯნის თხზულებაში შერჩენილი ერთი ცნობა უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ სომხური ანბანის წარმოშობილობის სადაურობის შესახებ

გარტო ზემოვანხილული ორი, ერთი მეორის საწინააღმდეგო, იერუსალემისა და ბერძენთმოყვარეთა თეორიები არ ყოფილა, არამედ მათზე უწინარეს ერთი ცდაც და სრულებით თავისებური თეორიაც ყოფილა.

ამ პირველი თეორიისაგან მხოლოდ კვალი-ლაა გადარჩენილი. ეს გარემოება მსჯელობას მის შესახებ გვიძნელებს, მაგრამ ზოგიერთი მოსაზრების გამოთქმა მაინც შეიძლება.

ვისაც კორუნიის ნაშრომის არსებული სომხური ტექსტი გადაკითხული აქვს, ადვილად შეეძლო ეგარძნო ის ორჭოფობა, რომელიც ანბანის მაძიებელთა და მაშთოცის მოქმედებას ახასიათებს: ერთის მხრით მომთხრობელი ცდილობს მკითხველი დაარწმუნოს, რომ უსაბერძნეთოდ და უმაშთოცოდ სომხური ანბანი ვერ შეიქმნებოდა, მაგრამ მეორე მხრით ავტორს მაშთოცი უკვე საბოლოოდ ჩამონაკვთილი ანბანითურთ რატომღაც ისევ ასურთა ეპისკოპოზთან მიჰყავს, ვითომც ახლად გამოგონილი დამწერლობის საჩვენებლად. ნამდვილად-კი ამ უცნაური მოგზაურობისა და ამბავის ავტორს მიზნად ჰქონია საშუალება მისცემოდა მკითხველისათვის აზრი ჩაენერგა, რომ ამ საბერძნეთში დამუშავებული ანბანის უპირატესობა და მაღალი ღირსება თვით ასურელთა სწავლულებმაც უცილობლად აღიარეს: ასურელმა ეპისკოპოზებმა და ეკლესიამ დიდი ქება შეასახეს და მაშთოცი სომხეთში მხოლოდ ამის შემდგომ შემოვიდაო (გვ. 15—16).

სეიჭვოა, რომ იქ საქმის ნამდვილი ვითარება იყოს აღბეჭდილი, არამედ ეს ცნობა მარტო იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ სომხური ანბანის ასურულისაგან წარმომდინარეობის წინანდელი თეორია იმდენად განმტკიცებული ყოფილა, რომ მისი დაუსაბუთებლივ, ერთი კალმის მოსმით, ბერძნული თეორიით შეცვლის შეუძლებლობა ბერძენთ-მოტრფილად ამ თავგამოდებულ გადაწყობებელ ავტორსაც უგრძვნია. სწორედ ამიტომაც არის, რომ მას საჭიროდ დაუნახავს, რომ საბერძნეთში ჩამონაკვთული ანბანის უპირატესობა ასურისაგან მოგონილთან შედარებით თვით ასურულებისათვის ეთქმევიანებინა.

მაგრამ მთელ ამ ამბავში ჩვენთვის ამჟამად ყველაზე საყურადღებო გარემოებას ის წარმოადგენს, რომ აქ მაშთოცი-მესრობამდე სომხურისათვის გამოყენებული დამწერლობის არსებობა გამომუდავნებული: ავტორი იძულებულია გამოტყდეს, რომ მაშთოცი-მესრობის ანბანი სრულებით პირველი სომხური დამწერლობა არ იყო: ის ცდილობდა მხოლოდ მკითხველი დაერწმუნებინა, რომ მესრობის ანბანი სამაგიეროდ უსრულესი და სომხურისთვის მთლიანად შესაფერისი, ამასთანავე საბოლოოდ ჩამოყალიბებული დამწერლობა იყო.

ხოლო საგულისხმო გარემოებაა, რომ ასურული დამწერლობის მიხედვით სომხური ანბანის პირველ გამოგონებლად აქ მაშთოცი-კი არ არის დასახელებული, როგორც ეს იერუსალემითგან მომავალი მოღვაწისათვის ბუნებრივად იყო, არამედ ვინმე ასური ეპისკოპოზი დანიელი (იხ. გვ. 12).

მ. ხორენელს გარდა, რომელსაც ცნობა დანიელზე კორუნიის ნაშრომითგანვე აქვს მოყვანილი, სხვაგან ამ ასურ მწიგნობარ-ეპისკოპოსზე არაფერი მოგვეპოვება. მაგრამ ანბანის მომგონებელი დანიელის სახელი და ამბავი მის შესახებ, საფიქრებელია კორუნიის მოგონილი არ იქმნება, არამედ წინანდელი რომელიღაც წყაროთგან უნდა იყოს ამოღებული. რაკი ის მაშთოცის წინამორბედად არის გამოყვანილი, ამიტომ დანიელის შესახებ

ცნობა იერუსალემის თეორიის უწინარეს არსებული თეორიის ნაშთად უნდა მივიჩნიოთ და იქითგან უნდა იყოს შერჩენილი მაშთოცის ცხოვრება-მოღვაწეობის აღწერილობაში. როგორც ეტყობა, ეს თეორია წმინდა ასურული კონცეფციისა და სულისკვეთების გამომხატველი ყოფილა და, უეჭველია, იმათ წიაღითგანვე უნდა იყოს გამოსული.

თ ა ვ ი მ ე თ ე რ თ მ ე ტ ე

კორუნის ნაშრომის მნიშვნელობის შეფასება სომხური ისტორიოგრაფიისათვის

გულდასმითა კრიტიკულმა შესწავლამ დაგვარწმუნა, რომ კორუნის სახელით ცნობილი მაშთოც-მეხრომის ცნა სახელნატყუარი ნაწარმოებია, რომელიც დროთა განმავლობაში არა ერთხელ საფუძვლიანად, თანაც ტენდენციურად გადაუქმებიათ, და რომ ამ ძეგლს სომხური ანბანის წარმოშობის ისტორიის გამოსარკვევად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, რათგან სომხური დამწერლობა გაცილებით უფრო ადრინდელი და ძველი უნდა იყოს, ვიდრე მაშთოცს აქვს დათარიღებული. ამის შემდგომ ბუნებრივად იზადება საკითხი, მაშ ამ ნაწარმოებს სომხური ისტორიოგრაფიისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს?

ასეთ საკითხზე უარყოფითი დასკვნის გამოტანა სრულებით მცდარი იქმნებოდა. უკვე ყველა ზემონათქვამს მკითხველი უნდა დაერწმუნებინა, რომ კორუნის სახელნატყუარი ნაშრომის ანალიზი საეკლესიო ისტორიულ აზროვნების მიმდინარეობათა შორის წინათ ყოფილი ბრძოლის შესწავლის იშვიათ საშუალებას გვაძლევს. ამ მხრივ იგი ძვირფასი საბუთია, რომლის სათანადოდ გამოყენება საშუალებას აძლევს გველევარს გარკვეული ხანის სომხეთის ისტორიის ჭერ ცარიელი ფურცლები შეავსოს და იქ არსებულ მიმართულებათა შორის გამწვავებული ბრძოლის მთელი სიმკაცრე და დაუნდობლობა ამ ძეგლის თავგადასავლის გამორკვევის შემდგომ ნათლად წარმოიდგინოს.

მაგრამ მარტო ამით არ ამოიწურება ამ ძეგლის მნიშვნელობა სომხური ისტორიოგრაფიისათვის.

§ 1. კორუნის მეთოდოლოგიური მრწამსი ისტორიაში

კორუნისა და ცნობილი სახელნატყუარი საისტორიო ნაწარმოები მარტივ, ლიტონად აღწერილ თხზულებას არ წარმოადგენს, მისი ავტორი თავის ხელოვნებაში განსწავლული პირია. მან კარგად იცის, თუ რავგარ თვისებათა პატრონი უნდა ყოფილიყო ხეირიანი ისტორიკოსი და რანაირად უნდა ყოფილიყო სამაგალითო მატიაზე დაწერილი. ავტორი ერთგან მოკლე რედაქციაში პირდაპირ ამბობს კიდევ, რომ სომხეთში მიღებული წერის წესის მიხედვით სწერდა თავის ნაშრომს (*«ესა იქნასიქ ყრხიყა ასი ქი ძქნი... ყს-თძსიქი...»* გვ. 65). მაშასადამე, აღმწერელი თავის შრომას იმ დროსა სწერდა, როდესაც სომხეთში უკვე მიღებული იყო თხრობის სამაგალითო წესი და გვამბობს (*იქნასიქ ყრხიყე*) და სწორედ ამ წესს მისდევდა იგი თავის ნაწარმოების შედგენის

დროსაც, ამ მხრივ ისტორიათაღმწერლობითი მეთოდოლოგიისა და მოძღვრებათა შესასწავლად სომხეთში კორუნის შრომა საკმაო და საგულისხმო მასალას იძლევა.

თხზულების ბოლოში მას ნათქვამი აქვს: კი არავის ეგონოს, თითქოს ეს ნაწარმოები ძველ ამბავთაგან ამოღებული აღწერით შეგვედგინოს (იქ ხქქ *ჩ ჩინ ნამარაიოე თიხესკაყხაქ ს მათსნაყრხაქ კარყხეაქ*), ანდა ამხანაგის მონათბრობი (იქ *აო ქნსქრქე ყათამსაქ*) დაგვეწეროს, არამედ რისაც და რომელთაც ჩვენ თვითმზილველი (იქ *იყ მსრ ქსქ აქანათსა ხეხაქ, ჩნკნათსა ხეხაქ*) და თანადამხდური (აქ *ჩნქრქაყე ჩიყხაირაქსან ყირბიყ*), მშენელი (ქ *იო... ქარყაყხთიქსანს*) და მსახური (ჩ *იყჩნ არყანსაქ*) ვიყავითო (გვ. 40—42, 63 და 65).

ავტორის სიტყვებითგან ნათელი ხდება, რომ მას კარგად ესმოდა, თუ ძველი, ან სხვათა მონათბრობის გამმეორებელი, გინდ აღმწესხველი, რამდენად დაბლა იდგა და ნდობის მხრივაც თანამედროვე თვითმზილველ მემატთანეს ჩამოუვარდებოდა. ზემონათქვამითგან ირკვევა, რომ მხოლოდ თვალთმზილველი (აქ *ანათსა*), ან თვითმზილველი (ჩ *ნკნათსა*) და თანადამხდური (აქ *ჩნქრქაყე*), რომელიც ამასთანავე ნამბობის თავისი უფრო მსმენელი (ქ *იო*) და ასე თუ ისე მონაწილე (არყანსაქ) იყო, ხანდო მემატანედ იყო მიჩნეული.

მთელი თავისი ნაწარმოები აღმწერელს გარკვეულ გეგმაზე აქვს აგებული. ამ გარემოების შესახებ თვით ავტორიც გარკვევით რამდენჯერმე ლაპარაკობს. მისი სიტყვებითგან ჩანს, რომ ავტორის შეხედულებით საისტორიო შრომაში უნდა თხრობის ერთგვარი წესრიგი არსებობდეს, რომ მოთბრობა დალაგებული ყოფილიყო. ასეთს დალაგებულს შემდგომითი-შემდგომადს მოთბრობას ის „*ჩ კარყჩ ყათამსქ*“-ს (გვ. 3) უწოდებს.

თხრობის წესრიგის მიხედვით საისტორიო თხზულება რამდენიმე მთავარ ნაწილად იყოფოდა, რომელთაგან თვითოეულს თავისი დანიშნულება ჰქონდა. კორუნს თავის ნაშრომისათვის სამი ნაწილი აქვს ნაგულისხმევი. თავში, თხზულების აღწერისადმი ამამოძრავებელი გარემოების მოხსენების შემდგომ, ნათქვამია: „*არყ ათხაქ ნასიარანსაყიქ* (2). ხოლო დაწყობისას წინახიტყვად ვთქვათ, შეიძლება თუ არა განსვენებულ მოღვაწეთა ცხოვრების აღწერაო. ამის შესაძლებლობისა და კანონიერების დასაბუთების მერმე, იქ, სადაც უკვე ცხოვრების აღწერილობა იწყება, ნათქვამია:

*სან ყირ ქ ნასიარყე რანჩი
ზანსაქსქმქ, ქანს ირიქ ს ქიქს არარხაქ
ყათამსქიქ, ქე შაღიყე ანინ (9).*

„სახელი კაცისა მის, რომელსაც პირველსა რიგსა სიტყვისა ჩვენისას აღენიშნავთ, რომლისათვისაც მოსწრაფე ვართ მოთბრობად, მაშთოცი იყო“-ო.

მაშასადამე, თხზულების პირველს, შესავალს ნაწილს ავტორი უწოდებს „*ნასიარყე რანჩი*“, ხოლო წინახიტყვობის დაწერას „*ნასიარანსქ*“-ს. ეს ტერმინი გვაფიქრებინებს, რომ კორუნს უნდა ნასიარანს წინახიტყვობაც სცოდნოდა, ვითარცა ზემოაღნიშნული გამონათქვამის უფრო მოკლე და მკაფიო შესატყვისობა.

§ 3. კორუნის შეხედულება ისტორიკოსის მოვალეობაზე

ავტორი თავის შესავალში არკვევს ერთ საკითხს, რომელიც, როგორც ეტყობა, სომხურ მწერლობაში მაშინ საქამათოდ ითვლებოდა (*ქრისტიანული*), სახელდობრ შესაძლებელი იყო თუ არა მწერალს გამბედაობა პქონოდა სრულთა კაცთა მოღვაწეობა წერილობით აღებქდა (გვ. 2)?.

ამის განხილვასა და გადაწყვეტას ის თავისით-კი არ ფიქრობდა, საკუთარ აზრებზე დაფუძნებით-კი არ აპირებდა, არამედ საღმრთო და საეკლესიო მწერლობაში არსებული მაგალითებით უნდოდა მას მოწინააღმდეგეთა საბუთიანობა გაეჭარწყლებინა. ავტორი მაინც ჩქარობდა და სანამ დამამტყიციბელი მაგალითების ამოკრებასა და ჩამოთვლას შეუღებოდა, უკვე მოყვანილი აქვს თავისი მრწამსის ზოგადი დებულება.

მოწყალე ღვთაებამ ისე განსაჯა, რომ სათნონი მისნი მარტო საიქიოს-კი არ ყოფილიყვნენ ამალლებულ-გაბრწყინებულნი, არამედ, რომ სააქაოს, საწუთროშიც მათი სახელი გარდმოცემით სულიერთა და ხორციელთა შორის თანასწორად გაბრწყინებული ყოფილიყო (გვ. 2).

წინასიტყვაობის ბოლოშიც, ყველა მაგალითის ჩამოთვლის შემდგომ, აღმწერელს კვლავ ხაზგასმით დასკვნილი აქვს: „აქამომღე ნათქვამითგან ცხადია, რომ ყველა ღვთისმოყვარე რჩეულთა ქება ღვთისნიერი“ საქმეაო (გვ. 8).

ამგვარად, მატანის წერა ღვთისნიერი საქმე ყოფილა და ღვთის ბრძანებით ყველაფერი აღწერილი უნდა ყოფილიყო მომავალ თაობათა გასაწვრთნელად (გვ. 18), რომ ნეტარ მოღვაწეთა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამბავი ახალ-ახალ თაობათათვის მაგალითად და კანონად გამომდგარიყო (*ქი იქნასკ ლი სანინი იქნის სიხიუნს ყაჯაიქი*) (გვ. 7).

მაშთოცის ვრცელი ც'ის ავტორს უფრო ნეტარ მამათა მოქალაქეობა აინტერესებდა (*ნჯანასიქი იქარაი არანუნს კათარსიქი* გვ. 2, „*იქარაი სინს არიქაროი*“ გვ. 9), ვიდრე მათი ცხოვრების სრული თავგადასავალი. თხზულების სათაურშიც ასევე აღნიშნული, რომ ისაა *შათამოქჩინს იქაროც ლ მაროსანს*, მოთხრობა, ანუ ისტორია ღვაწლისა და სიკვდილისა. მოკლე რედაქციაშიც იგივე მიზანია დასახული „*იქარაი ლ იქარანანს*“, ღვაწლთა და სიკვდილის აღწერა (გვ. 65). ნაწილობრივ ეს, რასაკვირველია იმითაც აიხსნება, რომ კორუნის სახელ ქვეშ ამოფარებულ ავტორს ვითარცა არათანამედროვეს, მაშთოცის ცხოვრებაზე ნამდვილი ცნობების მოთხრობა არც შეეძლო.

ღვაწლთა გამომხატველ ტერმინებად *იქარე-ს* გარდა ნახმარია აგრეთვე „საქმენი“ *იქიბე* (*საინსქრასიყე ზიხსიქრასიქანს იქიბიყ* გვ. 65.) და „ქმნულენი“ *სარარსიქე* (*იქამანსაქს არარსიქსი სიქიუნს იქიბი* *ნჯანასიქი* იქვე).

§ 4. კორუნის ტერმინოლოგია ისტორიის აღმწერლობის აღსანიშნავად

მაშთოც-მესრობის ც'ის აღმწერელს ისტორიკოსის მოღვაწეობის გამოხატავად ტერმინები ბლომად მოეპოვება. უფრო ხშირად ის ამისთვის თრსიტყვას ჰხმარობს, მარტივად აღნიშნავს *ნჯანასიქი-სა* (იხ. გვ. 2, 3, 4, 5, 7, 9, 21 და სხვაგანაც), ან წერილობით აღნიშნავს *იქიბი* *ნჯანასიქი-სა* (იხ. 65) და მოთხრობას *იქამანსიქი-სა* (3, 5, 6, 7, 9, 65 და სხვაგანაც). მაგრამ უყვარს

მას აგრეთვე „ქება“ და „ქებულება“-ც *გიქხლ* და *გიქილქიქნ* (3, 4, 5, 6), თითო-თითოჯერ მოეპოება აგრეთვე *მათხნაყრხლ* (6—7 და 66) *მხრანაქირ* *გიქხლ* (4), *ყრიქ* *ნენეხეიღყანხლ* (5, 7 და 8,) და *აროლხათაქიიხლ* (2) აღწერა მათიანისა, ხმამაღლა (ნამდ. პირლია) ყვირილი, წერილობით ხმომა, დაღადება და მჭევრმეტყველება.

ამ ექვს ტერმინთაგან ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას *გიქილქიქნ*-ს ქებას აქცევს, რათგან მთელი მისი ისტორიათ-აღმწერლობითი თეორია ამ ცნებასთან არის დაკავშირებული.

§ 5. საისტორიო მოთხრობის სხვადასხვა ღონეობა

ამბავის მოთხრობა აღმწერელს ან დაწვრილებითა და ზედმიწევნილებით (*ნჯანასქლ* *გქერაღანქერაქ* *მანრაკრქით*, *მანრაკრქროსა* *ანიხლ*) შეეძლო ან მოკლედ და საზოგადოდ (*სოღ* *ჩნჯ*, *ნამაიითაყათმხლ*), როდესაც ავტორი იძულებული იყო საამბობ ცნობათა მომეტებული ნაწილისათვის თავი დაენებებინა (*სოასხაყოქნ* *ქიიხლ*).

თუმცა რიგზე დალაგებული მოთხრობა (*ქიქარქი* *ყათმხლ*) სჯობდა, მაგრამ მასთოცის ცნის აღმწერელმა კარგად იცოდა, რომ ზოგჯერ იმოდენა იყო მოსათხრობი (*გაგამასიონ* *გომაროქიქნ*), რომ ყველაფრის დაწვრილებით აღნიშვნა შეუძლებელი ხდებოდა. უკვე ძველ საღმრთო წერილში, დაბადება იძულებული იყო მხოლოდ მცირეოდენთა სახელები მოეხსენებინა, სხვებზე წესიერად მოთხრობისათვის საკმაო დროს უქონლობის გამო-კი გვერდი აექციაო.

მაშასადამე, როდესაც თვითეულის დალაგებული მოთხრობისათვის საკმაო დრო არ იყო, მაშინ ისტორიკოსი იძულებული ხდებოდა მცირეოდენი წარმოეჩინა (*კაკა* *ანიხლ*), დანარჩენს-კი, როგორც ძველ ქართულში ამბობდენ ხოლმე, თანაწარჯდომოდა (*ანყანიხლ*), აუწერელი მიეტოვებინა. დროის უქონლობა მოსათხრობად (*ვიიიე* *ჯე* *იე* *რასაქან* *ქიქათასქლ* *გქერანსქლ* *ანიონყ* *გომაროქიქნ*“ გვ. 5) აღმწერელის სიტყვათა სარბიელს უნებლიედ ზღუდავდა. არამც თუ სხვათა ისტორიული ნამუშავევის დახასიათების დროს, არამედ თავის-თავის შესახებაც *კორჰნი* ამასვე ამბობს. წარმართთა შორის მასთოცისა და მის თანამემწეთა მქადაგებლობითს მოღვაწეობაზე მას მაგ. ნათქვამი აქვს, რომ ყველა თანამგზავრ მონაწილეთა სათითაოდ დასახელებისათვის საკმაო დრო არა მაქვსო (*ვიიე* *ჯნე* *რასაქან* *რათ* *ანიონყ* *ნჯანასქლ*“ გვ. 21)¹. მასთოცის ცნის ბოლოშიც ავტორი ამასვე ამბობს, მოკლე რედაქციაშიც იგივე ნათქვამი მცირეოდენი განსხვავებით მხოლოდ (გვ. 65—66).

მაშასადამე, აღმწერელს, ყველაფრის აღნუსხვის მაგიერ, თავის მოთხრობაში მართო „უსაჭიროისი“ (*ქარხლირა* *გიქნ*) უნდა შეეტანა. უეჭველია, რაიმე საზომი უნდა ჰქონოდა მას, როდესაც მრავალი საამბობი ცნობებითგან ზოგს „უსაჭიროესად“ სთვლიდა, მომეტებულ ნაწილს-კი გვერდს უხვევდა.

¹ რასაკვირველია, აქ ხშირად ეს საბუთი თავის არათანამედროვეობის დასაფარავადაც აქვს სახმარი.

მაშთოც-მესროპის ცის ისტორიული მსოფლმხედველობისა და მეთოდოლოგიური ღონეობის ზემომოყვანილმა განხილვამ დაგვარწმუნა, რომ კორუნის სახელ ქვეშ ამოფარებული ავტორი ურიგოდ განსწავლული ისტორიკოსი არ ყოფილა. მისი ნაშრომი იმ მხრივაც არის საგულისხმო, რომ სომხურ საისტორიო მწერლობაში იმ დროს არსებული საისტორიო მსოფლმხედველობა და მეთოდოლოგიის ღონეობა მკაფიოდ მოჩანს. ნაწილობრივ ეს აგათანგელოსის სახელნატყუარ ნაშრომსაც მოეპოვება, მაგრამ იქ ყველა ეს მრავალსიტყვაობაშია შთანთქმული. სამწუხაროა მხოლოდ, რომ თავისი ცოდნა და ძალღონე ისტორიკოსს ასეთი სახელნატყუარი ნაშრომისათვის შეუღევია.

პოლოსიტიკაობა

მარტიროლოგიური და პაგიოგრაფიული სომხური ძეგლების კრიტიკული განხილვის შემდეგ, უნდა მონაპოვარსაც ზოგადად თვალი გადავავლოთ და შევაფასოთ.

ამ წიგნში განხილულს ძეგლებში სომხეთის საეკლესიო ისტორიის უძველესი ხანის მთავარი საკითხებია მოთხრობილი: ერთის მხრით ქრისტიანობის გავრცელების გარემოება და ამბავია აღწერილი, მეორეს მხრით ამ ხარჭმუნოებისათვის პირველ და მერმინდელ დევნილთა მარტვილობანია, შემდეგ მუჟდაბნოების სომხეთში პირველ მეთაურთა დეაწლის მომთხრობელი ძეგლების რაობა გვექონდა გამოჩვეული და დასასრულ სომხური დამწერლობისა და სახულიერო მწერლობის პირველი გაჩენის აღმწერელს ნაწარმოებზე მოგვიხდა საუბარი. ამ ძეგლთა კრიტიკულმა განხილვამ დაგვარწმუნა, რომ არც ერთი მათგანი თავდაპირველი სახით არ ყოფილა დაცული.

ყველაზე უკეთესად გრიგოლ მანაჭიმზრის მარტვილობის ტექსტი ჩანს შენახული. შემდეგ შედარებით კარგადვია იზიდ-ბოზიდის წამების ტექსტიც დაცული, თუმცა ზოგიერთი ცვლილება დროთა განმავლობაში იქაც არაერთხელ შეუტანიათ. დანარჩენ ძეგლთა უმეტესობა სახელნატყუარი გამოდგა, რომელთაგან ორი მრავალგერ განზრახ ტენდენციურად და არსებითად ყოფილა გადაკეთებული. როგორც მოსალოდნელიც იყო, ყველაზე ცვალებადი სომხეთის გაქრისტიანების ამბის, ხოლო შემდეგ დამწერლობის გაჩენისა და საღმრთო წერილის თარგმნის მომთხრობელი ძეგლების ბედობალი აღმოჩნდა.

მართლაც, სომეხთა-მოქცევის ამბის გულდასმითმა კრიტიკულმა შესწავლამ დაგვანახვა, რომ თრდატ მეფის დროს სომხეთის გაქრისტიანება გრძოლის სახელთან არ ყოფილა დაკავშირებული და რომ მარტო V ს. მეორე ნახევრითგან მიუჩნევიათ გრიგოლი სომხეთის განმანათლებლად. გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობა თრდატის მეფობასა და ხომეხთა მოქცევასთან ლიტერატურულად V ს. დამლევს დაუკავშირებიათ. ამ დროს მისი შქადაგებლობის სარბიელი ვიწროდ, მხოლოდ „დიდი სომხეთის“ ახბარეზით, ყოფილა შემოფარგლული (იხ. აქვე, გვ. 106—112). VI საუკუნის შუა წლებსა და დამლევს-კი გრიგოლი სომხეთს გარდა უკვე საქართველოს, ალბანეთისა და საერთოდ მთელი კავკასიის განმანათლებლად უქცევიათ (იხ. 113—115).

ამასთანავე, სომეხთა მოქცევის შესახები წყაროების განხილვის დროს (იხ. აქვე, გვ. 117—124), უკვე დავრწმუნდით, რომ VI ს. დამლევს და VII ს. დამლევს გრიგოლ განმანათლებელი იერუსალემის ხარჭმუნოების მომტანად ითვლებოდა. ხოლო თავის დროზე, ამ 37 წლის წინათ, აღნიშნული მქონდა, რომ შატბერდისეული წაინოს ცხობებაში ქართველთა მქადაგებელი ქალწული იერუსალემის პატრიარქის დისწულად და იერუსალემში აღზრდილად იხსენიებოდა (აქვე, გვ. 135—136). ალბანურ ზემოგანხილულ წყაროშიც ხომ ალბანეთის გაქრისტიანება და განმანათლებელი მთლად უშუალოდ იერუსა-

ლემთან ყოფილან დაკავშირებულნი, თვით მაშთოციც-კი, კორუნიის სრული მღვდმარებისდა მიუხედავად, იერუსალემელ მკადაგებულ მოღვაწედ მოჩანს (იხ. აქვე, გვ. 174—190). ეტყობა, რომ აქ ხაელესიო ისტორიის შესახები ოდესდაც გაბატონებული თეორიის ანარეკლი უნდა გვექონდეს დაცული ქრისტიანობის აღბანეთში, საქართველოსა და სომხეთში იერუსალემითგან წარმომდინარეობაზე. მოიპოვებოდა თუ არა, ამისთვის რაიმე რეალური საფუძველი და უტყუარი ფაქტები, ამჟამად ძნელი გადასაწყვეტია, მაგრამ ამ ცნობის მსგავსებათა ხელოვნურობის უარყოფა მაინც შეუძლებელია და ეს გარემოება ამ თეორიას იმ სახით, როგორც ის საბოლოოდ ჩამოყალიბებულა, უკვე ტენდენციურად ჰხდის.

აღბანური წყაროს მოთხრობა გვაფიქრებინებს, რომ იერუსალემის თეორია თადეოზ მოციქულისა და მისი მოწაფეების მოღვაწეობასთან ყოფილა დაკავშირებული. ხოლო სომხური ძველი თეორიაც თადეოზ მოციქულზე, აღბანური იერუსალემის თეორია-კი თადეოზის მოწაფე ელიშას სახელზე ამჟარებენ თავიანთ საბუთიანობას. თომასა და თადეოზ მოციქულთა მოღვაწეთა სიკვდილის შესახებ არა ერთი წინაუკმო ცნობები მოიპოვებოდა ძველადვე ისე, რომ თომა, თადეოზი და სხვები ედესაში ითვლებოდენ დასაფლავებულად და მათი ედესაში მოღვაწეობის-შესახები ცნობა ამის გამო სამართლიანად არის ლეგენდურ გადმოცემად მიჩნეული (იხ. Adolf Harnack, die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, II^o Band, გვ. 117, § 5 და შენ. 3). ამიტომვე იერუსალემის თეორიის ისტორიულ დასაბუთებას დამაჯერებელი ძალა არა აქვს და ამდენად ეს თეორიაც ხელოვნურსა და ტენდენციურ შენათხსს უნდა წარმოადგენდეს.

გამოსარკვევია მხოლოდ საყთხი, იერუსალემის თეორია იმთავითვე თადეოზ მოციქულის მოღვაწეობის ცნობაზე იყო დამყარებული. თუ იერუსალემთან კავშირის-შესახები ცნობა უფრო აღრინდელ გარდმოცემას წარმოადგენს, რომელსაც შემდეგ, აღბანეთის ეკლესიის მოციქულთა დროს დანაწესებდად გამოსაცხადებლად, თუ რაიმე სხვა მიზნით, თადეოზ მოციქულისა და მისი მოწაფის ამბავი ჩაურთეს? ბირველ შემთხვევაში, რამდენადაც თვით თადეოზ მოციქულის სომხეთში მოღვაწეობის თხრობა სალიტერატურო შენათხსს წარმოადგენს, ამ თეორიას არაერთარი ისტორიული ღირებულება არ ექმნებოდა.

რათგან თადეოზის შესახები თეორია გრიგოლ განმანათლებლისაზე უფრო აღრინდელია, ცხადი ხდება, რომ „იერუსალემის თეორიაც“ გრიგოლ განმანათლებლის შესახებთ თეორიაზე უფრო უძველესი უნდა იყოს. არსებითადაც, რა თქმა უნდა, უფრო ბუნებრივი იყო, რომ აღბანურ-სომხური და ქართული ეკლესიების იერუსალემისაგან წარმომდინარეობის მოძღვრება თადეოზ მოციქულის მოღვაწეობის ცნობასთან დაკავშირებით გაჩენილიყო, ვიდრე გრიგოლ განმანათლებლის სახელთან დაკავშირებით, რათგან მის შთამომავლობასა და საღაურობაზე, როგორც ჩანს, სომხეთში არაერთარი გარკვეული ცნობები არ ყოფილა (იხ. აქვე, გვ. 83—89—125).

ეს უკანასკნელი მოსაზრება და აღბანური ცნობა გვაფიქრებინებს, რომ თეორია ქრისტიანობის კავკასიაში უშუალოდ იერუსალემითგან წარმომდინარეობაზე შესაძლებელია უკვე იმ ხანაში ყოფილიყო, როდესაც სომხურ და სხვა ეკლესიების დამაარსებლად თადეოზ მოციქული ყოფილა მიჩნეული.

ამავე ხანაში, გარკვეული დროითგან მაინც, ამ კონცეფციისათვის ზოგადი მნიშვნელობა მიუნიჭებიათ და თადეოზი თითონ, თუ თავისი მოწაფეების სახით, მარტო სომხურისა კი არა, არამედ სამივე მეზობელი ეკლესიის დამფუძნებელად აღუარებიათ. ამისდა მიხედვით შესაძლებელია, რომ გრიგოლ განმანათლებელის მნიშვნელობის განზოგადოების ცდა და მოძღვრება იმ ხანაშიც, როდესაც ის ჯერ „იერუსალემის სარწმუნოების“ მომტანად ითვლებოდა, ახალი რამე კი არა, არამედ მხოლოდ წინათ, თადეოზის-შესახები თეორიის დროსაც, არსებული შეხედულებისა და სულისკვეთების განახლებას წარმოადგენდეს.

თავდაპირველად როდის შეითხზა ეს თეორია, ჯერ დანამდვილებით ამის განსაზღვრა ძნელია, რათგან ამ საკითხის გამოსარკვევად ცნობები არ მოგვეპოვება და საერთოდ ჯერ კიდევ ამის საგანგებოდ შესწავლაა საჭირო, მაგრამ იმ სახით, როგორც ეს თეორია ჩამოყალიბებულა, საფიქრებელი ხდება, რომ ამ თეორიის შემთხვევლსა და სულისჩამდგმელ წრესაც მიზნად ჰქონია ალბანეთის, საქართველოსა და სომხეთის ეკლესიები წარმოშობილობითაცა და იერარქიულადაც სამხრეთ-აღმოსავლეთის ასურულ-სპარსულ ეკლესიასთან დაეკავშირებინა. ამ წრეს ამ მიზნის მისაღწევად ზოგიერთ მოციქულთა მქადაგებლობითი მოღვაწეობის შესახებ „საქმე მიციქულთა“-ში და მოციქულთა ეპისტოლეებში გარკვეული ცნობების უქონლობით უსარგებლია და უკვე მეოთხე საუკუნის დანდევს ევსები კესარიელის მიერ საეკლესიო ისტორიაში აღბეჭდილი თომა, თუ თადეოზ მოციქულების ედესაში მოღვაწეობის-შესახები თქმულება გამოუყენებია, უეჭველია, მოციქულთა აპოკრიფულს მიმოსვლათა წიგნებში უხვად გაბნეულს ზღაპრულ ცნობებზე დაყრდნობით.

რა და სადაური იყო ის წრე, რომელმაც თადეოზ მოციქულთან დაკავშირებით კავკასიისათვის ერთობლივ იერუსალემის თეორია წამოაყენა, ადვილი მისახვედრია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეს თეორია სარწმუნოებრივადაც და პოლიტიკურადაც აღმოსავლეთის, ასურულ-სპარსული, ორიენტაციისათვის იყო ხელსაყრელი. მაგრამ, რამდენადაც თადეოზ მოციქულის მთავარ სამოქმედო ასპარეზად, ალბანური თეორიის მიხედვითაც-კი, სომხეთი იყო დასახული, თვით ალბანეთში-კი მხოლოდ თადეოზის მოწაფე იყო მქადაგებლად გამოყვანილი, ამდენად ამაში სომხური ეკლესიის უფროსების ტენდენციის განჭვრეტაც შეიძლება.

როგორც ჩანს, გარკვეულ ხანაში ეს გარემოება ალბანეთში შეუმჩნევიათ კიდევაც. საფიქრებელია, რომ ალბანური წყაროს ცნობა, რომლის მიხედვითაც თადეოზის მოწაფე ელიშა პირდაპირ იერუსალემითგან იყო მოსული, ამასთანავე მხოლოდ თავის მასწავლებლის სომხეთში მოწამებრივი სიკვდილის შემდგომ, მერმინდელი ალბანური ეროვნული ტენდენციურივე ცვლილების შედეგი უნდა იყოს. ამ ცვლილებით ალბანეთის ეკლესიის მესვეურთ ენდობებოდათ, სომეხთა ეკლესიის მხრით ჰეგემონიური პრეტენზიების საწინააღმდეგოდ, ისტორიულადაც დამტკიცებული ყოფილიყო, რომ ქრისტიანობა ალბანეთში სომხეთისაგან დამოუკიდებლივ, უშუალოდ და პირდაპირ იერუსალემითგან დამყარდა და ეკლესიაც თვით იესო ქრისტეს ძმის, იაკობ მოციქულის, „იერუსალემის პირველი მამათმავრის“ ხელდასმით დაფუძნდა.

იერუსალემის თეორია, როგორც ვიცით, მონოფიზიტობის ხანაშიც იყო გავრცელებული, ხოლო მის საწინააღმდეგოდ ბერძნული, ქალკედონიტური,

კესარიული თეორია ყოფილა წამოყენებული, რომელშიც გრიგოლისათვის სამოქმედო ასპარეზად უკვე იერუსალემის თეორიის შემთხვეული წრის მიერ-ვე დასახული ფართო მიწაწყალი იყო დასახელებული, ამ გზით და ძველი საშუალებით ბერძენთა და ქალკიდონიან სომეხთა ელინოფილურ წრესაც თავისი პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი მიზნის მიღწევა უცდია და მოუხერხებია, შემდეგში კვლავ გაბატონებულმა ეროვნულ-სომხურმა მონოფიზიტურმა მიმართულებამ წინანდელი, უკვე საკმაოდ განმტკიცებული, კესარიული რედაქციის მთლიანად შეცვლა ვეღარ შესძლო, მაგრამ თავისი სარწმუნოებრივ-ეროვნული ინტერესებისათვის უფრო მიზანშეწონილად მიიჩნია გრიგოლის მოღვაწეობის ხარბიელი მარტო სომხეთით-და შემოეფარგლა (აქვე, 116—117 და 123).

ანბანისა და დამწერლობის გამოგონების ამბავშიც სომეხთა მოქცევის ამბის მსგავსი და ანალოგიური მოვლენა გვაქვს: როგორც იქ ვერ სომხეთის პირველ მქადაგებლად ასურთა მოციქული თადეოზი იყო მიჩნეული, ისევე, აქაც სომხეთისათვის ანბანის პირველ შემდგენელადაც უძველესი, ასურთ-მომხრეთა თეორიით, ასური დანიელი ყოფილა დასახული (იხ. აქვე, გვ. 186—188). როგორც იქ შემდეგში ქრისტიანობის დამფუძნებლად იერუსალემის სარწმუნოების მომტანი გრიგოლ განმანათლებელი აქციეს, ისევე აქაც დამწერლობის გამომგონებლად იერუსალემის მოღვაწევე მართოცი გამოუცხადებიათ, მისი სამოქმედო ასპარეზიც იმნაირადვე (გაუფართოვებითა და, სომხურის გარდა, ქართული და ალბანური დამწერლობის გამომგონებლად უქცევიათ (იხ. აქვე, გვ. 159—160, 178—180). დასასრულ, როგორც იქ გრიგოლი მერმე კესარიელ მოღვაწედ და საბერძენეთთან განუყრელი კავშირის დამამყარებლად გაუზღიდათ, ისევე აქაც უკვე მესროპად სახელდებული მართოცი სომხური ანბანის საბოლოო დამუშავება-შეგვებისათვის საბერძენეთში გაუსტუმრებიათ (აქვე, გვ. 183—185). მესროპის ცხორების უკანასკნელს, ეროვნულ რედაქციის-ში-კი ასურული (და ბერძენული თეორიების ანარეკლი საგრძნობლად დაჩრდილულია და სომხური დამწერლობის მთავარი დამახასიათებელი თავისებურება ღვთივ-ნაბოძებლად არის აღიარებული (იხ. აქვე, გვ. 185—186).

დასასრულ, მარტიროლოგიური და პავიოგრაფიული ძეგლების კრიტიკულმა შესწავლამ დაგვანახა, რომ, ფაქტობრივად ბიზანდიელის თხზულებაში აღბეჭდილი, ასურთ-მოყვარეთა წრითგან მომდინარე, უძველესი ცნობით სომხეთში მეთუდაბნოების პირველ დამაარსებლად დანიელ ასურის მოწაფე გინდ-ი იყო, მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტვილობათა კესარიელი სახელნატყუარი ავტორის მტკიცებით-კი სომხეთის პირველ მოწამებლად და მეთუდაბნოებად საბერძენეთთან დაკავშირებული მესუკავენი და ოსკიანნი იყვნენ (აქვე, გვ. 24—26 და 16—18). აქაც ასურთ-მოყვარეთა ცნობას დაბრისპირებული აქვს მისი უარყოფელი ბერძენთ-მოყვარეთა თეორია.

ერთი სიტყვით, ქრისტიანობის დასაწყისის ხანის მომთხრობელ ძეგლთა კრიტიკულმა შესწავლამ დაგვარწმუნა, რომ არ გადარჩენილა არც ერთი მთავარ საკითხთაგანი, რომლის შესახებაც დროთა განმავლობაში ერთიმეორის საწინააღმდეგო და არსებითად განსხვავებული შინაარსის რამოდენიმე თხზულება არ დაწერილიყოს, ანდა რომელთა შინაარსი რამდენჯერმე შეგნებულად ტენდენციურად გადაკეთებული /არ იყოს. ყოველს პოლიტიკურსა და სარწმუნოებრივს მიმართულებას მოვალეობად მიუჩნევია სხვა საბრძოლველ საშუალებათა შორის სომხეთის ქრისტიანობის დასაწყისი ხანის ამ-

ბებიც თავის სასარგებლოდ და წინანდელი მოწინააღმდეგე მიმართულების პრეტენზიის გასაქარწყლებლად გამოეყენებინა. სარწმუნოებრივი და პოლიტიკური ორიენტაციის, ისევე, როგორც ეროვნულ მიმართულებათა პრაქტიკული ცვალებადობის ანარქული აღბეჭდილია ამ თხზულებებში.

ამნაირად, თანამედროვეთა და თანადამხდურ-თვისმნიშვნეულთაგან მოთხოვნილი ძეგლების მაგიერ, ხელთ შეგვრჩა ტენდენციურად გადაკეთებული ნაშრომები, რომელთა მიზანსაც ისტორიული სიმართლის დაცვა-კი არ შეიძლება, არამედ ამა-თუ-იმ პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი ორიენტაციის გაძლიერება და განმტკიცება. ამიტომ იქ, თუ შესაძლებელია ასე ითქვას, პუბლიცისტური სულისკვეთებაა მძლავრად შეჭრილი.

„ქართველი ერის ისტორიის“ I³ წიგნში აღნიშნული მაქვს, თუ როგორ დასწვა და გაანადგურა მანიქევეური ქართული ძეგლები მართლმადიდებელმა მიქელ კათალიკოზმა. ამ წინამდებარე წიგნშიც ხომ ვნახეთ, როგორი უღმრთებლობით მოეპყრო მონოფიზიტური რწმენის მიმდევარი სომეხთა ეკლესიის მაშინდელი საკეთმყრობელი ნესტორიანთა ეკლესიის სამწყსოს სომეხეთში. ისევე, როგორც საქართველოში გამარჯვებულმა ქალკიდონიანობამ წინააღმდეგობა არსებული არიანობის, მანიქეველობის, ნესტორიანობისა და მონოფიზიტობის თითქმის ყოველივე კვალი მოსპო და ყოველივე ხსენება გაანადგურა, ესევე უძველესია მოქცეულან სომეხთა ეკლესიის გამარჯვებულ მიმართულებათა ძველამოსილი წარმომადგენელნიც: სომხური საისტორიო მწერლობის უძველესი ძეგლები სარწმუნოებრივ-პოლიტიკურს დაუნდობელს ბრძოლასა და ქიშპობას შესწირვია მსხვერპლად და იმ ხანის ისტორიული სინამდვილეც ტენდენციურად დამახინჯებული ჩანს. ეს გარემოება სომხეთის ისტორიის უძველესი ხანის მკვლევარს უნდა კარგად ჰქონდეს გათვალისწინებული. ამერიკითგან მთელი ჩვენი ყურადღება მარტივად და ლიტონად დაწერილ მარტილობათა კრებულებისადმი და პალიმფსესტებისაკენ უნდა იქმნეს მიპყრობილი, რომ ეგების იქ მაინც აღმოჩნდეს ზოგიერთი ვანადგურებული ძეგლების ნაწყვეტები.

თუ წყაროთა ზემომოყვანილმა კრიტიკულმა შესწავლამ იმედი გაგვიცრუება და უძველესი ხანის ამბებისადმი რწმენა დაგვიკარგა, სამაგიეროდ მან ნათლად დაგვანახა, თუ რამდენად რთულია და ცვალებადი იყო სომხეთისა და სომხური მწერლობის ბედიბაღი, თუ რამდენად ძლიერი და დაუნდობელი, თანაც სხვადასხვა საშუალებით აღჭურვილი, ბრძოლა ყოფილა მაშინ პოლიტიკური და სარწმუნოებრივ-ეროვნული ორიენტაციის სფეროში. მერმინდელს გამარჯვებულს სარწმუნოებრივ-ეროვნულს მიმართულებასა და მის ისტორიოგრაფიას სომხეთის ისტორიის უძველესი ხანა ხელოვნურად და ტენდენციურად გაუმარტივებია, მისი სურათიც ერთფეროვანი და უსიცოცხლო გაუხდია. წინამდებარე კვლევა-ძიებამ ამ წარსულში ვნებათაღელვით აღსაგებ სინამდვილე გვაგრძნობინა და ეგონებ ესეც უმნიშვნელო გარემოება არ უნდა იყოს.

P. S.

მის შემდგომ, როდესაც ეს ჩემი ნაშრომი უკვე საბოლოოდ დამთავრებული და დასაბუქლად დამზადებული და გადაცემული მქონდა, აგათანაგელისა და კორუნის თხზულებებზე უცხოეთში რამოდენიმე გამოკვლევა გამოქვეყნდა. ამათგან პროფ. ნ. ადონცის აგრეთვე განმანათ-

რ ე ლ ა ქ ტ ო რ ი ს ა ბ ა ნ

ივ. ჯავახიშვილის „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველ გამოცემას წინ უძღვის ავტორის წინასიტყვაობა, რომელიც მეორე გამოცემის რედაქტორს ათავისუფლებს ბევრ საკითხზე მსჯელობისაგან. ერთი რამ კი ხაზგასმით უნდა ითქვას თავიდანვე. მიუხედავად იმისა, რომ ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომის გამოქვეყნების შემდეგ აღმოჩნდა და გამოქვეყნდა წიგნში განხილული ტექსტების არაერთი ახალი ნუსხა, რედაქცია და ვერსიაც კი სხვადასხვა ენებზე, დაისტამბა უამრავი გამოკვლევა როგორც ჩვენში, ისე უცხოეთში, წინამდებარე ნაშრომი სანიმუშოდ დარჩა სომხური საისტორიო წყაროების შერჩევის, მათი ყოვლისმომცველი წყაროთმცოდნეობით-ტექსტოლოგიური კრიტიკისა და კრიტიკის მეთოდების თვალსაზრისით, ისევე როგორც სანიმუშოდ დარჩა მისივე „ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა“. ამ ზოგად დებულებას ხელს ვერ შეუშლის ის ფაქტიც, რომ წიგნში არის და კიდევ შეიძლება აღმოჩნდეს დებულებები და პიპოთეზები, რომლებიც არ გაიზიარეს მომდევნო თაობის მკვლევარებმა, ზოგი რამ შესაწირეს და კიდევაც შეიძლება შესაწორონ. რედაქტორი არა თვლის საჭიროდ ყველა ასეთ შემთხვევაზე ცალ-ცალკე მიუთითოს, ვინაიდან სხვადასხვა სპეციალისტისათვის ასეთი ადგილები შესაძლოა ყოველთვის არ იყოს იდენტური. ქვემოთ მითითებული იქნება მხოლოდ ის უმნიშვნელოვანესი ლიტერატურა, რომლებშიც მოცემულია წიგნში განხილული ტექსტების ახალი პუბლიკაციები, მდიდარია ბიბლიოგრაფიით და ვრცლად მიმოიხილავს ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომთან დაკავშირებულ წყაროთმცოდნეობით-ტექსტოლოგიურ საკითხებს.

„ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ I გამოცემის წინასიტყვაობიდან ჩანს, რომ ამ წიგნისათვის მასალას ივ. ჯავახიშვილი უკვე სტუდენტობის წლებიდან აგროვებდა. უფრო ინტენსიურად კი მაშინ დაუწყია, როდესაც პეტერბურგის უნივერსიტეტში საქართველოს და სომხეთის ისტორიების კურსების წაკითხვა დაევალა. მაინც წიგნად მისი გაფორმება თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების პირველ წლებზე (1918—1926) მოდის, როდესაც საისტორიო წერილობითი წყაროების კრიტიკის მეთოდები ქართულ მასალაზე ავტორს საბოლოოდ დახვეწილი და დაზუსტებული ჰქონდა. „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველ წიგნს გამოსვლა 1935 წლამდე შეუგვიანდა. ავტორი თვლიდა, რომ ეს იყო სომხური საისტორიო მწერლობის მიმოხილვის ნაწილი. „თუ ჯანმრთელობა ხელს არ შემიშლის, ამას უნდა დანარჩენი, უფრო მნიშვნელოვანი და საგულისხმო ძეგლების-შესახები, ნაწილებიც ჩაოპყვესო“ — დასძენდა იგი. ჩვენც „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ მეორე გამოცემის სასტამბოდ მომზადება იმ იმედით დავიწყეთ, რომ განსვენებული მეცნიერის არქივში მეორე წიგნისათვის რაიმე, თუნდაც ნაწილობრივ მაინც გამოსაქვეყნებლად დამუშავებული მასალა აღმოჩნდებოდა.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის აკად. ივ. ჯავახიშვილის პირად არქივში დაცულია ავტოგრაფული მასალა ძველი სომხური საისტორიო მწერლობისათვის ორი ნომრით: 388, 389¹.

№ 388 შედგება 924 ფურცლისაგან და წარმოადგენს ავტორისეულ ხელნაწერ დედანს „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველი წიგნისა. ხელნაწერს ავტორის მიერ გაკეთებული აქვს პაგინაცია და ტექნიკური რედაქცია. როგორც ჩანს, წიგნი აწყობილია პირდაპირ ხელნაწერიდან და არსებითად ემთხვევა კიდევ მას. ტექნიკური რედაქციისას ივ. ჯავახიშვილს მითითებული აქვს, რომ არ უნდა აეწყოს სომხური ციტატების დიდი ნაწილი, დატოვებულია მხოლოდ მათი ქართული თარგმანები. წიგნის წინასიტყვაობის ბოლო ორი აბზაცი, ეტყობა კორექტურაში, შევსებულია დედნის ბოლოსიტყვაობიდან: გადმოტანილია მთლიანად აბზაცი „ეს ნაშრომი ჯერ...“ და მადლობის სიტყვები, რომლითაც ავტორი აღნიშნავს ილ. აბულაძისა და სტ. მენთეშაშვილის ღვაწლს ნაშრომის გამოცემაში. მცირეოდენი განსხვავებანი, რაც შეინიშნება დედანსა და წიგნში დაბეჭდილ ტექსტს შორის როგორც ჩანს, შედეგია ავტორის მიერ კორექტურაში შეტანილი ცვლილებებისა. უმეტეს შემთხვევაში ეს ეხება ციტატებს ძველი სომხური და ქართული მწერლობის ძეგლებიდან. წინამდებარე გამოცემაში ყველა ციტატა ხელახლა არის შეჭერებული ივ. ჯავახიშვილის მიერ გამოყენებულ პუბლიკაციებთან, შეჭერებულია, აგრეთვე, მთლიანად წიგნი ავტორისეულ ხელნაწერთან, გასწორებულია კორექტურული შეცდომები, რომელთა ნაწილი შემჩნეული ჰქონდა ავტორსაც, დაცულია ავტორისეული ორთოგრაფიისა და პუნქტუაციის ერთგვაროვნება, შევსებულია თვითონ ავტორის მიერ წიგნისათვის დართული „ქარაგმანი სიტყვებისა და შემოკლებული სათაურების განმარტება“.

№ 389 შედგება ოთხი რვეულისაგან, ორ მათგანს ავტორის ხელით წაწერილი აქვს სათაურები. მეორე რვეულს ქართულად აწერია „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის მიმოხილვა“, ხოლო მეოთხეს რუსულად — „Задачи и методы древнеармянских историков“.

პირველ რვეულში რამდენიმე ფურცელი არის მასალა „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველი წიგნის ბოლო ნაწილისათვის, რომელსაც ეწოდება „სომხური დამწერლობის შემოღების მომთხრობელი წყაროები. კორუნი“. მთელი დანარჩენი 94 გვერდი შეიცავს მეტ-ნაკლებად დამუშავებულ მასალას „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ მეორე წიგნისათვის. პირველი შვიდი გვერდი ავტორის მიერ დასათაურებულია: „სომხეთის დასაწყისი ხანის უსახელო ისტორიკოსი“. როგორც ჩანს, ავტორს განზრახული ჰქონდა შეესწავლა სებეოსის „ჰერაკლეს ისტორიის“ სახელწოდებით ცნობილი თხზულების დასაწყისი ნაწილი და მოტანილი აქვს პრობლემასთან დაკავშირებული ბიბლიოგრაფიული ცნობები. ყველაფრიდან, განსაკუთრებით კი სათაურიდან, ჩანს, რომ ივ. ჯავახიშვილი მხარს უჭერდა იმ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც სებეოსის თხზულებას ეს ნაწილი გვიან დაემატა. ამის შემდეგ რვეულში დევს რამდენიმე ფურცელი ამონაწერებით და განსახილველ ადგილებზე მითითებებით ფავსტოს ბუზანდისა (ავტორთან „ფავსტოს ბუზანტიელი“) და ზენობ გლაკის თხზულებებიდან, შედარებით ვრცელია ტე-

¹ იხ. ივ. ჯავახიშვილის პირადი არქივის აღწერილობა, თბ. 1976, გვ. 53—54.

ქსტი, რომელიც ლაზარე ფარპელის „ისტორიის“ ანალიზს შეიცავს. სამწუხაროდ, საკმაოდ ვრცელი სომხური ციტატები უთარგმნელად და ზოგჯერ კომენტარის გარეშეც არის დარჩენილი. შედარებით უფრო უკეთ დამუშავებული ადგილები სპეციალისტი მკითხველისათვის სიახლეს არ შეიცავს. მთლიანად გამართულია ის ადგილი, სადაც განხილულია ლაზარე ფარპელის „ისტორიის“ წინასიტყვაობა. ავტორი დღეისათვისაც ორიგინალურ აზრს გამოთქვამს, ამიტომ ამ ადგილს ქვემოთ მთლიანად მოვიტანთ:

„ლაზარე ფარპელის საისტორიო თხზულებას წინასიტყვაობა უძღვის წინ იმგვარადვე, როგორც მის წერილსაც. წერილის წინასიტყვაობა უმკვეთლად თვით ლაზარეს არ ეკუთვნის, რათგან იქ ლაზარეზე ვილაც უცნობი პირი ლაპარაკობს. ცხადია წერილის წინასიტყვაობა მერმინდელი რედაქტორის შეთხზული უნდა იყოს მკითხველისათვის ამ ძეგლის შინაარსის ძნელი გასაგები ადგილების განსამარტავად. ლაზარე ფარპელის ისტორიის შესავალი ნაწილიც უცნაურ შთაბეჭდილებას ტოვებს. მართო ის გარემოებაც საკმარისია ერთგვარა ეჭვის აღსაძრავად, რომ ეს წინასიტყვაობა ნამდვილად ორი წინასიტყვაობისაგან შესდგება, რომელთაგან პირველი მოკლეა, მეორე კიდევ გრძელი. მაგრამ ორივე ლაზარე ფარპელის წინამორბედ ისტორიკოსების აღნუსხვა-დაფასებასა და თვით ლაზარეს შორის ამ ისტორიკოსთა შემდგომ მისაკუთნი ადგილისა და მიზნის შესახებ ცნობებს შეიცავს. დაუჭერებელია, რომ ერთსა და იმავე პირს თავისი თხზულების ერთს შესავალში ორი ერთი და იმავე შინაარსის წინასიტყვაობა დაეწეროს. მაგრამ თუნდაც რომ ასეთი ახირებული ისტორიკოსის არსებობის შესაძლებლობაც წარმოვიდგინოთ, სრულებით დაუჭერებელია, რომ ერთსა და იმავე ისტორიკოსს თავის შესავალში თავის წინამორბედ ისტორიკოსზე ორი ერთი მეორის საწინააღმდეგო აზრის გამოთქვას. ლაზარე ფარპელის ისტორიის შესავალში კი სწორედ ასეთ უცნაურ გარემოებასთანა გვაქვს საქმე და იქ ფაუსტოს ბიზანტიელზე ორსავე წინასიტყვაობაში ორი ერთი მეორისაგან არსებითად განსხვავებული აზრის გამოთქმული [აქ ივ. ჯავახიშვილს დატოვებული აქვს ადგილი, როგორც ჩანს, სათანადო ტექსტის მოსატანად, შტრ. *Հաղարայ Փարպեցույ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Գ. Տէր-Մկրտչեան և Ստ. Մալխասեան, Տպ., 1904, შესავლის 1 და 3 პარაგრაფები რედ.]*

ლაზარე ფარპელის ისტორიის წინასიტყვაობის ამ ისტორიკოსისაგან დაწერილობას საუკეთესოდ ის გარემოებაცა ხდის, რომ წინასიტყვაობაში ლაზარე თავის წინამორბედად მართო ორს, ავთანგელოსსა და ფაუსტოს ბიზანტიელს ასახელებს, ხოლო თავის თავსა და თავის ნაწარმოებს მესამე ადგილს მიაკუთვნებს. თვით ისტორიაში“ კი ლაზარე ფარპელს თავის წყაროდ პირველი წიგნისა თუ თავისათვის კორუნის საისტორიო ნაშრომიცა აქვს დასახელებული, რომელიც წინასიტყვაობაში მოხსენიებული არც-კია. ამგვარად თვით ლაზარეს თხზულების მიხედვით მისი ისტორია კორუნის შემდგომ მეოთხე საისტორიო ნაწარმოები გამოდის და არა მესამე, როგორც წინასიტყვაობაშია ხატვამი. ასეთი შეცდომა ლაზარე ფარპელს როგორ მოუვიდოდა, ან თავისი თხზულების მთავარი წყაროს დასახელება როგორ დაავიწყდებოდა წინასიტყვაობაში, ისიც რომ მისი დაწერილი იყოს?

ა. ზამ-ი (*Պատմութիւն Հայ Գրականութեան*, გვ. 64) ამბობს, რომ კორუნის თხზულება ნამდვილად ისტორია არ არის, არამედ მხოლოდ ცხორება და ამ თვალსაზრისითაა, რომ ლაზარე ფარპელმა კორუნის ისტორიკოსთა შორის არ

შოთავსაო. მაგრამ ეს მსჯელობა არც სწორია და არც უზადო ლოგიკურად. ჯერ ერთი ის, რომ კორუნის ნაწარმოებს *ჟანაშვილის*-ი (ისტორია) ეწოდება და არა ცხორება და ისტორიასვე უწოდებს მას თვით ლაზარეც («*ჩი ყაათ-ქსნჯ ყიყ აინ ვანსაკი ღიჩხან*, გვ. 13), მეორეც ისა, რომ ავთანგელოსის თხზულებაც ხომ მარტო ცხორებაა, ის რათ-ღა არის ისტორიკოსთა შორის მოხსენებული, თუ ლაზარე ფარბელს მარტო ნამდვილი ისტორიკოსების დასახელება უნდოდა? ცხადია, ამგვარი განმარტება ძალადატანებითაა და ხელოვნური და საკითხის სიძნელეს სრულებით არ სწყვეტს¹.

მეორე რვეული მთლიანად მოიცავს მასალას, რომლის საფუძველზეც დაიწერა „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველ წიგნში ნაწილი სათაურით „სომეხთა მოქცევის შესახებ საისტორიო წყაროები და ავთანგელოსი“. ზოგი მოსაზრება, რომელიც გამოთქმულია „მასალებში“ ავთანგელოსის „ისტორიასთან“ დაკავშირებით გამოსაცემად მომზადებულ ტექსტსა და პუბლიკაციაში გადატანილი აღარ არის. როგორც ჩანს, ავტორმა შეხედულება შეიცვალა ან ჯერ არა თვლიდა სათანადოდ დასაბუთებულად. ამიტომ წინამდებარე გამოცემაში ისინი არც ჩვენ შეგვიტანია.

მესამე რვეულში დაცულია მასალა „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველი წიგნის პირველი ნაწილისათვის, რომელსაც ეწოდება „მარტიროლოგიური მწერლობა“. რვეულში გვხვდება გამოსაცემად მომზადებული „იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის“ სომხური ტექსტი, რომელიც ავტორის მითითებით გადმოწერილია თბილისის უნივერსიტეტის სიძველეთა მუზეუმის № 846 ხელნაწერიდან (ამჟამინდელი კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის A—846)¹. ტექსტი ჩანს პირველად არის გადმოწერილი, იგი დღემდე გამოუქვეყნებელია და მას არ ითვალისწინებს ილ. აბულაძეც კი ნაწროში, სადაც ხელახლა არის განხილული „იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის“ ტექსტოლოგიური საკითხები და მოცემულია ტექსტის კრიტიკული პუბლიკაცია². აქვე მოთავსებულია ჟურნალ „არარატიდან“ გადმოწერილი გ. ტერ-მკრტიჩიანის მიერ კრიტიკულად გამოცემული ტექსტი „ვრიგოლ სპარსის მარტვილობისა“³.

როგორც ჩანს, „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველი წიგნისათვის მზადდებოდა გამოკვლევები სათაურებით: „წამება ნერსე შოთავარებისკობოსისა სომხითისა და ხადი ეპისკობოსისა“ და „აღსრულება წ'ისა საპაე პართელისა“.

„ნერსეს მარტვილობას“ გაკეთებული აქვს ტექნიკური რედაქცია, თუმცა ავტორს სომხური ციტატების ქართული თარგმანისთვის მხოლოდ ადგილები აქვს დატოვებული და არც გამოკვლევაა დამთავრებული. ის, რაც გაკეთებულია, ისევე ფუნდამენტურად არის დაწერილი, როგორც ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის პირველი წიგნის სხვა, გამოუქვეყნებული ნაწილები. ივ. ჯავახიშვილი ერთმანეთს ადარებს „ნერსეს მარტვილობის“ ათონის ხელნაწერში დაცულსა (MAG, გვ. 15—19) და ვენეციაში „სოფერტჰ ჰაიკაჯანში“

¹ ივ. მ. გ. ძვანაშვილი. Описание рукописей церковного Музея Духовенства Грузинской Епархии. III, Тиф. 1908, გვ. 67—68.

² ი. აბულაძე. ქართული და სომხური ლტერატურული ურთიერთობა IX—XII სს. თბ. 1944.

(VI, გვ. 5—30) გამოქვეყნებულ ტექსტებს და დასკვნის: „ვენეტიკში გამოცემულს ამ მარტილობას ქართულ ძეგლთან არაფერი აქვს საერთო“, ვენეციური ტექსტის დეტალური შესწავლის საფუძველზე ავტორი შემდეგ მოსაზრებას გამოთქვამს: „ნერსეს კათალიკოზის ვენეტიკში გამოცემული მარტილობა უბრალო კომპილაციად უნდა ჩითვადლოს. უმთავრეს წყაროდ მის შემდგენელს, როგორც დავრწმუნდით იოანე კათალიკოზის ისტორიაჰქონია, მაგრამ გვ. 6—7-ზე მისი მოთხრობა ფაუსტოსის მისდევს, ხოლო გვ. 7—8-ზე მოსე ხორენელსაც. იმ იშვიათ შემთხვევაშიც, როდესაც მისი ნაწერი ზემოდასახელებული წყაროებისგან ამონაკრებს არ წარმოადგენს, აზრები მანც ძველი და ნასესხებია. ამის გამო ეს ნაწარმოები ყოველგვარ ღირსებასა და მნიშვნელობას არის მოკლებული (ხაზი ყველგან ავტორისაა — რედ.).“

მეოთხე რვეული, რომელსაც სათაურად აქვს „Задачи и методы древнеармянских историков“ მთლიანად „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ მეორე წიგნისათვის სხვადასხვა დროს შეკრებილი მასალისაგან შედგება. ავტორის მიერ ცალკეა შეკრული მასალა მოსე ხორენელზე. დასაწყისში მოცემულია გაბმული თხრობა თვითონ ივ. ჯავახიშვილის მიერ დასათაურებული მოსე ხორენელის „თხრობის წესის“ შესახებ ვრცელი უთარგმნელად დატოვებული ციტატებით. შემდეგ მოდის მხოლოდ მასალა (ციტატები და გვერდებზე მითითებანი) ავტორისეული დასათაურებებით: „მეთოდები“, „ტერმინოლოგია“, „მსოფლმხედველობა“, მეოთხე რვეულის დანარჩენი ნაწილი არის რუსულად დაწერილი მასალა პეტერბურგში მოღვაწეობის დროს: 1. ცალკეული საკითხები რეცენზიისათვის გ. შალათიანცისა „Армянские Аршакиды в „Истории Армении Моисея Хоренского“ (და ნ. აღონცის („Армения в эпоху Юстиниана“)) წიგნებზე, 2. სტეფანოზ ორბელიანის „სისაკანის ისტორიის“ ისტორიოგრაფიული შეფასება, რომელიც შემდეგში შევიდა ავტორის მიერ ქართულ ენაზე გამოქვეყნებულ ნაშრომში „გლეხთა მოძრაობის ისტორიის ერთი ფურცელი ძველ სომხეთში“ (ტფ. უნივერსიტეტის მოამბე, №—2, 1922—1923).

ბოლოს ხაზი უნდა გაესვას მასალის შეკრების ერთ წესს, რომელიც დამახასიათებელი იყო ივ. ჯავახიშვილისათვის და მის არქივში ვერ აღსახებოდა. ეს არის უამრავი მინაწერი, გაკეთებული მისი პირადი ბიბლიოთეკის კუთვნილ წიგნებზე. მინაწერებში უმთავრესად მითითებულია, თუ ძველი სომეხი ისტორიკოსების თხზულებებიდან რომელი ადგილი რა საკითხთან დაკავშირებით უნდა იქნას განხილული, ხაზგასმულია ტერმინები და ზოგჯერ მოცემულია შეფასებებიც. სრულიად აშკარაა, რომ ავტორის „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ მეორე წიგნი რომ განხორციელებულიყო, მნიშვნელოვანი მოვლენა გახდებოდა კავკასიოლოგიაში.

ბ ი ბ ლ ი ო გ რ ა ფ ი ა

1. ილ. ია. აბულაძე, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX—X სს-ში, გამოკვლევა და ტექსტები, თბ., 1944,
2. G. Garitte, Documents pour l' étude du livre d' Agathange, Vatican, 1946
3. G. Garitte, Sur un fragment géorgien d' Agathange, Le Muséon, 61, 1948
4. G. Garitte, Une version arabe de l' Agathange grecque dans le Sin. ar. 395, Le Muséon, 63, 1950
5. G. Garitte, Une vie arabe de saint Gregoire d' Arménie, Le Muséon, 65, 1952
6. ილ. აბულაძე, აგათანგელოსის „რიფსიმიანთა მარტვილობის“ ძველი ქართული თარგმანი, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, II, 1960
7. Garitte, La passion de saints Riphsimiennes en Géorgiet (Agathange, ch. XIII—XIX), Le Muséon, 75, 1962
8. G. Garitte, La vie grecque inédite de saint Gregoire d' Arménie: Analecta Bollandiana, 83, 1965
9. *შ. შხერვაშიანი, აგათანგელოსის არაბულად ნივთბრუნების შესახებ, 1968*
10. ვესტოლევა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით, გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1968
11. П. М. Мурадян, К критике текста III послания католикоса Авраама: *Լրագիր*, 1968, № 10.
12. The Teaching of Saint Gregory: On Early Armenian Catechism, Translation and Commentary by R. W. Thomson, Cambridge-Massachusetts, 1970
13. M. Van Esbroeck, Un nouveau témoin du livre d' Agathange, R E Arms, 1971
14. G. Lafontaine, Une vie grecque abrégée de saint Gregoire Illuminateur (Cod. Sin. gr. 376), Le Muséon, 86, 1973
15. *შ. შხერვაშიანი, აგათანგელოსის არაბულად ნივთბრუნების შესახებ, 1973, № 1.*
16. უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, სომხურ ტექსტ ქართულ თარგმანითა და გამოკვლევით, გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1975
17. Agathangelos, History of the Armenians Translation and Commentary by R. W. Thomson, New York, 1976
28. ივ. ჯავახიშვილი, ტ. XI

18. M. Van Esbroeck, Le résumé syriaque de l' Agathange, Analecta Bollandiana, 95, 1977
19. ჟ. შორაძე. *საქართველოს ჩინ ქრებრის ქარაქრისქონ-
ნსრე, სრ.* 1982.
20. *ს. შარქრისი, შაჯიე, სრ.* 1982 (აქვე, იხ. დამატებითი ბიბლიოგრაფია)

ქართული გუსიკის
ისტორიის
ძირითადი საკითხები

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ქართველი ავტორების მოსაზრებანი და თეორიები

ზოგადი მსჯელობა ქართული მუსიკის სადაფრობასა და წარსულზე, ჯერეთ ცნობილ წყაროების მიხედვით, მხოლოდ იოანე ბატონიშვილის ნაშრომში მოგვეპოვება. ეს მსჯელობა მას „კალმასობა“-ში აქვს შეტანილი, რომელშიც ნათქვამია:

„მეთოდომ: ვინ შემოიღო ქართული უკუტე ვალობა?“

იო:! ძველად ქართველნი ვალობდენ ბერძნულს ხმითა და მერმე ქართული უკუტე ვალობა გააკეთა წმინდამ გიორგი მთაწმინდელმან ქართველმან, რომელიც იყო ბერძნულსა და ქართულსა ენასაზედა მეცნიერ და ვალობათა და საკრავთა შინაცა გამოცდილ, და მერეთ (sic) უფრორე განაშვენეს იმერთა და მეტადრე გურიისი, ვითარცა აწ არსცა?.

რაჰის ერისთავთან ყოფნის დროს მოკალმასებებისათვის „მოიღეს სანოვაგე და, რა ხელ-ჰყვეს, მერეთ, ვითარცა ჩუტულედა არს იმერთა, იწყეს ვალობა, დია სასიამოვნოდ სასმენი, და ოდეს სრულ ჰყვეს, იოანემ პრეტა შეთოდის (უსინათლოს, ყ. შდივანბეგს): ჭეშმარიტად იმერული ვალობა დია სასიამოვნო ხმა არს და კარგად შეწყობილი, რომელ საკრავსა მიემსჯეფსებს.

მეთოდომ: მართალს ანმობთ (sic) ქართულ (sic) ვალობაზე იმერული ვალობა უკეთ არის შეწყობილი. და თქუტნ რომელი ვისწავლიათ?

იო: მე ქართულის კილოთი-ო?.

მაშასადამე, იოანე ბატონიშვილით, თავდაპირველად ქართველებს „ბერძნულს ხმით“ უვალობნიათ, ე. ი. ბერძნული ვალობა, მუსიკა ჰქონიათ და ქართული ვალობა ვითომც პირველად მხოლოდ გიორგი მთაწმინდელს შეეწინას, რომელიც „ვალობათა და საკრავთა შინაცა გამოცდილ“-ი იყო, მერმე ქართული ვალობა „განაშვენეს იმერთა და მერმე გურიისი“-ო.

ამავე ავტორს შემდეგაც კიდევ მოეპოვება ამავე საგანზე საყურადღებო ცნობა: „სხტანი ეკლესიისა მსახურნი მვალობელნი ქართლსა და იმერეთს შინა“.

„პირველი მვალობელი ქლაქონიძე გიორგი, რომელიც იყო გურული და რომელმანც იცოდა ქრელი ათასერთი, მან აღზარდა მრავალნი მვალობელნი კდ შვილნი თესნი. ამანვე აღზარდა მეთოდი რაჰის ერისთავის შვილი მდივანბეგი ქართლისა, მსსგავსად მვალობ-

1 იო=იონას.

2 იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, საქართ. მუზ. ხ. № 2170 II, გვ. 239 მ.

3 იქვე, გვ. 236 B.

ლობასა შინა თავისებურ სრული, იყო ჩინებული მგალობელი. იესე ჯანდელაქის შვილი, ეგნატე და ლაბტა, ოქროპირი და სხტანი პირველნი მგალობელნი და კეთილად შემწყობნი მათანი.

ხოლო ქართლსა შინა კირილე მთავარეპისკოპოსი ციციშვილი, იოთამ მგალობელი, დიმიტრი გარსევანიშვილი, კოკი და სოლომონ, მეღვინეთუხუცესის შვილი პაატა, ესენი საკუთრად მეფისა ირაკლისა იყუნენ მგალობელ-მწიგნობარნი და ისწავლესა მრავალთა და სხტანიცა მრავალნი, რომელნიცა ყმაწვილნი კაცნი არიან¹.

იოანე ბატონიშვილზე უფრო ვრცელი მოსაზრება დ. მაჩაბელს ჰქონდა წარსული საუკუნის სამოციან წლებში გამოთქმული.

დავით მაჩაბლის აზრით, ქართველები „პირველსავე ქრისტიანობაში“ რომ კონსტანტინეპოლითგან სარწმუნოება მიიღეს, იქითგანვე „გალობისა“ შემომღები იყვნენ, მაგრამ შემდეგში „განუვითარებიათ იგი თავის საკუთარს გემოზედ“. მონასტრებში ათასობით თავმოყრილნი მამანიც ეცდებოდნენ ამისთვის. თვით „წმიდათა ცამეტთა მამათაგან, ასურეთით მოსულთა, რომელთაც დიდს ღუაწლით უღუაწნიათ საქართველოს კეთილად მდგომარეობა“; საფიქრებელია, რომ „არ დაუტევებდნენ გალობასაცა, არ მოეყუანათ დიდსა სისრულეში“-ო. მრავალ მოღვაწეთა გულმოდგინე მუშაობის წყალობით, „შეიძლება ვსტყუათცა, რომ კიდევაც არის საკუთარი ქართული გალობა მოყუანილი დიდსა სისრულეში“-ო. დ. მაჩაბლის განხვით, „ქართული გალობა არის საშუალო ბერძნულისა“, რომელიც მხოლოდ ერთხმინი იყო და არის ეხლაც, „და იტალიურის გალობათა“, რომელიც „არს შეწყობილი მრავალთა ხმათა ერთს ღარმონიად“-ო².

დ. მაჩაბელი ფიქრობდა, რომ საბერძნეთითგან შეთვისებული ბერძნული ძველი საეკლესიო გალობა თავიანთ „საკუთარს გემოზედ“ ქართული საერთო სიმღერების ზეგავლენით შეუცვლიათ: მას ჩამოთვლილი აქვს კიდევაც ის ხალხური სიმღერები, რომელთა წაბაძულობითაც უნდა იყოს ქართული საეკლესიო გალობის თავისებურება ჩამონაქვთილი. „ხმანი ძტელთა საერთოა სიმღერათანი, რომელთაგან ვგონებ შედგენილ იყოს ქართული გალობა, არიან შემდგომნი“-ო.

„დიდინი“, „მგოსნობა“, „ოროგელო, ანუ მეურმული“, „ზარი“ და „ხეური“. ამას გარდა ქართველებს სხვა სიმღერებიც აქვთ, როგორც მაგ. „ნონგურო, ყურშაო, გვბძანე, ჯავახური, თუშური, გოგონა, მზეშინა, სამაია, ფერხისა, ანუ ფერხული, მუშური და პოპუნა, აგრეთვე მაყრული“.

დ. მაჩაბელი დასასრულ ამტკიცებდა, რომ „თუ გულისხმიერად გავსინჯავთ ყოველთა ამთ სიმღერათა, ვბოვებთ, რომელ ქართული გალობა შედგენილი არის აქედგან, ქართულს გემოზედ განვითარებული სწავლულთა კომთაგან“-ო².

¹ იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, საქართ. მუხ. ხ. № 2134 H, გვ. 496.

² „ქართულთა ზნობანი“, ცისკარი, 1864 წ. მაისი, გვ. 52—53.

ოქცი, გვ. 54—55.

„ორთველო, ანუ მეურმული“ დ. მაჩაბელის დასკვნით არის „უძველესი სიმღერა მიწის მოქმედთა, წარმომადგენელი უმანკოსა მამამთავრულის ქართულთა ცხოვრებისა“. ხოლო, ამავე ავტორის შეფასებით, ურძული „გამოხატავს... უტურფესსა მელოდიასა“ და „ითქმის ერთსავე ხმად“¹.

დ. მაჩაბელს განმარტებული აქვს, თუ რას ჰგულისხმობდა, როდესაც დილინს ასახელებდა. „ლილინი“ არის „სიმღერა საერო შესაქცევარი, სამს ხმად შეწყობილი ვალობის სახედ, თქმად, მოძახილად და ბუნად. ამ სიმღერასა აქვს ვალობის კილოზედ მიმოხტრა და ისმის სასიამოვნოდ. ლილინი აწ მრავალ-გუარად დაგრიხეს, მეტადრე იმერთა, ოდნეშელთა და გურის მცხოვრებთა“-ო².

საგულისხმოა, რომ თავისებურად ესმის დ. მაჩაბელს მგონობაც. მისი სიტყვით, „მგოსნობა“ არის „ძულადგან დარჩენილი სამიჯნურო საერო სიმღერა ქალთა მეჩანგეთა“ და „ითქმის ერთს საკუთარს ხმაზედ“. ავტორი ამბობს, რომ ოდესღაც ამერეთში ამ დიდად გავრცელებულ სიმღერებს წინანდებურად ამსრულებელნი ეხლა უკვე აღარაჰყავთ, რათგან „აღარ არიან საქართველოში ქალნი მეჩანგენი“ და ამჟამად მათ მაგიერ უკვე „მღერნიან საზანდარნი, კაცნი ერის შემაქცევარნი და თვთ ერიცა, უმეტესად მაღალის საზოგადოებისა“. თვით პანგებიც, „ხმა გარდაქცეული სპარსულთა, სიმღერათა სახედ ითქმება“-ო³.

„ხეური“, ანუ „სამამაცო სიმღერა“, თუმცა დ. მაჩაბელის დახასიათებით სხვა ქართულ ხალხურ სიმღერებზე „უფრო მდაბიო და ამაყი“ სიმღერა იყო, მაგრამ, თავისი მდაბიურობისდა მიუხედავად, მაინც სამხმინანი ყოფილა. მისი სიტყვით, „ამ სიმღერას მოქმელი, მოძახილი და ერთიანი ბანი ხმიანობენ: ხან მოქმელი და ხან მოძახილი გაათვსებს სიმღერასა და ერთიანი ბანი გააბამს“-ო⁴.

ცხადია, რომ სიმღერის გათვისება აქ ჰანგის ძირითადი ხმის წარმოთქმის მონაცვლების გამოხატველია, მამასადაძე, სამამაცო სიმღერებში ჰანგის ძირითადს ჰმის მონაცვლებით ხან პირველი, ხან მეორე ხმა ამბობდა.

დ. მაჩაბელის ცნობითგან ირკვევა, რომ ორხმიანს ზარს გარდა, საქართველოში სამხმიანი ზარიც ყოფილა, აი, როგორ აქვს განმარტებული მას ზარის რაობა. „ზარი საგლოველი სიმღერა(ა) მიცტალებულზედ“, რომლის თქმაც ასე იციანო: გლოვის ხმად განკიდებულ იკვილი, დაბალის ბანით და, თავის ალაგას, მოძახილი ქვთინის სახედ“⁵. ამნაირად ზარში მონაწილეობას იღებდა ჭირისუფლის გლოვის კვილი, ე. ი. წვრილი ხმა, ქვთინის გამომხატველი მოძახილი და დაბალი ბანი.

დ. მაჩაბელის აზრით, ქართული „ვალობა არის შეწყობილი ცხრათა ხმათაგან, ანუ კილოთაგან და აგრეთვე კრელებთაგან, ესე იგი, ამ ცხრას ხმათაგან გამოკრებულს. სტუა-და-სხტა კილოებით წარსათქმელთა სპგალობელთაგან ყოველნი საგალობელნი მართლმადიდებლისა აღმოსავლეთის ეკლესი-

¹ „ქართული ზნეობანი“, გვ. 54—55.

² იქვე, გვ. 54.

³ ქართ. ზნეობ., გვ. 54.

⁴ ქართ. ზნეობ., გვ. 55.

⁵ იქვე, ზნეობ., გვ. 55.

ისანი არიან შეწყობილნი ცხრათა ამათ ხმათა და ჭრელებთა ზედა და ყოველნივე იგინი წართქვიან მათზედა გალობითა“-ო¹.

დ. მაჩაბელი ამტკიცებდა, რომ „ქართულის გალობის შედგენილობით ჩანს, რომ ის არის შეწყობილი ნოტზედ, მარამ (sic) აღარც ნოტი სჩანს და სახელდობრ ვისგან, ან როდის არის შედგენილი, ჯერ სწორედ არ ვიცით“-ო².

ქართული საეკლესიო გალობის ჩამონაჭვთილობის ხანა დ. მაჩაბელის დროს საცილობელად ქცეულა. მაჩაბელი ამბობს: „რომელნიმე ჩვენნი ავქსონნი მიუწერენ ქართულის გალობის მოგონებას მეუდაზნოეს საბა სინელს, რომელიც ცხოვრობდა 1030 წელსა, ხოლო რომელნიმე იოანე ტარიჭისძეს, რომელიც 1089 წელსა, შემდგომ არსენი იყალთოელისა“-ო. მაგრამ დ. მაჩაბელი არც ერთს ამ აზროვანს არ იზიარებდა, რათგან მას თავისი ჰიპოთეზი ჰქონდა. ის ამბობდა: „საგონებელი არის, რომ ქართული გალობა უნდა იყოს მოგონილი პირველსავე ქრისტიანობაში და მოსული სისრულეში მერვეს საუკუნეში“-ო³.

დ. მაჩაბლის შემდგომ ამ საკითხებს 34 წლის განმავლობაში არავინ შეჰხებია და მხოლოდ 1898 წ. გამოვიდა პოლიევეტოს კარბელაშვილის პატარა (97 გვერდიანი) წიგნაკი, რომელსაც ეწოდება „ქართული საერო და სასულიერო კილოები, ისტორიული მიმოხილვა“. ეს ავტორიც თავის ნაშრომში ქართული მუსიკის ისტორიის ზოგიერთს ძირითად საკითხებსაც ეხება და გადაწყვეტილად სთვლის კიდევ.

პოლ. კარბელაშვილის აზრითაც, ქართულმა ეკლესიამ, ქართულ წარმართული დღესასწაულებისა და სიმღერების ამოსაფხვრელად ხანგრძლივი ბრძოლის უწყაფობის შემდგომ, წარმართული სიმღერების დევნას თავდაანება და იმნაირად გამოიყენა, რომ ძველ წარმართულ „კილოებს ამოუყვნა საქრისტიანო საგალობელთა სიტყვები (ტექსტი) და ძველი კილო ხელუხლებელი დარჩა“-ო⁴.

ჩვენი ავტორის აზრით „დღესაც იმ ღმერთთა, კერბთა პატივად შექმნილთა საგალობელთაგან ბევრია დარჩომილი ქართლ-კახეთში: იავნანა, მზეშინა, მგზავრული, მუმლი-მუხასა, ფერხული, დიდება, ალილო, ჭონა, წმინდა გიორგი ცხოველო, ზარი და სხვ.⁵ ქართული საეკლესიო მუსიკის საეროსაგან წარმოშობილების შესახებ ზემოგამოთქმული დებულების „უეჭველ საბუთს ხელში გვაძლევენ დღევანდელი საერო სიმღერები, რომელნიც პირველითგანვე დედნებად შექმნილან“, ან საფუძვლად დასდებიან საეკლესიო საგალობლებს. ამგვარ საერო კილოებად ჩვენ ვრიცხავთ დღეს «ყურშაო», «ღმერთო, ღმერთო მოწყალეო», «შავი კაკაბი», «ბედზედ დაგნატრი, ბარათო», «ვაი შენ, ჩემო თეთრო ბატო», «დიდება» და სხ. მრავალს-აო⁶.

¹ ქარია. ზნეობ., გვ. 56.

² იქვე, გვ. 56—57.

³ იქვე, გვ. 57.

⁴ ქართ. კილოები, გვ. 10—11.

⁵ იქვე, გვ. 10—12.

⁶ იქვე. გვ. 29.

„ქართლში იმღერება“-ო, განაგრძობს იგივე ავტორი, ძველი საერო კილოა ვინცა კაცია, არნანო, ჩოხა ჯაჭვია, თარნანო, ქუდი ნაბდისა, არნანო, ჩაბალახია. ეს კილო წარმოადგენს ჰემერიტს დედანს საეკლესიო გალობისას: «შენ გიგალობთ, შენ გაკურთხებთ, შენ გმადლობთ უფალო, და გვედრებთ შენ, ლმერთო ჩვენო». სიმღერა «ბედზედ დაგნატრი, ბარათო» არის დედანი საგალობლისა «მამასა და ძესა». ვინც ნამდვილი კილოთი იგალობებს, ან იმღერებს ერთ-ერთს ამ კილოთაგანს, ყველა შენიშნავს უბედულს დამოკიდებულებასა მათ შორის. ესეთსა მსგავსებას შენიშნავს ყველა «რომელი ქერაბი მთასა» და ზემოთ მოხსენებულ სიმღერებს შორის. ნუ დავივიწყებთ, რომ მოძახილი და ბანი, როგორც საეკლესიო გალობაში, ისე საერო კილოებში ერთი და იგივეა. მიზეზი ის არის, რომ ყველა, «მეფეთაგან დაწყობილი უკანასკნელ გლეხკაცამდე... გალობდა ეკლესიაში. მეფეთა და დიდებულთა ოჯახებში ახალგაზრდა ბატონიშვილებს ძველადგანვე მიუჩენდნენ ხოლმე საუკეთესო მგალობლებს გალობის მასწავლებლებად. ჩვენი საუკეთესო მგალობელნი ძველიდგანვე კარგი საერო მომღერალნიც იყვნენ ხოლმე“-ო. „დღესაც კარგი მომღერალი კარგი მობანეა ქართული გალობისა. ყოველ მეჭლისზედ, თუ დიდს ოჯახებში, ჯერ უნდა საეკლესიო გალობით დამტბარიყვნენ, მერე საერო სიმღერით“-ათ!

დ. შიჩაბლის ზემომოყვანილი მსჯელობა-საბუთიანობის გადაკითხვის შემდგომ ყველა დარწმუნდება, რომ პ. კარბელაშვილს ამ შემთხვევაში არსებითად ახალი არაფერი აქვს ნათქვამი: უკვე დ. შიჩაბელიც ამტკიცებდა, რომ ქართული საეკლესიო მუსიკა საერო სიმღერებისაგან არის წარმომდგარი. კარბელაშვილს მხოლოდ ზოგიერთი ისეთი ხალხური სიმღერა აქვს საეკლესიო საგალობლების დედნებად დასახელებული, რომელნიც დ. შიჩაბელს არ მოუპოვებია, ამასთანავე, თუ ამ უკანასკნელს აღნიშნული არა აქვს, რომელი საგალობელი სახელდობრ რომელი ხალხური სიმღერისაგან მიაჩნდა წარმომდგარად, პ. კარბელაშვილს სრულებით გარკვეული მავალითები აქვს დასახელებული და ეს მკვლევარს საშუალებას აძლევს ცოტად თუ ბევრად ამ დებულების სისწორე შეამოწმოს.

* უბირველესად აღსანიშნავია ორივე ზემოდასახელებული საბუთიანობის ერთგვარი გაურკვევლობა: ორივე ქართული საეკლესიო გალობის ჰანგებს წარმართობის დროის ქართულ ჰანგებად თვლის, მაგრამ როდესაც პ. კარბელაშვილი საეკლესიო გალობის დედნებად ქცეულ ხალხურ სიმღერებს ასახელებს, არც ერთი ისეთ სიმღერათაგანი მოხსენებული არ არის, რომელიც უცილობლად წარმართული სიმღერა უნდა იყოს, არამედ უმთავრესად ისეთებია დასახელებული, როგორც «ღმერთო, ღმერთო მოწყალეო», «ბედზედ დაგნატრი, ბარათო», «ვამ შენ, ჩემო თეთრო ბატო», «ვინცა კაცია, არნანო, ჩოხა ჯაჭვია, თარნანო, ქუდი ნაბდისა, არნანო, ჩაბალახია» არის. არც დ. შიჩაბელსა და არც პ. კარბელაშვილს ნათქვამი არ აქვთ, მიაჩნიათ თუ არა ეს სიმღერებიც წარმართობის ხანის ჰანგებად და საგალობლებად. ანდა, არა საბუთი, ან გინდა მოსაზრებაა, რომელიც ამ ხალხური სიმღერების იმ საეკლესიო საგალობლებზე უძველესად მისაჩნევად ხდის. სანამ დამტკიც-

ცებული არ არის, რომ ეს ხალხური სიმღერები უცილობლად იმ საეკლესიო საგალობლებზე უფრო ადრინდელ ხანაში უნდა ყოფილიყო გამოთქმული, რა უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ წინაუქმო არ მოხდა პირიქით, იმ სიმღერების ჰანგები სწორედ საეკლესიო საგალობლების ჰანგების მომბაძველობა, ანდა განმეორება არ არის?

თუ აღამიანი ამ პასუხსაგებ საკითხს მისი მნიშვნელობის სრული შეგნებით მოეციდება, ამ სიმღერების წარმართობის ხანისათვის მიკუთვნელობისა, თუ არა და გინდა უაღრესად საპატიო ხნიერების დასამტკიცებლად უნდა, როგორც მათი ჰანგები ჰქონდეს განხილული, ისევე სიტყვებიც და ამ ორივე მხრით მათი საგალობლებზე უწინარესობა დაამტკიცოს.

ჰანგების თვალსაზრისით ამ სიმღერების განხილვას რომ, ვითარცა უფრო რთულ ამოცანას, ამ ქამად თავი დავანებოთ, მათი სიტყვების გულდასმით დაკვირვებაც საკმაოდ საგულისხმო დასკვნის გამოყენის საშუალებას გვაძლევს. მაგ. თავისდა თავად ცხადია, რომ «ალილო» არასგზით წარმართული სიმღერების ჯგუფში ჩასათვლედი არ არის, არც «ვინცა კაცია არნანო» და მით უმეტეს «ბედზედ დაგნატრი, ბარათო». პირველი ამათგანი ჰანგითაცა და შინაარსითაც ქრისტიანული, საეკლესიოა, მეორე იმიტომ, რომ იქ ჩოხა იხსენიება, რომელიც უძველესი ხანის ძეგლებში არა ჩანს და მხოლოდ არაბთა ბატონობის დროს, IX ს-ითგან მოყოლებული გვხვდება ძეგლებში და უცხო სიტყვაა. აქეთგან ცხადი ვახდება, რომ, ეს ლექსი რაც უნდა ძველად მივიჩნიოთ, იმ ხანისად მაინც ვერ იქმნება, რომ უფლება გვქონოდა გვეთქვა, ამ დროს ჯერ კარბელაშვილისაგან ზემოდასახელებული საგალობელი შეუძლებელია ყოფილიყო და, მაშასადამე, იგი სწორედ ამ ხალხური სიმღერების ჰანგის გამეორებას, ანდა ვარიაციას წარმოადგენს. შესაძლებელია წინაუქმოც მომხდარიყო. იგივე უნდა ითქვას «ვაჲ შენ, ჩემო თეთრო ბატო»-ზეც, რომელშიც ახალი სპარსული სიტყვა ბატია ნახმარი: IX ს-ზე ადრინდელი ასეთი სიტყვის შემცვლელი ლექსი არ შეიძლება იყოს, გაცილებით ამაზე უფრო გვიანდელი-კი რომ არის იგი, ცხადია.

დასასრულ, საკმარისია «ბედზედ დაგნატრი, ბარათო»-ს უკანასკნელ სიტყვას ბარათო-ს მივაქციოთ ყურადღება, რომ ამ ლექსის ხნიერების გამორკვევა გავგვიადვილდეს. «ქართულს სიგელთა-ცოდნობას, ანუ დიპლომატიკა»-ში აღნიშნული მაქვს, რომ ბარათი თურქული ტერმინია და პირველად XIII ს. დამლევის ძეგლში გვხვდება. ამიტომაც ზემოდასახელებული ხალხური ლექსიც ამაზე მერმინდელი თუ არ არის, ამაზე უწინარესი ხანისა მაინც ხომ ვერ იქნება. რა დასაჯერებელია ეხლა, რომ «მამასა და ძესა»-ს საგალობლის ჰანგი საქართველოში XIII ს-ზე უწინარეს არ ყოფილიყო. თუ აღამიანი ყველა ამ გარემოებას გაითვალისწინებს, მიხვდება, რომ საეკლესიო და საერო ჰანგების მსგავსება თავის და თავად იმის დამაჯერებელ საბუთად ვერ გამოდგება, თითქოს მათგან უფრო ხნიერად და ამის გამო დედან-ჰანგადაც ყოველთვის უეჭველად საერო სიმღ-

დერის ჰანგი უნდა ვიცნათ. თვითოეული ასეთი დებულება უნდა მუსიკის თვალსაზრითაც და შინაარს-სიტყვების მხრივაც განხილული და დამტკიცებულ იქმნას.

ჰანგების მსგავსებას გარდა, პ. კარბელაშვილის მთელი ზემომოყვანილი მსჯელობა უფრო საეკლესიო ვალობის უპირატესი გავლენის დასაბუთებისათვის გამოდგება, ვიდრე წინაუქმთ; როგორც მის ავტორს ჰგონია. ამიტომაც დ. მაჩაბლისა და პ. კარბელაშვილის მოსაზრებანი უფრო რწმენაა, ვიდრე დასაბუთებული დებულება.

წინანდელთან შედარებით, ახალი და საყუარადღებო წვლილი პ. კარბელაშვილის ნაშრომს უმთავრესად საეკლესიო საგალობლების რაობის განხილვით შეეატვის. თუ დ. მაჩაბელს ქართული საგალობლი ნიშნების ოდესღაც არსებობაზე მხოლოდ თეორიული მოსაზრების სახით შეეძლო გამოეთქვა, პ. კარბელაშვილის დროს ამის დამამტკიცებელი ძეგლი უკვე აღმოჩენილი იყო და მას თავის მსჯელობა მიქაელ მოდრეკილის ამ კრებულის შესწავლაზეც შეეძლო დაემყარებინა.

ჯერ პ. კარბელაშვილი საგალობლების და სიმღერების აგებულებას არკვევდა და ამტკიცებდა: „როგორც საერო სიმღერები, ისე საეკლესიო თვითოეული საგალობელი შესდგება რიგზედ სამი, ან ოთხი სხვა და სხვა კილოსაგან, რომელიც ერთმანეთისაგან სასვენით განიყოფებიან. თუ სიმღერა, ან ვალობა გრძელია, როგორც მაგ. „აწღა“ პირველის, მეოთხე ხმისა და სხ., მაშინ წინა კილოები ტექსტის გვარად განიყოფებიან ჯერ-ჯერით, ზოგი ერთხელ, ზოგი ორჯელ და სამჯერაც. არიან ისეთი, საგალობელნიც (ცოტა წინადადებათგან შემდგარნი), რომელნიც მხოლოდ სამი ან ოთხი სხვა და სხვა კილოსაგან შესდგებიან მაგ. «ჯვარსა შენსა თაყვანს ვსცემთ», «წმიდაო ღმერთო», «ნათელ მოხვედ» და სხ., მაგრამ ისეთი სიმღერები და საგალობელნიც არიან, რომლებშიაც მხოლოდ პირველი და გასათავებელი კილოები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ხოლო შუა მუხლები შეადგენენ პირველი კილოს განმეორებასა, მაგ. «ღმერთო ღმერთო მოწყალეო», «შაშვი კაკაბი», «ვად შენ, ჩემო თეთრო ბატო», «ყურშაო», «ქონა», «ალილო», «შენ გივალობთ» «შენ ხარ ვენახი», «მამასა და ძესა» და სხ.,

აი, ამ ყოველი საგალობლის შემადგენელ თვითოეულ კილოს საკუთარი წოდება აქვს ძველადვე მიჩემებული და საერთოდ ჭრელებად იწოდებიან. ზოგიერთა საგალობელში რომელიმე სიტყვა მეტია, მაგ. «აცხოვე უფალო ერი შენი», მაგრამ ვალობით-კი არ ივალობა იგი მეტი სიტყვა; ზოგ საგალობელს რომელიმე სიტყვა აკლია, მაგრამ ვალობით-კი ივალობება იგი ნაკლი სიტყვა, მაგ. «რაცამს შთახედ საფლავადა!»...

პ. კარბელაშვილის მსჯელობა საგალობლების და სიმღერების მუხლებად დაყოფილობაზე სრულებით სამართლიანია, მაგრამ კილო ყველა ძველ ცნობაში მხოლოდ ამ მნიშვნელობით არ არის ნახმარი. ამგვარადვე მცდარია მისი დებულება კილოსა და ჭრელის იგივეობაზე. ჭრელი ძველ ქართულში საერთოდ სახიანსა და ფერადფერადსა ნიშნავდა და ისევე, როგორც ჭრელი ქსოვილი სახიან ფერადს ქსოვილს ჰგულისხმობდა, საფიქრებელია, რომ ვალობა-სიმღერაშიც ჭრელი ჩვეულებრივი, მარტივი ჰანგი-

საკი არა, არამედ, სახიან ნაქსოვის მსგავსად, მელოდიური სამკაულებით შემკულისა და შეფარდებულობის გამომხატველი უნდა ყოფილიყო... ჩვენი განმარტების სისწორის დასამტკიცებლად იმ გარემოების დამოწმებაც შეიძლება, რომ XVIII ს. ხელნაწერებში დაცული ცნობითაც ჭრელი სულ 24 იყო და იმათ სახელთაგან მხოლოდ სამს ეწოდება კილო, — ჯემშიფე კილო, ყოველად წმინდის კილო და დასდებლის კილო, დანარჩენი ჭრელების სახელები სულ სხვა თვისებისაა.

3. კარბელაშვილის სიტყვით, ზოგ საგალობელს ჰანგის მუხლზე უფრო გრძელი წინადადება აქვს და ბოლო სიტყვა ზედმეტი გამოდის ხოლმე და ამიტომაც იგი არც იგალობება, ზოგს კიდევ პირიქით მოკლე, სიტყვა, — ან მარცვალ-ნაკლი, წინადადება უჩანს, მაგრამ გალობის დროს ამ დანაკლის სიტყვას ვგალობთ ხოლმეო. თუ საგალობელს სიტყვა აკლია, როგორ შეიძლება, რომ იგალობოს ადამიანი სიტყვა, რომელიც არ არის? ცხადია, რომ ავტორს იმის თქმა ენდომებოდა, რომ დაცლებული სიტყვის მაგიერ ჰანგის მუხლის შესავსებად სხვას რაიმე მარცვალს, ან ხმოვანს უმატებენ. ვასაოცარია, რომ 3. კარბელაშვილს ამ საგულსხმ მოვლენის არავითარი განმარტება არა აქვს მოყვანილი.

უეჭველია, ზემოაღნიშნული საყურადღებო მოვლენა სწორედ იმ გარემოებით უნდა აიხსნებოდეს, რომელზედაც 3. კარბელაშვილს ცალკე, ამისგან დამოუკიდებლად, აქვს საუბარი. სახელდობრ ერთგან პოლ. კარბელაშვილს აღნიშნული აქვს კარგად ცნობილი გარემოება, რომ ყოველი ახლად-შეთხზული ლოცვის სიტყვებს უეჭველად ჰანგიც ახალი არ ჰქონდა ხოლმე, არამედ მას რომელიმე უკვე არსებული საგალობლის ხმაზე გალობდნ ხოლმე. ამის დამამტკიცებელ «საბუთს» დღეს ყოველ საეკლესიო წიგნში შეხვდება მკითხველი. ყოველ დასდებელს, სტიქარონს და სძლის პირს ზევიდან აწერია სათაური «კილოს დედნისა», როგორც ძველად, მაგ. მარხვანის პირველ დასდებელს «ნუმცა ვილოცავთ» ზევიდან აწერია «ეჰა დიდებული». ეს იმას ნიშნავს, რომ პირველი დასდებელი უნდა ვიგალობოთ «ეჰა დიდებულის» კილოზედ. ასეთივე მსგავსება ზოგიერთ საერო სიმღერებში გვარწმუნებს, რომ ჩვენი საეკლესიო კილოები წარმოსდგნენ საერო კილოებიდან»-ათ.

საკმარისია ადამიანი ამ ორ მოვლენას ჩაუკვირდეს, რომ საგალობლებისა, თუ სიმღერების სიტყვა-ნაკლებობისა და მეტობის მიზეზს მიუხვდეს. ცხადია, რომ ტოლმეტობა სიმღერა საგალობლების ორნაირი ჰანგის არსებობით აიხსნება: ერთი მხრით დედან-ჰანგებიანი, მეორე მხრით-კი გამოყენებულ-ჰანგებიანი საგალობელ-სიმღერების ჯგუფები იყო და არის ესლაც და სწორედ ამ მეორე ჯგუფს, რომელსაც, საკუთარი ჰანგის მაგიერ, სხვა საგალობლისა თუ სიმღერისათვის შეთხზული ჰქონდა მი-

1 ქართული საერო და სასულიერო კილოები, ისტორიული მიმოხილვა, ტფილისი, 1898 წ. 33. 33.

ჩენილი, რასაკვირველია, შესაძლებელია სიტყვის ტოლმეტობაც აღმოჩენოდა. თუ მკვლევარი ამ გარემოებას გაითვალისწინებს, მაშინ მას იმ მნიშვნელოვანი საკითხის გამოკვევაც გაუადვილდება, თუ რომელი საგალობელი, ანდა სიმღერა საკუთარ-პანგიანი და რომელი გამოყენებულ-პანგიანია.

პ. კარბელაშვილს გამოთქმული აქვს თავის მოსაზრება მიქაელ მოდრეკილის მიერ ნახმარი ტერმინის მეხურობის მნიშვნელობის შესახებაც, რომელიც სხვადასხვა ნაირად ჰქონდათ პროფ. ნ. მარტსა და მ. ჯანაშვილს განმარტებული. ის ამბობს: „მრავალი საგალობელი ორ კილოზედ იგალობებიან, ე. ი. მეხურად, როგორც მიქელ მოდრეკილი გვამცნევს, მაგ. სძლისპირნი ახმისა, შობისა, აღდგომისა, — ხმისა «ამოკვეთილი ჰვეთსა» და სხვ.“-აო. მაგრამ „არიან ისეთი სძლის პირნიც, რომელიც სამ კილოზედ იგალობებიან, ეს შესაძლებელია «ამბიკოს კილოა» და დღესაც ვხვართ. ამისთანა საგალობელი არიან — «ლოცვამან ანნა», «სამსახეობა სამეებისა» და სხ. ამგვარი სხვადასხვაობა ერთი და იმავე საგალობლის კილოებისა საერო სიმღერებშიაც მოიპოვება: «ღმერთო, ღმერთო მოწყალეთა», «ალილო», «მუშურო», «შაშვი კაკაბი» და სხვ.»-აო¹.

თუმცა პ. კარბელაშვილი საგალობლის ორ და სამ კილოზედ ჩვენში ძველად გალობაზე მსჯელობის დროს მიქაელ მოდრეკილის განმარტებას იმოწმებს, მაგრამ მიქაელ მოდრეკილი სულ სხვას ამბობს, პ. კარბელაშვილი-კი სულ სხვას მოგვითხრობს. მიქაელს სახელდობრ განმარტებული აქვს, რომ მის კრებულში «ერთსა სძლის პირზედა რომელიმე კილოა ერთი ორგვარად იყოს აღნიშნული», შეცდომა არ გეგონოთ, იმიტომ რომ «მრავლისა სძლის პირისა ერთი კილოა ორგვარად არს მეხურად. ხოლო შენ, რომელიმე გინებს, ბრძანე, რამეთუ ორივე ჭეშმარიტ არს»-აო. ზემოთყვანილი ადამიანს დაარწმუნებს, რომ მიქაელს იმაზე-კი არა აქვს მსჯელობა, თუ საგალობლები რამდენი, ორი, თუ სამი, კილოსაგანაა შედგენილები, არამედ, რომ ზოგს საგალობელში ერთი კილო ორ-გვარად, ე. ი. ორნაირად იგალობებოდა, ორი ვანს სხვაგვებული ვარიანტი არსებობდა და მგალობელს შეეძლო სურვილისამებრ ერთ-ერთი მათგანი აერჩია და ეგალობნა. ეს, რასაკვირველია, სულ სხვაა, ვიდრე პ. კარბელაშვილის განმარტება, რომელიც ერთი საგალობლის პანგის ორი, ანდა სამი კილოსაგან, ე. ი. ერთიერთმანეთის მიმდევრო და ყველა აუცილებლად წარმოსათქმელი მუხლისაგან შედგენილობას ეხება.

პ. კარბელაშვილს შემდეგ ჩამოთვლილი აქვს 24 ჭრელის სახელი, მაგრამ არც ის წყაროა აღნიშნული, საითგანაც ცნობაა ამოღებული და არც ამ სახელების მნიშვნელობაა განმარტებული. ავტორს ნათქვამი აქვს მხოლოდ: „ამ ჭრელებზედ თავის დროზედ ვრცლად მოვილაპარაკებთ შემდეგ“-აო², მაგრამ თავისი დაპირება არ აუსრულებია, სამაგიეროდ მას დასა-

¹ პ. კარბელაშვილს, ქართული კილოები, გვ. 34—35.

² იქვე, გვ. 35.

ხელბული აქვს საგალობო ნიშნებისა და საგალობლები
ბის შემცველი მის დროს ცნობილი ყველა ხელნაწერები.

პოლ. კარბელაშვილი ამბობს: „მგალობლის იორდანეს მიერ
აღწერილი «ალავერდის სძლის პირი» ისეთივე ძვირფასი განძია საქართველოს
ეკლესიისათვის, როგორც მიქელ მოდრეკილისა, აგრეთვე გალობის
კილოს აღმნიშვნელი ნიშნებით აჭრელებული“-ო! იორდანე ავტორს მიქელ
მოდრეკილის თანამედროვე, X ს. მგალობლად და მასზე უფრო ადრინდელ
მოდრეკილად-კი მიაჩნა¹.

„მესამე ძვირფასი საგანძური“, პოლ. კარბელაშვილის აზრით, „არის
ფიქტარეთის საგალობელი (სძლის პირი), სადაც ჩამოთვლილი არი-
ან ქართული „ჭრელები“ რომელთაგან შედგენილ არიან საგალობელთა კი-
ლოები, აქვე რამდენიმე საგალობელი (დედანი) დანაწილებულია შემადგე-
ნელ ჭრელებად“. მარტო ეს საგალობელთა სამი წიგნი-კი არ არის დაცული,
არამედ იოანე მონაზონის გაბაშვილის 1779 წ. სძლის პირის,
არქიმანდრიტი გერონტი სოლადაშვილის 1785 წ. სძლის პირისავე
ხელნაწერი და ფიქტარეთის XVIII ს. გასულის სძლის პირის ხელნაწე-
რებიც არსებობს².

მიქელ მოდრეკილის «კრებული» და ალავერდის «სძლის პირი» (ორი-
ვე ტყავზედ ნაწერი X ს.-ში)... აჭრელებულ არიან საგალობო ნიშნებით, წით-
ლურით; ეს საგალობო ნიშნები არიან ორგვარნი—სტრიქონზედ და სტრიქონ-
ქვეშ სახმარნი. გარდა ამ ნიშნებისა, ყოველი საგალობელი აღნიშნულია მუხ-
ლებად და ერთი მუხლი მეორე მუხლიდან განიყოფება სასვენი ნიშნით
(, ა ნ:). ესეთივე სასვენი ნიშნებით არიან დაბეჭდილი დღეს სახმარნი საეკ-
ლესიო საგალობელთა წიგნები—სადღესასწაულო, მარხვანი, ზადიკი, პარაკლი-
ტონი, ლოცვანი და სხვ., ჩვენ გადავთვალიერეთ მიქელ მოდრეკილის «კრე-
ბული», ვიგალობეთ რამდენიმე საგალობელი... და გაგვახარა იმ გარემოებამ,
რომ ჩვენს გალობაში სასვენი ნიშნები იქ კეთდებოდა, სადაც «კრებულში»-ა
აღნიშნული. მეორედ შევნიშნეთ, რომ სტრიქონზედ და სტრიქონქვეშ სახმარ-
ნი საგალობო ნიშნები სხედან იქ, სადაც ჩვენ ხმას ან მაღლა ვწევთ, ან ვატრ-
ალებთ და ანუ ვუდაბლებთ. გავიდა რამდენიმე წელიწადი და აღმოჩნდა ალა-
ვერდის «სძლის პირი». აქაც იგივე სასიამოვნო შედარება მოხდა ჩვენის გა-
ლობისა, როგორც მიქელ მოდრეკილის «კრებულში»: ყოველი სასვენი და სა-
გალობო ნიშანი მომეტებულ ნაწილად ეთანხმებოდა ჩვენს გალობასა... «სძლის
პირის» 272 გვ. ჩვენ შეგვხვდა ალდგომის მეშვიდე ხმის მეცხრე სძლის პირი
(იგივე მეცხრე სძლის პირი სულის წმ. მოსვლისა) «მტვირთველმან გამოუთქ-
მელად უხრწნელებსამან»... ამ სძლის პირის სასვენები... სრულიად და უკ-
ლებლად ეთანხმებოდა ჩვენი გალობის სასვენებსა. მაგრამ აქ ერთი სასვენი
ნიშანია საყურადღებო და კიდევ ამ სასვენმა დაგვისაბუთა ჩვენი გალობის
სიძველე... სძლის პირს «მტვირთველმან გამოუთქმელად»... (ს) როდესაც ვგა-
ლობთ, პირველს სასვენს ვაკეთებთ მუხუთე მარცვლის შემდეგ, ე. ი. «მტვირ-
თველმან გამოუთქმელად»... (—ის) მეორე სიტყვის თანდებულს
გკვიცავთ და ზმას ვაყენებთ. ეს სასვენი დასავლეთ საქართვე-

¹ ქართული კილოები, გვ. 47.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 47—48 და 49—50.

ლოშიაც ასე იხმარება. წარმოიდგინეთ, რომ ალავერდის «სძლის პირში» ეგ სასვენი სწორედ ეგრეა აღნიშნული, როგორც ვგალობთ“-ო. დასამტკიცებლად ბოლოში ამ საგალობლის ხელთნაწერიდან გადმოღებული ლითოგრაფიული პირი და მისი დღევანდლამდე ზეპირად დაცული გალობის ნოტებით ჩაწერილი ნაწყვეტია მოყვანილი!

ავტორის მიერ დამოწმებულის, ლითოგრაფიულად დაბეჭდილის სწორედ ამ მაგალითის განხილვა დაარწმუნებს ყველას, რომ ნოტებით ჩაწერისში „მტკირთველმან გამოუთქმელად“-ის თანდებულის „გამო“-ს შემდგომ სიტყვის შეკვეცისა და ხმის შეყენების, ანუ შეწყვეტის, პაუზის არავითარი ნიშანი არ სწერია. ამიტომ, ან ეს ჩანაწერი სწორედ არ არის, ან მოყვანილი მაგალითით პ. კარბელაშვილის ცნობა არ მტკიცდება. ამნაირივე ვითარება გადაეშლება ადამიანს ხელთნაწერის საგალობო ნიშნებისა და პ. კარბელაშვილის მიერ შესატყვისობის დასამოწმებლად მოყვანილი ნოტებით დაბეჭდილი ამავე ნიმუშის განხილვის დროსაც: სადაც ხელნაწერში სტრიქონზევით დასმული ნიშნები უნდა ხმის მალა აწევას, ან ტრიალს უღრიდეს, ხოლო სტრიქონს ქვევით დასმული ხმის დადაბლებას, არა ერთხელ ნიშნებით მოსალოდნელი ხმის მოძრაობის მაგიერ ნოტებით სხვა გამოდის.

პ. კარბელაშვილის შემდგომ ქართული მუსიკის მცირერიცხოვან შემსწავლელთა შორის დ. არაყიშვილის მოღვაწეობაა საყურადღებო, რათგან ქართული მუსიკის შესასწავლად ყველაზე მეტად და ნაყოფიერად დი.მ. არაყიშვილი მუშაობდა. უნდა ითქვას, რომ არავის იმდენი არ გაუკეთებია ამ დარგში, რამდენიც, მთელ საქართველოში ხალხური სიმღერების შეგროვება-ჩაწერასთან ერთად, ქართულ მუსიკალურ შემოქმედება-ისტორიული განვითარებისა და შედარებითი შეფასების თვალსაზრისითაც ამ მკვლევარს შესწავლილი ჰქონდა. დ. არაყიშვილის მოღვაწეობა ამ სფეროში ორ ქრონოლოგიურ ხანას ეკუთვნის, რომელთაგან პირველი ხანა ამ საუკუნის პირველი ათეულის მეორე ნახევრით იწყება და მეორე ათეულის მეორე ნახევრის დამდეგამდე გრძელდება. ამ დროს ავტორი მოსკოვში მუშაობდა და საქართველოში მხოლოდ სიმღერების ჩასაწერად ჩამოდიოდა. ეს ხანა მეორე ხანაზე, რომელიც საქართველოში გადმოსვლითგან იწყება, გაცილებით უფრო ინტენსიური იყო. შესაძლებელია ითქვას რომ ზემოაღნიშნული მიმართულებით დ. არაყიშვილი არსებითად მხოლოდ მაშინ მუშაობდა, მეორე ხანაში-კი მას მარტო პატარა „ქართული მუსიკის ისტორია“ აქვს გამოქვეყნებული ქართულად, რომელიც მისივე წინანდელი რუსულად დაწერილი ნაშრომების ნაწილობრივ შევსებულ-შეცვლილს, მაგრამ პოპულარულად შედგენილს მოკლვ ნაწარმოებს წარმოადგენს. ამ წიგნში წინანდელთან შედარებით ახალი ბევრი არაფერი აქვს. ის თრიოდ წერილიც-კი, რომელიც მანამდე ქართულ მუსიკაზე გამოქვეყნდა, გამოყენებული არ არის და ავტორი უმთავრესად თავის რუსულ ნაშრომებს ემყარება.

ქართული ხალხური სიმღერების ზოგადი დახასიათების დროს, დ. არაყიშვილი სიმღერებს სამ ჯგუფად ჰყოფს: „სიმღერები სამნაირია—ერთხმიანი, ორხმიანი და სამხმიანი. აღმოსავლეთ საქართველოში ერთხმიანი სიმღერა დაცულია გლეხებში. სიმღერათა ამ ჯგუფს

გუთნური, კალთური, ურმული და სხ. ეკუთვნისო. დ. მაჩაბელის ცნობაზე დაყრდნობით, ამტკიცებს, რომ წინათ ამერეთში ერთხმად სიმღერებს ქალები ამბობდნენ ჩანგის აყოლებით. ამნაირივე სიმღერები გურასა და სამეგრელოში ეხლაც არის დაცული, სადაც ჩანგს გარდა ჩონგურის აყოლებითაც მღერაინ ხოლმეო, ზოგი მათგანი, მაგ. „მზე შინა და მზე გარეთა“, „არა ნაწუ“ და სხ. წარმტაცი, მომხიბლავი, სიმღერებიაო¹.

„ორხმიანი ქართული ხალხური სიმღერა“—კი უმთავრესად „მუშებისა და გლეხების სიმღერებს შორის გვხვდება და ძველი წარმართობის ნაშთებში. ამ ჯგუფს ეკუთვნის „ზარი“, რომელიც სამგლოვიაროა,—„ლაზარი“, რომელსაც გვალვის დროს მღერაინ,—„იავ-ნანა“, ყვავილ-ბატონების საგალობელი,—„ხან და ხან საფერხულო სიმღერებიც გვხვდება, მაგრამ ეს იშვიათია“—ო².

ჩვეულებრივ ორხმიან „სიმღერებს ასრულებენ ერთი მხრით გუნდი, რომელიც გაჭიანურებულ ნოტებს იცავს, მეორე მხრით სოლისტიები, რომელნიც შენაცვლებით მღერაინ“. შესაძლებელია ამავე ჯგუფისა და დროის სიმღერები იყოს აგრეთვე „მუშური სიმღერები, რომელსაც ასრულებენ გუნდი და სოლისტი“—ო³.

ქართულ სამხმიან სიმღერებში „მრავალფეროვან სამეფოსთან გვაქვს საქმეო“, ამბობს დ. არაყიშვილი. აღმოსავლეთ საქართველოს სიმღერები წარმოვიდგინენ მთელ წყება სიმღერებს განვითარების სხვა დასხვა საფეხურისას, რომლებიც მეტად საგულისხმო არიან როგორც მელოდიის, ისე რიტმისა და ჰარმონიის მხრით. აქ ჩვენ თავისუფლად შეგვიძლიან წარმოვიდგინოთ სიმღერის ევოლუცია, დაწყებული უძველესი დროიდან და გათავებული თანამედროვე სიმღერებით“—ო⁴.

„მეცნიერულის მხრით დასავლეთ საქართველოს სიმღერებია უფრო მეტად საგულისხმო—გურიის, სამეგრელოსი და ნაწილობრივ იმერეთისაც, სადაც სიმღერა მთლიანად ბოლიფონიური და საინტერესოა რიტმის, ჰარმონიისა და კონტრაპუნქტების მხრით. აქ ჩვენ ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს კონტრაპუნქტი ამ სიმღერებში რაღაც დასავლეთ-ევროპულს მოგვაგონებდეს, რომელიც ამა თუ იმ სკოლის კომპოზიტორების მიერ იყოს შექმნილი,—აქ კონტრაპუნქტი უნდა გავიგოთ სიტყვა-სიტყვით, როგორც თვითეული ხმის დამოუკიდებელი მოძრაობა სიმღერაში, ე. ი. ხალხი ისე ასრულებს სიმღერას, რომ თვითეულ ხმას სრულიად დამოუკიდებელი მნიშვნელობა აქვს და ამავე დროს ჰარმონიულ მთლიანობასაც არ ჰკარგავს“—ო⁵ (*).

დ. არაყიშვილსაც აღნიშნული აქვს, რომ „ქართული ხალხური გუნდის სიმღერა ემყარება იმ პრინციპს“, რომ, „პირველსა და მეორე ხმას მხოლოდ თითო-თერთა კაცი მღერის, ხოლო მესამე

¹ ქართული მუსიკა, გვ. 6—7.

² იქვე.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 13.

⁵ იქვე.

* ღრისილებში მოთავსებული შენიშვნები ეკუთვნის რედაქტორს ნიკ. რედაქტორის შენიშვნები).

შეს — არამდენიმე. ამავე დროს მეორე ხმას ტერციის მნიშვნელობა როდი აქვს. ის დამოუკიდებელ როლს ასრულებს. ეს პრინციპი ცხადია განსხვავდება ევროპული პრინციპისაგან, რომელსაც ახასიათებს ხმათა თანაბარუფლებიანი განაწილება.

დ. არაყიშვილის თავდაპირველი თეორიით, რომელიც მის 1906 წ. გამოქვეყნებულ ნაშრომშია აღბეჭდილი, ქართული სიმღერები უძველეს ხანაში ერთხმიანი ყოფილა. ზოგი მათგანი დღევანდლამდისაც დაცულია, როგორც მაგ. ურმული, ოროველა და სხ. ერთხმიან სიმღერათა ჯგუფს ავტორი საქრავის შებანებით ისეთ დასამღერ სიმღერებსაც მიაკუთვნებს, როგორც სამ-ოთხ ძალიან, ან სიმინს ჩონგურ-ჩანგურებზე აღმ. და დას. საქართველოს სიმღერებია. არაყიშვილის აზრით, თვით ზოგიერთი სამხმიანი ქართ. სიმღერის განხილვითაც შესაძლებელია დამტკიცდეს, რომ ქართ. სიმღერა თავდაპირველად ერთხმიანი იყო. მათი სამხმიანობისდა მიუხედავად, კიდური ხმები (ე. ი. პირველი და მესამე) ამ სიმღერებში ძალიან ხშირად უნიისონად მღერიან, შუალა ხმა-კი ან დისონირობს, ანდა მაღალი ხმის ტერციას მღერის ზოლმე. ეს შუალა (?) ხმა რომ გამოეტოვოთ, მაშინ ოქტავკონტური მღერა-ლა შეგვჩეხება².

დ. არაყიშვილს აღნიშნული აქვს კარგად ცნობილი გარემოება, რომ „ქართული ხალხური სიმღერა თავის შინაარსით მეტად მრავალფეროვანია“, მაგ. „აღმოსავლეთ საქართველოს სიმღერა... ჰომოფონიურია, დასავლეთისა-კი პოლიფონიურია. რაც შეეხება ქართველ მთიელთა სიმღერას, ისიც ზოგიერთი სპეციფიკური თავისებურებით ხასიათდება“³.

დ. არაყიშვილის დახასიათებით, „აღმ. საქართველოს უძველეს სიმღერებში“, რომელნიც „გრძელთა კატეგორიას“ ეკუთვნიან, ადამიანი „სიმძლავრე და სიდიადე“-ს იგრძნობს, —სამაგიეროდ, თუ დას. საქართველოს სიმღერების „პოლიფონია სიდიადეს არ იძლევა“, მაინც მას „ისეთი ცხოველმყოფელობა და ორიგინალობა შემოაქვს, რომელსაც არ იძლევა არც ერთი ქართული შტო“⁴.

ქართული ხალხური სიმღერების თემობრივობისდა გვარად მრავალფეროვნობის გამო, შესაძლებელია „ადამიანმა იფიქროს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ქართულ ხალხურ მუსიკას არაფერი აქვს საერთო დასავლეთ საქართველოს სიმღერებთანო. ერთი მხრით სიმღერები შექმნილია საორგანო პუნქტის გავლენით, მეორე მხრით-კი არაფერი აქვთ საერთო ამ პუნქტთან და სრულ კონტრასტს წარმოადგენენ, ნამდვილად-კი, თუ საკითხს ღრმად ჩაუკვირდებით, ჩვენ დავინახავთ, რომ ისინი ერთ თესლს, ერთ დასაბამს ეკუთვნიან, საიდანაც კლიმატური, გეოგრაფიული, ისტორიული და სხვა ფაქ-

¹ ქართ. მუს., გვ. 20.

² Краткий очерк развит. груз. народн. песни, გვ. 11—12.

³ ქართ. მუს., გვ. 5.

⁴ ქართ. მუს., 13—14.

ტორების წყალობით ხალხური შემოქმედების ეს სხვადასხვანაირი ნაკადი აღმოცენებულია“-ო¹.

ქართული საეკლესიო მუსიკის სადაურობის საკითხის განხილვის დროს დ. არაყიშვილი ამბობს: „ჩვენ შემდეგი კითხვა გვინტერესებს. ვთქვათ ბერძნული მელოდიები აღიბეჭდა ქართულ გალობაში, დაუშვათ, რომ მას არა აქვს, როგორც რუსულ გალობას, არც „ტირიტემები“, არც „ნენები“; მაგრამ ხომ უნდა იყოს სადმე დაცული ბერძნული ტერმინები, როგორც მაგ. „ფოტიზები“, „კულიზმები“ და სხვა. ანდა შეწყობათა სახელწოდებანი, მაგრამ ჩვენ ტყუილ-უბრალოდ დაეწიყებდით ამის ძებნას. ჩვენ ვერაფერს ვიპოვიდით, გარდა ნიშნებისა, რომელთაც მართალია რაღაც საერთო აქვთ ბერძნულ კრატემატებთან და რუსულ ნიშნებთან. ასეთი ნიშნები ქართულ გალობაში ჯერჯერობით 24 გვაქვს და მათ ეწოდება საერთო სახელი „ჭრელები“-ო².

დ. არაყიშვილის აზრით, „ვისი მელოდიებიც არ უნდა დასდებოდეს საფუძველი ქართულ ტექსტებს, სულერთია, ეს მელოდიები საუკუნეთა განმავლობაში ადგილისა და გემოვნების გავლენით განიცდიდენ ცვლილებებს თავის სტილისა და ბგერათა კომბინაციებში. ყოველ შემთხვევაში სანოტო ნიშნების ანუ ნეგმების მხრით ჩვენ ასეთ ცვლილებას ვხედავთ“. და, როგორც პ. კარბელაშვილის ნაშრომითგან ჩანს, IX საუკუნეში ჩვენ ერთი ნიშნები გვქონია, X-ში სხვა და XI—XII საუკუნეებში კიდევ სხვა. თუმცა „გერმანელი მეცნიერ-მუსიკოსის პროფ. ოსკარ ფონ-ფლაჰშერის აზრით ეს ნიშნები ბიზანტიური წარმოშობისა ყოფილა“-ო, მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს, ჩვენ ვხედავთ, რომ ქართველებს საკუთარი სამუსიკო მეცნიერება ჰქონდათ, რასაც შემომოყვანილი ნოტები ამტკიცებენო. „სანოტო ნიშნების განვითარება გვიჩვენებს ქართული სასულიერო მუსიკის დამოუკიდებელი განვითარების გზებს. ეს განვითარება და წინსვლა შემდეგშიც არ შეწყვეტილა, რასაც ადასტურებს ის გარემოება, რომ დაცულია XVII—XVIII საუკ. მცირედენი ხელნაწერები, როგორიცაა მაგ. არქიმანდრიტ გერონტის ირმოსების შემცველი ხელნაწერები“-ო³.

დ. არაყიშვილის აზრით, სამხმეიანობა ქართულ საერთო ნიმუშებში საეკლესიო გალობაზე გაცილებით უფრო უწინარეს უნდა გაჩენილიყო. ამისთვის, მისი ფიქრით, საქართველოს პირველივე ძლიერების ხანა საქმარისი იყო, მაგ. ვახტანგ გურგასლის ხანაო, რომ ქართული მუსიკა სამხმეიანად ქცეულიყო⁴.

ასე ვაბედულად აღარ მსჯელობს ავტორი თავის „ქართ. მუსიკის ისტორიაში“, სადაც ნათქვამი აქვს: „ჩვენ რასაკვირვებლივ, არ შეგვიძლია გამოვიანგარიშოთ, თუ რადროს უნდა გასულიყო, რათა ერთხმეიანობისაგან ორხმეიანობა შექმნილიყო, როგორც უფრო რთული საფეხური. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ აღვნიშნოთ, რომ ეს წყობიანი ბუნება

¹ ქართ. მუს., გვ. 5.

² ქართ. მუს., გვ. 27.

³ ქართ. მუს., გვ. 27—28.

⁴ Кратк. очерк разв. груз. иарод. песни, 12—13.

ნებრივი გზით შეიქმნა და განვითარების სრულიად დამოუკიდებელი მსვლელობა მიიღო“-ო¹.

დ. არაყიშვილი ფიქრობს, რომ ქართულ საეკლესიო მუსიკაში მრავალხმიანობა ალბათ X ს-ში დამყარდაო. კვარტებისა და კვინტების სიმრავლე ქართულ საეკლესიო ვალონაში თუმცა დას. ევროპის ცდომილს ორგანოს (служдающий орган) გვაგონებს, მაგრამ მინც ქართულ მუსიკას და დას. ევროპის მუსიკას შორის საერთო მეტად ცოტაა და ქართულ მუსიკას თავისი განვითარების საკუთარი გზა ჰქონიაო, მიქელ მოდრეკილის მოღვაწეობას მუსიკის თეორიის შემუშავება-კი არ შეადგენდა, არამედ მხოლოდ საგალობლების შეკრება და ჩაწერაო. ამიტომ ქართულ მუსიკას წარმატება ნაკლებად დასტყობია და, თუ რაიმე დროთა განმავლობაში ცვლილება მომხდარა, მხოლოდ იმ მხრით, რომ ბევრი საგალობელი უფრო კეთილხმიერი გახდა და შუალახმაც უფრო დამოუკიდებელი შეიქმნა. მეორე ზმა მარტო პირველს-კი არ მისდევს, არამედ ამასთანავე უფრო დამოუკიდებელი დანიშნულება ენიჭება მაგრამ ასეთი სრული კეთილხმიერება უმთავრესად მოკლე საგალობლებს აქვთ. გრძელელებში-კი უფრო დასაწყისში, შემდეგ-კი ჰარმონია რატომღაც უჭრებათო².

„ქართულ მუსიკის ისტორია“-ში დ. არაყიშვილს უკვე გათვალისწინებული აქვს ის გარემოება, რომ მრავალხმიანობა ჩრდილო-დასავლეთი ევროპის ქვეყნებშიც, შოტლანდიაში, უელსშიც, არსებობდა IX—XII ს., საითიანაც ის ინგლისსა, საფრანგეთსა, იტალიასა და გერმანიაშიც გავრცელდა³. ამის შემდეგ ავტორს უნდა რაიმე მოსაზრება გამოეთქვა ქართული და დასავლეთ ევროპის მრავალხმიანობის ურთიერთშორისი დამოკიდებულებისა და სადაურობის შესახებაც.

დ. არაყიშვილის დასკვნით, „ქართულ ჰარმონიას ევროპულთანაც აქვს ზოგი რამ საერთო, მაგრამ მისი განვითარების გზა დამოუკიდებელია: ის ემყარება ისეთ საფუძვლებს, რომელიც ჯერ არაყის შეუსწავლია. ეს საფუძვლები, უმკველია, დიდს მეცნიერულ ინტერესს წარმოადგენენ და ელიან თავის მკვლევარს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თბერ-და უნტერტონები, როგორც ბუნების მოვლენები, საფუძვლად უდევს ქართულ ჰარმონიას, რა აქვს მას საერთო ძველ ბერძნულ შეწყობასთან, ან საეკლესიო გამშებთან, ან მით უმეტეს თანამედროვე მაჟორსა და მინორთან? სრულებით არაფერი“-ო⁴.

ძველებური ქართული სამხმიანი სიმღერების განხილვის შემდგომ დიერმუნდებით, რომ „ჰარმონია ქართულ სიმღერაში ბუნებრივია. ის გამოიხატება იმაში, რომ ერთსა და იმავე დროს აღებულია კომბინაცია კვარტისა, სექუნდა ზე-

¹ Кратк. очерк разв. груз. народ. песн., გვ. 12.

² იქვე, გვ. 13—14.

³ ქართ. მუს., გვ. 17—18.

⁴ ქართ. მუს., გვ. 21-22 (უკანასკნელ სიტყვად „არავითარი“-ა დამატებული, მაგრამ უკანა ლა კორექტ. შეცდომა უნდა იყოს).

ვით, ე. ი. კვარტა-სექუნდის ჰარმონიისა, ანუ ტეტრახორდის კვინტაში. მართალია, ეს აკორდები სხვა კომბინაციებში გადადის, მაგ. არასრულ დომინანტ-სებტაკორდში (ტონიკა, მცირე სებტიმა და ოქტავა) და სხვ., მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში (sic) სიმღერა მუდამ (sic) ზემოხსენებული კომბინაციით იწყება, ხოლო «ინდი-მინდის» სიმღერაში კიდევაც ბოლოვდება ამით. „ჩვენ რასაკვირველია“-ო, განაგრძობს იგივე ავტორი, „იმას-კი არ ვამბობთ, რომ ქართული ჰარმონია მარტოდენ ამ კომბინაციით განისაზღვრება, პირიქით... იქ ყოველნაირი კომბინაციები მოიბოვება, ტერციისა და სხვა გზებით, მაგრამ... ასეთი შეზავება, როგორცაა დო-ფა-სოლ, სრულიად დამოუკიდებელ მოვლენას წარმოადგენს, რომელიც ან კვარტ-სექსტ-აკორდის კომბინაციაში გადადის ან ე. წ. ჰარმონიულ ტეტრახორდში (დო-ფა-სოლ-დო), ევროპიულ ჰარმონიაში-კი დო-ფა-სოლ, როგორც მოუშვადებელი და დაკავება, ხელოვნურად არის შექმნილი და გარდამავალი ხასიათი აქვს. მას არა აქვს დამოუკიდებელი მნიშვნელობა, როგორც მაგალითად დომინანტ-სებტ-აკორდს ან სხვა აკორდებს. ქართ. ჰარმონიაში-კი ეს კომბინაცია... თვით ბუნებაა. ის, ვითარცა დისონანსის შემქმნელი შეზავება ხშირად გადადის დო-მი-სოლ და დო-ფა-ლა კომბინაციაში, მაგრამ ქართულ მუსიკისათვის ეს დისონანსი ისევე ბუნებრივია, როგორც ევროპიული მუსიკისათვის დო-მი-სოლ-ის კონსონანსური სამხვედრიანობა“-ო¹.

დ. არაყიშვილის აზრითაც, „ქართული სასულიერო მუსიკა საერთო მუსიკის შემკვიდრება და მისსავე თვისებებს ატარებს. მართალია, სასულიერო მუსიკას საფუძვლად უდევს რეჰმა წყობა და ამ მხრით აღმოსავლეთ ეკლესიის... წყობა-ხმებთან არის დაკავშირებული“, სწორედ ამიტომ ისინი ამავე დროს სრულიად დამოუკიდებელ სურათს იძლევიან. რომ ქართ. ვალობა ერთხმიანი იყოს, მაშინ შესაძლებელია ზოგი რამ საერთო დაგვეჩაბა წმ. აშბროსი მედიოლანელის ან შაბი გრიგოლის დიდის ხმაწყობასთან. შესაძლებელია მსგავსება აღმოგვეჩინა ელინურსა და ბიზანტიურ ხმა-წყობაში არნოდისა და სხვათა მიხედვით. მაგრამ ქართული ვალობა სამხმიანია, მან თავი დააღწია განვითარების პირვანდელ საფეხურს, ერთხმიანობას, და სხვა ჰარმონიულ ტრადიციებს მისდევს. თუმცა დღესდღეობით ზედმიწევნით არ არის შესწავლილი ჩვენი სიმღერა-ვალობა, მაგრამ გარკვეული რამის თქმარომ და გვჭირდება ქართულ საეკლესიო მუსიკის შესახებ, ჩვენ, მიუხედავად იმისა, რომ ვალობის მრავალი კადენცია დასავლეთ ევროპის კადენციებს მიაგავს, მაინც უყოყმანოდ ვიტყოდით, რომ ჩვენი ვალობის ბგერათა წყუბები ხალხურია, ქართული ხალხის შექმნილია: ყოველ შემთხვევაში ის არ არის არც ამბროსის ბგერაწყობა, არც გრიგოლის და, რასაკვირველია, არც თანამედროვე მუსორგი, ან მიხორი“-ო².

„ამგვარად“-ო, დასკვნით აქვს დ. არაყიშვილს; „ქართული საეკლესიო ვალობა თუმცა სხვა ერთგნებათა საეკლესიო

¹ ქართ. მუს., გვ. 29—31.

² ქართ. მუს., გვ. 29.

წყობით ემსგავსება (ეს წყობებია: ფრიგიული, მიქსოლიდიური, ეოლიური და სხ.), მაგრამ „მეორე ხმის“ იმ თვისების გამო, რომ ის „ხშირად «თავისუფალი ხელოვანის» დანიშნულებას ასრულებს, ე. ი. მას აქვს აგრეთვე თავისი განვითარების ერთგვარი ისტორია“, ამას გარდა, „სამხმობიანობისა და სხვა თავისებურებათა წყალბით, მათგან საგრძნობლად განსხვავდება. ეს სხვაობა ემჩნევა, განსაკუთრებით, დას. საქართველოს ქართველთა გალობასა“-ო. ისეთი მსჯელობის შემდგომ, დ. არაყიშვილს ბოლოში მაინც ნათქვამი აქვს: „თუმცა საქართველო კავკასიის ერთ-ერთი უძლიერესი ქრისტიანული სახელმწიფოთაგანი იყო, მაგრამ მას მაინც არ შეუქმნია, რასაკვირველია, მუსიკის რაიმე კანონები: თავის მუსიკაში ის ემყარებოდა იმ საფუძველებს, რომლებიც მაშინ არსებობდნენ საქრისტიანო ქვეყნებში“-ო.

ზოგადი შეფასების დროს უნდა ითქვას, რომ ქართველ და უცხო მკვლევართა შორის ყველაზე მეტი დეაფლი უეჭველია დ. არაყიშვილს მიუძღვის, რომელიც მარტო ქართ. ხალხური სიმღერების ჩაწერით-კი არ დაკმაყოფილდა, არამედ მუსიკის თეორიისა და ისტორიის თვალსაზრისით ამათი შესწავლა და დახასიათებაც სცადა,—მარტო საერთო სიმღერების შესწავლას-კი არ მიაქცია ყურადღება, არამედ საეკლესიოსაც,—მხოლოდ ხშიერი მუსიკის შემოქმედებით-კი არ განსაზღვრა თავისი მასალებს დაგროვება, არამედ საკრავიერ მუსიკასაც სამართლიანად მიაქცია ყურადღება. ამ მხრივ მისი მუშაობის გეგმაცა და დაკვირვების ასპარეზიც ფართო იყო და კარგად მოფიქრებული.

მაგრამ პირველს ორს, რუსულად გამოქვეყნებულს, ნაშრომში უმთავრესი ადგილი ბუნებრივად ჩაწერილ მასალას აქვს დათმობილი და წინააღმდეგობილი ტექსტი, იქ ჩართულს მოკლე ისტორიულ მიმოხილვას გარდა, მხოლოდ გამოქვეყნებული სიმღერ-გალობლის გასაგებად დაწერილს განმარტებასა და მუსიკის თეორიის თვალსაზრისით განხილულს წინასწარს დაკვირვებას წარმოადგენდა, რომელსაც, საფიქრებელი იყო, შემდეგში უნდა უკვე საფუძვლიანი კვლევა-ძიება მოჰყოლოდა.

მოსალოდნელი იყო, რომ, საქართველოში გადმოსვლის შემდგომ და არაყიშვილი ქართული მუსიკის შეგროვება-შესწავლას წინანდელზე მეტად გააძლიერებდა და გააღრმავებდა, მაგრამ ეს მოლოდინი სამწუხაროდ არ გაგვიმართლდა. საკუთარი კომპოზიციით გატაცებამ, როგორც ჩანს, მისი მოღვაწეობის ეს სარბიელი დაავიწყა. ამიტომაც ამ დარგში წარმატება მის მერმინდელ ნაშრომს ნაკლებად ემჩნევა.

შემდეგ აღსანიშნავია, რომ მუსიკის ისტორიის თვალსაზრისით ქართული საერო და საეკლ. სიმღერ-გალობლის განხილვის დროს წყაროების ჯეროვანი ცოდნა არა ჩანს. მან კარგად არც-კი იცის, სად უნდა ეძებოს მისთვის გამოსადეგი და აუცილებლად საჭირო ცნობები. მისი წყაროთმცოდნეობა დ. მაჩაბლის

პატარა. საგულისხმო ნაშრომს არ სცილდება. მართალია, ეს საერთო ნაკლია და სხვებსაც ამაზე მეტი ცოდნა არ ეტყობათ, მაგრამ, თუნდაც რომ პ. კარ-ბელაშვილის წიგნაკში დასახელებულ ხელთნაწერებისა და ზოგიერთი იქ მოყვანილი ამონაწერებისათვის მიექცია ყურადღება და შესწავლას შესვლამოდა, ბევრს ისეთს გაიგებდა, რაც უეჭველია მას ძალიან გამოადგებოდა.

სამწუხაროდ, ამას ზედ ის გარემოებაც ერთვის, რომ მუსიკის ისტორიის დარგშიც ზოგჯერ ისეთი წყაროებიც-კი გამოყენებული არ არის, რომლებიც უშუალოდ ქართული მუსიკის ისტორიის გასაშუქებლად აუცილებლად საჭიროა. ყველაზე მეტად საგრძნობი ევროპული ამ დარგში გამოქვეყნებული წყაროების გამოუყენებლობაა. ძველი ქართული და უცხო წყაროების ამ გამოუყენებლობის გამო, დ. არაყიშვილის მსჯელობას უცნაურად ორნაირი ხასიათი აქვს: გაბედულიც არის და ზოგან გაუბედავიც, აქა-იქ წინააღმდეგობათაგანაც თავი ვერ დაუღწევია. ერთი მხრით მას აღნიშნული აქვს, რომ საეკლესიო მუსიკისათვის ქართულად ცალკე ტერმინი, ვალობა არსებობს, საეროსთვის-კი სხვა ტერმინი, სიმღერა, და აქეთვან ბუნებრივად იბადება აზრი მათი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი წარმოშობის შესახებ. ამისდა მიუხედავად ისიც სხვებივით ამტკიცებს, რომ ქართული საეკლესიო ხალხური საერო სიმღერებისაგან არის წარმომდგარი. ამნაირადვე ერთგან ის ამბობს, რომ ქართული საეკლ. საგალობლებს საერთო წყარო უნდა ჰქონდეთ, მაგრამ ქართულ მუსიკას თავისი მეცნიერნი ჰყოლია და შემდეგში სრულებით შეიცვალაო, ქართულ მუსიკას არაფერი აქვს საერთო არც აღმოსავლურ, არც ბერძნულ-ბიზანტიურ და არც დასავლურ მუსიკასთანაო. ამისდა მიუხედავად დ. არაყიშვილი ამბობს, რომ ქართულ მუსიკას თავისი კანონები არ შეუქმნია და ქართული ჰარმონია თვით ბუნებაო.

1909 წ. გამოვიდა ზ. ა. ჯ. ფალიაშვილის „ქართული ხალხური სიმღერების კრებული“, რომელშიც მის მიერ ფონოგრაფით ჩაწერილი და ნოტებზე გადაღებული 2 იმერული, 10 გურული, 3 რაჭული, 19 სვანური და 7 ქართლ-კახური სიმღერა არის დაბეჭდილი. კრებულს პატარა წინასიტყვაობა უძღვის წინ, რომელშიც ამ სიმღერების მხოლოდ ჩაწერის გარემოება აღნიშნული, მათს მუსიკალურ დამახასიათებელ თვისებებსა და ღირებულებას ზ. ფალიაშვილი არ ეხება, სვანურ სიმღერებს გარდა. სვანურ სიმღერებზეც ზოგადად ნათქვამი აქვს: „რაც შეეხება სამუსიკო მხარეს, სვანურ სიმღერებში, სხვა ქართველ ტომთა სიმღერებთან შედარებით, მაგ. ქართლ-კახურსა, გურულს, იმერულსა და სხვასთან, უფრო ნაკლებად შეხვდება კაცობრივ ურთიკვ «დისონანსებს», რომლითაც სავსეა სიმღერა-ვალობა. გარდა ამისა დიდი მოძრაობით ისინი უფრო ქართლ-კახურ მოკლე სიმღერებს მოაგონებენ აღამიანს, ვიდრე გურულ-მეგრულ და იმერულს, თუმცა უკანასკნელი სვანებთან უფრო მახლობელ მეზობლებად ითვლებიან. სვანურ სიმღერებში დიდად ყურადსაღებია ამას გარდა ის სასიამოვნო მოვლენაც, რომ, სხვა ქართველთა ტომების სიმღერებთან შედარებით, ისინი უფრო შეუბღალავად არიან დაცული, რომ მათში ჯერ კიდევ არ გამოსჭვივის ევროპული მუსიკის და განსაკუთრებით გიტარა-მანდოლინისა და არღნების გავლენა, რომელიც დღეს მთელს საქართველოს სოფლებში მეტად გავრცელებულია და გადაგვარებებს უქადის ნამდვილ სახალხო სიმღერებსა“-ო!.

ამ სამართლიანი ზოგადი დახასიათების შემდგომ, ზ. ფალიაშვილს სვანური სიმღერები რამდენიმე ჯგუფი (სარწმუნოებრივი, ისტორიული, ყოფა-ცხოვრებითი და სააშოკო) აქვს შინაარსისდა მიხედვით დასახელებული და მოკლედ თვითეული მათგანის დედაზრია აღნიშნული. უფრო დაწვრილებით სვანური „ზარი“-ა დახასიათებული, მაგრამ ისიც ასრულების ტექნიკის მხრით. „სვანურ სიმღერებს შორის“-ო, ნათქვამი აქვს ფალიაშვილს, „სულ განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს სამგლოვიარო მგზავრულს, რომელიც დღემდე არსებობს, როგორც სვანეთში, ისე ქართლში, გურია-სამეგრელოში და სხვა ადგილებშიაც და რომელსაც ყველგან «ზარს» ეძახიან (№ 22). ეს ზარი მიცვალებულის მუსიკალური დატირებაა, რომელშიაც გამოხატულია იმ პირის ღირსება. ამ სიმღერას საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მცხოვრებნი, როგორც მუსიკალური, ისე მოწყობილობის მხრით, სულ სხვადასხვანაირად ამბობენ ხოლმე. სვანების „ზარს“ მღერიან განსაკუთრებით მამაკაცები,—ქალები სიმღერაში მონაწილეობას არ იღებენ, ისინი მომტირალთა გუნდს წარმოადგენენ მხოლოდ. მომღერლები ჩამწკრივდებიან რიგ-რიგად, მხრებზე დავიდებენ ყავარჩენს (შუბისდა გვარია, რომელიც ყოველ სვანსა აქვს), შეჭკარვენ დასაფლავების პროცესიას და ორ პირად მღერიან ამ ჰიმნსა, რომელიც თავისი მუსიკალური შინაარსით იმდენად დიდებული და ამასთანავე იმდენად თავზარდამცემია, რამდენადაც, საუცნოვო შეხედულება (აქვს) თვით პროცესიასა. მიცვალებულის გვამს და ქალების მოთქმა-ტირისს რომ არ ხედავდეს კაცი, ეგონებოდა, მოლიტანიონების სადღესასწაულო სარწმუნოებრივი პროცესიაა“-ო!

ამ მცირერიცხოვან ქართველ მკვლევართა ნაშრომების განხილვის შემდგომ, დას. ევროპის და რუს ორიოდ მკვლევარის შოსაზრებასაც უნდა გადავავლოთ თვალი.

1933 წ. ბერლინში Dr. Siegfried V. Nadel, ზიგფრიდ ნადელის გამოკვლევა Georgische Gesänge „ქართული სიმღერები“ დაიბეჭდა, რომელიც 47 გვერდს გამოკვლევასა და 35 გვერდს ფონოგრაფით ჩაწერილი სიმღერების ნოტებზე გადაღებულს დანაბეჭდს შეიცავს. ჩანაწერი მსოფლიო ომის დროს ტყვედ ჩავარდნილი ქართველი ჯარისკაცების ნამღერებს წარმოადგენს. მომღერალნი შაინცდამაინც მცოდნე და დახელოვნებულნი არ ყოფილან (2). მაგრამ ამ საკუთარ მასალას გარდა, ნადელს ზ. ფალიაშვილის, დ. არაყიშვილისა და ია კარგარეთელის ნაშრომებიც ჰქონია ხელთ და თავისი გამოკვლევასთვის გამოუყენებია. ისტორიული ცნობები ქართულ მუსიკაზე მას დ. არაყიშვილის წიგნებიდან აქვს ამოღებული, რათგან, ცხადია, დამოუკიდებლივ მას თითონ ასეთი ცნობების ამოკრება არ შეეძლო. ამის გამო ნადელის გამოკვლევაში უნებლიეთ შეპარულია ყველა ის ნაკლი, რომელიც მის წყაროებში მოიპოვებოდა. ხოლო, რაკი მის მთავარ წყაროში, დ. არაყიშვილის ნაშრომებში, ქართული მუსიკის ისტორიისათვის გამოსადეგი ცნობები, როგორც უკვე აღნიშნული გქონდა, შესაძ-

ლებელი სისრულით არ არის ამოკრებილ-გამოყენებული, ამიტომ ნადელის ნაშრომსაც ამ მხრივ ემჩნევა ნაკლი. რასაკვირველია, მას რომ ყველა არსებული ცნობები ხელთ ჰქონოდა, მისი ნაშრომიც გაცილებით უფრო საფუძვლიანი გამოვიდოდა. მაინც მუსიკის ზოგადი ისტორიის კარგი ცოდნა და დაკვირვების ნიჭი მას საშუალებას აძლევდა აღენიშნა ის საყურადღებო მსგავსება, რომელიც ქართული მუსიკისა და დას. ევროპის საეკლესიო მუსიკის განვითარების გარკვეულ საფეხურს ცხადად ემჩნევა. ნადელის ნაშრომის მთავარ ღირსებად სწორედ ამ გარემოების მკაფიოდ აღნიშვნა უნდა იქმნეს ცნობილი ისტორიული ცნობებისა და საკვლევამებო მასალის სიმცირე გერმანელ მუსიკოსს მეცნიერს საშუალებას არ აძლევდა ქართული მრავალხმიანობის სადაურობის საკითხი გადაეჭრა, მაგრამ მაინც ნადელმა სცადა ეს ამოცანაც შეძლებისამებრ. ყოველმხრივ გაეშუქებინა.

ზიგფრიდ ნადელსაც შეუმჩნევია, რომ თუმცა პირველ ხმას ქართულად დამწყები, ხოლო მეორეს მოძახილი ეწოდება, მაგრამ ქართულ ხალხურ სიმღერებში უმეტეს შემთხვევაში პირველი-კი არა, არამედ მეორე ხმა სიმღერის დამწყებიცა და ჰანგის მთავარი მთქმელიც¹.

ზიგ. ნადელის დაკვირვებით, ქართულ სიმღერაში ორნაირი კრიმანტული გეხვდება: გურისა და სამეგრელოში სიმღერებში მეორე ხმას დამოუკიდებელი მნიშვნელობა აქვს და ან 1. წვრილს, პირველ ხმას მისდევს და უაღრესად რთული სამკაულით ამშვენებს, — სწორედ ეს არის ნამდვილი მოძახილი, — ან და 2. მეორე ხმა, მოძახილი. ასეთ შემთხვევაში ჰანგის მთქმელი პირველ ხმაზე უფრო წვრილი, მალალი ხმით მღერის და მას უკვე მოძახილი-კი არა, არამედ კრიმანტული ეწოდება. კრიმანტულს უსიტყვოდ, მხოლოდ ხმოვნების წარმოთქმით, ფალსეტად მღერიან: ქართველებმა კრიმანტული ორნაირი იციან: ერთი ჩვენებურს ფორულაგებსა და მორდენტებს უდრის, რომელსაც — ს და უ — ს თქმით უწვრილესი ხმით მღერიან ხოლმე, მეორე ორნაირი კრიმანტული უკვე მთავარი ჰანგის ამსრულებელი ხმის მსგავსად სრული ხმაა, რომელიც ზოგჯერ ჰანგს პარალელურად მისდევს, ზოგჯერ მას ხან შეეყრება და ხან გაეყრება, ან და სამბგეროვანი განაწევრებით ჰანგის მთქმელ ხმას ამკობს².

ზ. ნადელსაც გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ ქართული მრავალხმიანობა ორხმიანობისაგან არის წარმომდგარო. ამ დებულების დამამტკიცებელ კარგ მაგალითად მას დასახელებული აქვს ხალხური სამხიანი სიმღერა „თებრონე მიდის წყალზედა“, რომელიც ფონოგრაფით ჩაწერილი და ნოტებზე გადმოღებული თავის ნაშრომის დამატებაში აქვს შეტანილი³. თუმცა ამ სიმღერას სამი ხმა ამბობს, მაგრამ ჰანგის მთქმელი მარ-

¹ Georgische Gesänge, 9—10.

² „Solfeggierte, dreiklangsartige Zerlegung über der führenden Stimme ausgeführt“: Georg. Gesänge, 10.

³ გვ. II, § 8: Thébrome.

ტო მეორე ხმა, მოძახილია, პირველი და შესამე ხმები-კი-ერთსა და იმასვე მღერიან. მათი ხმის მოძრაობა ერთი ტონით აწევ-დაწევას არ სცილდება. ამასთანავე ისაა დამახასიათებელი, რომ პირველი ხმა ოქტავით მაღლა მღერის იმასვე, რასაც მესამე ხმა ამბობს. ზ. ნადელს სრულებით სამართლიანად აქვს აღნიშნული, რომ ამ სიმღერაში, უეჭველია, ხმათა მოძრაობის ძალიან ძველი წესია დაცული, რაკი პირველი ხმის სიმღერა ნამდვილად მხოლოდ ბანის კორმაგებას წარმოადგენს, ცხადი ხდება, რომ „თებრონე მიდის წყალზედა“ თავდაპირველად ორხმიანი სიმღერა უნდა ყოფილიყო!

საგულისხმოა ის ზიგ. ნადელისაგან აღნიშნული მსგავსება, რომელიც ხმათა ზემოაღნიშნული მოძრაობის წესის მხრივ ქართულსა და დას. ევროპის საშუალო საუკუნეების მუსიკას ემჩნევა: სრულებით იმნაირივე წესი, „თებრონე მიდის წყალზედა“-ს ხმათა მოძრაობაში რომ აქვს, როდესაც პირველი ხმა მესამე ხმისავე სამღერს ამბობს, მაგრამ მხოლოდ ოქტავით მასზე მაღლა, დას. ევროპაშიც მე-12 საუკუნითგან მოყოლებული მე-13 ს-მდე არსებობდა და *organum purum*-ის სახელწოდებით იყო ცნობილი¹.

ზიგ. ნადელს ძველი ორხმიანობის კვალი დას. საქართველოს სიმღერებშიც აქვს აღნიშნული, მაგრამ სხვაფრივ იქაურ სიმღერებს სულ სხვანაირი იერაი აქვთო. იქ მკვირცხლო, ხელოვნებით აღსავსე პოლიფონიაა, რომელნიც კონტრაპუნქტური ჩანართებით, პაუზებისა და ხმათა მონაცვლეების გადაბმულობით, ალაგ-ალაგ იმიტატორული მოძრაობის ჩანასახითაც-კი მარჯვედ არის გაჩსახიერებულიო (3). ქართულ დასავლურ სიმღერებში ტერციის კონსონანს თავისი კონტებრივი ფიგურაციითურთ (*mit seiner quintierenden Figuration*) თავისუბირატესი მნიშვნელობა ეკარგება და კვინტის, ანდა კვარტის პარალელურ კონსონანსს უთმობს ადგილს. იქ, სადაც კვინტა და ტერცია ერთად იყრებიან ხოლმე: *fauxbourdon*-ის მაგვარი შენათხი ჩნდება კვინტა—სამბეროვან ტრიზორდებითურთ (*fauxbourdon—artige Bildung mit Quint—Dreiklängen*). ამნაირად, დას. საქართველოს სიმღერების ხმათა მოძრაობის დამახასიათებელ წესს იგივე შეადგენს, რაც დას. ევროპის ადრეული საშუალო საუკუნეების საეკლესიო მუსიკისათვისაც იყო დამახასიათებელი, სახელდობრ *Huebald*-ის პარალელორგანუმი (840—930 წ.), დას. საქართველოს სიმღერებში იგი ორივე სახით გვხვდება: მოკლე მანძილზე, ვითარცა მკაცრი, ნამდვილი პარალელური მოძრაობა.—უფრო გრძელ მანძილებზე-კი იმ სახით, როგორც მას დას. ევროპაში ორგანუმის აღორძინების

¹ *Georgische Gesänge*, 30—31.

² იქვე.