

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

პირობები გამყარების

K 223096
3

ქართლის ეკლესია V-VI საუკუნეებში



„მეცნიერება“



შინაარსი

შესავალი	5
თავი I. ქართლის ეკლესიის ისტორია V საუკუნის პირველ ნახევარში	17
თავი II. ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო პოლიტიკა	35
თავი III. დვინის 506 წლის საეკლესიო კრება და ქართლის ეკლესიის ქრისტოლოგიური პოზიცია	57
თავი IV. ქართლის ეკლესიის ისტორია VI საუკუნეში	68
თავი V. ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია	91
Картлийская церковь в V—VI веках (резюме)	94
The kartlian church in the 5 th — 6 th centuries	97
გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა	104
შემოკლებათა სია	

Детской картинной галерее — там тоже выставка «Ита-
 лия в рисунках армянских детей». Но галерея, увы, за-
 крыта, и мы держим путь прямо к Матенадарану.
 Много в Армении древних монастырей и храмов, а
 этот построен уже в наши дни и тем не менее вызывает
 то же трепетное чувство, что и храм Рипсимэ или мона-
 стырь в Гегарде. Хранившиеся под куполом Матенадара-
 на манускрипты вдохнули душу в это громадное здание,
 пропитанное запахом свечей и ладана эти серые казаль-
 товые стены, каменные скульптуры, тяжёлые резные
 двери...

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია

ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის
ინსტიტუტი



ქართული
ენათმეცნიერება

ბიორბი მამულია

ქართლის ეკლესია V-VI საუკუნეებში

ქართული ენის
მეცნიერებათა
ინსტიტუტი
თბილისი
XII კვ.



თბილისი
„მეცნიერება“

1992

მონოგრაფიაში შესწავლილია V—VI საუკუნეების ქართლის ეკლესიის ისტორია. ავტორს, უწინ ქართულ ისტორიოგრაფიაში უცნობ ან ნაკლებად ცნობილ წყაროთა კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე, განხილული აქვს ქართლის ეკლესიის ურთიერთობა ნესტორიანობასთან, მონოფიზიტობასთან და ქალკედონიტობასთან. აღნიშნული პრობლემა ნაშრომში განხილულია ქართლის საგარეო პოლიტიკასთან უმკიდროეს კავშირში; ნაჩვენებია, რომ ხსენებულ პერიოდში ქართლის ეკლესია, დროის მცირედი გამონაკლისის გარდა (V საუკუნის 20—40-იანი წწ.), პრობიზანტიურ ორიენტაციას ემხრობოდა, მონოგრაფიის ცალკე თავი ეძღვნება ქართლის ეკლესიის იერარქიული დამოკიდებულების და ავტოკეფალიის საკითხს.

წიგნი განკუთვნილია ისტორიკოსებისა და საქართველოს ისტორიით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი ისტორიის მეცნ. კანდიდატი ტ. ახალაია
 რეცენზენტები: ისტორიის მეცნ. დოქტორი ა. ბოგვერაძე
 ისტორიის მეცნ. კანდიდატი ნ. ვაჩნაძე

ა $\frac{0503020906}{M 607 (06) - 92}$ 131-92

© გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1992

ISBN 5 — 520 — 01313 — 6

შესავალი

223.096

V—VI საუკუნეების ქართლის ეკლესიის ისტორია, წყაროთა სიმწირის გამო, ქართული ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთ ძნელად შესასწავლ საკითხს წარმოადგენს. ცნობილია, რომ სწორედ ამ პერიოდში მიმდინარეობდა ქართლის ეკლესიის იმ დოგმატურ შეხედულებათა ფორმირება, რომლებიც შემდგომ საუკუნეთა მანძილზე წითელ ხაზად გასდევდნენ მის საეკლესიო პოლიტიკას. ამისდა მიუხედავად, ქართულ ისტორიოგრაფიაში არ მოგვეპოვება მონოგრაფიული გამოკვლევა, რომელშიც შესწავლილი იქნებოდა V—VI საუკუნეების ქართლის ეკლესიის ისტორია. აღსანიშნავია, რომ ქართველ მკვლევართა ყურადღების სფეროში ყოველთვის ექცეოდა V—VI საუკუნეთა ქართლის ეკლესიის ისტორიის ცალკეული საკითხები. კერძოდ, ადრეული ხანის ქართლის ეკლესიის წარსულის აღდგენის პირველი ცდები XIX საუკუნის ცნობილი მკვლევრების — პ. იოსელიანის, მ. საბინინის, მ. ჯანაშვილის — სახელებს უკავშირდება [86; 72; 95]. ქართლის ეკლესიის ისტორიის შესწავლის ახალი ერა XX საუკუნის დასაწყისიდან იწყება. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს მ. თამარაშვილის მიერ რომში 1910 წელს გამოცემული ფუნდამენტალური გამოკვლევა — *L'Église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, რომელშიც იმ დროისათვის შესაშური გამოწვლილვითა და წყაროებისადმი კრიტიკული მიდგომის საფუძველზე განხილულია ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის ქართლის ეკლესიის ისტორია. ქართლის ეკლესიის V—VI საუკუნეთა ისტორიის შესწავლის საქმეში უდიდესი წვლილი შეიტანეს ივ. ჯავახიშვილმა და კ. კეკელიძემ. თავის ადრინდელ მონოგრაფიაში — „История церковного разрыва между Грузией и Арменией“ [85] — ივ. ჯავახიშვილმა „ეპისტოლეთა წიგნში“ დაცული ცნობების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე სწორად განსაზღვრა VI საუკუნის ქართლის ეკლესიის დოგმატური განვითარების ძირითადი მიმართულებები. ხოლო თავის საყოველთაოდ ცნობილ ნაშრომში — „ქართველი ერის ისტორია“ (ტ. I) — მკვლევარმა მოწინავე ევროპული ისტორიოგრაფიის დონეზე გამოიკვლია V—VI საუკუნეების ქართლის ეკლესიის ისტორიის საკითხები. უნდა აღინიშნოს, რომ ივ. ჯავა-

დასაბუთებული
0002-2000

ხიშვილის ნაშრომი ახლაც რჩება ერთ-ერთ ძირითად გამოკვლევად აღნიშნული პერიოდის ქართლის ეკლესიის ისტორიის შესახებ. V—VI საუკუნეების ქართლის ეკლესიის ისტორიის მრავალი საკითხი განიხილა კ. კეკელიძემ, რომლის ნაშრომებმა დიდი როლი ითამაშეს ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის ქართლის ეკლესიის ისტორიის კვლევის საქმეში. V—VI საუკუნეების ქართლის ეკლესიის ისტორიას რამდენიმე საგანგებო ნაშრომი უძღვნა უცხოეთში მოღვაწე ქართველმა მეცნიერმა მ. თარხნიშვილმა. მკვლევარს ხელი მიუწვდებოდა უცხოეთში გამოცემულ მრავალ წყაროზე და ახლებურად გააშუქა აღნიშნული პერიოდის ქართლის ეკლესიის ისტორიის არაერთი, ბურუსით მოცული საკითხი. დაბოლოს, უნდა მოვიხსენიოთ ზ. ალექსიძის ნაშრომები, რომლებშიც სომხური წყაროების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე მოცემულია ფრიად მნიშვნელოვანი დასკვნები ქართლის ეკლესიის V—VI საუკუნეების ისტორიის შესახებ. აღნიშნული პერიოდის ქართლის ეკლესიის ისტორიის ცალკეული საკითხები გაშუქებულია ს. ჯანაშიას, მ. ლორთქიფანიძის, ა. ბოგვერაძის, თ. მგალობლიშვილის და სხვათა ნაშრომებში. წინამდებარე გამოკვლევაში ჩვენ შევეცადეთ, წყაროების კრიტიკული განხილვისა და ქართულ ისტორიოგრაფიაში აქამდე ნაკლებად ცნობილი წყაროების გამოყენების საფუძველზე, შეძლებისდაგვარად, გავვეშუქებინა და მონოგრაფიულად შეგვესწავლა V—VI საუკუნეების ქართლის ეკლესიის ისტორია.

ქართლის ეკლესიის ისტორია V საუკუნის პირველ ნახევარში

ქართლის ეკლესიის V საუკუნის პირველი ნახევრის ისტორიის წარმოსაჩენად საყურადღებო ცნობები V—VII სს. ნესტორიანთა საეკლესიო კრებების დადგენილებებმა შემოგვინახეს. ისინი ორჯერ არიან გამოქვეყნებული. პირველად მათი გერმანული თარგმანი, ვრცელი კომენტარებითურთ, 1900 წ. ო. ბრაუნმა გამოსცა, ხოლო 1902 წელს ყ. ბ. შაბომ გამოაქვეყნა სირიული ტექსტი ფრანგული თარგმანითურთ. ირანის ეკლესიის 420 წლის II კრების დადგენილებებში ვკითხულობთ: „კრება მარ-იაჰბალაჰასი, კათალიკოსისა ბეთ-ლაპატისა, ნიზიბისისა, ფარსისა, არმენიისა, ფერატ დე შაიშანისა, ჰედაიებისა, ბეთ-გარმაისა, გურზანისა, ბეთ-მადაიესი, არანისა [103:35—36; 110:276]...“

რადგანაც ზემომოყვანილი ცნობის ამგვარი წაკითხვის შეწყნარება მრავალ შეუსაბამობასთან არის დაკავშირებული, ორივე გამომცემელმა ტექსტის პირვანდელი ვარიანტი ამგვარად აღადგინა: „კრება მარ-იაჰბალაჰასი, [კათალიკოსისა და ეპისკოპოსებისა] ბეთ-ლაპატისა, ნიზიბისისა, ფარსისა...“ (ო. ბრაუნი); „კრება მარ-იაჰბალაჰასი, [კათალიკოსისა სელევკია-კტესიფონისა და ეპისკოპოსებისა] ბეთ-ლაპატისა, ნიზიბისისა, ფარსისა“... (ყ. ბ. შაბო)¹ [103:35, 110:276].

ამრიგად, ტექსტის წაკითხვის ნებისმიერი ვარიანტის მიღების შემთხვევაში ცხადი ხდება, რომ კრებაზე მონაწილეობა ქართლის (გურ-

¹ თუმცა ყ. ბ. შაბო აღნიშნავს, რომ შესაძლოა აქ საქმე გვექონდეს იმ პროვინციებთან, რომლებზედაც ვრცელდებოდა მარ-იაჰბალაჰას ძალაუფლება, რასაც ის ფაქტი უნდა უჭერდეს მხარს, რომ ჩამოთვლილ პროვინციათა რიცხვი აღემატება 420 წლის კრების დადგენილებათა დასასრულს დართულ იერარქთა ხელმოწერებს, იქვე დასძენს, რომ ეპისკოპოსთა ხელმოწერები მოსალოდნელია მერმინდელ გადამწერთა მიერ ყოფილიყო წარბოცილი, როგორც ეს სხვა კრებათა დადგენილებების მიმართ იქნა ჩადენილი. ჩვენი აზრით, ამ მოსაზრებას ისიც უჭერს მხარს, რომ ხელმომწერ ეპისკოპოსთა პროვინციები და ეპარქიები ზუსტად ემთხვევა ზემომოტანილ დადგენილებებში ჩამოთვლილ პროვინციებსა და ეპარქიებს.

ზანის) ეპისკოპოსსაც მიუღია. სამწუხაროდ, ზემომოყვანილი ცნობა ქართულ ისტორიოგრაფიაში, მ. თარხნიშვილის გარდა, არ არის გავრცელებული. მ. თარხნიშვილის აზრით, მარ-იაჰბალაჰას² მონაწილეობა იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ ამ დროისათვის ქართლის ეკლესია სელევკია-კტესიფონის საკათალიკოსოს გავლენის ქვეშ ყოფილა მოქცეული. „ყველაზე მეტად თვალშისაცემია, — შენიშნავს მკვლევარი, კრების აქტების ენა. მათი მიხედვით იაჰბალაჰა ყველა იქ შეკრებილ ეპისკოპოსთა კათალიკოსია. „იეზდიგერდის მთელ სამეფოში“ იგი „აღმოსავლეთის ეპისკოპოსთა თავად“ იწოდება. ერთი სიტყვით, კრებაზე მონაწილე ყველა ეპისკოპოსი მარ-იაჰბალაჰას ქვეშევრდომებად ითვლებიან. ეს ფაქტი — დასკვნის მ. თარხნიშვილი, საშუალებას არ გვაძლევს სხვა დასკვნის გასაკეთებლად, გარდა იმისა, რომ V ს. დასაწყისისათვის ქართლის ეკლესია ფაქტურად სირიულ-სპარსული საკათალიკოსოს შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდა და შესაძლოა კანონიკურადაც მასზე იყო დამოკიდებული, რადგანაც ქართლიც მაშინ პოლიტიკურად სპარსეთის სამეფოს ეკუთვნოდა“ [175:110; 22:159]*.

სანამ ზემომოყვანილი ცნობის განხილვას შევუდგებოდეთ, გადავავლოთ თვალი იმდროინდელ საერთაშორისო სიტუაციას. ცნობილია, რომ ბიზანტიის იმპერიის საზღვრებში მოქცეული სირიულ-არამეული ქრისტიანული მოსახლეობა ბერძენთაგან კულტურულ-პოლიტიკურ ჩაგვრას განიცდიდა. ამიტომაც იყო, რომ ირანის შაჰმა იეზდიგერდ I-მა (399—420), რომელმაც ირანის ხელისუფალთა მიერ ქრისტიანთა დევნის ტრადიციულ პოლიტიკაზე უარი განაცხადა, თავის ქრისტიან ქვეშევრდომთა ბიზანტიის ოფიციალური ეკლესიისგან ჩამოშორების მიზნით, ამგვარ საეკლესიო პოლიტიკას მიმართა. იბრძოდა რა ირანში ბერძნული ეკლესიის გავლენის აღმოსაფხვრელად, იგი ყოველ ძალ-ღონეს ხმარობდა, მის ნაცვლად სირიული საეკლესიო ტრადიციები დაემკვიდრებინა [172:423—424]. ყოველივე ზემოთქმულის განხორციელებას ხელი შეუწყო შემდეგმა კონკრეტულმა ფაქტორებმა. 399 წელს, იეზდიგერდ I-ის ირანის ტახტზე ასვლასთან დაკავშირებით, იმპერატორმა არკადიუსმა (395—408) ირანში ელჩო-

2 მ. თარხნიშვილის შეხედულებით, 420 წლის სელევკია-კტესიფონის კრების მუშაობაში მონაწილეობა „ქართლის ეპისკოპოსებსაც“ მიუღიათ. მაგრამ როგორც კრების დადგენილებებიდან ჩანს, აღდგენილი სიტყვა „ეპისკოპოსები“ ამ შემთხვევაში არა ცალკეულ პროვინციათა, არამედ ზოგადად კრებაზე მონაწილე იერარქთა მიმართ არის ნახმარი.

* წინამდებარე ნაშრომში ეყრნალ „მნათობში“ დაბეჭდილი მ. თარხნიშვილის წერილის ქართული თარგმანი ზოგ ადგილას სტილისტურად ოდნავ „გაშალაშინებულია“ ჩვენ მიერ.

მა გაგზავნა, რომელსაც თავში მაიფერკატის ეპისკოპოსი მართუთა ედგა. წარმოშობით მესობოტამიელი მართუთა, როგორც ჩანს, მოქნილი და საეკლესიო-პოლიტიკურ საქმეებში ღრმად ჩახედული პირი იყო. მისმა განსწავლულობამ და მკურნალობის ნიჭმა შაჰინშაჰზე კარგი გავლენა მოახდინა. ამან განაპირობა 410 წელს ირანის ეკლესიის პირველი კრების მოწვევა, რომელიც მართუთასა და კათალიკოს მარ-ისააკის თავმჯდომარეობით სელევკია-კტესიფონში შედგა. კრებაზე მიღებულ იქნა ნიკეის I მსოფლიო საეკლესიო კრების დადგენილებები და სხვა კანონიკური წესები. განხორციელდა ირანის ეკლესიის იერარქიული რეორგანიზაცია [101: 322—324]. მარ-ისააკის გარდაცვალების შემდგომ (410 წ.), 418 წ. იეზდიგერდმა კათალიკოსად მარ-იაჰბალაჰა განაჩინა. 420 წელს მარ-იაჰბალაჰას ბიზანტიაში წარმატებითი ელჩობის შემდგომ, ირანის ეკლესიის II კრება შედგა, რომელზეც ნიკეის I მსოფლიო კრების დადგენილებების ხელმეორედ დამტკიცების გარდა, მიღებულ იქნა ანკირის, ნეოკესარიის, განგრისა და ლაოდიკიის კრებათა კანონები [149: 100—103]. მაგრამ იეზდიგერდ I-ის გარდაცვალების შემდეგ ირანელ ქრისტიანთა მდგომარეობა კვლავ გაართულდა. შაჰინშაჰ ბაჰრამ V (420—438) ქრისტიან ქვეშევრდომებს ეჭვის თვლით უყურებდა და სდევნიდა კიდევ. ამას, თავის მხრივ, ხელი შეუწყო 421—422 წლების ბიზანტია-ირანის ხანმოკლე ომმაც, რომელიც, როგორც ცნობილია, ტერიტორიალური ცვლილებების გარეშე დასრულდა [160:48; 124:145]. 424 წელს, კათალიკოს დადიშოს თავმჯდომარეობით, არაბეთის ერთ-ერთ ქალაქში ირანის ეკლესიის III კრება შედგა, რომელმაც ანტიოქიის საყდრისაგან სელევკია-კტესიფონის (ირანის) საკათალიკოსო საყდრის ავტოკეფალია გამოაცხადა. როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, დადიშოს აქტიურ დარღვეულ იქნა საუკუნეთა განმავლობაში შექმნილი ტრადიცია, რომლის მიხედვით, შაჰინშაჰები ირანის ეკლესიას ბიზანტიის ბუნებრივ მოკავშირედ მიიჩნევდნენ [112:281; 149:119—125].

მოკლუბრუნდეთ 420 წლის საეკლესიო კრების ჩვენთვის ლაინტერესო დადგენილებებს. როგორც აღნიშნეთ, მ. თარხნიშვილის აზრით, მარ-იაჰბალაჰას კრებაზე ქართველ ეპისკოპოსთა მონაწილეობის ფაქტი იმ გარემოებაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ V ს. დასაწყისისათვის ქართლის ეკლესია ფაქტიურად სირიულ-სპარსული საკათალიკოსოს შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდა და შესაძლოა, კანონიკურადაც მასზე იყო დამოკიდებული.

იმისდა მიუხედავად, რომ მ. თარხნიშვილის დაკვირვებიდან ყველაფერი არ უნდა იყოს მისაღები, მან, ჩვენი აზრით, V ს. I ნახევრის ქართლის ეკლესიის მდგომარეობა ძირითად ხაზებში სწორად განსაზღვრა. ცნობილია, რომ ჯერ კიდევ IV ს. 70-იანი წლებიდან ქართლი

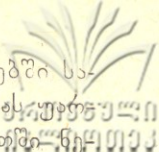
ირანელებმა დაიმორჩილეს. სირიული ყაიდის ქრისტიანობის ბიზანტიის ეკლესიის წინააღმდეგ გამოყენებას პირველად, როგორც ებრაელებმა იეზიდგერდ I შეეცადა, რომელმაც ირანის სირიულ ეკლესიასთან სუფალი არსებობის საშუალება მისცა და მფარველობას უწევდა. ვინაიდან ზემოხსენებულ დადგენილებებში არაფერია ნათქვამი ირანის ეკლესიის პირველი კრების (410 წ.) მუშაობაში ქართლის ეკლესიის წარმომადგენელთა მონაწილეობის შესახებ, სავარაუდოა, რომ ამ დროისათვის ქართლის ეკლესია ჯერ კიდევ არ მოქცეულა სელევკია-კტესიფონის კათალიკოსის უშუალო გავლენის ქვეშ. სულ სხვაგვარი ვითარებაა 420 წლისათვის, როდესაც ირანის ეკლესიის II კრებაზე მონაწილეობას ლებულობს არა მხოლოდ ქართლის (გურზანის) წარმომადგენელი, არამედ სომხეთისა და ალბანეთის (არანის) ეპისკოპოსებიც. შესაბამისად, ქართლის ეკლესია სირიულ-სპარსული საკათალიკოსოს გავლენის სფეროში მოქცეულა არა V ს. დასაწყისში, როგორც ამას მ. თარხნიშვილი ვარაუდობდა, არამედ უფრო მოგვიანებით, V ს. 20-იან წლებში. გარდა ამისა, მ. თარხნიშვილის მოსაზრება ქართლის ეკლესიის სელევკია-კტესიფონის კათალიკოსისადმი ჯერ კიდევ 420 წლისათვის კანონიკური დამოკიდებულების შესახებ, ჩვენ არაღამაჯერებლად მიგვაჩნია. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ დროისათვის ბიზანტია-ირანს შორის მშვიდობიანი ურთიერთობა სუფევდა, ხოლო თვით ირანის ეკლესია ბიზანტიის ეკლესიასთან მჭიდრო დამოკიდებულებაში იმყოფებოდა და, რაც მთავარია, ანტიოქიის საპატრიარქოსაგან თავის კანონიკურ დამოკიდებულებასაც არ უარყოფდა. ცხადია, რომ ამგვარ პირობებში, სელევკია-კტესიფონის კათალიკოსი ბიზანტიელ საეკლესიო იერარქებს ვერ გაანაწყენებდა და ქართლის ეკლესიაზე მათ კანონიკურ უფლებებს ვერ ხელყოფდა. სულ სხვა ვითარება შეიქმნა რამდენიმე წლის შემდეგ, როცა პოლიტიკური მიზეზების გამო, კათალიკოსი დადიშო იძულებული შეიქნა 424 წლის საეკლესიო კრებაზე ირანის ეკლესიის სრული ავტოკეფალია გამოეცხადებინა. ამრიგად, სელევკია-კტესიფონის კათალიკოსს ქართლის ეკლესიის იერარქიული დამორჩილების საშუალება მხოლოდ 424 წლის შემდეგ მიეცა. ეს „ქართლის ცხოვრების“ ცნობებითაც დასტურდება. როგორც ცნობილია, 422 წლის შემდეგ ქართლში მეფედ არჩილი იჯდა, რომლის მეფობა, ჩანს, V ს-ის 30-იანი წლების I ნახევარსაც მოიცავდა³. ეს ის არჩილია, რომლის თანამედროვე მთავარეპისკოპო-

³ არჩილის გამეფების თარიღის თაობაზე სამართლიანად მიგვაჩნია ის შეხედულება, რომელიც არჩილის გამეფებას ბიზანტია-ირანის 421—422 წწ. ომის შემდეგ სახავს [74:103]. ივ. ჯავახიშვილმა „პეტრე იბერის ცხოვრების“ სირიული და ქართული ვერსიების ურთიერთშეჯერების საფუძველზე დამაჯერებლად დაასაბუთა, რომ 437 წლისათვის ქართლში ჯერ კიდევ არჩილი მეფობდა [71:161—163].

სებს — გრიგოლს, ბასილს და მოზიდანს — არ ასახელებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, რის საფუძველზეც ივ. ჯავახიშვილი მათ „წესის შემშლელ“ მთავარეპისკოპოსთა რიგში ათავსებდა [70:347]. მკვლევარებმა „წესის შემლაში“, ჩვეულებრივ, მწვალებლობას გულისხმობენ მაგრამ, ჩვენი აზრით, „წესთა შემლა“ ყოველთვის მწვალებლობას, მეტადრე წმინდა თეოლოგიურ ასპექტში, არ უნდა ნიშნავდეს. ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში, უშუალოდ მწვალებლობის გარდა, ქართლის ეკლესიაში დამკვიდრებული კანონიკური წყობილების (ე. ი. იერარქიული დამოკიდებულების) წესების დარღვევაზეც უნდა იყოს ლაპარაკი. ზემოხსენებულს გარდა, ეს შემდეგიდანაც გამოსჭვივის. მთავარეპისკოპოსი იონა, რომელსაც ქართლის ეკლესიის საჭემბპყრობლის საყდარი არჩილის გამეფების ახლო ხანებში ეპყრა, მოხსენიებულია როგორც ჯუანშერთან, ისე „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“. თუ შევიწყნარებთ იმ აზრს, რომ არჩილი 422 წლის ახლო ხანებში გამეფებულა, ხოლო ქართლის ეკლესია, როგორც აღვნიშნეთ, ირანის კათალიკოსს 424 წლის შემდეგ დაექვემდებარა, აშკარაა, რომ არჩილის მეფობის პირველ ხანებში ქართლის ეკლესია ჯერ კიდევ კანონიკურად ბიზანტიის ეკლესიაზე იყო დამოკიდებული. ამით კი საუცხოოდ მტკიცდება ქართული წყაროების ავთენტურობა, რომლებიც იონას ორთოდოქს მთავარეპისკოპოსთა შორის ასახელებენ. ამრიგად, იონას შემდგომი მთავარეპისკოპოსების დროს, ქართლის ეკლესია უკვე აშკარად სელევკია-კტესიფონის საკათალიკოსოს ემორჩილება. საინტერესოა აღვნიშნოთ, რომ მსგავსი სიტუაცია ქართლის მეზობელ სომხეთშიც შეინიშნება, ნადაც 428 წელს ბაპრამ V-მ დაამხო პრობიზანტიურად განწყობილი კათალიკოსი საპაკი და მის წილ სომხეთის კათალიკოსად სირიული ყაიდის ქრისტიანობის მომხრე სურმაკი განაჩინა. აღსანიშნავია, რომ სურმაკის შემდგომ, ბაპრამმა სომხეთის ეკლესიის საჭემბპყრობლის თანამდებობაზე ორი სირიელი იერარქი განაწესა — ჯერ ბრკიშო, ხოლო შემდგომ შამოელი. ნიშანდობლივია, რომ ნახარართა და ერის თხოვნით ძველ პატივში აღდგენილ საპაკს ბაპრამ V-მ მხოლოდ სასულიერო საქმეების გამგებლობა მიანდო, ხოლო იურიდიულ-პოლიტიკური ძალაუფლება უწინდებურად სირიელ შამოელს დარჩა [139: 105—107]. ჩვენ არ ვიცით, თუ როგორ მიმდინარეობდა ბრძოლა პრობიზანტიური და პროირანული ორიენტაციის მომხრეთა დაჯგუფებებს შორის ქართლში, მაგრამ ამ ბრძოლის არსებობა ექვს არ უნდა იწვევდეს. კერძოდ, ამაზე ის მიუთითებს, რომ 431 წლის ეფესოს მესამე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მონაწილეობის მისაღებად ქართლის ეპისკოპოსი იერემიაც გამგზავრებულა, რომელმაც, მართალია, ეფესომდე ვერ მიაღწია, მაგრამ სამაგიეროდ კონსტანტინოპოლში, თავის თანამოაზრეებთან ერთად, ფრიალ ცხოველ ანტინესტო-

რიანულ მოღვაწეობას ეწეოდა⁴ [37:55—57]. ცნობილია, რომ ნე-
 სტორიანობა სწორედ ის მოძღვრება იყო, რომელიც სირიულ-სპარ-
 სულ ეკლესიურ ტრადიციებთან მჭიდროდ დაკავშირებული ანტიოქი-
 ური საღვთისმეტყველო სკოლის თეოლოგიური აზროვნების შედეგად
 წარმოადგენდა. ამიტომ ნესტორიანობის ერთ-ერთი მთავარი ბურჯი
 სწორედ ირანის სირიული ეკლესია იყო. ამრიგად, კონსტანტინოპოლ-
 ში იერემიას ანტინესტორიანული მოღვაწეობა, იმავდროულად, ქართ-
 ლში მომძლავრებული ირანის ეკლესიის კულტურულ-პოლიტიკური
 ექსპანსიის წინააღმდეგ ბრძოლას ნიშნავდა. ძნელი მისახვედრი აღარ
 არის, რომ როდესაც ქართლის ეკლესიის პრობიზანტიურმა დაჯგუ-
 ფებამ შეიტყო, რომ ეფესოს მსოფლიო კრებაზე განხილვის მთავარ სა-
 კითხს ნესტორიანობა, ე. ი. მათი მოწინააღმდეგე ბანაკის მთა-
 ვარი იდეოლოგია წარმოადგენდა, თავის წარმომადგენლად ეფესოში
 იერემია წარავლინეს. მაგრამ ეფესოს კრებაზე ნესტორიანობის და-
 გმობას ამიერკავკასიის ქრისტიანული ქვეყნებისათვის სასურველი შე-
 დეგი არ მოჰყოლია. როგორც წყაროებიდან ირკვევა, ეფესოს კრე-
 ბის მომდევნო პერიოდში ქართლის და სომხეთის ეკლესიების მთა-
 ვარ საზრუნავს სწორედ ირანის ხელისუფლების მიერ ზურგგამაგრე-
 ბული ნესტორიანობის წინააღმდეგ ბრძოლა წარმოადგენდა. კერძოდ,
 როგორც „ეპისტოლეთა წიგნში“ დაცული მასალიდან ჩანს, სომხეთში
 „ნესტორიანული თეოლოგიის ფუძემდებლების — დიოდორე ტარსე-
 ლის და თეოდორე მოფსუესტელის — შრომების გავრცელებით აღ-
 შფოთებულმა პროკლე კონსტანტინოპოლელმა და აკაკი მელიტენელ-
 მა სომხეთის კათალიკოს საჰაკს ამის თაობაზე საგანგებო ეპისტოლე-

4 ვერ დავთანხმებით პ. პეტერსს იმაში, რომ იერემიას ტიტული *Ieremia*
Iberos partium Persidis აღნიშნავს არა იერემიას ეპისკოპოსობის ადგილს,
 არამედ მის ეროვნებას [164: 32—33]. ჯერ ერთი, კ. კეკელიძის სამართლიანი
 შენიშვნით, მსოფლიო საეკლესიო კრებების მონაწილეთა სახელთან მოხსენებული
 გეოგრაფიული ონომასტიკონი აღნიშნავდა მხოლოდ ამა თუ იმ პირის სამწყსოს
 [37:58]. გარდა ამისა, სიტყვები—*Ieremia Iberos partium Persidis*—ქართლის იმდრო-
 ინდელ პოლიტიკურ მდგომარეობას ასახავს. როგორც ცნობილია, 431 წ. ქართლი
 კვლავინდებურად ბიზანტიისა და სპარსეთის ნაწილებად იყო გაყოფილი [8:91—92;
 16: 78—120; 33:10—15; 39:150; 40:20—22; 54:163—167; 164:12—13]. ამიტომ
 ტიტული *Iberos partium Persidis* იმის მანიშნებელია, რომ მისი მატარე-
 ბელი იერარქი ქართლის იმ ნაწილიდან ყოფილა, რომელიც ირანს ექვემდებარე-
 ბოდა. უნდა აღვნიშნოთ, რომ თუ უცხოეთში მოღვაწე ქართველები უბრალოდ
 იბერებად იწოდებოდნენ, რაც ზოგადად მათ ქართულ წარმოშობაზე მიუთითებდა
 (მაგ., იერემიას თანამედროვე პეტრე იბერი), ამ კონკრეტულ შემთხვევაში
 სიტყვები *Ieremia Iberos partium Persidis*, როგორც აღვნიშნეთ, ქართლის V ს-ის
 30-იანა წლების პოლიტიკურ ვითარებას ასახავს, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ თავად
 იერემია სპარსეთის ჰეგემონის ქვეშ მყოფ ქართლის ნაწილში ეპისკოპოსობდა.



ებიც გაუგზავნეს [18:8, 15, 21]. თუმცა საპასუხო ეპისტოლეებში სა-
პაქი, პროკლესა და აკაკის დამშვიდების მიზნით, ყოველივე ამსუბუქებელი
ყოფს [18: 13, 17], ეს სრულიადაც არ გამორიცხავს სომხეთში ნესტორიანული
ისტორიანული პროპაგანდის არსებობის ფაქტს. გ. სარქისიანის სამარ-
თლიანი თქმით, თეოდორეს წინააღმდეგ მკაცრი ზომების მიღება ორი
მიზეზის გამო გაძნელებოდა: 1. თეოდორეს მოძღვრება ჯერ კიდევ
არ იყო დამობილი ეკლესიის მიერ; 2. უფრო მნიშვნელოვანი და
სავარაუდო ის არის, რომ თეოდორეს მფარველობას ირანის ხელი-
სუფლების მიერ ზურგგამაგრებული პროირანული დაჯგუფება უწყვე-
და, რომელიც სომხეთში ფრიად ანგარიშგასაწევ ძალას წარმოადგენ-
და [169:142]. ცნობები სომხეთში თეოდორე მოფსუესტელის წიგ-
ნების გავრცელების შესახებ კორიუნმა, მოვსეს ხორენაციმ და პრო-
ბიზანტიურად განწყობილი საერო-სასულიერო დაჯგუფების მიერ
პროკლე კონსტანტინოპოლისადმი გაგზავნილმა ეპისტოლემ შე-
მოგვინახა (რომელმაც ჩვენამდე სირიული თარგმანის სახით მოალ-
წია) [46:125; 57:232; 141:36—50; 169:131—135].

ზემოხსენებულმა დოკუმენტებმა, რომელთა ცნობების უდიდე-
სი ნაწილის ავთენტურობა დღეს საყოველთაოდ არის გაზიარებული
[167:393—412]⁵, ჩვენს წინაშე მეტად მნიშვნელოვანი და პრინ-
ციპული საკითხები წამოჭრა. ცნობილია, რომ ეფესოს კრების შე-
მდეგაც, ნესტორიანული დოქტრინის მიმდევრები ბიზანტიის აღმო-
სავლეთ პროვინციებში საკმაოდ გავლენიან ძალას წარმოადგენდნენ,
რომელთა თეოლოგიური ცენტრი ქ. ედესის ე. წ. „სპარსთა“ თეოლო-
გიური სკოლა იყო. ამას ხელი იმ გარემოებამაც შეუწყო, რომ ედე-
სის ეპისკოპოსი რაბულა, ეფესოს საეკლესიო კრებამდე, აშკარა
ანტიოქიური საღვთისმეტყველო ტრადიციებისაკენ იხრებოდა [120:
171—172]. ამიტომაც იყო, რომ 428 წლამდე „სპარსთა“ საღვთის-
მეტყველო სკოლაში ბერძნულიდან სირიულად ითარგმნა დიოდორე
ტარსელის და თეოდორე მოფსუესტელის შრომები [191:18—19]. აღ-
სანიშნავია, რომ ეფესოს კრებაზე ნესტორიანობის დაგმობის შემდ-
გომ, ამ მოძღვრების მიმდევარნი საკუთარი დოქტრინის გადარჩენას
სწორედ დიოდორეს და თეოდორეს შრომების გავრცელებაში ხე-
დავდნენ, რაც, როგორც ვნახეთ, მშვენივრად ეთანხმება ზემოხსენე-
ბული სომხური წყაროების ცნობებს⁶.

5 მკვლევართა აზრით, მხოლოდ პროკლეს ეპისტოლეში მოიპოვება ინტერ-
პოლაციები [169:138—147; 141: 43—50].

6 ბრიტანეთის მუზეუმში დაცულ 562 წ. წინაზე ხანებში დაწერილ ხელნაწერში
აღნიშნულია, რომ იბა ედესის ეპისკოპოსს (435—457) თეოდორეს შრომები სომხუ-
რად უთარგმნია და სომხეთში გაუგზავნია [141:46].

როგორი სიტუაცია იყო ამ დროისათვის ქართლში? მიემართოთ „ქართლის ცხოვრების“ ცნობებს. ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ ქართლის ეკლესია მეფე არჩილის ორი თანამედროვე მთავარეპისკოპოსის — გრიგოლის და ბასილის — დროს კანონიკურად სელევიკია-კტესიფონის კათალიკოსს ემორჩილება. ბასილის შემდეგ მთავარეპისკოპოსად მობიდანის დამჯდარა, რომელსაც ჯუანშერი შემდეგნაირად ახასიათებს: „ესე იყო ნათესავად სპარსი, და აჩუენებდა იგი მართლ-მადიდებლობასა. ხოლო იყო ვინმე მოგვ უსჯულო და შემწული წესთა, და ვერ უგრძნა არჩილ მეფემან და ძემან მისმან უსჯულოება მობიდანისი, არამედ ჰგონებდეს მორწმუნედ. და ვერცა განაცხადებდა ქადგებასა სჯულისა მისისასა შიშისაგან მეფისა და ერისა, არამედ ფარულად წერდა წიგნებსა ყოვლისა საცთურებისასა, რომელი შემდგომად მისსა დაწუა ყოველი წერილი მისი ჭეშმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქაელ, რომელი განუკუთა კადრებისათს ვახტანგ მეფისა“ [77:142].

მობიდანის ვინაობა ჯუანშერს ისე ბუნდოვნად აქვს აღწერილი, რომ მკვლევართა შორის დიდი ხანია აზრთა სხვადასხვაობას აქვს ადგილი მობიდანის მრწამსის თაობაზე. კერძოდ, მ. ბროსეს აზრით, მობიდანის ერთ-ერთი იმ სირიელ ნესტორიანთაგანი უნდა ყოფილიყო, რომლებიც შაჰინშაჰ პეროზის (459—484) დროს კტესიფონში დაემკვიდრნენ და იქ მათრიანთა საპატრიარქო დააარსეს [106:147]. თ. ჟორდანიას მიაჩნდა, რომ ჯუანშერის ცნობებიდან „ნესტორიანობა კი არ სჩანს მობიდანისი, არამედ უფრო მოგობა, ე. ი. ცეცხლთ-მსახურება“, ხოლო „რადგან იმ დროს სპარსეთში გავრცელებულ იყო მანიქეველთა მწვალებლობა, ამისათვის შესაძლებელია მობიდან ყოფილიყოს მანიქეველობის მოძღვარი და მოციქული“ [61:47—48]. დ. კარიჭაშვილის აზრით, აქ აშკარა გაუგებრობასთან გვაქვს საქმე, რადგან სახელი მობიდან ცეცხლთაყვანისმცემელთა მღვდელთმთავარს ნიშნავს. ამიტომ სავარაუდოა, რომ მემატრიანეს ის შეცდომით ქრისტიან ეპისკოპოსთა რიგში შეუტანია [35:1—15]. არიანელად თვლიდა მობიდანს მ. თამარაშვილი, თუმცა ამ თვალსაზრისს არაფრით ასაბუთებდა [174:203]. შემდეგ ამ საკითხს საგანგებოდ შეეხო ივ. ჯავახიშვილი. ივ. ჯავახიშვილის თანახმად, ვინაიდან მობიდანის ჯუანშერისეულ დახასიათებაში აშკარად შეინიშნება მაზდეანური და ქრისტიანული ელემენტების შერწყმა, სავარაუდოა, რომ მობიდანის მანიქეველი ყოფილიყო. „როგორც ცნობილია, — აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, ქრისტიანობის მოძღვრებათა შორის მხოლოდ მანიქეველობას ჰქონდა მაზდეანობის მოძღვრება შეთვისებული, მხოლოდ იქ იყო ქრისტიანული და „მოგვობის“ ელემენტები შეერთებული და ერთ მთლიან აღსარებად ქცეული. მობიდანის, როგორც ეტყობა, მანიქე-

ველთა იმ მიმართულების მიმდევარი უნდა ყოფილიყო, რომელშიც ქრისტიანული ელემენტები უხვად იყო შესული და გარეგნულობაში ქრისტიანული სპარბობდა. ნაწილობრივ ამით შეიძლება აიხსნას ჯუან შერის ცნობა, რომ არჩილ მეფემ და სხვებმა „ვერა უგრძნეს უსჯულობა მობიდანის“, თუმცა აქ, ალბათ, ქართველი მერმინდელი ისტორიკოსის წადილიც უნდა ერიოს ასეთი მწვალებლობის საქართველოში არსებობის მოსაბოდიშებლად [70:345—346]. თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში მობიდანის ვინაობაზე უფრო ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებაა გაზიარებული, თუმცა უნდა ითქვას, რომ ბოლო დროს მკვლევართა ნაწილი იმ აზრისკენ იხრება, რომ ჯუანშერის ამ ცნობაში უთუოდ ლაპარაკი უნდა იყოს ქართლის ეკლესიის საქმეებში სირიულ-სპარსული ეკლესიის ჩარევის შესახებ [1:32; 52:111]. ახლა კრიტიკულად განვიხილოთ შემოხსენებული თვალსაზრისები. მ. ბროსეს ვარაუდი მობიდანის ნესტორიანობის შესახებ, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, სავსებით სწორია, თუმცა მკვლევრის აზრი იმის შესახებ, რომ მობიდანი შაჰინშაჰ პეროზის თანამედროვე იერარქი უნდა ყოფილიყო, ანაქრონიზმია, რადგან პეროზი 459—484 წლებში მეფობდა, მობიდანი კი ჯუანშერს არჩილ მეფის (422—437) თანამედროვედ ჰყავს გამოყვანილი. რაც შეეხება თ. ჟორდანიას და ივ. ჯავახიშვილის თვალსაზრისს მობიდანის მანიქეველობის შესახებ, ვფიქრობთ, ეს დამაჯერებლად უარყო ვ. გაბაშვილმა მის მიერ ივ. ჯავახიშვილის „ქართველი ერის ისტორიის“ (ტ. 1) ბოლო გამოცემისადმი დართულ კომენტარებში. მან სწორად შენიშნა, რომ „მანიქეველობა გავრცელებული იყო სპარსეთში არა V საუკუნეში, არჩილ მეფისა და მის მიერ ეპისკოპოსად დასმული მობიდანის დროს, არამედ III საუკუნეში. ჯუანშერის საგულისხმო ცნობაში უეჭველია ლაპარაკი უნდა იყოს სპარსული ყაიდის ქრისტიანობაზე“ [70:432]. ჩვენი აზრით, მობიდანის ჯუანშერისეული დახასიათება, მისადმი კრიტიკული მიდგომისა და ისტორიულ კონტექსტში განხილვის შემთხვევაში, ისეთ უეჭველ და ძვირფას ცნობებს იძლევა, რომ მის რეალურობაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია. ჯუანშერის მიხედვით, მობიდანი წარმოშობით სპარსელი იყო და თურმე „აჩუენებდა იგი მართლ-მადიდებლობას“. სინამდვილეში კი „იყო ვინმე მოგვ უსჯულო და შემწლეული წესთა“. ის „ფარულად წერდა წიგნებსა ყოვლისა საცთურებისასა“ რომელიც შემდგომში დაწვა ვახტანგ გორგასლის თანამედროვე მიქაელ მთავარეპისკოპოსმა. ჯუანშერისეული მობიდანის დახასიათება საუცხოოდ ეთანხმება ცნობილი რუსი ორიენტალისტის, აკად. ვ. ბარტოლდის მიერ სასანური ირანის სირიული ეკლესიის შესახებ გაკეთებულ შემდეგ შენიშვნას: „დღემდე ყურადღებას არ აქცევდნენ იმ ფაქტს, რომ

სირიული კულტურის მთავარი წარმომადგენლები სპარსული წარ-
მოშობის პირები ყოფილან. ეს ნაწილობრივ მათი სახელებით მტკი-
ცდება, ნაწილობრივ კი პირდაპირ არის დამოწმებული სირიული ისტორიკოსთა მიერ. სპარსელი იყო წარმოშობით ექვსი კათალიკოსა: პაპა, შაპლოსტი, მანესი, ანუ მაგნესი, მარაბოხტი, ბაბოვი (მართლმადიდებლობის მთავარი დამცველი) და აბა I (უთვალსაჩინოესი წარმომადგენელი სასანური პერიოდის კათალიკოსთა შორის); მათ შორის ორი უკანასკნელი ქრისტიანობის მიღებამდე მოგვები იყვნენ. ამას გარდა, ამავე ჯგუფს განეკუთვნებიან: IV საუკუნის ერთ-ერთი უთვალსაჩინოესი მწერალი, ებსკოპოსი ფარჰადი, ანუ აფრატი; ნიზიბისის სკოლის დამაარსებელი ნარზესი; სირიულ იაკობიტთა მოძღვრების სულისჩამდგმელი, წმინდა წერილის მთარგმნელი ფილოქსენი; ფილოსოფოსი პავლე (VI ს.)“ [79:277].

ამრიგად, მოზიდანის ჯუანშერისეული დახასიათებისა და ვ. ბარტოლდის შრომის ზემომოყვანილი ამონაწერის ურთიერთშეჯერების საფუძველზე, საშუალება გვეძლევა ახლებურად გავაშუქოთ ქართული ისტორიოგრაფიის ეს რთული პრობლემა. ვინაიდან, როგორც ზემოთ ვიხილეთ, ზოროასტრიელი მოგვების ქრისტიანობაში გადმოსვლა სასანურ ირანში არცთუ ისეთი იშვიათობა იყო (კერძოდ, ვ. ბარტოლდის თქმით, მათ რიცხვში ირანის ეკლესიის ორი კათალიკოსიც კი ყოფილა), ამიტომ ჯუანშერის ცნობაც მოზიდანის „მოგვობის“ შესახებ სწორედ ამ კონტექსტში უნდა იქნეს გაგებული. სავარაუდოა, რომ ადრე მოზიდანის, მართლაც, ზოროასტრიელი მოგვი ყოფილა, რომელსაც შემდგომ ქრისტიანობა მიუღია და ირანის სირიული ეკლესიის ერთ-ერთი იერარქთაგანი გამხდარა, რომელსაც, როგორც აღვნიშნეთ, იმ დროს ირანის ხელისუფლება მფარველობდა. აქვე მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ჯუანშერის ცნობა მოზიდანის სპარსული წარმოშობის შესახებ, რომელიც აგრეთვე მშვენივრად ეთანხმება ისტორიულ კონტექსტს. როგორც ვ. ბარტოლდმა აღნიშნა, ირანის სირიული ეკლესიის მთავარი მოღვაწეები წარმოშობით სპარსელები ყოფილან. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ქალკედონიტმა ჯუანშერმა, რომელიც V ს. I ნახევრის ირანისა და ქართლის ეკლესიების ჭეშმარიტი ურთიერთობების აღწერას გვერდს კონფესიური მიზეზების გამო უვლიდა, ცნობები მოზიდანის ვინაობის შესახებ საგანგებოდ გადაამუშავა, თუმცა, ამავე დროს, მის შესახებ რეალური ცნობებიც შემოგვინახა. შესაძლოა, მოზიდანს ასეთი რეპუტაცია შეუქმნეს ხალხურმა გადმოცემებმაც, ვინაიდან ირანის ხელისუფლებასთან მისი მჭიდრო კავშირი და წარსულიც „წვირილი ერის“ თვალთახედვით უფრო ზოროასტრიულ მოგვს შეეფერებოდა, ვიდრე ქრისტიან მთავარეპისკოპოსს. არ არის გამორიცხული შემდეგი გარემოებაც. საქმე იმაშია,

რომ ირანელ ქრისტიანთა წარმოდგენით, ქრისტიანი სასულიერო პირის მიერ მოგვების აღათ-წესების მიხედვით ცხოვრება მის ზოგად ასტრიულ სარწმუნოებაში გადასვლას როდი ნიშნავდა. ცნობილია რომ ქრისტიანული და ზორასტრიული სამღვდლოების ურთიერთობის ერთ-ერთ უმტკივნეულეს საკითხს მათი ცელიბატისადმი დამოკიდებულება წარმოადგენდა. ქრისტიანთა სამღვდლოების, უფრო კი უმაღლესი იერარქების მიერ ცელიბატის მკაცრი დაცვა, რელიგიურად უფრო მიწიერი ზორასტრიელების განსაკუთრებულ გაღიზიანებას იწვევდა. იყო შემთხვევა, როცა ირანის ეკლესიის საჭეთმპყრობლის საყდრისათვის რამდენიმე იერარქის ბრძოლის დროს, ერთერთმა მათგანმა, წარმოშობით სპარსმა ფარბოკტმა, ირანის ერთ-ერთ უმაღლეს სახელმწიფო მოხელეს დახმარების სანაცვლოდ აღუთქვა, რომ მოგვების აღათ-წესებს გაჰყვებოდა, რაც, ი. ლაბურის სამართლიანი შენიშვნით, მის მიერ ცოლის შერთვას ნიშნავდა [149:119]. ასეთ ისტორიულ კონტექსტში ადვილად აიხსნება ჯუანშერის ცნობა მობიდანის მიერ მწვალებლური წიგნების დაწერის შესახებ. როგორც უკვე ვიხილეთ სომხეთის მაგალითზე, ირანის სირიული ეკლესია ამ დროისათვის თავისი გავლენის გავრცელებას დიოდორე ტარსელის და თეოდორე მოფსუესტელის შრომების მეშვეობით ცდილობდა. შესაბამისად, სავარაუდოა, რომ ჯუანშერის ცნობით მობიდანის მიერ დაწერილ წიგნებში სწორედ დიოდორე ტარსელის და თეოდორე მოფსუესტელის შრომები უნდა ვიგულისხმოთ, რომელიც მობიდანს შესაძლოა ქართულადაც უთარგმნია. ამას ისიც უჭერს მხარს, რომ უფრო გვიან, ქართლში ვახტანგ გორგასლის მეფობის დროს, პრობიზანტიურად განწყობილმა ქართლის მთავარეპისკოპოსმა მიქაელმა, სავარაუდოა ქართლში ნესტორიანობისა და ირანის სირიული ეკლესიის გავლენის აღკვეთის მიზნით, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ მობიდანის შრომები გაანადგურა. შესაბამისად, ქართლის მთავარეპისკოპოსად ირანის სირიული ეკლესიის იერარქის მობიდანის დანიშვნა ქართლის ეკლესიის წიალში მყოფი პროირანული დაჯგუფების გამარჯვებაზე უნდა მიუთითებდეს. ქართლის ეკლესიის სირიული ეკლესიისადმი ასეთივე კანონიკური დამოკიდებულება რელიგიურად ჩანს მობიდანის მომდევნო მთავარეპისკოპოსის გლონოქორის დროს, რომლის შესახებ ცნობები მხოლოდ „მოქცევაჲს“ მატთანემ შემოგვიჩვენა, რომლის თანახმად, „და მერმე მეფობდა მირდატ, და მთავარეპისკოპოსი იყო გლონოქორ. და ესე მთავარეპისკოპოსი ერისთავადცა იყო ბარაზბოდ პიტიახშისაგან ქართლს და ჰერეთს“ [58:92]. აქედან ჩანს: 1. აშკარა კავშირი ირანის უმაღლეს ხელისუფლებასა და მთავარეპისკოპოს გლონოქორს შორის; 2. მთავარეპისკოპოს გლო-

ნოქორს ირანის ხელისუფლებამ, სასულიეროსთან ერთად, საერო ფუნქციებიც მიანიჭა. ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ შაჰის ხელისუფლებასა და ირანის სირიულ ეკლესიას შორის მჭიდრო კონტაქტები არსებობდა, ამიტომ ამაზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. ცნობილია, რომ სასანურ ირანში ეპისკოპოსები, სასულიეროსთან ერთად, ხშირად საერო ფუნქციებსაც ფლობდნენ. მაგალითად, ირანის ავტოკეფალური ეკლესიის პირველმა კათალიკოსმა დადიშომ ბაჰრამ V-ის განსაკუთრებული მადლიერებაც დაიმსახურა იმის გამო, რომ იგი ჩრდილოელი ბარბაროსი ხალხებისგან ხორასანის დაცვას ხელმძღვანელობდა [112:281]. არც ის არის გამორიცხული, რომ გლონოქორს, ისევე როგორც ჩვენ მიერ უკვე მოხსენიებულ შამოელს, რომელიც ბაჰრამ V-მ საჰაკთან ერთად სომხეთის კათალიკოსად დანიშნა, სამოქალაქო ფუნქციებიც ეკისრებოდა. მოვსეს ხორენაცი მოგვითხრობს, რომ „შამოელს დავეალა მარჯხანის თანამოსაგრეობაც, დაწესებული ხარკის შეწერის მეთვალყურეობა, სამართლისა და სხვა საერო საქმეების ზედამდგომლობა“ [57:236].

ახლა დავადგინოთ, თუ როგორ მოხდა, რომ V ს. პირველი ნახევრის მიწურულისათვის ქართლის ეკლესიაში ესოდენ მომძლავრებულმა პროირანულმა დაჯგუფებამ უკვე V ს. II ნახევრის დასაწყისისთვის თავისი მნიშვნელობა დაკარგა. ცნობილია, რომ ბაჰრამ V-ს შემდგომ ირანში გამეფებულმა იეზდიგერდ II-მ (438—457) მკვეთრად შეცვალა პოლიტიკა როგორც ირანის, ისე ამიერკავკასიის ქრისტიანთა მიმართ. როგორც სპარსელ მარტვილთა ცხოვრებანი მოგვითხრობენ, იეზდიგერდმა თავისა მეფობის მერვე წლიდან (446 წ.) სასტიკი ანტიქრისტიანული პოლიტიკის გატარება დაიწყო [149:126; 137:50]. ამიერკავკასიის ქვეყნების დექრისტიანიზაციისათვის იეზდიგერდმა განსაკუთრებით მკაცრ ზომებს მიმართა, რაც, როგორც ცნობილია, სომხეთ-ალბანეთის 450—451 წლების აჯანყებით დასრულდა. ცხადია, რომ ასეთ პირობებში ხალხისთვის საძულველმა და სპარსეთის ხელისუფლების ზურგშექცევით დასუსტებულმა ირანის ეკლესიამ ქართლში ყველა თავისი პოზიცია დაკარგა, რომელიც, როგორც ჩანს, არასდროს აღუდგენია.

დავასკვნით: ამიერკავკასიაში სასანური ირანის კულტურულ-პოლიტიკური ექსპანსიის შედეგად შექმნილი უაღრესად მძიმე პოლიტიკური ვითარების გამო, 420 წლიდან ქართლის ეკლესია სპარსეთის ხელისუფლების მხარდაჭერით ზურგმომაგრებელი სელევკიკტესიფონის (ირანის) საკათალიკოსოს გავლენის ქვეშ მოექცა. ხოლო 424 წლის შემდგომი ხანებიდან, დაახლოებით 446 წლამდე, იძულებული შეიქნა იერარქიულად ირანის სირიულ-სპარსულ ეკლესიას დაქვემდებარებოდა.

ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო პოლიტიკა

ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო პოლიტიკის შესახებ ისტორიოგრაფიაში ფართო ლიტერატურა მოიპოვება. უპირველეს ყოვლისა უნდა დავასახელოთ ივ. ჯავახიშვილის, ს. ჯანაშიას, კ. კეკელიძის, კ. თუმანოვის, ზ. ალექსიძის და სხვათა შრომები, თუმცა ისინი საპირისპირო დასკვნებს შეიცავენ¹.

K 223.096

ვახტანგ გორგასლის ეპოქის საეკლესიო ისტორიის შესასწავლად, ძირითად წყაროს ჯუანშერი წარმოადგენს. ჯუანშერთან შემონახული გადმოცემის თანახმად, ქართლის მეფე მირდატის (V საუკუნის I ნახევარი) გარდაცვალების შემდგომ, დედოფალმა საგდუხტმა, მასდევანობის ქართლში გავრცელების შეზღუდვის მიზნით, ბიზანტიიდან გამოიხმო „მღვლი ქეშმარიტი“ მიქაელი და ქართლის მთავარეპისკოპოსად განაჩინა. ქართლში მთელი მისი მოღვაწეობის მანძილზე, მიქაელი ებრძოდა მასდევანობას და „ასწავებდა ყოველთა ქართველთა სჯულსა ქეშმარიტსა“ [77:145]. მანვე ცეცხლს მისცა მისი წინამავალი მთავარეპისკოპოსის მობიდანის მიერ დაწერილი მწვალებლური წიგნები. ჯუანშერის ცნობით, მირდატისა და საგდუხტის ვაჟი ვახტანგი „იზარდებოდა და ისწავლიდა მიქაელ ეპისკოპოსისაგან ყოველსა მცნებასა უფლისასა, და სიყრმისავე დღეთა შეიყუარა სჯული ქრისტესი უფროს ყოველთა მეფეთა ქართლისათა“ [77:146]. მაგრამ შემდგომ, მიქაელსა და ვახტანგ გორგასალს შორის მოხდა განხეთქილება. ჯუანშერის გადმოცემის თანახმად, ირანიდან მობრუნებულმა ვახტანგმა ბიზანტიაში მოციქული წარგზავნა, რათა ქართლის კათალიკოსად ეკურთხებინათ პეტრე მღვდელი, რომელიც მან პონტოზე ლაშქრობის დროს გაიცნო. შეიტყო რა მიქაელმა ამის შესახებ, „იწყობრეცა ამბობებდად და მიზეზობად, და მიუვლინა მეფესა და რქუა, ვითარმედ: „შენ დაგიტეობია ქრისტე და ცეცხლსა ესავ“ [77:196], რაზეც ვახტანგმა უპასუხა: „უბრალო ვარ, ღმერთმან იცის! მაგრა წარ-

¹ იხ. [70:353—385; 73:291—292; 42:335—341; 3:99—107; 50:66—76; 47:38—48; 15:171—176; 76:352—356; 49:48—60; 178:162—172].

მივლენია მოციქული მოყვანებად კათალიკოსისა და ეპისკოპოსთა“ [77:196]. გამწყრალმა მიქაელმა კი განიზრახა „შფოთითა და ცოდვითა საქმე იგი.. და კრულ ყო მეფე და ყოველნი სპანი მისნი“ [77:196]. ვახტანგი, შემორიგების მიზნით, მიქაელს ეახლა და წესისამებრ, ფეხზე ემთხვია ქართლის მთავარეპისკოპოსს, მიქაელმა კი „განძრა... ფერკი, და მიამთხვა პირსა მეფისასა ფანდაკითა და შემუსრა კბილი მისი“ [77:196]. მთავარეპისკოპოსის უკადრისი მოპყრობით განრისხებულმა ვახტანგმა უპასუხა: „რაჟამს გესმა უმთავრესისა შენისა ქართლად მოყვანება, და აღეგზენ შურითა ბოროტად, ვითარცა იუდა პეტრესითა“ [77:197]. ვახტანგმა მიქაელს მთავარეპისკოპოსის პატივი აპყარა და დასასჯელად კონსტანტინოპოლის პატრიარქთან წარგზავნა, რომელმაც ქართლის მთავარეპისკოპოსის დანაშაული სიკვდილით დასჯის ღირსად ჩათვალა და მღვიძარეთა მონასტერში აღკვეცა.

რადგანაც ქართლის ეკლესია იერარქიულად ანტიოქიის საყდარს ემორჩილებოდა, ქართლის კათალიკოსის ხელდასხმის მიზნით, კეისარმა და კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა ანტიოქიის პატრიარქს შემდეგი წერილი მისწერეს: „ეპისკოპოსი იგი, რომელი მათ მიერ დადგინებულ იყო, უკუვადგინეთ, და დღეს იცოდეთ ახალნერგად ჭეშმარიტად ქართლი. აწ ორნი ესე მათნი თხოილნი აკურთხენ... და ჩუენდა წარმოვიდგენ, რათა ჩუენ ნიჭითა და საჯმრითა ყოვლითა განუტევენთ“ [77:198]. ანტიოქიის პატრიარქმა პეტრე ქართლის კათალიკოსის პატივში აიყვანა და, მის გარდა, ვახტანგს თორმეტი ეპისკოპოსიც უკურთხა.

შემოთ მოყვანილი გადმოცემა XI საუკუნის წყაროშია შემონახული. უფრო ადრინდელი წყარო კი — „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ — გარკვეულწილად განსხვავებულ თხრობას გვაწვდის. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობით, „და მისა (მირდატის, — გ. მ.) შემდგომად მეფობდა დიდი ვახტანგ გორგასალი, და მთავარ ეპისკოპოსი იყო იოველ. მაშინ წარიყვანეს ვახტანგ სპარსთა. და შემდგომად რაოდენისამე უამისა მოიქცა და მთავარ ეპისკოპოსი იყო მიქაელ. და მან მიამთხვა ფერკი პირსა მეფისასა ვახტანგს.

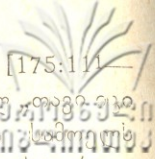
ხოლო მეფემან წარავლინა მოციქულნი საბერძნეთა და ითხოვა მეფისაგან და პატრეაქისაგან კათალიკოზი. ხოლო მან მოსცა პეტრე კათალიკოზი. და თანა ჰყვანდა მას სამოველ მონაზონი, წმიდაჲ და ღირსი. და აღაშენა ქუემოჲ ეკლესიაჲ ვახტანგ მეფემან. და დასუა პეტრე კათალიკოზი. და ესე იყო ქართლის მოქცევიტგან: რა: წელსა. მეფენი გარდაცვალებულ იყვნეს ათნი და მთავარ ეპისკოპოსნი ათცამეტნი. ხოლო პირველი კათალიკოზი იყო პეტრე“ [58:93].

ვახტანგ გორგასლის ხანის ქართლის საეკლესიო ისტორიის შესასწავლად ერთადერთი თანამედროვე წყაროა „შუშანიკის წამება“¹ ძველში, რომელიც ქრონოლოგიურად დაახლოებით 467—475 წლებს ამბებს მოიცავს, იაკობ ხუცესი მხოლოდ სამ ეპისკოპოსს ასახელებს: პიტიახშის სახლის ეპისკოპოსს აფოცსა და იოვანე და სამოელ ეპისკოპოსებს. შევჩერდეთ უკანასკნელზე. 469 წლის ამბებთან დაკავშირებით იაკობი სამოელს როგორც რიგით ეპისკოპოსს იხსენიებს, ხოლო 475 წელს, იაკობის თქმით, მომაკვდავი შუშანიკის სანახავად „მოიწია თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოელ და იოვანე ეპისკოპოსი“² [25:27]. ამრიგად, თუ 469 წელს სამოელი ეპისკოპოსის პატივშია, 475 წელს იგი „თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ“, ანუ მთავარეპისკოპოსი გამხდარა³. რადგან ვახტანგის დროინდელ მთავარეპისკოპოსთა შორის წყაროები სამოელს არ ასახელებენ, მკვლევართა ნაწილი „ეპისკოპოსთა თვად“ წოდებულ სამოელს ქართლის იმ მეორე კათალიკოს სამოელთან აოვივებს, რომელსაც ჯუანშერი ვახტანგის მიერ ბიზანტიიდან მოწვეულ თორმეტ ეპისკოპოსთა შორის ასახელებს. ზემოხსენებული თვალსაზრისი ეწინააღმდეგება ძველ ქართულ საისტორიო ტრადიციაში ასახულ ქრონოლოგიას, რადგან როგორც ჯუანშერი, ისე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ერთხმად მიუთითებენ, რომ სამოელის ქართლის კათალიკოსად ხელდასმა ვახტანგ გორგასლის გარდაცვალების შემდგომ ხანებში უნდა მომხდარიყო, იაკობი კი, როგორც ვთქვით, სამოელს მთავარეპისკოპოსად უკვე 475 წლის ამბებთან დაკავშირებით იხსენიებს.

აღნიშნული ქრონოლოგიური შეუსაბამობა თავდაპირველად მ. თარხნიშვილმა შენიშნა და ვახტანგის დროინდელ ქართლის მთავარეპისკოპოსთა შემდეგი ქრონოლოგიური რიგი დაადგინა: 1. იოველ; 2. სამოელ; 3. მიქაელ. ამ დასკვნამდე მკვლევარი ძველ ქართულ საისტორიო ტრადიციაში შემონახული ცნობების შემდეგმა ანალიზმა მიიყვანა. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობით, ქართლში გაქრისტიანებიდან კათალიკოსობის დაწესებამდე ცამეტი მთავარეპისკოპოსი გარდაცვლილა [58:93], ჯუანშერისა და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობების ურთიერთშეჯერება კი თორმეტი მთავარეპისკოპოსის სახელის დადგენას შესაძლებლობას იძლევა. ის მთავარეპისკოპოსი, რომლის სახელსაც წყაროები არ იცნობენ, მ. თარხნიშვილის აზრით, „შუშანიკის წამებაში“ მოხსენიებული სამოელი უნდა იყოს, რომელსაც მკვლევარმა მთავარეპისკოპოსთა რიგში მეთორმეტე ადგილი მიუჩინა ქართ-

² შუშანიკის წამების ქრონოლოგიისათვის იხ. [43:117—118]. შეად. [176:85],

³ მთავარეპისკოპოსად მოიხსენიება სამოელი „შუშანიკის მარტილოზის“ ძველ სომხურ ტექსტშიც: იხ. [94:214].



ლის უკანასკნელი მთავარეპისკოპოსის — მიქაელის — წინ [175:111—112]. ეს ნიშნავს, რომ „შუშანიკის წამებაში“ მოხსენიებულ ეპისკოპოსთაა“ სამოელს და ქართლის მეორე კათალიკოსს ეკუთვნის ერთმანეთთან არაფერი აკავშირებთ. სამწუხაროდ, ქართულ ისტორიო-გრაფიაში მ. თარხნიშვილის სამართლიანი დაკვირვება არ იქნა სათანადოდ გაზიარებული. ჩვენ კი შემდგომმა კვლევა-ძიებამ მ. თარხნიშვილის მოსაზრების სისწორეში დაგვარწმუნა.

აღნიშნული თვალსაზრისის დასასაბუთებლად მოვიხმობ წყაროები.

მაშტოცის ქართლში მოღვაწეობასთან დაკავშირებით, V საუკუნის სომეხი მწერალი კორიუნე გადმოგვცემს, რომ ქართლის გავარებიდან შეკრებილ მაშტოცის მოწაფეთა შორის „მოიძებნენ ღირსეულნი, რომელთაც მიაღწიეს ეპისკოპოსობის რიგის საფეხურს, რომელთაგანაც უპირველესი, სახელად სამუელი, კაცი წმინდა და კეთილმსახური, გახდა სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ [75:126]. შემდგომ კორიუნე მოგვითხრობს, რომ მაშტოცის ქართლს მეორედ ჩამოსვლის უამს, მასთან გამოცხადდა ტაშირის იშხანი აშუშა. მაშტოცმა გადასცა მას თავისი მოძღვრება, შემდეგ კი „ჩააბარა ისინი წმინდა ეპისკოპოს სამუელს, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ, თვითონ კი დაბრუნდა დიდი სომხეთის მხარეში“ [75:131].

რადგან მაშტოცის ქართლში პირველსა და მეორე ჩამოსვლის შორის გარკვეული ხანი უნდა გასულიყო, არ არის გამორიცხული, რომ ამ დროის განმავლობაში სამუელი მართლაც ეკურთხებინათ ეპისკოპოსად. მაშტოცის ქართლში მეორედ ჩამოსვლის ამბებთან დაკავშირებით მოხსენიებული ტაშირის იშხანი აშუშა კი უთუოდ ვარსკენ პიტიახშის მამა — არშუშა პიტიახში — უნდა იყოს. ამრიგად, სახელის, მოქმედების ადგილისა და წოდების დამთხვევის შემდეგ ადვილი მისახვედრია, რომ კორიუნის მიერ მოხსენიებული სამუელი და იაკობ ჭუცესის — „თავი იგი ეპისკოპოსთაა“ — სამოელი ერთი და იგივე პიროვნებაა [75:131; 78:191], რაც, თავის მხრივ, სავსებით გამორიცხავს წარმოშობით ქართველი სამოელის და ბიზანტიიდან მოყვანილი ბერძენი სამოელის გაიგივებას.

ერთი შეხედვით, ყოველივე ზემოთქმული უფლებას გვაძლევს, ჯუანშერის და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობების სისწორეში ეჭვი შევიტანოთ, ისინი ხომ საერთოდ არ იცნობენ ვახტანგის თანამედროვე სამოელ მთავარეპისკოპოსს. მაგრამ შემდგომმა კვლევა-ძიებამ ჩვენ სულ სხვა დასკვნამდე მიგვიყვანა. ცნობილია, რომ ჯუანშერისა და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობა, რომელიც შუშანიკის მოწამებ-

რივი ცხოვრების ამბავს ეხება, ანაქრონიზმით გამოირჩევა, რომლის თანახმად, შუშანიკი ეწამა არა ვახტანგ გორგასლის ეპოქაში, არამედ ბევრად მოგვიანებით, ქართლში ბაკურის მეფობის უკვე [58:94; 77:216]. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდულ ხელნაწერში ვკითხულობთ: „და მისა შემდგომად მეფობდა ბაკურ და კათალიკოზი იყო მაკარი. და მისა ზევე ვარსქენ პიტიახში იყო და შუშანიკ იწამა ცურტავს. და მისა შემდგომად კათალიკოზი იყო სამოველ და მერმე სიმონ-პეტრე. და მის ბაკურის ზევე დაესრულა მეფობაჲ ქართლისაჲ“ [58:94]. ზემოდასახელებულ სამოველ კათალიკოსს არ იცნობს არც ჯუანშერი და არც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქელიშური ნუსხა. ამრიგად, ადვილი მისახვედრია, რომ რაკი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორი შუშანიკის მარტივობას ქრონოლოგიურად ბაკურის მეფობის ხანაში ათავსებდა, მექანიკურად შუშანიკის თანამედროვე მთავარეპისკოპოსი სამოელიც ამავე ხანაში გადაიტანა და კათალიკოსის ტიტულიც მიანიჭა.

ამრიგად, სამოელის სახელი ვახტანგის დროინდელ მთავარეპისკოპოსთა სიაში სწორედ ზემოაღნიშნული ანაქრონიზმის გამო არ შეტანიათ⁴.

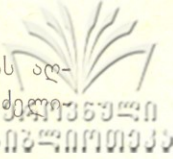
ახლა დავადგინოთ ვახტანგ გორგასლის ეპოქის მთავარეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თანახმად, როდესაც „წარიყვანეს ვახტანგ სპარსთა“, მთავარეპისკოპოსად იჯდა იოველი. ჯერ კიდევ მ. ბროსე მიუთითებდა, რომ ჯუანშერის თხრობა ვახტანგისა და სპარსთა მეფე ხუასროს ჯორჯანთა, პინდთა, სინდთა და აბაშთა წინააღმდეგ ერთობლივი ლაშქრობების შესახებ, ირანის შაჰის პეროზის მიერ მომთაბარე ჰუნთა წინააღმდეგ წარმოებული მრავალწლოვანი ბრძოლების ანარეკლს წარმოადგენს, რომელშიც შესაძლოა ვახტანგსაც მიეღო მონაწილეობა, როგორც ირანის შაჰის ხელქვეითს [106:189]. რადგანაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თანახმად, ვახტანგ გორგასლის ირანს გაწვევა მისი გამეფების თანავე მომხდარა, ეს საფუძველს გვაძლევს იმ შეხედულების გაზიარებისთვის, რომლის თანახმიდაც ვახტანგს მონაწილეობა უნდა მიეღო პეროზის ომში ჰუნ-კიდარიტთა წინააღმდეგ, რომელიც 468 წელს ირანელთა გამარჯვებით დამთავრდა [152:58]. ამას მხარს უჭერს ისიც, რომ, ჯუანშერის თანახმად, ვახტანგს ირანში რვა წელი

4 ზემოხსენებული სამოველ კათალიკოსის შესახებ საყურადღებო მოსაზრება გამოთქვა ს. კაპაბაძემ: „ამ კათალიკოზის სახელი მოხსენებულია მხოლოდ შატბ. ხელნაწ. რედაქციაში და ჩართული უნდა იყოს შუშანიკის წამების ავტორის წყაროებით. ხოლო ვინაიდან შუშანიკის წამების შესახებ ცნობა მ. ქ.-სადაში არა თავისს ადვილას არის ჩამატებული, ამიტომ ამ სამოველ კათალიკოზის საზოგადოდ არსებობაც საეჭვო ხდება“ [33:31].

დაუყვია. ცნობილია, რომ დაახლოებით ამდენ ხანს გრძელდებოდა პეროზის ომი კიდარიტთა წინააღმდეგ, რომელიც პეროზის ტახტზე ასვლიდან (459 წ.) მცირე ხნის შემდეგ დაიწყო [112:292].

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ვახტანგ გორგასლის ქართლში არყოფნის განმავლობაში, ქართლის მთავარეპისკოპოსად იოველი იყო, ხოლო 469—475 წლებს შორის, ქართლის მთავარეპისკოპოსის ტახტი იაკობ ხუცესის მიერ დასახელებულმა სამოელმა დაიკავა. შესაბამისად, მიქაელი ქართლის ეკლესიის თავად მხოლოდ სამოელის შემდგომ უნდა დამკდარიყო.

ცნობილია, რომ ძველი ქართული საისტორიო ტრადიცია მიქაელს მართლმადიდებლობის, ე. ი. ქალკედონიტობის მტკიცე დამცველად მიიჩნევს. ჯუანშერი მას „ჭეშმარიტ ეპისკოპოსსა“ და „ჭეშმარიტ მღვდელს“ უწოდებს. ჯუანშერის თანახმად, მიქაელი წინ აღუდგა ქართლში მახდენობის გავრცელების მცდელობას, „რამეთუ ასწავებდა ყოველთა ქართველთა სჯულსა ჭეშმარიტსა“ [77:145]. თავისთავად მახდენობის წინააღმდეგ ბრძოლა, ცხადია, ვერ გამოიგება მიქაელის ქალკედონიტობის დასამტკიცებლად, მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ამ შემთხვევაშიც მიქაელი ქართლში ჭეშმარიტი სჯულის გამაერთიანებლად გვევლინება. სწორედ მიქაელს უპირისპირებს ჯუანშერი მოზიდან მთავარეპისკოპოსს, რომლის „წიგნები ყოვლისა საცთურებისასა“ (როგორც დავადგინეთ, მათში დიოდორე ტარსელისა და თეოდორე მოფსუესტელის თხზულებების ქართული თარგმანი უნდა ვიგულისხმეთ) უმოწყალოდ დაწვა ბიზანტიიდან მოწვეულმა მღვდელმთავარმა. შესაბამისად, მას მოუწია ქართველი ხალხის სირიულ-სპარსული ეკლესიის წინააღმდეგ მრავალწლიანი ბრძოლის წარმატებით დაგვირგვინება. ჯუანშერი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ვახტანგი „იზარდებოდა და ისწავლიდა მიქაელ ეპისკოპოსისაგან ყოველსა მცნებასა უფლისასა, და სიყრმისავე დღეთა შეიყუარა სჯული ქრისტესი უფროს ყოველთა მეფეთა ქართლისათა“ [77:146]. ამრიგად, ამ შემთხვევაშიც, უფლისწულის ჭეშმარიტ ქრისტიანად აღზრდას ძველი ქართული საისტორიო ტრადიცია მიქაელის დამსახურებად მიიჩნევს. ივ. ჯავახიშვილის თქმით: „ის (მიქაელი, — გ. მ.) ძველ ქართულ მწერლობაში გარკვეული მიმართულების კარგად ცნობილ, სახელგანთქმულ და შარავანდით მოსილ საეკლესიო მოღვაწე პიროვნებად იყო მიჩნეული. ის, როგორც დავრწმუნდით, მოშურნე მართლმადიდებელი, ე. ი. ქალკედონიანი მღვდელმთავარი ყოფილა, რომელიც ყოველგვარ მწვალებლობას თავგამოდებით ებრძოდა და რომელმაც მანიქეველ მოზიდან მთავარეპისკოპოსის ყველა ნაწერები შეუბრალებლივ გაანადგურა და დასწვა. ის ერთ-ერთ მოქმედ პირთაგანად გვევლინება აგრეთვე საპოლემიკო ნაწარმოებში „უწყებაჲ სუბულის ძისა სარ-



გისის-თუს“, იხსენიება, ამას გარდა, ღრტილის საპაექრო კრების აღწერილობაში, რომელსაც ეწოდება „სიტყვსგება ეფთჳმე გრძელი სასოსთენის მიმართ სომეხთა მოძღურისა“.

„ასეა თუ ისე, — ასკვნის მკვლევარი, ქართული მამაპაპეული გადმოცემა მიქაელ მთავარეპისკოპოსს ქალკედონიანობის, ანუ ე. წ. მართლმადიდებლობის ბურჯად სთვლიდა და მას ნეტარსაც კი უწოდებდა“ [70:378, 380].

ამრიგად, დასადგენია, რა ვითარებაში და როდის გახდა შესაძლებელი ქართლის მთავარეპისკოპოსად ქალკედონიტი მიქაელის განჩინება. რადგანაც ქართლის მთავარეპისკოპოსის საყდარზე ქალკედონიტი მიქაელის დასმა ვახტანგის პრობიზანტიურ პოლიტიკაზე მიუთითებდა, ირანი, უნდა ვიფიქროთ, ამას წინაღუდგებოდა.

გადავავლოთ თვალი იმდროინდელ საერთაშორისო სიტუაციას. ცნობილია, რომ ბიზანტიაში ლეონ I-ის და ლეონ II-ის მეფობის დროს, ბიზანტია-ირანს შორის მშვიდობიანი, მაგრამ საკმაოდ ცივი ურთიერთობა სუფევდა⁵. შემდეგ კი მდგომარეობა შეიცვალა. პეროზის მიერ ჰუნ-კიდარიტთა დამარცხების შემდეგ, მალე მათ მიერ დატოვებული თოხარისტანის ოლქები ირანელთა ახალმა მტრებმა, ჰეფტალიტებმა, ანუ თეთრმა ჰუნებმა დაიკავეს. პეროზის პირველი ომი ჰეფტალიტების წინააღმდეგ, დაახლოებით 476 წლისათვის, ირანელთა მარცხით და პეროზის შეპყრობით დამთავრდა. ირანის შაჰი ტყვეობიდან იმპერატორმა ზენონმა გამოისყიდა [118:235]. ცხადია, ბიზანტია ჰეფტალიტებს ბევრად უფრო საშიშ ძალად მიიჩნევდა, ვიდრე მათთან ომში დამარცხებულ ირანს [87:208]. სავარაუდოა, რომ ირანისა და ბიზანტიის სწორედ ამ დაახლოებამ გახდა შესაძლებელი ქართლის მთავარეპისკოპოსად ბიზანტიიდან მოწვეული ქალკედონიტი მიქაელის დასმა.

ამრიგად, პირველი პრობიზანტიური ნაბიჯი ვახტანგმა სწორედ 476 წლის შემდგომ ხანებში, მიქაელის ქართლის მთავარეპისკოპოსად განწესებით გადადგა. ვახტანგის მთავარი დამსახურება ის არის, რომ მარჯვედ ისარგებლა ირანის დაუძღურებით და 476 წლიდან პრობიზანტიურ პოლიტიკას დაუდო საფუძველი.

შესაბამისად, ვახტანგის მოღვაწეობა ძირითად ხაზებში ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: V საუკუნის 60-იან წლებში, როდესაც ქართლის მთავარეპისკოპოსად იოველი იჯდა, იგი ჰუნ-კიდარიტების წინააღმდეგ პეროზის მიერ მოწყობილ ლაშქრობაში მონაწილეობს. 475

⁵ კერძოდ, ლეონ I-მა უარი უთხრა პეროზს იურობაახის ციხე-სიმაგრის დასაცავად ფულის ან ჯარის მიცემაზე — იხ. [152:58].

წლისათვის, ქართლის მთავარეპისკოპოსის საყდარი სამოელს ეპარა, ხოლო 476 წლის შემდგომ, ვახტანგმა, ისარგებლა რა საგარეო პოლიტიკური ვითარების გაუმჯობესებით, ქართლის მთავარეპისკოპოსად ქალკედონიტი მიქაელი განაჩინა.

იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ კონფლიქტი ვახტანგსა და მიქაელ მთავარეპისკოპოსს შორის მხოლოდ 476 წლის შემდგომ ხანებში უნდა მომხდარიყო, ჯუანშერის ცნობა, რომ განხეთქილებას ადგილი ჰქონდა ვახტანგის ირანიდან მობრუნებისთანავე, ანაქრონიზმად უნდა ჩაითვალოს.

ჯუანშერის თანახმად, მიქაელი ვახტანგს მავღანობის მიღებაში სდებდა ბრალს: „შენ დაგიტეობია ქრისტე და ცეცხლსა ესავ“ [77:196]. რადგან 476 წლის შემდგომ ხანებში, ვახტანგი ირანიდან დიდი ხნის მობრუნებული იყო, ხოლო თავად მიქაელი ქართლში მთავარეპისკოპოსად ვახტანგის ირანიდან მობრუნების შემდგომ იქნა შემოყვანილი, ცხადი ხდება, რომ მიქაელი ვახტანგს გამავღანებას ვერ დააბრალებდა. შესაბამისად, საჭიროა კონფლიქტის სხვა მიზეზები ვეძიოთ⁶.

V საუკუნის 80-იანი წლების ქართლის პოლიტიკური ვითარების შესასწავლად უთუოდ სანდო წყაროა ლაზარ ფარპეცის „სომხეთის ისტორია“. ლაზარ ფარპეცის ცნობების თანახმად, 482—484 წლების კავკასიის ხალხთა აჯანყება ირანის წინააღმდეგ დამარცხებით დამთავრდა. ირანელთაგან დევნილი ვახტანგი იძულებული შეიქმნა, ბიზანტიის პროტექტორატის ქვეშ მყოფ ეგრისში გახიზნულიყო. მაგრამ სულ მალე საერთაშორისო ვითარება ძირფესვიანად შეიცვალა. იმავე 484 წელს, ჰეფტალიტების წინააღმდეგ გალაშქრებულმა პეროზმა სასტიკი მარცხი იწვნია. ბრძოლაში დაიღუპა თავად პეროზიც [124:148]. 484 წელს შაპის ტახტზე ასულმა ვალარშმა (484—488), ქვეყნის მძიმე მდგომარეობის გამო, 485 წელს კავკასიის ხალხებთან ზავი დადო, რის შედეგადაც ვახტანგს ქართლში დაბრუნების შესაძლებლობა მიეცა. კ. თუმანოვის სამართლიანი შენიშვნით, ზავის

⁶ ჯუანშერის ზემოაღნიშნული ანაქრონიზმი უთუოდ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ჩვენ მიერ ზემოთ განხილულ მცდარ ცნობაზე უნდა იყოს დამყარებული. ეს იქონიან ჩანს, რომ ჯუანშერის მიხედვით, ვახტანგის ლაშქრობა ოვსთა წინააღმდეგ მის მიერ პირველი განხორციელებული პოლიტიკური ღონისძიება იყო, ხოლო ჯორჯანთა, პინდთა, სინდთა და აბაშთა წინააღმდეგ ლაშქრობა კი — მისი მეორეობის ბოლო წლებშია გადატანილი. როგორც ა. ბოგვერაძემ დამაჯერებლად დამტკიცა, ვახტანგის ჩრდილოეთ კავკასიაში ლაშქრობა სწორედ მისი ირანიდან დაბრუნების შემდეგ უნდა მომხდარიყო (იხ. [9:196—197; 10:39—41]). არსენ ბერი კი პირდაპირ ლაპარაკობს, რომ ვახტანგი „ვიდრე ყრმაღა იყო, იძულებით წარვიდა სპარსეთად“ [6:47].

უშუალო შედეგს ვახტანგის ბიზანტიასთან დაახლოება წარმოადგენდა, რაც ვახტანგის იმპერატორ ზენონის ნათესავზე ქორწინებით განმტკიცდა [179:365—368].

ზემოხსენებული საკითხის უკეთ წარმოჩენის მიზნით, განვიხილოთ ბიზანტიაში არსებული რელიგიური სიტუაცია. ცნობილია, რომ ეგვიპტის, პალესტინისა და სირიის მონოფიზიტთა გააფთრებული წინააღმდეგობის გამო, იმპერატორი ზენონი (474—491) იძულებული შეიქნა მონოფიზიტთა მიმართ რელიგიური ტოლერანტობის პოლიტიკა გაეტარებინა, ნესტორიანებისადმი განსაკუთრებით მკაცრი ზომების მიღებისა და, გარკვეულწილად, ქალკედონიტთა იგნორირების ხარჯზე. ამიტომაც იყო, რომ 482 წელს კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა აკაკიუსმა გამოსცა ე. წ. ჰენოტიკონი, რომლის მთავარ მიზანს დოგმატური დათმობების საფუძველზე ქალკედონიტთა და მონოფიზიტთა შერიგება წარმოადგენდა⁷. თავის მხრივ, ვახტანგის ბიზანტიასთან დაახლოება მისგან, რასაკვირველია, ზენონის საეკლესიო პოლიტიკის შეწყნარებას მოითხოვდა. შესაბამისად, მეფე-მთავარეპისკოპოსს შორის მომხდარი კონფლიქტის მიზეზებიც ამ საფუძველზეა საძიებელი. სავარაუდოა, რომ ურყევი ქალკედონიტი მიქაელი, თავის ბიზანტიელ თანამოძმეთა დარად, ჰენოტიკონის მიღებაზე უარს განაცხადებდა. ამიტომაც იყო, რომ ვახტანგმა კონსტანტინოპოლის პატრიარქ აკაკიუსისა და იმპერატორ ზენონის შემწეობით გადააყენა მიქაელი და მის წილ ქართლის კათალიკოსად ჰენოტიკონს მომხრე პეტრე განაჩინა⁸.

ჯუანშერის ცნობა პეტრე კათალიკოსის ქართლში თორმეტი ეპისკოპოსით ჩამოსვლის შესახებ, ჩვენი აზრით, ქართლში თორმეტი საეპისკოპოსო საყდრის დაარსებით კი არ უნდა აიხსნას, როგორც ეს ზოგ მკვლევარს მიაჩნია, არამედ უფრო იმით, რომ ვახტანგმა, მიქაელ მთავარეპისკოპოსთან ერთად, მისი თანამოაზრე ეპისკოპოსებიც

7 დაწვრილებით იხ. [107:402—404; 173:25; 133:120—121; 160:54; 190:107—108].

8 ვარაუდი მიქაელ მთავარეპისკოპოსის ჰენოტიკონის საფუძველზე გადაყენების შესახებ პირველად გამოთქვა კ. თუმანოვმა, მაგრამ ვერც მან გადაჭრა მთავარი წინააღმდეგობა — აიგივებდა იაკობ ხუცესის მიერ მოხსენიებულ „თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ“ სამოელს კათალიკოს სამოელთან, რომელსაც ის, სხვათაშორის, ქართლის პირველ კათალიკოსად თვლის, ეს კი, თავის მხრივ, გამორიცხავს მის საკუთარ მოსაზრებას. ვაიხსენოთ, რომ ჰენოტიკონი 482 წელს გამოქვეყნდა, იაკობი კი „თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ“ სამოელს, როგორც ვთქვით, 475 წლის ამბებთან დაკავშირებით მოიხსენიებს იხ. [178:170—171].

გადააყენა და ისინი ჰენოტიკონის მომხრე მღვდელმთავრებით შე-
ცვალა⁹.

უნდა აღინიშნოს, რომ ჯუანშერი, ვახტანგ გორგასლის მემკვიდრეობის მართლმადიდებლად წარმოჩენის მიზნით, ფაქტებს ამახინჯებს. იგი ქართლის მთავარეპისკოპოსებად არ ასახელებს არა მხოლოდ სამო-
ელს, არამედ არც „მოქცევაჲ ქართლისაჲდან“ ცნობილ იოველს.
ჯუანშერმა მიქაელის ჭეშმარიტ ქალკედონიტობაში მოიძია გამოსავ-
ლი და ვარაუდობდა რა, რომ მიქაელის ურყევი ავტორიტეტი ასეთ-
სავე დიდებას მოუტანდა მის გაზრდილს, შეთხზა ცნობა იმის შესა-
ხებ, რომ ვახტანგს სიყრმიდანვე მიქაელ მთავარეპისკოპოსი ზრდი-
და¹⁰. კონფლიქტის კონფესიონალურ ხასიათზე შემდეგიც მიუთითებს.
ჯუანშერის ცნობით, ვინაიდან ქართლის ეკლესია ანტიოქიის პატრი-
არქს მორჩილებდა, ზენონმა და აკაკიუსმა პეტრე ხელდასხმისათვის
ანტიოქიის პატრიარქთან წარგზავნეს. ცნობილია, რომ ამ დროისა-
თვის (485—488 წწ.) ანტიოქიის პატრიარქად მონოფიზიტი პეტრე
მკაწრვალი იჯდა, რომელიც ანტიოქიის ტახტზე ჰენოტიკონის მიღე-
ბის საფუძველზე იქნა აღსაყდრებული¹¹. კ. ი. ჰეფელეს თქმით, ჰე-

9 არ შეიძლება გაზიარებულ იქნეს კ. კეკელიძის შეხედულება იმის შესახებ,
რომ ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო რეფორმამდე ქართლში მხოლოდ ერთი, მმარ-
თველი ეპარქიული ეპისკოპოსი არსებობდა და კათალიკოსობის დაწესება ქართლის
ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოზივებას კი არა, არამედ ახალი ცამეტი საეპისკო-
პოსოს დაარსებას ნიშნავდა [42:329—333]. კერძოდ, ამის საწინააღმდეგოდ ის ფაქ-
ტი მეტყველებს, რომ არც კონსტანტინოპოლის 381 წლის II მსოფლიო საეკლესიო
კრებაზე მონაწილე ქართლის ეპისკოპოსი პანტოფილე [83:115] და არც იერემია
იბერელი, რომელსაც კ. კეკელიძე მთელი ქართლის მმართველ ეპისკოპოსად მი-
იჩნევს, არ არიან შეტანილი მთავარეპისკოპოსთა სიაში. ყოველივე ამას კარგად ხე-
დავს კ. კეკელიძე და აღნიშნული შეუსაბამობის ახსნას მთავარეპისკოპოსთა სიის ნა-
კლულობით ცდილობს. ამ მიზნით, მან იერემიას ჩვენთვის კარგად ცნობილ გრიგოლ
და ბასილ მთავარეპისკოპოსთა შორის მიუჩინა ადგილი [44:277], რაც, ჩვენი აზრით,
ყოვლად გაუმართლებელია. აღსანიშნავია, რომ ზემოთქმულის გარდა, ქართლში კა-
თალიკოსობის დაწესებამდე, ეპარქიული ეპისკოპოსების არსებობას კორიუნისა და
იაკობ ცურტაველის ცნობებიც ადასტურებენ. კერძოდ, კორიუნი მაშტოცის ქართლში
პირველ ჩამოსვლასთან დაკავშირებით მოიხსენიებს ქართლის ეპისკოპოსს მოვსეს
[75:126], ხოლო „მუშანიკის წამებაში“, პიტიახშის სახლის ეპისკოპოს აფოცთან
ერთად, მოიხსენიებიან აგრეთვე იოანე და სამოელ ეპისკოპოსები [25:18,27].

10 ეს, სხვათა შორის, ჯუანშერის ცნობებიდანაც გამოსჭვივს, ჯუანშერის ვად-
მოცემის თანახმად, ირანის წინააღმდეგ აჯანყებულმა ვახტანგმა ბიზანტიის კვისარს
ასე აცნობა: „და დავსუ ეპისკოპოსად მიქაელ, კაცი სარწმუნო“ [77:179]. ტექსტიდან
აშკარად ჩანს, რომ მიქაელი მთავარეპისკოპოსად უშუალოდ ვახტანგის მიერ იყო
დასმული.

¹¹ დაწვრილებით იხ. [147:576; 100:293—294; 117:496].

წოტიკონის აღიარებით პეტრემ შემოირიგა მონოფიზიტებს და მართლმადიდებლები, ხოლო ზენონის საეკლესიო პოლიტიკის მოწინააღმდეგე მღვდელმთავრები განკვეთა ეპისკოპოსების პატრიარქატში [135:568]¹²

ცნობები პეტრე მკაწრვალის ქართლის ეკლესიასთან ურთიერთობის შესახებ ასახულია ანტიმონოფიზიტურ ტრაქტატში—„პეტრეს მკაწრვალისაჲ და ალაგის-თვს თხრობაჲ“.

ტრაქტატში მოთხრობილია, რომ ოდესღაც კონსტანტინოპოლის პატრიარქად განწესებული იყო პეტრე, „კაცი წმიდაჲ, უბიწო და მართალი“ [91:85]. ერთხელ, ჟამისწირვისას პატრიარქის წმინდა ბარძიმი სისხლით აივსო. დამნაშავე დედოფალი აღმოჩნდა, რომელსაც „შეემთხვა... არაწმიდებაჲ ბუნებითისა წესისაებრ დედათასა“ [91:85—86]. განრისხებულმა პეტრემ დაკრულა დედოფალი, რის გამოც იგი განდევნეს კონსტანტინოპოლიდან. შემდეგ ის ანტიოქიის პატრიარქის ტახტსაც დაუფლებია, მაგრამ იქიდანაც გააძევეს. შეურაცხყოფილი პეტრე „ჰგმობდა სჯულსა ბერძენთასა“ (ქალკედონიტობას,—გ. მ.), სომხეთს გაემგზავრა და მონოფიზიტობის ქადაგებას მიჰყო ხელი. სომხეთში მოღვაწეობის შემდეგ პეტრე ქართლს ეწვია და მოაწია რა კანგარის შთამღე, მოიხმო ქართლის კათალიკოსი მიქელი: „რათა ანუ სჯულსა მისსა ეზიაროს, ანუ თუ ურჩ ექმნეს, საყდრისაგან განიყვანოს“ [91:94—95]. მიქელ კათალიკოსი ეპისკოპოს-ხუცეებისა და მორწმუნე ერის თანხლებით მკაწრვალს ეახლა, თან თითოეულს ქუდში ქვა ჰქონდა დამალული. პეტრემ, წესისამებრ, სამთხვევლად სახელო გაუწოდა. მიქელი სახელოზე მოეკიდა, ძირს დასცა იგი და საკუთარ მსლებლებთან ერთად ჩაქოლა. ერთი შეხედვით იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მთელი თხრობა რეალურ-ისტორიულ ამბებს არ უნდა ასახავდეს. მაგრამ შემდგომმა კვლევა-ძიებამ ჩვენ იმ დასკვნამდე მიგვიყვანა, რომ ისეთი ანაქრონიზმები, როგორ-

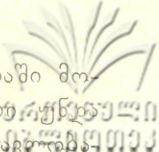
¹² ზემოხსენებული მიზეზების გარდა, ვახტანგის ზენონის პენოტიკონისადმი მიმხრობა კიდევ ერთი გარემოებით უნდა ყოფილიყო განპირობებული. ცნობილია, რომ 484 წელს, შაჰინშაჰ პეროზის ხელშეწყობით, ბეთ-ლაპატის საეკლესიო კრებაზე ნესტორიანობა ირანელ ქრისტიანთა ოფიციალურ სარწმუნოებად იქნა გამოცხადებული [149:130; 101:328; 97:944]. როგორც აღვნიშნეთ, დაახლოებით 424—446 წლებში ირანის ხელისუფლების მიერ ზურგგამაგრებულმა სირიულ-სპარსულმა ეკლესიამ ქართლის ეკლესიაზე ჰეგემონიის დამყარება და ამგვარად, მისი იერარქიული დამორჩილება შეძლო. ცხადია, სელევკია-კტესიფონის საკათალიკოსოსთან ირანის ხელისუფლების ახალი დაახლოება ქართლის ეკლესიას დიდ საშიშროებას უქადდა. ამ გარემოების გათვალისწინებით, არ შეიძლება არ იქნეს გამართლებული ვახტანგის სურვილი, ზენონის პენოტიკონის მიღების საფუძველზე მაქსიმალურად დაშორდეს უკიდურეს დიოფიზიტურ პოზიციებზე მყოფ ირანის ეკლესიას.

ცაა პეტრე მკაწრვალის კონსტანტინოპოლის პატრიარქად ყოფნა, მისი მოსვლა სომხეთსა და ქართლში და კანგარის მთაზე ჩაქოლვა. იმით უნდა აიხსნებოდეს, რომ დროთა ვითარებაში ისტორიულმა ცნობებმა დიდი ცვლილებანი განიცადეს, რის გამოც ის კონკრეტული ისტორიული პირები, რომელთაც გარკვეული კავშირი ჰქონდათ ქართლში ჰენოტიკონში ფორმულირებული კომპრომისული დებულებების გავრცელებასთან, შემდგომში ცნობილ მონოფიზიტ პეტრე მკაწრვალში იქნენ პერსონიფიცირებულნი. კერძოდ, კონსტანტინოპოლის პატრიარქში არა პეტრე მკაწრვალი, არამედ აკაკიუსი უნდა ვიგულისხმოთ. ქართლში მოსული პეტრე მკაწრვალის პროტოტიპი ქართლის პირველი კათალიკოსი პეტრე იყო. ცნობა პეტრე მკაწრვალის ანტიოქიის საყდარზე ასვლისა და მისი განდევნის შესახებ რეალურ-ისტორიული ფაქტია, ხოლო პეტრე მკაწრვალის ჩაქოლვის ამბავი გვიანდელ შენათხზად მიგვაჩნია¹³.

ამრიგად, ტრაქტატი შემდეგ ისტორიულ ცნობებს შეიცავს: 1. ბრძოლა ქართლის პირველ კათალიკოს პეტრესა და მიქაელ მთავარეპისკოპოსს შორის დოგმატურ ნიადაგზე მოხდა. 2. მიქაელი და პეტრე მკაწრვალი თანამედროვეებად წარმოგვიდგებიან. უმჯველია, რომ შემდგომ, ქართლის საეკლესიო წრეებში ის დოგმატური დათმობები, რაც ჰენოტიკონში აისახა, წმინდა მონოფიზიტობად იქნა მიჩნეული¹⁴. მიქაელის ურყევი ქალკედონიტობა, ზემოთქმულის გარდა, ჯუანშერის ცნობებიდანაც გამოსჭვივის. ჯუანშერის გადმოცემის თანახმად, მთავარეპისკოპოსის ტახტიდან მოკვეთილი მიქაელი წარგზავნილ იქნა კონსტანტინოპოლის პატრიარქთან. ამ უკანასკნელმა მიქაელის საქციელი სიკვდილის ღირსად ჩათვალა, და დასჯის მიზნით, მღვიძარეთა მონასტერში შეაყენა.

13 აღსანიშნავია, რომ ხსენებული ტრაქტატის ცნობები აახალხია სომეხი ისტორიკოსის უხტანესის (X ს.) [6:147] და ეფთვიმე გრძელის და სოსთენის გაპაექრებაში (XI ს.) [62:619—620]. რაც, ჩვენი აზრით, აგრეთვე მიუთითებს იმაზე, რომ ტრაქტატის მონაცემები ნაწილობრივ მაინც რეალურ-ისტორიულ ელფერს ატარებენ.

14 არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ჰენოტიკონის გამოქვეყნებით, ზენონმა წამოაყენა იმპერატორის მიერ საეკლესიო საქმეებში აქტიური ჩარევის და მსოფლიო კრებების დადგენილებების გადასინჯვის უფლება, რაც საერო ხელისუფლების სასულიეროზე უზენაესობას ნიშნავდა — იხ. [107:403]. ეს მკაფიოდ ჩანს ჯუანშერის მიერ მოყვანილი კონსტანტინოპოლის პატრიარქის (უქველად აკაკიუსის) სიტყვებიდან, რომლითაც ის გადაყენებულ მიქაელს მიმართავს: „კადრებისათუ მგვისა თანავაც შენ სიკუდილი, ვითარცა იტყვს: „დაემორჩილენით თქუენ მეფეთა, რამეთუ არა ცუდად ერმალ აბიეს, რამეთუ ღმრთისა მიერ მთავრობს; ვითარცა ლომი შორის ცხოვართა“ [77:197]. სავარაუდოა, რომ ჰენოტიკონის მიღებით, მიქაელის



მ. ვან ესბროკის სამართლიანი აზრით, ჯუანშერის ცნობაში მოხსენებულ მღვიძარეთა მონასტერში აკემეტა მონასტერის იგულისხმებოდეს¹⁵, რომელსაც ეს სახელი დღე-ღამის განმავლობაში მღვდელთმსახურების აღსრულების გამო ეწოდა. მკვლევარნი მიუთითებენ, რომ სწორედ აკემეტი-მონაზვნები ითვლებოდნენ კონსტანტინოპოლის ქალკედონიტთა მძლავრ ბურჯად [145:14]. ამის დასადასტურებლად ის ფაქტიც კმარა, რომ სწორედ აკემეტებმა აცნობეს რომის პაპ ფელიქს II-ს (483—492) აკაკიუსის მიერ, მათი თვალსაზრისით, მწვალებლური ჰენოტიკონის გამოქვეყნება [161:318—319; 182:277—278]. ამავე აკემეტებმა გადასცეს აკაკიუსს რომის პაპის მიერ გამოგზავნილი ჰენოტიკონის მგმობელი სიგელი, რის გამოც ისინი სიკვდილით იქნენ დასჯილნი [146:268]. უეჭველად, მიქაელი ჭეშმარიტი ქალკედონიტი რომ არ ყოფილიყო, აკემეტები მას თავის საქმოში არ შეუშვებდნენ, და რაც მთავარია, არც ბიზანტიის ხელისუფლება მიანიჭებდა მათ იმ დროს ასეთ პატივს. კ. თუმანოვმა ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ ჯუანშერის ცნობით, ანტიოქიის პატრიარქმა, პეტრე კათალიკოსთან ერთად, ვახტანგს ეპისკოპოსად სამოელ მონაზონიც უკუერთხა, რომელიც ვახტანგმა, პეტრე მღვდელთან ერთად პონტოზე ლაშქრობის დროს გაიცივნო. ჯუანშერის

გადაყენებით და მის ადგილას ჰენოტიკონის მომხრე კათალიკოსის დასმით, ვახტანგმა საბოლოოდ განამტკიცა ქართლში საერო ხელისუფლების პირველობა სასულიეროზე. ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ვფიქრობთ, მართალი უნდა იყოს ივ. ჯავახიშვილი, რომლის შეხედულებით, „ის გარემოება, რომ დაკრულვა და ეკლესიიდან გაქეცება, ანუ ალბათ განკვეთა, მეფის გარდა სპასაც ეწია, უეჭველია, იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ უთანხმოება მაშინ მართო მეფის მოქმედების გამო კი არ უნდა ყოფილიყო ჩამოგარდნილი, არამედ სპას, ე. ი. მაღალ სამხედრო წრეს და რაინდობასაც ედებოდა ბრალი. მაშასადამე ვახტანგ გორგასლის გეგმა და მოქმედება მართო მისი პირადი განზრახვა არ უნდა ყოფილიყო, არამედ, როგორც ეტყობა, ამ მოწინავე სამხედრო წრისაც [70:376].

15 მ. ვან ესბროკის შეხედულებით, მიქაელის მღვიძარეთა მონასტერში აღკვეცის ფაქტი იმის მაჩვენებელია, რომ ქართლში იმ დროს ისეთივე რელიგიური სიტუაცია სუფევდა, როგორც კონსტანტინოპოლში, სადაც აკემეტთა მონასტერში თავს იყრიდნენ ჯერ ზენონის, ხოლო შემდეგ ანასტასიუსის საეკლესიო პოლიტიკის მოწინააღმდეგენი. მიქაელი, მკვლევრის აზრით, იყო უკიდურესი ორთოდოქსი ქალკედონიტი, ხოლო ვახტანგი, ჰენოტიკონის მომხრე [186:300]. მ. ვან ესბროკის მოსაზრებებს იზიარებენ ე. მეტრეველი და თ. მგალობლიშვილი [53:80—81; 52:112—113]. ინტერესმოკლებული არ იქნება აღვნიშნოთ, რომ აკაკიუსის მიერ ჰენოტიკონში გატარებული შეხედულებები ქართლში ქალკედონიტობის საბოლოო გამარჯვების შემდეგაც არსებობდა. კერძოდ, ეფრემ მცირეს თქმით, ანტიოქიის პატრიარქმა თეოდორემ გამოგზავნა ქართლში ბასილი გრამატიკოსი „მწვალებისათვის აკაკთაისა“ [17:10]. როგორც ნიკონ შავმთელის მონაცემებიდან ირკვევა, მოციმულ შემთხვევაში ეფრემი თეოდორე III ანტიოქიელს (1034—1042) გულისხმობდა [92:48].



თხზულებაში სამოელი მუდამ პეტრესთან ერთად მოიხსენიება. ხოლო პეტრეს კათალიკოსად და სამოელის ეპისკოპოსად შემდეგ, სამოელი, პეტრეს დარად, ვახტანგის მიერ მცხეთაში იქნა დასმული, რომელიც, როგორც ცნობილია, თავად კათალიკოსის საყდარს წარმოადგენდა. ჯუანშერის ზემოხსენებული ცნობის საფუძველზე მკვლევარი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ქართულ წყაროებში პეტრე მკაწრვალის სახელი შეცდომით მის მიერ ხელდასმულ ქართლის კათალიკოსზე გადავიდა, რომლის ნამდვილი სახელი სამოელი ყოფილა. აღსანიშნავია, რომ ამ სამოელს კ. თუმანოვი აიგივებს „შუშანიკის წამებაში“ 475 წელს მოხსენიებულ „თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ“ სამოელთან. რადგანაც კ. თუმანოვის თანახმად, ვახტანგ გორგასალი 522 წელს გარდაიცვალა [180:28], ხოლო როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, ისე ჯუანშერი ვახტანგ გორგასლის ერთადერთ თანამედროვე კათალიკოსად პეტრეს ასახელებენ, რომლის ნამდვილი სახელი, კ. თუმანოვის აზრით, სამოელი უნდა ყოფილიყო, დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების მუშაობაში სწორედ სამოელ კათალიკოსს უნდა მიეღო მონაწილეობა. ის ფაქტი, რომ კირონ ქართლის კათალიკოსისადმი აბრაამ სომხეთის კათალიკოსის მიერ წარგზავნილ მეორე ეპისტოლეში დვინის 506 წლის კრების მონაწილე ქართლის კათალიკოსად გაბრიელია დასახელებული [19:87], კ. თუმანოვის აზრით, არაღირსმოქმედია. როგორც აბრაამის მესამე ეპისტოლედან არის ცნობილი, „ეპისტოლეთა წიგნში“ დაცული 506 წლის დვინის კრებაზე მონაწილე ქართველ იერარქთა სია დაკარგული სომხური ორიგინალის ბერძნული თარგმანიდან არის გადმოღებული. რადგანაც ამის შედეგად ზოგი სახელი ძლიერ დამახინჯებულია. სავარაუდოა, რომ ქართლის კათალიკოსის სახელიც სამოელიდან გაბრიელად იქნა გადაკეთებული [178:170—171].

ახლა კრიტიკულად განვიხილოთ კ. თუმანოვის შეხედულება ქართლის პირველი კათალიკოსის სახელის შესახებ. ჯერ ერთი, კ. თუმანოვის მოსაზრება ვახტანგ გორგასლის 522 წელს გარდაცვალების თაობაზე, ჩვენი აზრით, სამართლიანად არის უარყოფილი ქართული ისტორიოგრაფიის მიერ, რაც სავსებით გამორიცხავს დვინის 506 წლის საეკლესიო კრებაზე ვახტანგის თანამედროვე კათალიკოსის მონაწილეობის შესაძლებლობას [10:57—58]. ხოლო ის, რომ ქართლის პირველი კათალიკოსის სახელი პეტრე ყოფილა, არ გვაძლევს უფლებას, ამ მეტად გავრცელებული სახელის საფუძველზე, ეკვი შევიტანოთ პეტრე ქართლის კათალიკოსის რეალურად არსებობის ფაქტში. გარდა ამისა, დამაჯერებლობას მოკლებულია კ. თუმანოვის აზრი იმის შესახებ, რომ სამოელი ვახტანგის მიერ უშუალოდ

საკათალიკოსო საყდარზე იქნა აღსაყდრებული. ცნობილია, რომ ქართლში, ეპარქიალურ ეპისკოპოსთა გარდა, არსებობდნენ **მონასტრის** ხლის ეპისკოპოსებიც“. მაგალითად, „შუშანიკის წამებაში“ **მონასტრის** ბა პიტიახშის სახლის ეპისკოპოსი აფოცი, ხოლო დვინის 506 წლის კრებაზე მონაწილე ქართველ იერარქთა შორის დასახელებულია „სეფე სახლის“ ეპისკოპოსი პალგენი [19:97]. თუმცა „სამეფო სახლის ეპისკოპოსის“ სტატუსის თაობაზე მკვლევართა მიერ განსხვავებული თვალსაზრისებია გამოთქმული, ამ საკითხის განხილვისას, ჩვენი აზრით, უპირატესობა ივ. ჯავახიშვილის ვარაუდს უნდა მიენიჭოს. მან დამაჯერებლად აჩვენა, რომ **საქარტველთა (ქაყალი) თარს**, ძველი სომხური წყაროების მიხედვით, აღნიშნავდა მეფის გვარის მფლობელობაში მყოფ ტერიტორიას [84:87—89]. ამრიგად, სამეფო სახლის ეპისკოპოსში, „აღმოსავლეთ საქართველოს მეფის პირადი, მისი კარის ეპისკოპოსი კი არ იგულისხმება, არამედ იმ მიწა-წყლას მღვდელთმთავარი, რომელიც მის უშუალო სამფლობელოს შეადგენდა“ [71:131]. გარდა ამისა, არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს ჯუანშერის ცნობას იმის შესახებ, რომ ქართლში კათალიკოსობის შემოდების შემდგომ, სამოელი პეტრესთან ერთად ეპისკოპოსად მცხეთაში იქნა დადგინებული. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ მუხრანის ველი „მცხეთა ქალაქის სასოფლო-სამეურნეო უბანსა და ქართლის სამეფოს ფარნავაზიან „მეფეთა ნათესავის“ მკვიდრ მამულს წარმოადგენდა“ [51:183], ვფიქრობთ, მართალი უნდა იყოს ი. მარკვარტი, რომელიც ვარაუდობს, რომ სამოელი ვახტანგის მიერ სწორედ „სამეფო სახლის ეპისკოპოსის“ პატივში უნდა ყოფილიყო აყვანილი [154:142].

საყურადღებო ცნობები „სამეფო სახლის ეპისკოპოსის“ სტატუსის შესახებ კორიუნმა და იაკობ ხუცესმა შემოგვინახეს.

როგორც ვნახეთ, კორიუნის მიერ მოხსენიებულ სამეფოს მკვლევრები, სახელის, წოდების და მოქმედების ადგილის საფუძველზე (მაშტოცის ქართლში მეორედ მოსვლის დროს მისი მოღვაწეობის ასპარეზად კვლავ ქვემო ქართლის საპიტიახშო ყოფილა, რაკ იმაზე მეტყველებს, რომ სამეფელიც იქვე ეპისკოპოსობდა), სამართლიანად აიგივებენ იაკობ ხუცესის მიერ მოხსენიებულ სამოელ ეპისკოპოსთან, რომელიც, იაკობის თქმით, 475 წლისთვის „თავი ავი ეპისკოპოსთაჲ“, ანუ მთავარეპისკოპოსი ყოფილა. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ კორიუნის ცნობით, მაშტოცის მოწაფე სამეფელი „გახდა სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ [75:126], ცხადი ხდება, რომ სამეფელის ამ პატივში აყვანას ადგილი ჰქონდა მაშტოცის ქართლში მეორედ მოსვლის შემდგომ, რადგან მაშინ კორიუნი მას

უბრალო ეპისკოპოსად მოიხსენიებს¹⁶. შესაბამისად, მთავარეპისკოპოსად კურთხევამდე, სამოელი „სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ უწოდებოდა. ამ მხრივ, მეტად საყურადღებო ცნობა ჯუან პერეზის მიერ მოყვანილია. ჯუანშერის თანახმად, ქართლის პირველი კათალიკოსის პეტრეს სიკვდილის შემდგომ, მეფე დაჩი უჯარმელმა კათალიკოსად, პეტრესთან ერთად, ბიზანტიიდან მოყვანილი სამოელი განაჩინა: „რამეთუ ეგრე ებრძანა მეფესა ვახტანგს“ [77:205]. ამრიგად, ამ შემთხვევაშიც ქართლის კათალიკოსად „სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ ინიშნება. იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ კორიუნის, იაკობ ხუცესისა და ჯუანშერის ცნობები ურთიერთს ემთხვევიან, უნდა დავასკვნათ, რომ „სამეფო სახლის ეპისკოპოსის“ პატივი ქართლის ეკლესიაში, როგორც ჩანს, კათალიკოსის თანამდებობის შემდგომი სახელწოდება იყო. რაც, ჩვენი აზრით, იმიტაც მტკიცდება, რომ „ეპისტოლეთა წიგნში“ დაცულ 506 წლის დვინის საეკლესიო კრებაზე მონაწილე ქართველ იერარქთა სიაში, „სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ უშუალოდ კათალიკოსის შემდეგ მოიხსენიება [19:97]¹⁷. სავარაუდოა, რომ საეკლესიო იერარქიის ამგვარი სისტემა, ხელს უწყობდა ქვეყნის ცენტრალიზაციას. კერძოდ, უწინ „სამეფო სახლის ეპისკოპოსად“ მყოფი კათალიკოსი, რომელიც ეკონომიკურ-პოლიტიკურად მეფეზე იყო დამოკიდებული, მისი კათალიკოსის პატივში აყვანის შემდგომაც მეფის ხელისუფლების განსაკუთრებით ერთგული დარჩებოდა. ამიტომ ქართლის მეფის ერთ-ერთ მთავარ ამოცანას კათალიკოსად სწორედ

16 კორიუნის ცნობით, მაშტოცის ქართლში პირველი ჩამოსვლა მეფე ბაკურის (*Բակուր*) ზეობის დროს მომხდარა [46:110], რომელსაც, ა. ბოვერაძის მართებული შეხედულებით, 410—420-იანი წლების მიჯნაზე უმეფია [10:32]. ხოლო მესროპის ქართლში მეორედ მოსვლისას, ქვეყანაში, სომეხი ავტორის თანახმად, მეფედ არჩილი (*արչիլ*) ყოფილა [46:117], რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სამეფო ტახტზე დაახლოებით 422—437 წლებში მჯდარა. ვინაიდან კორიუნს თავისი შრომა დაახლოებით 443 წელს დაუწერია [78:95], უნდა დავასკვნათ, რომ მთავარეპისკოპოსად სამოელი 443 წლის შემდგომ ჩანებში გამხდარა (წინააღმდეგ შემთხვევაში, კორიუნი მას, ცხადია, „სამეფო სახლის ეპისკოპოსის“ მაგივრად მთავარეპისკოპოსად მოიხსენიებდა), რაც, როგორც ვხედავთ, მშვენიერად ეთანხმება მოვლენათა ისტორიულ-ქრონოლოგიურ თანამიმდევრობას.

17 როგორც აღვნიშნეთ, კორიუნის ცნობის თანახმად, მაშტოცის ქართველ მოწაფეთა შორის, „მოიძებნენ ღირსეულნი, რომელთაც მიადწიეს ეპისკოპოსობის რიგის საფეხურს, რომელთაგანაც უპირველესი, სახელად სამუელი, კვი წმინდა და კეთილმსახური, გახდა სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ [75:126]. ტექსტიდან ცხადად გამოსჭვივის, რომ ეპითეტი „უპირველესი“, რომელთაც კორიუნი მოიხსენიებს სამუელს, პიროვნული თვისებების გარდა, რიგითი ეპისკოპოსების მიმართ მის აშკარა იერარქიულ უპირატესობაზეც უნდა მიუთითებდეს. შესაბამისად, ჯუანშერის მიერ სამუელის რიგითი ეპისკოპოსებისგან განცალკევებით მოხსენიება სწორედ მისი „სამეფო სახლის ეპისკოპოსის“ პატივში აყვანით უნდა ყოფილიყო განპირობებული.

„სამეფო სახლის ეპისკოპოსის“ დასმა წარმოადგენდა. ამით იყო განპირობებული ვახტანგის სურვილი, პეტრეს შემდგომ, კათალიკოსად სამოელი ყოფილიყო.

კ. თუმანოვი სამართლიანად შენიშნავს, რომ ქართლში კათალიკოსობის დაწესება 482—484 წლების აჯანყებისა და 485 წლის ვალარშის ზავის შედეგად იყო შესაძლებელი [178:163—164]. შესაბამისად, ქართლში კათალიკოსობის დაწესება 486—487 წლების ახლო ხანებში უნდა ვივარაუდოთ¹⁸.

და ბოლოს, უკანასკნელი. ჯუანშერის ცნობა არაორაზროვნად მიგვანიშნებს, რომ ანტიოქიის პატრიარქი კონსტანტინოპოლის პატრიარქისა და კეისრისადმი გარკვეულწილად დამოკიდებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა, რაკი ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე დათანხმდა მათ თხოვნას ქართლის ეკლესიისადმი ავტოკეფალიის მიანიჭების თაობაზე. ცნობილია, რომ სწორედ ამგვარი ურთიერთობა სუფევდა კონსტანტინოპოლის პატრიარქ აკაკიუსსა და ანტიოქიის პატრიარქ პეტრე მკაწრვალს შორის. რ. დევრესი სამართლიანად მიუთითებს, რომ ჰენოტიკონის მიღებით პეტრე კონსტანტინოპოლისადმი დამამცირებლად დამორჩილებულ პატრიარქად გადაიქცა [116:67].

¹⁸ მოსაზრება ქართლში კათალიკოსობის პეროზის დროს დაწესების შესახებ, შემდეგი მიზეზებით უნდა იქნეს გამორიცხული. როგორც ცნობილია, მიუხედავად იმისა, რომ პეროზი, იეზიდგერდისაგან განსხვავებით, ამიერკავკასიაში ძალდატანებით განაზღვრავდა პოლიტიკას არ მიმართავდა, ყოველ ძალ-ღონეს ხმარობდა ირანისა და ბიზანტიის ქრისტიანთა შორის მტრობის ჩამოსაგდებად, რასაც გარკვეულწილად მიაღწია კიდევ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, 484 წელს, ბეთლაბატის საეკლესიო კრებაზე ნესტორიანობა ირანის ქრისტიანთა ოფიციალურ სარწმუნოებად იქნა გამოცხადებული, რასაც შედეგად მოჰყვა ირანის ეკლესიის საბოლოო განხეთქილება ქალკედონიურ ბიზანტიასთან. უეჭველია, რომ ამ პოლიტიკას პეროზი ქართლის ეკლესიის მიმართაც ახორციელებდა და, რა თქმა უნდა, არ დაუშვებდა ქართლში, ვახტანგის მიერ ბიზანტიის უმადლეს იერარქებთან მჭიდრო კავშირში, კათალიკოსობის დაწესებას.

ვალარშის ზავის შედეგად სომხეთში ავტონომია მოიპოვა, ხოლო ალბანეთში აღდგენილ იქნა ირანელების მიერ გაუქმებული მეფობა. ამრიგად, ქართლში კათალიკოსობის დაწესების ხელშემწყობი პოლიტიკური სიტუაცია მხოლოდ ვალარშის მმართველობის წლებში არსებობდა.

კ. თუმანოვის აზრით, კათალიკოსობის დაწესება 486—488 წლებში უნდა მოხდარიყო [178:172]. ჩვენ საეჭვოდ ვთვლით ვალარშის ზავის წელსვე კათალიკოსობის დაწესების შესაძლებლობას, რაც უთუოდ გარკვეულ დროს მოითხოვდა და უფრო მისაღებად 486—487 წლები მიგვაჩნია.

უეჭველია, კონსტანტინოპოლისადმი ამგვარმა დამოკიდებულებამ და ქართლში მონოფიზიტობის გავრცელების სურვილმა **განსაპირობა პეტრე მკაწრვალის მიერ ქართლის ეკლესიისადმი ავტოკეფალიის მინიჭება, რამაც, თავის მხრივ, განხეთქილება გამოიწვია ვახტანგ გორგასალსა და მთავარეპისკოპოს მიქაელს შორის.**

დავასკვნით: ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო პოლიტიკა, მის მიერვე გატარებული საგარეო-პოლიტიკური კურსის **დარად, ანტი-ირანული ორიენტაციის გამო, პრობიზანტიური იყო. ამიტომაც იყო, რომ 476 წლის შემდგომ ხანებში, ისარგებლა რა შექმნილი ხელსაყრელი საგარეო-პოლიტიკური ვითარებით (ჰუნ-ჰეფტალიტებთან ბრძოლაში დამარცხების შედეგად სასანური ირანის დროებითი დაუძღვრებობით), ვახტანგ გორგასალმა ქართლში პროირანულ ორიენტაციას პირველი მძიმე დარტყმა მიაყენა, როდესაც ქართლის მთავარეპისკოპოსად ქალკედონიტი მიქაელი განაჩინა. 484 წელს ჰეფტალიტებთან განცდილ მარცხს ირანელთათვის დამამძიმებელი ვალარშის ზავი მოჰყვა. ვალარშის ზავის შედეგად მოპოვებული ფართო ავტონომიური უფლებები ვახტანგ გორგასალმა ბიზანტიასთან პოლიტიკური დაახლოებისათვის გამოიყენა და ქართლში პროირანულ ორიენტაციას მეორე მძლავრი დარტყმა იმით მიაყენა, რომ 486—487 წლებში ქართლის ეკლესიას ავტოკეფალია მოუპოვა და, გადააყენა რა ზენონის შემრიგებლური პოლიტიკის მოწინააღმდეგე მიქაელი, მის წილ ქართლის კათალიკოსად ბიზანტიიდან მოწვეული ჰენოტიკონის მომხრე პეტრე განაჩინა.**

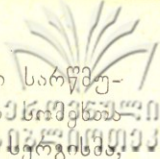
დვინის 506 წლის საეკლესიო კრება და ქართლის ეკლესიის
ქრისტოლოგიური პოზიცია

დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების შესახებ ერთადერთ პირ-ველწყაროებს „ეპისტოლეთა წიგნში“ შემონახული კათალიკოს ბაბგენის ირანის მონოფიზიტებისადმი წარგზავნილი ორი ეპისტოლე წარმოადგენს. ბაბგენის პირველ ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „კავატ მეფეთ მეფის მეთვრამეტე წელს, როდესაც მე, ბაბგენ, თავი სომეხთა ეპისკოპოსებისა, ყველა ეპისკოპოსით, ბერითა და ნახარარით შევიკრიბეთ აირარატის გავარში, სომეხთა ქვეყნის ოსტანში, ქალაქ დვინში, გვეახლნენ ვინმე კაცი, რომლებმაც თავი გაგვაცნეს როგორც მოსულებმა მაგ მხარიდან — ტესბონიდან, გარმიკანიდან და ვეპარტაშირ ნაჰანგიდან, გვაცნობეს თავიანთი ჭეშმარიტი სახელები და საცხოვრებელი ადგილები: სამუიელ მაჰარძის მონასტრის ხუცესი კარმიჯანის ნაჰანგიდან, შმაგონ ბერდოშმას ხუცესი, ხუცესი ახა ტაჭიკთა ქალაქ პეროზ-შაპუჰიდან, ვეპარტაშირის ნაჰანგიდან, მარა მწიგნობარი და სხვა მათი ამხანაგები, წარუდგნენ კრებას ყველას წინაშე წიგნით ხელში, რომლითაც აღიარებდნენ წრფელ სარწმუნოებას, დღად გარჯილნი წმიდა სამების ჭეშმარიტი და მართლმადიდებელი სარწმუნოების აღმოჩენაში. ამისათვის მიიღეს ნებართვა, კავატ მეფეთ მეფის ხელმწიფური ჰროარტაკი, რომლითაც უფლება მიეცათ, ნებისა და ქრისტიანობის ჭეშმარიტების გამოძიების მიხედვით, განიმტკიცონ თავისი სარწმუნოება ბერძენთა, სომეხთა, ქართველთა და აღბანელთა ქვეყნების სჯულისა და მეცნიერების თანახმად, და ამაო სიტყვებითა და ზედმეტი განმარტებით არ დაუტრღვიონ განსაზღვრება ქრისტეს მიერ მოწმუნეთ“ [4:147].

ყოველივე ამის შემდგომ, ირანელი მონოფიზიტები დვინის კრებაზე მათი მოსვლის მიზეზს ასახელებენ: „ეს სარწმუნოება (მონოფიზიტობა, — გ. მ.) ჰქონდა ნამდვილად მთელს ჩვენ ქვეყანას ერთხმად და სრულიად არავითარი ცოდვა არ გამოჩენილა აშკარად პეროზის მეფობის 27-ე წლამდე. ხოლო მაშინ გამოჩნდა ბოროტების

ტომი, რომელიც დამალული იყო უწმინდურ სულებში, რომელთაც იწყეს შემღვრევა ქეშმარიტი სამების ნათელი რწმენისა, ფაქტობრივ ტყუება დაუმტკიცებელი ხორციელი ვნებით; გავრცელდა მსგავსება და დასნეულდნენ მრავალნი საშინელი სენით იქამდე, რომ გამოაწვალეების მეთაურნი ადგილ-ადგილ კრებებს იწვევდნენ — ხან გუნტშაუჰში, ხან ასორესტანში — აკაკი, ბარწუმა, მანი, იოჰანან, პავლე, მიქა და სხვა მათი მოზიარენი ნესტორის, დიოდორისა და თეოდორტის გამონათქვამებსა და უღმრთოებას უერთხმავდებოდნენ და ამნაირი საქმიანობით მთავართა და მსაჯულთ წინაშე დიდ გარჯასა და საფრთხეში გვაგდებდნენ ჩვენ და სხვა ყველა მართლმადიდებელს ჩვენს ქვეყანაში. ველარ შევძელით ასეთი ბოროტი, საშინელი და მწარე შეურაცხყოფის ატანა და ვიზრუნეთ, რომ მეფისათვის გვეცნობებინა, მოვალწიეთ თქვენამდეც იმავე საფრთხისა და შევიწროების გამო, რომ საღმრთო წერილთა შემწეობა ვპოვოთ, რათა მტკიცედ და ურყევად ეგონ წმიდა მამათა გარდამოცემანი და მცნებანი, არ შეგვალონოს მუღმივმა სულიერმა და ხორციელმა შევიწროებამ ასეთ საქმეთა გამო ეჭვით“ [4: 147—148].

ეპისტოლეს თანახმად, ირკვევა, რომ ბაბგენი იწონებს სპარსეთის მონოფიზიტთა დოგმატურ შეხედულებებსა და მოქმედებას, მოჰყავს ნიკეის და კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დონეზე განსაზღვრული რწმენის სიმბოლო და აღნიშნავს: „ეს სარწმუნოება გვაქვს ბერძნებს, ჩვენ სომხებს, ქართველებსა და ალბანელებს. მაგრამ როგორც თქვენმა მოციქულებმა, ძმებმა სამუელ მონაზონმა, შმაგონ ხუცესმა და სხვა მათმა მოყვასებმა გვითხრეს, ბაბე ასორესტანის კათალიკოსი და სხვა ნესტორიანი ეპისკოპოსები ამბობენ: ორი ძე ყავსო ღმერთს — ერთი ღმერთი — სიტყვა თანასწორი მამისა, რომელიც გარდმოვიდა ზეცით, და მეორე — იესუ, ჩვენს მსგავსად მოკვდავი კაცი, რომელიც მარიამისგან იშვა და რადგან განმართლდა ყველა კაცზე მეტად, პატივი-დაედო და მადლიერებით ეწოდა სახელით ოდენ ძე ღმერთისა და არა — ძე ღმერთისა; მამის სწორი კი არა, არამედ კაცი იყო ქმნილი [და] მოკვდავი ჩვენსავით, და რადგანაც სული წმიდა შეეწია, შესძლო ძლევა სატანასი და წადილთა, და მისი სიმართლისა და კეთილ საქმეთა გამო ღირსი შეიქნა მადლისა ყოფილიყო ღმრთის სიტყვის ტაძარი“ [4:148—149]. ნესტორიანობის დაწვრილებითი თეოლოგიური კრიტიკის შემდგომ, ბაბგენი ასკვნის: „რადგან ისურვეთ, რომ ამ საქმეთა შესახებ ჩვენგან შეგეტყოთ, გაცნობებთ: ბერძნებს, ჩვენ სომხებს, ქართველებსა და ალბანელებს ეს [ღმრთის] გამოა არ შეგვიწყნარებია, არ შევიწყნარებთ და არც ვეზიარებთ, არამედ — შევაჩვენებთ“ [4:149]...



„დავწერეთ და დავბეჭდეთ ეს გამოკვლევა ჭეშმარიტი სარწმუნოებისა მე, ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსმა, თანადგომით ქვეყნის ყველა ეპისკოპოსისა, იშხანისა და ნახარარისა, რომელსაც ბაბგენი ჰქვია, აბდიშოიან ხუყიკმა შოშტარის შაჰასტანიდან, იმავე კრებაზე, ჩვენ, ყოველი სომხის, წინაშე თქვა, რომ ეს ასეა. მესმის მაგ საქმეთა გამო, ხუჯესტანშიც არიან მწვალებლები, ამ სარწმუნოების შესახებ მე „სარწმუნოების წერილი“ მჭირდება და „სარწმუნოების წერილი“ მტკიცე, ჭეშმარიტი და უცვლელი დავწერეთ [ო]. მე, ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსმა, და ყველა ეპისკოპოსმა, ვარდ მაგიკონიანმა და საღაც კი სხვაგან იშხანები და ნახარარები ვიყავით, დავწერეთ სომხურად და სპარსულად და დავბეჭდეთ ჩვენი ბეჭდით. სამუიელმა, შმავონმა, აჯჰამ, მერამ და [მათმა] მოყვასებმა ეს „სარწმუნოების წერილი“ ჩემგან მიიღეს, მისცეს სერვისს და თავიანთ ქვეყანაში წამოიღეს [4:150].

ბაბგენის II ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „მეორედ მოვიდა თქვენგან ჩვენთან სიმონ ხუცესი, შრომისმოყვარე და ნიადაგ დაუცხრომელი სარწმუნოების ძიებაში, რომელმაც გვაუწყა კვლავ განახლება ნესტორის დავა-ბრძოლისა და არამცთუ შეუწყნარებლობა თქვენი ყველა მართლმადიდებლის მიერ ჭეშმარიტი სარწმუნოების გამო ნაწერთა (მასთან ერთად ჩემგან მიღებულისაც, რათა ცხოვდნენ), არამედ [ცდილობენ], რომ ეგების შესძლონ და შეარყიონ წმიდა ეკლესიის სიმტკიცე, შეამწუხრონ თქვენს ქვეყანაში მართლმადიდებლური სარწმუნოება. ასე ამრიგად, მათ სიცრუეზე აღმოცენებული აზიანებს თქვენი საქმოს ჭეშმარიტ სარწმუნოებას, როგორც გვასწავლა მოშურნეთა ღვაწლმა, რომლითაც განიდევნა კაცთა ნათესავი საღმრთო სიკეთიდან, არ დაცხრა ვიდრე მოაქვამამდე და აღაშფოთა წმიდა ეკლესია ქალკედონის კრებისაგან გაძლიერებულმა. წმიდა სამების შესახებ [გმობას] დასაბამი დაედო ნესტორისაგან, რომელმაც პაჰყო წმიდა ქალწულის მარიამისაგან უფლის განხორციელება, რომელსაც ჭეშმარიტად კაცს და იმავე დროს ღმერთს ვაღიარებთ და თავყანსა-ვეცემთ ღვთაებრიობასთან ერთად განხორციელებას, ხორცშესხმასთან ერთად — ღვთაებრიობას. იმავე გარდამოცემით ვაღიარებთ ჩვენც, რაც მივიღეთ ნიკეის წმიდა კრებისაგან 318 ეპისკოპოსთა, მათ ზრახვათ ვეზიარებით სჯულმდებელთაგან, რადგან ჭეშმარიტია მართლა ღვთაებრივი შეწევნით, ვილტვით და უარყოფთ ქალკედონში ნესტორისა და სხვა მის მსგავსთა სიცრუეს, რომელიც მოჩვენებით გამოყვეს წარმართობისა და ურიული ცთომილებისაგან (იმავე წარმართობას კი აღიარებენ და ურიობასაც კი, რომ აცთუნონ გონებანი უცოდველთა ანუ უმეცართა, აცდიონ ბრმანი გზას, რომლითაც განისაზღვრა სული წმიდის წინასწარ-

მეტყველებით მათი მისაგებელი), რომელიც წმიდა მამებმა ერთობილად ამხილეს და დაშრიტეს მათ ზოროტ ზრახვათა მიქცევა, წმიდა წერილთაგან შეაჩვენეს ნესტორიოსს, არიოსს, დიოდოროსს, თეოდორიტოსს, ეგტიქოსს, პავლოს სამოსატელი და მათი მსგავსნი, რომ ცომის შერევა — ქრისტეს განხორციელება — გაბედეს გამოეცხადებინათ როგორც ლიტონი კაცი [და] არა სრული ღმერთი სრულ ხორცში, რაც ქალაქ ქერსონის ეპისკოპოსმა, ჭეშმარიტი სარწმუნოების მოყვარემ და მსახურმა, დიდმა ამბელისმა დაწერა სწორად, ჭეშმარიტად, მაგრამ ვერ მოასწრო დასრულება. მისი ნაწერის მოშურნემ, კეთილმსახურმა ხუცესმა ანატოლის კონსტანტინოპოლელმა დაიმოწმა წმიდა ეპისკოპოსის ამბელის წერილი და არა სცნო წმიდა სამების დანამატი: წმიდა ქალწულისაგან შობა ძისა, არამედ თვითონ ღმერთი და სიტყვა უბიწოდ განხორციელებული იგივე დარჩა, რომელიც უწინარეს საუკუნეთა თაყვანიცემის მამისა და სულისა წმიდისა თანა. ჭეშმარიტად დაწერა ქერსონელთა წმიდა მღვდელთმთავარმა ამბელისმა, ნეტარი ეპისკოპოსის კირილეს „თორმეტ თავთან“ ერთად მას დაუმატა ზენონის ეპისტოლეც, განმადიდებელი ბერძენთა კურთხეული მეფისა, და დაიმოწმა სწორედ ღვთისმოყვარე ხუცესმა ანატოლისმა, რადგან ეს არის გარდამოცემა წმიდა მამათა, მხნე მოღვაწეთა, რომლებიც ჭეშმარიტად გაჰყენენ სიმართლეს და განდევნეს სიცრუე, ვემორჩილებით მთელი [ჩვენი] საქმით მათ ნაწერებს და იმავე სარწმუნოებით ვცხოვრობთ, რომელიც დაგვიმკვიდრა წმიდა 318-მა და დაგვიმტკიცა წმიდა 150-მა“ [4:150—151].

ოღნავ ქვემოთ, ეპისტოლეში ნათქვამია: „ისე გვწამს, როგორც გარდამოგვეცა წმიდა მამებმა, ნიკეას [შეკრებილმა] 318 ეპისკოპოსმა, ჭეშმარიტმა მოწამეებმა, და რომლებიც ეფესოს [შეიკრიბნენ]. ვწყველით ნესტორიოსს, არიოსს, თეოდოროსს, დევდოროსს, თეოდორიტოსს, ეგტიქოსს, პავლოს სამოსატელს, იბას, აკაკის, ბარწყუმეს, ბაბეს, ვინც სპარსთა ქვეყანაშია, მათ სჯულსა და სარწმუნოებას, სიმწრის ძირკვებს ზემოთ ამოზრდილთ, რომელთაც მრავალი შეავიწროვეს და გამოდევნეს ჭეშმარიტებიდან მათგან ნამუშავევი თესლის ღვარძლით“ [4:152].

ეპისტოლე შემდეგი სიტყვებით მთავრდება: „ამ სარწმუნოებით ვცხოვრობთ, როგორც მოგწერეთ კიდევ აღრე ქართველებთან და აღბანელებთან თანხმობით თითოეული ქვეყნის წიგნით, და ახლაც ვიმეორებთ სარწმუნოების მიერ თანასწორი ძმის სიმეონ მოშურნე ხუცესის საშუალებით, რადგან ჩვენგან ვერავინ გაბედავს ამას [რაიმე] მიზეზის გამო წინააღმდეგს და დაუპირისპირდეს. ხოლო თუ კი ასე [მოხდება], განიდევნოს მისი თავხედური და ბიწიერი ზრახვა და ვილოცოთ ყველამ, რომ თვითონ სამებას მოსპოს თავისი მტრე-

ბი, ჭეშმარიტი სარწმუნოების წინააღმდეგნი, და განაძლიეროს მსახურნი და თაყვანისმცემელნი მისი სახელისა. ესეც იცოდეს აქვენი მამობამ, რომ ისინი, ვინც გასცემენ მამას, უარყოფენ ძეს და არა უმარტობენ რჩილებიან სული წმიდას, არ არის საკვირველი, თუ მართლმადიდებელთა კეთილი ზრახვის ნაწერებსაც არ შეიწყნარებენ, რათა შერცხვენილნი სრულიად განერიონ თვალთაგან, როდესაც მოვა უფალი ასეთებზე შურის საძიებლად, რომ განაცხადოს დამალული ბნელისა და დაფარული გულისა მათისა განსასჯელად, და დაგვიანებულნი სინანული.

წმიდა აბელი ეპისკოპოსისა და ანატოლი ხუცესის წერილის გამო ვბრძანებ, რომ აქვე მიეწერათ. უკეთუ მწვალებელთაგან ვინმე მოვა და დაუბრუნდება ჩვენს წმიდა სარწმუნოებას, შეწყნარების ღირსია იგი, რადგან ღმრთის მოწყალების კარი მუდამ ღიაა აღმსარებელთა და მონანიებათისა“ [4:152].

დვინის 506 წლის საეკლესიო კრებასთან დაკავშირებული საკითხების მეცნიერული კვლევა-ძიება მხოლოდ მისი პირველწყაროების — ბაზგენის ორი ზემომოყვანილი ეპისტოლეს — გამოქვეყნების შემდგომ გახდა შესაძლებელი. აღნიშნული კრების შესახებ ისტორიოგრაფიაში სამი ძირითადი შეხედულება გამოიკვეთა: 1. დვინის 506 წლის კრებაზე ამიერკავკასიის ეკლესიებმა ანტიქალკედონიტური პოზიცია დაიკავეს. 2. ზემოხსენებულმა კრებამ მიიღო ზენონის ჰენოტიკონი. 3. დვინის 506 წლის კრებაზე არც ქალკედონიტობა და არც ჰენოტიკონი საგანგებო განხილვის საგანს არ წარმოადგენდა.

მივმართოთ მკვლევართა პირველ ჯგუფს. ე. ტერ-მინასიანის აზრით, დვინის 506 წლის კრების მთავარ საზრუნავს შიდასაეკლესიო საქმეების მოწესრიგება და, არ არის გამორიცხული, ნესტორიანობის საკითხის განხილვა წარმოადგენდა. ზენონის ჰენოტიკონი, მკვლევრის მოსაზრებით, უკვე მკვეთრ ანტიქალკედონიტურ ინტერპრეტაციაში იქნა მიღებული [177:31]¹.

1. ე. ტერ-მინასიანის შეხედულებით, 506 წლის დვინის კრებაზე სპარსეთიდან ჩამოსული მონოფიზიტები, როგორც მათი სახელებიდან ჩანს, წარმოშობით სირიელები უნდა ყოფილიყვნენ. შემდეგ მკვლევარი, წყაროების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ეპისტოლეებში დასახელებული „შმაგონ ბერდომშას ხუცესი“ და ამავე პერიოდის ცნობილი სირიელი მონოფიზიტი მოღვაწე სიმეონ ბეთ-არშამელი ერთი და იგივე პიროვნება უნდა ყოფილიყო [177:34—35]. მკვლევარმა ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ ცნობები სიმეონ ბეთ-არშამელის სომხეთში მოგზაურობის შესახებ გრიგოლ ბარ-ჰებრეუსმაც შემოგვინახა [129:72]. კერძოდ, ბარ-ჰებრეუსის თანახმად, ბერძნებისგან, სომხებისა და სირიელთა-

მ. ორმანიანის მიხედვით, 506 წლის დვინის კრებამ რეალურად მიიღო ეფესოს მსოფლიო კრების რწმენის აღსარებები და უარყო როგორც ნესტორიანობა, ისე მისი ელფერის მატარებელი ქალკედონის კრების დადგენილებებიც. ყოველივე ეს, მ. ორმანიანის აზრით, განპირობებული იყო როგორც ქალკედონის კრების შეკრების ინციტორის, იმპერატორ მარკიანესადმი სომხების უარყოფითი დამოკიდებულებით, ისე ბასილისკის, ზენონის და ანასტასიუსის მიერ გამოცემული ანტიქალკედონიტური ბრძანებულებებით [159:28].

ფრ. ტურნებიზის თანახმად, 506—507 წლებში შემდგარ დვინის კრებაზე მონოფიზიტ სევერიანთა მიერ ბაბგენისადმი წარდგენილი ჰენოტიკონისა და ანასტასიუსის ბრძანებულების საფუძველზე, რომელიც ჰენოტიკონს სევერიანული მონოფიზიტობის შინაარსს ანიჭებდა, დაგმობილი იქნა ნესტორიანობა და ქალკედონის კრება [181:302].

ვ. ინგლიზიანი არ ეთანხმება ე. ტერ-მინასიანის მოსაზრებას დვინის კრებაზე ჯერ კიდევ 506 წელს ჰენოტიკონის მიღების ან ქალკედონიტობის დაგმოების შესახებ. მკვლევრის აზრით, 506 წელს დვინში სომხურ და მის იურისდიქციის ქვეშ მყოფ ქართულ და ალბანურ ეკლესიათა გაერთიანებული კრების მოწვევას საფუძვლად ედო სწორედ ამ იურისდიქციულ საკითხთა განხილვა. დვინში სირიელ მონოფიზიტთა ჩასვლა, ვ. ინგლიზიანის შეხედულებით, საეკლესიო კრების მოწვევას შემთხვევით დაემთხვა. დვინის კრებამაც, გაიზიარა რა სირიელ საეკლესიო მესვეურთა გასაჭირი, მათ საგანგებო ეპისტოლეები გაუგზავნა. შემდეგ ვ. ინგლიზიანი ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ ბაბგენის პირველ ეპისტოლეში მოხსენებულია მხოლოდ ნიკეის და კონსტანტინოპოლის მსოფლიო კრებები და არ შეინიშნება არც ეფესოსა და არც ქალკედონის კრების არავითარი კვალი. ყოველივე ეს, მკვლევრის აზრით, იმაზე მეტყველებს, რომ ბაბგენის ეპისტოლეს შედგენის დროს ქალკედონიტ-მონოფიზიტებს შორის წარმოებული ბრძოლა დვინის კრებაზე მონაწილე იერარქებისთვის სრულიად უცნობი იყო. ვ. ინგლიზიანის დაკვირვებით, სხვაგვარი ვითარებაა ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში, რომელიც აშკარა ანტიქალკედონიტური სულისკვეთებით არის გამსჭვალული. ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში ასახული მტრული დამოკიდებულება ქალკედონის კრებისადმი და ნესტორიანობასთან

გან აღებულ პირობის წიგნებს იმის შესახებ, რომ ისინი ნესტორიანობისგან შორს არიან, სიმეონი შაჰინშაჰ კავადს აბარებდა, რომელიც მათ საკუთარი სამეფო ბეჭდით ამტკიცებდა.

შმაგონ ბერდოშმას და სიმეონ ბეთ-არშამელის იგივეობა საყოველთაოდ არის გაზიარებული ისტორიოგრაფიაში.

მისი გაიგივება, მკვლევრის აზრით, განპირობებული იყო არა კრების დადგენილებათა უშუალო ცოდნით, არამედ ჰენოტიკონის გამომცემელი ბიზანტიის იმპერატორის ავტორიტეტით, რომელსაც სომეხნი ბაბუნიანთა მემკვიდრეობის მოშურნე დამცველად მიიჩნევდნენ, და სიმეონ ბეთ-არშამელის მიერ ბაბუნიანთა ჰენოტიკონის და მონოფიზიტური შინაარსის თხზულებათა წარდგენით. ამრიგად, დასკვნის ვ. ინგლიზიანი, ბაბუნიანთა მეორე ეპისტოლე სიმეონ ბეთ-არშამელის კარნახით უნდა ყოფილიყო დაწერილი [140:365—370].

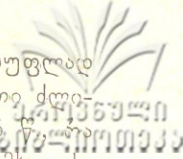
დვინის 506 წლის კრების საკითხს გაკვირვებით შეეხო ე. გარრიტი. იგი იზიარებს ე. ტერ-მინასიანის თვალსაზრისს დვინის 506 წლის კრებაზე ზენონის ჰენოტიკონის ანტიქალკედონიტური ინტერპრეტაციით მიღების შესახებ. მკვლევრის შეხედულებით, ბაბუნიანთა ანტიქალკედონიტური პოზიცია იმ დროს ჰენოტიკონის მომხრე კონსტანტინოპოლთან განხეთქილებას არ ნიშნავდა, არამედ 505/506 წლებში შედგენილი ბაბუნიანთა ეპისტოლე სომეხთა და ბიზანტიელთა დოქტრინალურ კავშირზე მეტყველებს [125:153].

კ. თუმანოვის შეხედულებით, დვინის 506 წლის საეკლესიო კრებაზე ზენონის ჰენოტიკონის ანტიქალკედონიტურ ინტერპრეტაციაში მიღება განპირობებული უნდა ყოფილიყო არა მხოლოდ საეკლესიო, არამედ პოლიტიკური მიზეზებითაც. მკვლევარმა ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ ქალკედონის კრებას ამიერკავკასიის არც ერთი წარმომადგენელი არ ესწრებოდა. ხოლო ქალკედონის კრების მომხრე იმპერატორი მარკიანე, პოლიტიკური გათულებების გამო, იძულებული შეიქნა სომეხთა-ალბანეთის 450—451 წლების აჯანყების მონაწილეებს სამხედრო დახმარებაზე უარი ეთქვა. ამის შედეგად მარკიანე სომეხეთში ფრიად არაპოპულარულ პიროვნებას წარმოადგენდა. რაც შეეხება ჰენოტიკონის გამომცემელ იმპერატორ ზენონს, იგი, 482—484 წლების ამიერკავკასიის ხალხთა ანტისპარსული აჯანყებისადმი არაოფიციალური დახმარების გამო, ამიერკავკასიაში კარგი რეპუტაციით სარგებლობდა. კ. თუმანოვის აზრით, ანტიქალკედონიტი იმპერატორებისადმი ამიერკავკასიის ეკლესიათა სიმპათიები განმტკიცებულ იქნა 502—505 წლებში ანასტასიუსის მიერ ირანის წინააღმდეგ წარმოებული ომით, რომლის მეშვეობით მათ წარმატებით გაუწიეს წინააღმდეგობა ირანის ხელისუფლების საეკლესიო პოლიტიკას. ამიტომაც იყო, რომ 505/506 წელს დვინში შემდგარ საეკლესიო კრებაზე ხაზი გაესვა ამიერკავკასიის ეკლესიათა ქრისტოლოგიურ ერთობას ბიზანტიასთან, რაც იმ დროს მხოლოდ ზენონის ჰენოტიკონის ანტიქალკედონიტური ინტერპრეტაციის საფუძველზე იყო შესაძლებელი [178:139].

უკანასკნელად უცხოურ ისტორიოგრაფიაში 506 წლის დღინას კრების საკითხი საგანგებოდ განიხილა გ. სარქისიანმა. მისი აზრით, გამორიცხული არ არის, რომ ჰენოტიკონი სომხური ეკლესიის დოქტრინალური პოლიტიკის საფუძველს წარმოადგენდა, ხოლო ბაბგენის ეპისტოლეები არ გვაძლევენ საშუალებას იმ თვალსაზრისის გასაზიარებლად, რომ 506 წლის დღინის საეკლესიო კრება საგანგებოდ ჰენოტიკონის მიღების მიზნით შემდგარიყო. მკვლევრის შეხედულებით, კრებაზე ქართლისა და ალბანეთის ეკლესიების მონაწილეობის ფაქტი იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ დღინის კრებას პირდაპირი კავშირი ჰქონდა იმ დროის დოქტრინალურ პრობლემათა განხილვასთან, რას გამოც დღინში სირიელ მონოფიზიტთა ჩასვლას უბრალო შემთხვევითობას არ მიაწერს. რადგან, გ. სარქისიანის შეხედულებით, მოკიდებული ეფესოს კრებიდან (431 წ.), სომხური ეკლესია მდებარე წინააღმდეგობას უწევდა ნესტორიანობას და ამავე დროს, მხარს უჭერდა მონოფიზიტურ (კირილიანურ) ქრისტოლოგიას და არაოფიციალურად ემხრობოდა ჰენოტიკონს, სიმეონ ბეთ-არშამელისთვის ძნელი არ უნდა ყოფილიყო 506 წლის დღინის კრების მოწვევის შეტყობა და ბაბგენისთვის თხოვნით მიემართა ირანის ეკლესიის შინაგან საქმეებში ჩარეულიყო. მეორე ეპისტოლეს თანახმად, სომხეთში მეორედ მოსულმა სიმეონ ბეთ-არშამელმა ბაბგენს ამცნო, რომ ნესტორიანებს მისი პირველი ეპისტოლე არათუ შეუწყნარებიათ, არამედ პირიქით, ქალკედონის კრებით ზურგგამაგრებულებმა, მონოფიზიტთა წინააღმდეგ ბრძოლა განაახლეს. ეს კი, გ. სარქისიანის აზრით, იმაზე მეტყველებს, რომ ირანელი ნესტორიანები, თავისი პოზიციების განმტკიცების მიზნით, ქალკედონის კრების ავტორიტეტს ეყრდნობოდნენ. სწორედ ამით უნდა აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში სომხური ეკლესიის პოზიცია ქალკედონის კრების მიმართ უფრო ცხადად არის მოცემული. ამრიგად, თუ ბაბგენის პირველ ეპისტოლეში ქალკედონის კრება საერთოდ მოხსენიებული არ არის, მეორე ეპისტოლეში (რომელიც, გ. სარქისიანის აზრით, დაახლოებით 508 წელს უნდა იყოს დაწერილი და პირველის დოქტრინალური პოზიციის ლოგიკურ შედეგს წარმოადგენს) ქალკედონიტობა აშკარა დაგმობის საგანი გამხდარა [169:211].

ახლა რაც შეეხება ქართულ ისტორიოგრაფიას. ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებით „VI ს. დამდეგს აღმ. საქართველო, სომხეთი, ალბანეთი და სივნიეთი გადაჭრით მონოფიზიტობის მომხრე ყოფილა“ [71:352].

ისტორიულ კონტექსტში განიხილა დღინის 506 წლის კრების საკითხი ს. ჯანაშიამ. მისი აზრით: „ქართლის მიმართ თავის საეკლესიო



პოლიტიკის გატარება ირანის მთავრობას შედარებით თავისუფლად შეეძლო მას შემდეგ, რაც უკვე სცენიდან ჩამოსული იყო ისეთი ძლიერი მოწინააღმდეგე, როგორც იყო ვახტანგ გორგასალი. 506 წელს თქმა უნდა, სწორედ ირანელების კარნახით, მოწვეულ იქნა სომხეთის, ქართლისა და ალვანეთის გაერთიანებული კრება, რომელმაც აშკარად დაპკმო ქალკედონის აღსარება და მონოფიზიტებს მიემხრო. ამ კრებაზე, ისე როგორც მთელს მომდევნო პერიოდში, ინიციატივას სომხები ჩემულობენ, როგორც უფრო ძველი მონოფიზიტები და ირანის პოლიტიკურ ცენტრებთან უფრო დაახლოებულნი. შესაძლოა უკვე ამ დროს, ირანელებისავე მოთხოვნით, შექმნილიყო ერთგვარი ორგანიზაციული ცენტრი სომხეთის, ქართლისა და ალვანეთის ეკლესიების მოქმედების კოორდინაციისათვის, მაგრამ ეს საკითხი ჯერ საბოლოოდ გადაწყვეტილი არ არის“ [73:115].

მკვლევართა მეორე ჯგუფშიც განსხვავებული კატეგორიის პოზიციები გამოიყოფა. კერძოდ, გ. ტერ-მკრტიჩიანის აზრით, 506 წლის დვინის საეკლესიო კრების მოწვევა ირანის ხელისუფლების საეკლესიო პოლიტიკამ განაპირობა. ცნობილია, რომ, ირანის ეკლესიის მიერ ნესტორიანობის მიღების შემდგომ, სპარსეთის ხელისუფლების მხარდაჭერით, ნესტორიანები ირანის ქვეშევრდომ ქრისტიანთა თავის რწმენაზე მოქცევას ცდილობდნენ. ამის პასუხად კი 506 წელს დვინში ამიერკავკასიის ქრისტიანთა საეკლესიო კრება შეემდგარა, რომელმაც დაგმო როგორც ნესტორიანობა, ისე მისი მთავარი წარმომადგენლები: აკაკი, ბაბაი (ირანის ნესტორიანული ეკლესიის კათალიკოსები, — გ. მ), ბარსუმა ნიზიბისელი და სხვ. კრებაზე მიღებულ იქნა ზენონის პენოტიკონი და ამრიგად, ქალკედონის კრება ოფიციალურად არ იქნა უარყოფილი [67:436].

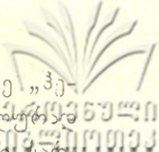
3. ანანიანის აზრით, დვინის 506 წლის საეკლესიო კრებაზე ქალკედონიტობის პრობლემაც განიხილეს. ოღონდ იმდენად, რამდენადაც მიღებულ იქნა პენოტიკონი [20:199].

ლ. ზექიანის შეხედულებით, ბაბგენის პირველი ეპისტოლე, „რომელიც დაახლოებით 506 წლით უნდა დათარიღდეს, ქრისტიანულ სარწმუნოებას წარმოგვიდგენს ისე, როგორც იგი განსაზღვრა პირველმა სამმა მსოფლიო საეკლესიო კრებამ, ქალკედონის კრების მოუხსენიებლად“. „ამ ეპისტოლეში — განაგრძობს მკვლევარი, — ზოგადი სულისკვეთება პენოტიკონურია, მიუხედავად იმისა, რომ მასში, ქალკედონის მსგავსად, ის ნახსენებიც არ არის, თუმცა როგორც პენოტიკონს, ისე ქალკედონს ვხვდებით, ალბათ, ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში, რომელიც დაწერილი უნდა იყოს დაახლოებით ერთი ან ორი წლის შემდეგ“. ლ. ზექიანის აზრით, ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში ქალკედონი „პირდაპირ კი არ არის დაგმობილი, არამედ თითქოს ჩართულია, ხო-

ლო მსჯელობის მთელი სიმძიმე გადატანილია ნესტორიანთა უარყოფაზე“. მკვლევრის შენიშვნით, ბაბგენის მეორე ეპისტოლეს სიტყვები — „ვილტვით და უარყოფით ქალკედონში ნესტორისა და სხვა მსგავსთა სიცრუეს“ — იმაზე მიუთითებენ, „რომ უშუალოდ განხილული ერესი არის ნესტორის დოქტრინა. ქალკედონზე მითითებას სხვა აზრი არ შეიძლება ჰქონდეს... თუ არა ის, რომელიც გამომდინარეობს ეპისტოლეს წინა კონტექსტიდან და საერთოდ ისტორიული კონტექსტიდან: ერთი მხრივ, არავითარი იგივეობა ქალკედონსა და ნესტორიანობას შორის და მეორე მხრივ, არავითარი პირდაპირი დაგმობა ქალკედონის კრებისა“. ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე ავტორი შემდეგ დასკვნამდე მიდის: „1. სომხები მშვენივრად უთანხმდებიან სარწმუნოების საკითხში ბერძნებს, ის ზეიმურობაც კი, რომლითაც ისინი სირიელებს უცხადებენ ბერძნებს, სომხებს, ქართველებსა და ალბანელებს შორის ერთობის შესახებ, შეიძლება განხილული იქნეს, როგორც კრიტერიუმი სარწმუნოების საკითხში ამ ერთობას საჩვენებლად. 2. ქალკედონის კრებას ერთგვარი ეპკით უყურებენ, მაგრამ ის არ არის კამათისა და პირდაპირი დაგმობის საგანი“ [20: 202—203].

უკანასკნელად აღნიშნული საკითხი ზ. ალექსიძემ განიხილა. ფუნდამენტალური კვლევა-ძიების საფუძველზე მკვლევარი შემდეგ დასკვნამდე მიდის:

„1. დვინის 506 წლის კრების მიმდინარეობის დროს კავკასიის საეკლესიო ცხოვრებაზე გავლენას ახდენდა ბიზანტია და არა სპარსეთი. ცხადია, ამიტომ სპარსეთის მოთხოვნით რაიმე ორგანიზაციული ცენტრი „სომხების, როგორც უფრო ძველი მონოფიზიტების, ინიციატივით“, კავკასიაში არ ჩამოყალიბებულა. მით უფრო კიდევ, არ არის საფუძველი ვამტკიცოთ, რომ ქართლისა და ალბანეთის ეკლესიები სომხეთის ეკლესიის იურისდიქციის ქვეშ იმყოფებოდნენ: ა/კავკასიის წარმომადგენელთა კრება მოწვეული იყო ბიზანტიის სახელმწიფოსა და ეკლესიის ნებით, 2. მთელი V ს-ის II ნახევრის მანძილზე სომხეთი, ქართლი და ალბანეთი განუწყვეტელი აჯანყებებისა და ბრძოლის პირობებში იმყოფებოდნენ ირანის მიმართ. 451 წლის ქალკედონის კრებაზე მონაწილეობა არ მიუღიათ ამ ქვეყნებში ეკლესიების წარმომადგენლებს. მსოფლიო ეკლესიაში მიმდინარე პოლემიკამ კავკასიაში შემოაღწია მხოლოდ VI ს-ის დამდეგს. მანამდე სომხება, ქართველები და ალბანელები არ იყვნენ არც მონოფიზიტები და არც ქალკედონიტები, 3. დვინის 506 წლის კრება მოწვეულ იქნა ანასტასი კეისრის რელიგიური პოლიტიკის პირველ პერიოდში, როდესაც იგი ზენონის შემრიგებლური „ჰენოტიკონის“ პოზიციაზე იდგა და, გარეგნულად მაინც, კიდევ უფრო ლოიალურად იყო განწყობილი ქალკედონიტებისადმი“.



ლონიანთა მიმართ, ვიდრე მისი წინაპარი კეისრის ტახტზე. ასევე „ჰენოტიკონის“ დონეზე განსახლებულად, ან კიდევ უფრო ლოიალურად უნდა პივიჩნით დვინის 506 წლის კრების მიერ აღიარებულ სარწმუნოების სიმბოლო. ყოველ შემთხვევაში, ბაბგენის პირველ ეპისტოლეში, რომელიც ერთადერთი სანდო წყაროა დვინის I კრების მონაწილეთა აღსარების წარმოსადგენად, მონოფიზიტური მრწამსის ნიშანწყალიც არ მოიპოვება, 4. დვინის I კრების მონაწილე ეკლესიებს აშკარად ანტინესტორიანული პოზიცია უკავიათ, 5. სპარსელი წარმომადგენლები ჩამოვიდნენ კავკასიაში სომეხთა, ქართველთა და ალბანელთაგან სარწმუნოების აღსარების ოფიციალურად დასადასტურებლად. ამიტომ თითოეული ამ ქვეყნის წარმომადგენელმა ეპისკოპოსებმა სპარსულად და თავის ეროვნულ ენაზე შედგენილი ეპისტოლეები გაუგზავნეს კავად მეფეს, 6. ბაბგენის მეორე ეპისტოლე დაწერილია კრების შემდეგ და მხოლოდ სომეხთა მხრიდან. ამასთან, იგი შეთხზულია ანასტასი კეისრის რელიგიური პოლიტიკის მეორე პერიოდში, როდესაც მან სევეროს ანტიოქელის წეგონებით აშკარად იწყო მონოფიზიტური განწყობილებების გამოხატვა. ამიტომ მას უკვე ემიხევა „ჰენოტიკონის“ შემარცხენე გააზრება და სირიელი მონოფიზიტების ძლიერი გავლენა, თუკი დოკუმენტი გვიან ინტერპოლირებული არ არის, როგორც ვარაუდობს ზოგი სპეციალისტი. ქართულ ეკლესიას ბაბგენის მეორე ეპისტოლესთან არავითარი კავშირი არა აქვს და რა პოზიცია დაიკავა მან შედარებით გვიან ქრისტეს ბუნების საკითხში, ცალკე საკვლევი“ [4:165—166].

დაბოლოს, მივმართოთ ავტორთა მესამე ჯგუფს. კერძოდ, ვ. ჰენოტიკონის შეხედულებით, ბაბგენის პირველ ეპისტოლეში ქალკედონის კრების და ჰენოტიკონის მოუხსენებლობის ფაქტი არა მხოლოდ ბაბგენის წინდახედულობაზე, არამედ მის პირად ქრისტოლოგიურ პოზიციაზე უნდა მიუთითებდეს. ბაბგენის მეორე ეპისტოლეს მკვლევარი აპოკრიფულად მიიჩნევს [156:66].

ლ. კოგიანის აზრით, დვინის 506 წლის კრებაზე არც ქალკედონის კრება და არც ჰენოტიკონი მსჯელობის საგანს არ წარმოადგენდა. ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში კი, მისი ავთენტურად მიჩნევის შემთხვევაში, შეინიშნება ინტერპოლაციები [20:199; 156:66].

ხოლო ე. მესერიანის თვალსაზრისით, დვინის 506 წლის კრება, ბიზანტიელთა მიერ ამიერკავკასიის ქრისტიანთა შორის ჰენოტიკონში ფორმულირებული შეხედულებების გავრცელების მცდელობისა, და, მეორე მხრივ, დვინის კრებაზე სასაზღვრო ირანის წარმომადგენელთა დასწრების მიუხედავად, წინდახედულად დუმილით გვერდი აუარა ქალკედონის პრობლემას და მხოლოდ ირანელ ქრისტიანთა შემავიწ-

რობელი ნესტორიანები შეაჩვენა. ბაბგენის მეორე ეპისტოლეს კი
ე. მესერიანი აპოკრიფულად თვლის [156:66].

ზემომოტანილი წყაროების ისტორიულ-თეოლოგიური შეფასების მიზნით, საჭიროა განვიხილოთ ჩვენთვის საინტერესო ეპოქის როგორც ბიზანტიის, ისე სპარსეთის საეკლესიო პოლიტიკის ძირითადი ტენდენციები. როგორც აღვნიშნეთ, 482 წელს, ქალკედონიტ-მონოფიზიტთა შემორიგების მიზნით, ზენონმა და კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა აკაკიუსმა გამოსცეს ე. წ. „ჰენოტიკონი“, რომელიც შემდეგ თეოლოგიურ დებულებებს შეიცავდა. უპირველეს ყოვლისა, განიღებოდა საეკლესიო მშვიდობა. შემდეგ მოყვანილი იყო ბასილისკის ენკიკლიონის დებულებები, რომლებიდანაც ამოღებულ იქნა ქალკედონის კრებისა და ლეონის ტომარის მგმობელი თეზისები. მონოფიზიტთა მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრებას, რადგან კონსტანტინოპოლისა და ეფესოს კრებებზე წმ. მამები მხოლოდ ნიკეის რწმენის აღსარებას მიჰყვებოდნენ. აშკარად მიღებულ იქნა კირილე ალექსანდრიელის 12 თავი (ანათემა). ევტიქე, ისევე როგორც ნესტორიუსი, ანათემას მიეცა. ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად, ეკრძალებოდა რწმენის ახალი განსაზღვრებების შექმნა. რაც შეეხება ქალკედონის კრებას, ის ჰენოტიკონში ერთხელ იყო ნახსენები და ისიც ორაზროვან კონტექსტში: „ხოლო ვინც ასწავლიდა ან ასწავლის სხვა რამეს, ახლა ან უწინ, ქალკედონის ან რომელიმე სხვა კრებაზე, წყუღიმც იყოს ნესტორიუსის, ევტიქეს და მათ თანამოაზრეთა დარად“, [133:120—121].

ამრიგად, თავად ჰენოტიკონი არ უარყოფდა ქალკედონის კრებას, მაგრამ ის ფაქტი, რომ მასში იგი ერთხელ და ისიც ორაზროვნად იყო მოხსენიებული, ცხადია, უფრო მონოფიზიტებს აძლევდა ხელს, რომლებმაც ჰენოტიკონში ქალკედონის კრების დაგმობა დაიწახეს. აღსანიშნავია, რომ ჰენოტიკონზე დამყარებული საეკლესიო პოლიტიკას მეშვეობით ზენონმა მონოფიზიტთა საკმაოდ დიდი რაოდენობა შემოირიგა, თუმცა ამას შედეგად ქალკედონიტობის დამცველი რომის სამოციქულო საყდართან ბიზანტიის ეკლესიის სრული განხეთქილება (484—519 წწ.) მოჰყვა. სხვაგვარი სიტუაცია შეიქმნა ბიზანტიაში ანასტასიუს I-ის (491—518 წწ.) გამეფების შემდგომ. თავისი ზეობის პირველ წლებში, ანასტასიუსი, ზენონის დარად, მტკიცედ იცავდა ჰენოტიკონის მიერ შემუშავებულ შემრიგებლურ ხაზს. 502—505 წლებს ბიზანტია-სპარსეთის ომის დასრულების შემდგომ კი მის საეკლესიო პოლიტიკაში აშკარა ტეხილი შეინიშნება. იმპერატორის აშკარა მონოფიზიტობისაკენ გადახრა განპირობებული იყო როგორც მისი პირადი თეოლოგიური შეხედულებებით, ისე მონოფიზიტთა სულიერი ბელა-

დის, სევეროს ანტიოქიელის გავლენით [104:1454—1456; 111:31—77; 173:168—171]. მკვლევართა აზრით, სწორედ სევეროსთან დაახლოებები (508 წ.) უნდა ყოფილიყო განპირობებული ის ფაქტი, რომ 509-511 წლებს შორის ანასტასიუსის მიერ გამოცემულ ე. წ. ტიპოსში ჰენოტიკონს აშკარა ანტიქალკედონიტური ინტერპრეტაცია მიეცა. ხოლო თავად ქალკედონის კრება, ისევე როგორც ლეონის ტომარი, პირდაპირი დაგმობის საგანი გამხდარა [130:309—313]. ამრიგად, 508 წლიდან დაწყებულმა ანასტასიუსის აშკარა პრომონოფიზიტურმა პოლიტიკამ, ტიპოსის გამოქვეყნებით, ბუნებრივი დასასრული პოვა.

განვიხილოთ ბაბგენის ზემომოყვანილი ორი ეპისტოლე. როგორც ცნობილია, ბაბგენის პირველი ეპისტოლე შაჰინშაჰ კავადის (488—496, 498—531) ზეობის მეთვრამეტე წელს არის შედგენილი (506 წ.), ანასტასიუსის საეკლესიო პოლიტიკის იმ პერიოდში, როდესაც იგი ჰენოტიკონის შემრიგებლურ კურსს ატარებდა. ამაზე მიუთითებს ის გარემოება, რომ პირველ ეპისტოლეში არათუ ქალკედონიტობის, არამედ თავად ჰენოტიკონის ხსენებაც არ არის. სომხეთში თავის მოსვლას სირიელი მონოფიზიტები შემდეგნაირად ხსნიან: „ეს სარწმუნოება (იგულისხმება მონოფიზიტობა — გ. მ.) ჰქონდა ნამდვილად მთელს ჩვენს ქვეყანას ერთხმად და სრულიად არავითარი ცოდვა არ გამოჩენილა აშკარად პეროზის მეფობის 27-ე წლამდე. ხოლო მაშინ გამოჩნდა ბოროტების ცომი, რომელიც დამალული იყო უწმინდურ სულებში, რომელთაც იწყეს შემღვრევა ჰუმარიტი სამების ნათელი რწმენისა, თავის მოტყუება დაუმტკიცებელი ხორციელი ვნებით; გავრცელდა ეჭვიანობა და დასნეულდნენ მრავალნი საშინელი სენით იქამდე, რომ გმობა-წვალების მეთაურნი ადგილ-ადგილ კრებებს იწვევდნენ — ხან გუნტშაპუჰში, ხან ასორესტანში — აკაკი, ბარწუმა, მანა, იოჰანან, პავლე, მიქა და სხვა მათი მოზიარენი ნესტორის, დიოდოროსა და თეოდოროტის გამონათქვამებსა და უღმრთოებას უერთხმად ებოდნენ და ამნაირი საქმიანობით მთავართა და მსაჯულთ წინაშე დიდ გარჯასა და საფრთხეში გვაგდებდნენ ჩვენ და სხვა ყველა მართლმადიდებელს ჩვენს ქვეყანაში. ველარ შეეძვლით ასეთი ბოროტი, საშინელი და მწარე შეურაცხყოფის ატანა და ვიზრუნეთ, რომ მეფისათვის გვეცნობებინა, მოვალწიეთ თქვენამდეც იმავე საფრთხისა და შევიწროების გამო, რომ საღმრთო წერილთა შემწეობა ვპოვოთ, რათა მტკიცედ და ურყევად ეგონ წმიდა მამათა გარდამოცემანი და მცნებანი, არ შეგვადონოს მუდმივმა სულიერმა და ხორციელმა შევიწროებამ ასეთ საქმეთა გამო ეჭვით“ [4:147—148].

ამრიგად, ბაბგენის პირველი ეპისტოლეს თანახმად, ნესტორიანე-
ბი ირანში შაპინშაპ პეროზის (459—484 წწ.) ზეობის 27-ე წელს და
ძლიერდნენ. პეროზის მეფობის 27-ე წელი 486 წელს ემთხვევა იმ
და მიუხედავად, რომ პეროზი, როგორც ცნობილია, 484 წელს დაიღუ-
პა, ეპისტოლეში დატული ცნობა, ჩვენი აზრით, ზუსტად ასახავს მ
დროისთვის სპარსეთში შექმნილ ვითარებას.

ცნობილია, რომ პირველად ნესტორიანობა ირანის ქრისტიანთა
ოფიციალურ სარწმუნოებად სირიულ-სპარსული ეკლესიის 484 წლის
ბეთ-ლაპატის კრებაზე იქნა გამოცხადებული, რომელსაც ბაბგენის ეპის-
ტოლეში მოხსენიებული ბარსუმა ნიზიბისელი ხელმძღვანელობდა. ხო-
ლო 486 წელს, აღნიშნულ წყაროში ასევე დასახელებული ირანის კათა-
ლიკოს აკაკის (485—497) თავმჯდომარეობით, ახალი საეკლესიო კრება
შედგა, რომელზეც ხელახლად იქნენ დამტკიცებული ბეთ-ლაპატის კრე-
ბის დადგენილებები [124:942]. თუ საკითხს ფორმალური თვალსაზრა-
სით მივუდგებით, გამოდის, რომ ამ შემთხვევაში სირიელი მონოფიზი-
ტები აკაკის კრებას გულისხმობენ და ამასთან დაკავშირებით პერო-
ზის მოხსენიება უნებლიე შეცდომით უნდა იყოს გამოწვეული. მაგ-
რამ, ჩვენი აზრით, საკითხს სხვა მხარეც გააჩნია. როგორც ცნობი-
ლია, პეროზის გამეფებამდე, ირანის ტახტი ორი წლით მის ძმას —
ჰორმიზდს — ეპყრა (457—459 წწ.), რომლის ხანმოკლე მეფობას ირა-
ნული ოფიციალური წელთაღრიცხვა ხშირად არ ითვალისწინებს და
მისი ზეობის წლებსაც პეროზს მიაწერს [154:151]². თუ გავითვა-
ლისწინებთ წყაროს ცნობას, რომ „არავითარი ცოდვა არ გამოჩენილა
აშკარად პეროზის მეფობის 27-ე წლამდე“ და იმას, რომ ნესტორიან-
ობის გაძლიერება, სირიელების სიტყვით, პეროზის ზეობის დროს
მომხდარა, ცხადი ხდება, რომ ისინი მოცემულ შემთხვევაში სწორედ
ბეთ-ლაპატის 484 წლის საეკლესიო კრებას გულისხმობენ. პეროზის
მეფობის 27-ე წლით ათარიღებენ 484 წლის ბეთ-ლაპატის კრებას
ხსენებული სიმეონ ბეთ-არშამელის ეპისტოლე და ირანის ნესტორიან-
ული ეკლესიის კრებათა დადგენილებები [98:354; 103:88, 302;
110:312, 475]. ამ დებულებას ისიც უჭერს მხარს, რომ ბაბგენის პირ-
ველი ეპისტოლეს თანახმად, ირანის ნესტორიანები „ადგილ-ადგილ

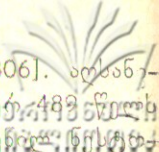
2 ასე მაგალითად, ლაზარ ფარპეტის მიხედვით, ვახტანგ გორგასალს პიტაიხში
ვარსკენი პეროზის მეფობის ოცდამეხუთე წელს (484 წ.) მოუკლავს. — იხ. [74:243].
თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ამიერკავკასიის ხალხთა 482—484 წლე-
ბის ანტიირანული აჯანყება ვახტანგ გორგასლის მიერ ვარსკენის მოკვლის შემდგომ
დაიწყო, უნდა დავასკვნათ, რომ ფარპეტის თხზულებაში მოცემული ქრონოლოგია
პეროზის მეფობას ჰორმიზდის ზეობის წლებს მიაწერს.

კრებებს იწვევდნენ — ხან გუნტშაპუჰში, ხან ასორესტანში“. გუნდში-პური, როგორც ცნობილია, ქალაქ ბეთ-ლაპატის სპარსული სახელწოდებით იყო [80:183—184].

აღსანიშნავია, რომ ბაბგენი, ნესტორიანული ქრისტოლოგიის თეოლოგიურ კრიტიკასთან დაკავშირებით, ირანის კათალიკოს ბაბეს ანუ ბაბაის მოიხსენიებს: „მაგრამ როგორც თქვენმა მოციქულებმა, ძმებმა სამუელ მონაზონმა, შმაგონ ხუცესმა და სხვა მათმა მოყვასებმა გვი-თხრეს, ბაბე ასორესტანის კათალიკოსი და სხვა ნესტორიანი ეპისკოპოსები ამბობენ“ და ა. შ. [4:148]. ირანის სირიულ-სპარსული ეკლესიის ისტორიიდან ცნობილია, რომ ბაბაი სელევკია-კტესიფონის საკათალიკოსო საყდარს განაგებდა 497—502/3 წლებში [149:353]. თუ ვავითვალისწინებთ, რომ ბაბაის შემდგომი კათალიკოსი შილა ირანის საკათალიკოსო საყდარზე 505 წელს ასულა [149:354] და მეორე მხრივ, ინფორმაციის გავრცელებისა და მიმოსვლის იმდროინდელ საშუალებებს, ცხადი გახდება, რომ ამ შემთხვევაშიც ბაბგენის ცნობები აშკარად ავთენტურ ელფერს ატარებენ.

აღნიშნული ეპისტოლეს ავთენტურობაზე შემდეგი გარემოებაც მიუთითებს. როგორც ცნობილია, დვინის 506 წლის საეკლესიო კრებაზე სირიელმა მონოფიზიტებმა თხოვნით მიმართეს ამიერკავკასიის ეკლესიების იერარქებს, რათა მათ სპარსეთში მართლმადიდებლობის (მონოფიზიტობის, — გ. მ.) დაცვის მიზნით თავიანთი ანტინესტორიანული პოზიციის შესახებ მიეწერათ სპარსეთის ეკლესიის ნესტორიანი მესვეურებისათვის. თავის პირველ ეპისტოლეში ბაბგენი ასახელებს ქარმის ეპისკოპოსს დანიელს. ირანის ნესტორიანული ეკლესიის კრებათა დადგენილებებში მართლაც მოიხსენიება ქარმის ეპისკოპოსი დანიელი, რომელსაც მონაწილეობა მიუღია 486 წელს ირანის კათალიკოს აკაკის თავმჯდომარეობით შემდგარ სელევკია-კტესიფონის საეკლესიო კრებაზე [103:64, 66, 73; 110:299, 301, 307]. მანვე მხარი დაუჭირა სირიულ-სპარსული ეკლესიის 497 წლის კრების დადგენილებებს [103: 85, 87, 92; 110:310, 311, 316]. ამის გამო, ძნელია არ დავეთანხმოთ ე. ტერ-მინასიანს იმის თაობაზე, რომ დანიელის იურისდიქციის ქვეშ, ნესტორიანთა გარდა, მონოფიზიტებიც იმყოფებოდნენ [177:32—33].

ამ თვალსაზრისით კიდევ უფრო საინტერესოა ის ფაქტი, რომ კათალიკოს აკაკის და ბარსუმა ნიზიბისელის გარდა, ბაბგენის პირველი ეპისტოლე მანის, იოჰანანს, პავლეს და მიქას ასახელებს, რომელთაც ე. ტერ-მინასიანი სამართლიანად აიგივებს კარკა დე ბეტ-სლოკის ეპისკოპოს იოჰანანთან, კარკა დე ლედანის ეპისკოპოს პავლესთან და ლაშომის ეპისკოპოს მიქასთან [177:33]. როგორც ცნობილია, ამ ეპისკოპოსებმა მონაწილეობა მიიღეს 486 წლის სელევკია-კტესიფონის



საეკლესიო კრებაზე [103:64—66, 73; 110:299—301, 306]. აღსანიშნავია, რომ იოჰანანის და მიქა იმპერატორ ზენონის მიერ 483 წლის ედესის საღვთისმეტყველო სკოლის დახურვისას განდევნილნი სხვა რიან მოძღვართა რიცხვს მიეკუთვნებოდნენ [103: 64—65], ხოლო პავლე ბარსუმა ნიზიბისელის ერთგულ მიმდევრად ითვლებოდა [103:66].

დავადგინოთ ბაბგენის პირველი ეპისტოლეს ქრისტოლოგიური პოზიცია. მიუხედავად იმისა, რომ არც ქალკედონის კრება და არც ჰენოტიკონი მასში ნახსენები არ არის, ეპისტოლეს ზოგადი სულისკვეთება მაინც ჰენოტიკონურია. კერძოდ, ამაზე მიუთითებენ: 1. ნესტორიანობის ცნობილ ფუძემდებლებთან, დიოდორე ტარსელთან და თეოდორე მოფსუესტელთან ერთად, 433 წლის უნიის მომხრე თეოდორიტე კირელის (თეოდორიტის) და ქალკედონის კრებაზე რეაბილიტირებული იბა ედესელის (ჰიბას) თხზულებების დაგმობა³. 2. ის, რომ, ბაბგენის თქმით, ბერძნებს, სომხებს, ქართველებს და ალბანელებს ერთი სარწმუნოება ჰქონდათ, რაც იმ დროს მხოლოდ ჰენოტიკონის საფუძველზე იყო შესაძლებელი. 3. დვინის 506 წლის კრების უშუალო მონაწილის სიმეონ ბეთ-არშამელის ცნობა, რომლის მიხედვით, სომხეთისა და ქართლის ეკლესიებმა ჰენოტიკონი შეიწყნარეს. იმ ვარემოების გათვალისწინებით, რომ თავისი ეპისტოლე სიმეონს 510 წლის ახლო ხანებში დაუწერია [121:342] და ის, რომ, მისი თქმით, კრებაზე სომხები და ქართველები ერთად ყოფილან შეკრებილნი, ცხადი ხდება, რომ ამ შემთხვევაში სიმეონი უშუალოდ დვინის 506 წლის კრებაზე ლაპარაკობს, რადგან ბაბგენის მეორე ეპისტოლეს შედგენის დროს, დვინის კრება, რომელზეც ქართველი იერარქები მონაწილეობდნენ, დიდი ხნის დაშლილი იყო და მას ხელი მოაწერეს მხოლოდ სომხეთის ეკლესიის წარმომადგენლებმა⁴. ვინაიდან ბიზანტიის აღმოსავლეთ პროვინციებში ჰენოტიკონს თავიდანვე ანტიქალკედონიტური ინტერპრეტაციით განიხილავდნენ, უსაფუძვლოდ არ უნდა მივიჩნიოთ ე. ტერ-მინასიანის და კ. თუმანოვის აზრი დვინის 506 წლის კრებაზე ჰენოტიკონის ანტიქალკედონიტური ინტერპრეტაციით მიღების თაობაზე. სხვანაირი მდგომარეობაა ბაბგენის მეორე ეპის-

3 აღსანიშნავია, რომ როდესაც იმპერატორმა იუსტინიანემ (527—565), სევერიანთა შემორჩევების მიზნით, გადაწყვიტა დაეგმო თეოდორე მოფსუესტელის პიროვნება და თეოდორიტე კირელის და იბა ედესელის ზოგიერთი ნესტორიანული ელფერის მატარებელი თხზულებები, მწვავე წინააღმდეგობას წააწყდა ქალკედონიტობის მომხრე რომის პაპის ვიგილიუსის (537—555) მხრიდან. პაპმა თანხმობა განაცხადა მხოლოდ თეოდორეს ზოგიერთი თხზულების დაგმობაზე. საბოლოოდ, თავის მიზანს იუსტინიანემ ძალის გამოყენებით მიადგწია. იხ. [148:135; 133:172].

4 კერძოდ, როგორც სიმეონ ბეთ-არშამელი გვამცნობს, ჰენოტიკონი მიიღეს „ქვეყანა გურზანის 33 ეპისკოპოსმა მეფესთან და დიდებულებთან ერთად და სპარსეთის დიდი სომხეთის 32 ეპისკოპოსმა მარზხანითურთ“ [98:355].

ტოლეში. კერძოდ, ბაბგენის მიერ ჰენოტიკონის მიღებაზე შემდეგი დაქტები შეტყველებენ: 1. ჰენოტიკონის მსგავსად, ქრისტიანთა ძღვრების საფუძვლად ნიკეის, კონსტანტინოპოლისა და ეფესოს კრებებს განსაზღვრებათა აღიარება. 2. როგორც ნესტორიუსის, ისე ეპიტქეს დავაობა. 3. წმ. კირილე ალექსანდრიელის „თორმეტი თავის“ (ანათემის) შეწყნარება. ზენონის ჰენოტიკონის საფუძველზე მონოფიზიტური მრწამსის შეწყნარებაზე კი მიუთითებენ. 1. ნესტორიანობასთან ქალკედონიტობის ორმაგი გაიგივება და უკანასკნელის ოფიციალური დავაობა. 2. მონოფიზიტი მოღვაწეების მიჩნევა მართლმადიდებლობის მოშურნე დამცველებად⁵. ამრიგად, მართალი უნდა იყვნენ ის მკვლევრები, რომლებიც ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში სომხეთის ეკლესიის მიერ ქალკედონის კრების დავაობას ხედავენ. რადგანაც, როგორც აღვნიშნეთ, 508 წლიდან დაწყებული ანასტასიუსის პრომონოფიზიტური პოლიტიკა საბოლოოდ 509—511 წლებს შორის გამოქვეყნებული ტიპოსით იქნა განმტკიცებული, ხოლო მანამდე ამიერკავკასიის ქვეყნები, როგორც ვნახეთ, იმპერატორ ანასტასიუსის პირველი პერიოდის საეკლესიო პოლიტიკის ჰენოტიკონზე დამყარებულ შემარბიებელ კურსს მიყვებოდნენ, სავარაუდოა, რომ აღნიშნული ეპისტოლე ანასტასიუსის საეკლესიო პოლიტიკის მეორე პერიოდს განეკუთვნება. დავადგინოთ, რა მიმართებაში დგას ბაბგენის II ეპისტოლე ქართლის ეკლესიის იმდროინდელ ქრისტოლოგიურ პოზიციასთან. კერძოდ, იგი ქართლის ეკლესიის დოქტრინალურ შეხედულებებსაც ასახავს, თუ მასში მხოლოდ სომხეთის ეკლესიის ქრისტოლოგიური პოზიციის მოცემული? ამ მხრივ საინტერესო ცნობები „ეპისტოლეთა წიგნმა“ შემოგვინახა. ცნობილია, რომ VII საუკუნის დასაწყისში მიმდინარე ქართველ-სომეხთა საეკლესიო კამათის მსვლელობაში, ქართლის კათალიკოს კირონისათვის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო მტკივნეულ საკითხს დვინის 506 წლის კრებაზე ქართლის ეკლესიის მონაწილეობა წარმოადგენდა. ყოველივე ამას კარგად ხედავდა სომხეთის კათალიკოსი აბრაამი და ამიტომ კირონისადმი გაგზავნილ თავის პირველ ეპისტოლეშივე აღნიშნავდა: „თუმცა-ღა მეფეთა-მეფის კავატის წლებში კვლევა-ძიება იქმნა ჩვენ ქვეყანასა და რომაელთა შორის, რომელთაც ქალკედონის კრება და ლეონის ტომარი შეიწყნარეს, ჩვენი და თქვენი ქვეყნის მოძღვარნი და მთავარნი განეშორნენ მათთან ზიარებას, [რაც] ერთობით წიგნითაც არის დაცული ჩვენს შორის ვიდრე აქამომდე“ [19:67]. რადგანაც დვინის 506 წლის კრე-

⁵ დაწვრილებით იხ. [140:367—370].

ბაზე ქართველი იერარქების მონაწილეობის ფაქტს კირონმა დიპლო-
მატიურად დუმილით აუარა გვერდი, აბრაამი იძულებული შეიქნა
კვლავ დაესვა კირონის წინაშე ეს საკითხი თავის მეორე დიპლომატიკურ
ეპისტოლეებში, თუმცა პასუხი არც ამის შემდგომ მიუღია: „რო-
გორც უწინ დავწერეთ, ეს ცთუნება ჩვენ ქვეყანაშიც შემოვიდა ბაბ-
გენ სომეხთა კათალიკოსისა და გაბრიელ ქართველთა კათალიკოსის
დროს. ერთობით ეპისკოპოსებმა და აზნაურებმა დაწყევლეს და გას-
ცილდნენ ერთობას იმ კრების და ურიული ტომარის განმადიდებლბ-
თან, [რაც] ეხლაც წერილით არის დაცული ჩვენთან“ [19:86—87].
„ეხლა, თუ მამათა სარწმუნოებისაგან შეცვლილი არა ხარ, როგორც
მრავალგზის მომწერე, მოდი, დაგმე შენც ქალკედონის წყეული კრება
და ლეონის ბილწი ტომარი, როგორც შენმა წინაპარმა ნეტარმა გაბ-
რიელ ქართლის კათალიკოსმა დაწყევლა ჩვენ ნეტარ მამებთან ერ-
თად თავისი თანამოსაყდრეებითურთ“ [19:96—97].

შეუძლებელია, არ დავეთანხმოთ ივ. ჯავახიშვილს, რომ 506 წლას
დვინის კრების საკითხზე კირონის დუმილი აბრაამის სიტყვების სა-
მართლიანობით უნდა ყოფილიყო განპირობებული [85:445]. იმ გარე-
მოების გათვალისწინებით, რომ დვინის 506 წლის საეკლესიო კრე-
ბაზე ჰენოტიკონი ამიერკავკასიის სამივე ეკლესიის მიერ იქნა შე-
წყნარებული, რაც სავსებით ეთანხმება ბიზანტიის იმდროინდელ
ოფიციალურ საეკლესიო კურსს, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ანასტასი-
უსის საეკლესიო პოლიტიკის მეორე პერიოდშიც (508—518 წწ.) ქა-
რთლის ეკლესიაც, სომხეთის ეკლესიის დარად, უნდა მიმხრობოდა ჰე-
ნოტიკონის ანტიქალკედონიტურ ინტერპრეტაციაზე დამყარებულ
მონოფიზიტურ მოძღვრებას. ის, რომ კირონი დვინის 506 წლის კრე-
ბაზე ქართველი იერარქების მონაწილეობის ფაქტს საგანგებოდ გვერდს
უვლიდა, იმის მაჩვენებელია, რომ ქართლის ეკლესიის მიერ მეორე
პერიოდის ანასტასიუსის საეკლესიო პოლიტიკის შეწყნარება დვინის
506 წლის საეკლესიო კრებაზე ჰენოტიკონის მიღების ლოგიკურ შე-
დეგს წარმოადგენდა. სწორედ ამ კონტექსტში უნდა გავიგოთ ბაბგე-
ნის მეორე ეპისტოლეს სიტყვები: „ამ სარწმუნოებით ვცხოვრობთ,
როგორც მოგწერეთ კიდევ ადრე ქართველებთან და ალბანელებთან
თანხმობით თითოეული ქვეყნის წიგნით“ [4:152]. ამრიგად, უნდა და-
ვასკვნათ, რომ ვახტანგ გორგასლის მიერ ქართლში კათალიკოსობის
დაარსებიდან მოკიდებული (486—487 წწ.) იმპერატორ ანასტასიუსის
სიკვდილამდე (518 წ.) ქართლის ეკლესია ზუსტად მისდევდა როგორც
ზენონის ჰენოტიკონის შემრიგებლურ კურსს, ისე ანასტასიუსის მეორე
პერიოდის პრომონოფიზიტურ საეკლესიო პოლიტიკას.

დაბოლოს გავარკვიოთ, თუ როგორ აისახა ძველ ქართულ წყარო-ებში დვინის 506 წლის საეკლესიო კრებაზე ქართლის ეკლესიის მოსაწილეობის ფაქტი. ცნობილია, რომ როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, ისევე ჯუანშერი, არა მხოლოდ დუმან დვინის 506 წლის კრების თაობაზე, არამედ მათთვის საერთოდ უცნობია VI საუკუნის დასაწყისში მოღვაწე გაბრიელ ქართლის კათალიკოსის არსებობის ფაქტი. ივ. ჯავახიშვილმა სამართლიანად აღნიშნა, რომ გაბრიელის მოუხსენებლობა კათალიკოსთა სიაში მისი მონოფიზიტობით უნდა ყოფილიყო განპირობებული, რაც ქალკედონიტ მემატიანეთა თვალთახედვით მწვალებლობას წარმოადგენდა. მკვლევრის თქმით: „ის (გაბრიელი — გ. მ.) მონოფიზიტი იყო და მონოფიზიტობის განმტკიცებისათვის ხელის შემწყობი. ასეთ პირს ქალკედონიანთა სიაში რასაკვირველია, არ შეიტანდნენ“ [70:388]. ახლა მივმართოთ ძველ ქართულ წყაროებში დაცულ, ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის ქართლის კათალიკოსთა სიებს:

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“

- 1) პეტრე ვახტანგ გორგასლის დროს
- 2) სამოველ დაჩი უჯარმელის დროს
- 3) პეტრე დაჩი უჯარმელის დროს
- 4) სამოველ ბაკურ დაჩის ძის დროს
- 5) თავფაჩავ ფარსმანის დროს
- 6) ჩიმაგა ფარსმანის დროს
- 7) დასაბია ფარსმან სხუად-ს დროს
- 8) ევლალე ფარსმან სხუად-ს დროს

ჯუანშერი

- 1) პეტრე ვახტანგის დროს
- 2) სამოველ დაჩის დროს
- 3) თავფაჩავ ფარსმანის დროს
- 4) ჩერმაგ ფარსმანის დროს
- 5) საბა ფარსმან სხუად-ს დროს
- 6) ევლათი ფარსმან სხუად-ს დროს⁶.

აქ თვალში საცემია შემდეგი გარემოება. როგორც ვნახეთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ორგზის მეორდება ქართლის პირველი ორი კათალიკოსის — პეტრესა და სამოველის — სახელები (დაჩი უჯარმელის თანამედროვე სამოველ კათალიკოსის შემდგომ, ქართლის მესამე კათალიკოსად პეტრე ყოფილა, რომლის შემდგომ, ქართლში ბაკურ და-

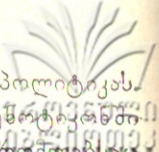
6 იხ. [58:93—94; 198—207].

ჩის ძის მეფობის უამს საკათალიკოსო საყდარზე სამოველი ზის). იქ-
ნება შთაბეჭდილება, რომ მემატთანეს, გარკვეული მიზეზის ვაგონი
ჯერ გაუმეორებია პეტრე და სამოველ კათალიკოსთა სახელები. აღ-
სანიშნავია, რომ ჟუანშერი საერთოდ არ იცნობს „მოქცევაჲ ქართლი-
საჲ“-ში მეორეჯერ დასახელებულ პეტრე და სამოველ ქართლის კა-
თალიკოსებს და ვახტანგის, დაჩისა და ბაკურის თანამედროვეებად
მხოლოდ ერთ პეტრეს და ერთ სამოველს მოიხსენიებს. ერთი შეხედვით
შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ აქ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მემატთანის
უბრალო შეცდომასთან გვაქვს საქმე. მაგრამ შემდგომმა კვლევა-
ძიებამ სულ სხვა დასკვნებამდე მიგვიყვანა. როგორც უკვე ვნა-
ხეთ, ზემოხსენებული მიზეზის გამო, ვახტანგ გორგასლიდან მოყოლე-
ბული ფარსმან სხუაჲს მეფობის ჩათვლით, ქართლში, „მოქცევაჲ
ქართლისაჲს“ თანახმად, რვა, ხოლო ჟუანშერის მიხედვით, ექვსი კათა-
ლიკოსი გარდაცვლილა. ამის თაობაზე ერთობ საყურადღებო ცნობა
ჯუანშერმა შემოგვინახა. ჟუანშერის თქმით, „და მეფობითგან მირაან
მეფისათა ვიდრე მეორისა ფარსმანისა (ფარსმან სხუაჲ, — გ. მ.) გო-
დავდეს წელნი ორას ორმოცდაათნი. და მეფენი გარდაიცვალნეს იღ.
და ვახტანგისითგან კათალიკოსნი გარდაიცვალნეს რვანი და მოკუდა
ფარსმან“ [77:215].

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ჟუანშერს, ვახტანგ
გორგასლიდან მოკიდებული ფარსმან სხუაჲს მეფობის ჩათვლით, ექვსი
კათალიკოსი ჰყავს დასახელებული, ცხადი ვახდება, რომ ზემომოტა-
ნილი ცნობა ჟუანშერს მექანიკურად გადმოუღია პირველწყაროდან.
იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“
ცნობით, ამ დროის განმავლობაში აგრეთვე რვა კათალიკოსი გარდა-
იცვალა, უნდა დავასკვნათ, რომ წყაროებში თავდაპირველად რვა კა-
თალიკოსის სახელი ყოფილა დაცული, რომელთაგანაც ორის სახელი
შემდგომში წარხოცილ იქნა. საბედნიეროდ, ჩვენს ხელთ არსებული მა-
სალოს საფუძველზეც, ნაწილობრივ მაინც შეგვიძლია აღვადგინოთ ჩვენ-
თვის საინტერესო პერიოდის ქართლის კათალიკოსთა პირვანდელი სია.
რაკი, როგორც უკვე ვნახეთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, პირვე-
ლი ორი ქართლის კათალიკოსის—პეტრეს და სამოველის—შემდგომ,
მეფეების დაჩი უჯარმელისა და ბაკურ დაჩის ძის დროს ქართლის მე-
სამე და მეოთხე კათალიკოსებად ისევ პეტრე და სამოველი ყოფილან,
ხოლო ჟუანშერი, ზემომოტანილი საგულისხმო ცნობის მიუხედავად,
ვახტანგ გორგასლიდან მოყოლებული ბაკურ დაჩის ძის ჩათვლით, ქა-
რთლის კათალიკოსად მხოლოდ ერთ პეტრეს და ერთ სამოველს ასა-
ხელებს, ადვილი მისახვედრია, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მემატი-
ანემ, დაჩისა და ბაკურის ორი თანამედროვე კათალიკოსის სახელების

ნაცვლად, პეტრე და სამოველ კათალიკოსთა სახელები ტექსტში ხელმო-
ორედ შეიტანა. ხოლო ჯუანშერმა, ტექსტის ასეთივე შეკვეცის შემდეგ
დგომ, ამოღებულ კათალიკოსთა სახელების ხარჯზე ხელოვნურად გა-
ზარდა ქართლის პირველი ორი კათალიკოსის—პეტრეს და სამოვე-
ლის—კათალიკოსობის ვადა და ისინი დაისა და ზაკურის თანამე-
დროვეებადაც აქცია. ყოველივე ამის შემდგომ ცხადი ხდება, რომ
გაბრიელ ქართლის კათალიკოსის სახელი სწორედ „მოქცევაჲ ქართ-
ლისაჲს“ და ჯუანშერის ტექსტების შემოხსენებულ ადგილებშია საძი-
ებელი, რაც აგრეთვე კარგად ეთანხმება ეპოქის ქრონოლოგიურ კონ-
ტექსტს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, 506 წლის დვინის საეკლესიო
კრებაზე პენოტიკონის მიღების შემდგომ, ქართლის, სომხეთის და ალ-
ბანეთის ეკლესიებმა, როგორც ეს ბაბგენის მეორე ეპისტოლედან გა-
მოსჰვივის, მხარი დაუჭირეს ანასტასიუსის მეორე პერიოდის რელი-
გიურ კურსს. იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ კათალიკოსობას
დაწესებიდან (486—487 წწ.) მოყოლებული ქართლის ეკლესია პენო-
ტიკონის პოზიციებზე იმყოფებოდა, ხოლო ძველ ქართულ წყაროებში
შეტანილია ქართლის პირველი ორი კათალიკოსის—პეტრეს და სამოვე-
ლის — სახელები, ცხადი ხდება, რომ ძველი ქართული წყაროები აშკა-
რად არჩევენ განსხვავებას ზენონის პენოტიკონის კომპრომისულ
დებულებებსა და ანასტასიუსის ზეობის მეორე პერიოდის აშკარა
პრომონოფიზიტურ პოლიტიკას შორის. ამრიგად, უნდა დავასკვნათ,
რომ როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, ისევე ჯუანშერის თხზუ-
ლებაში სწორედ ანასტასიუსის მეორე პერიოდის საეკლესიო პოლი-
ტიკის მომხრე ორი ქართლის კათალიკოსი არ შეუტანიათ. ვინაიდან
ანასტასიუსმა აშკარად პრომონოფიზიტური პოლიტიკის გატარება 508
წლიდან დაიწყო და ამრიგად, ბაბგენის მეორე ეპისტოლე 508 წლის
შემდგომ ხანებში შედგენილად უნდა მივიჩნიოთ, ამიტომ გაბრიელ
კათალიკოსიც ამ დროისთვის, ჩვენი აზრით, ჯერ კიდევ ცოცხალი უნ-
და ყოფილიყო. სამწუხაროდ, ჩვენთვის უცნობია გაბრიელის მომდ-
ენო კათალიკოსის სახელი, მაგრამ ის, რომ მისი სახელი წყაროებში
აღნიშნული მიზეზით არ იქნა შეტანილი, ვფიქრობთ, ექვს არ უნდა
იწვევდეს.

დავასკვნით: რაკი ქართლის საეკლესიო თუ პოლიტიკურ მოღ-
წეთა საეკლესიო პოლიტიკა ყოველთვის ქართლის საგარეო სახელმწი-
ფო კურსის გაგრძელებას წარმოადგენდა, დვინის 506 წლის საეკლე-
სიო კრებასა და იმპერატორ ანასტასიუსის გარდაცვალებამდე (518 წ.)
ქართლის ეკლესია კვალდაკვალ მიჰყვებოდა ვახტანგ გორგასლის მიერ
შემუშავებულ პრობიზანტიურ საეკლესიო კურსს და შეგნებულად



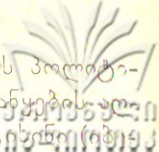
საქართველოს
ისტორიის
ინსტიტუტი

ატარებდა მკვეთრ ანტინესტორიანულ (ანტისპარსულ) პოლიტიკას.
ამიტომაც იყო, რომ დვინის კრებაზე ქართლის ეკლესია ჰენოტიკონის
ფორმულირებულ კომპრომისულ დებულებებს მიემხრო, რომლისავე
აღმოსავლეთში ანტიქალკედონიტური ინტერპრეტაციით განიხილავდ-
ნენ. 508—518 წლებშიც, ქართლის ეკლესია ასევე ზუსტად მისდევდა
ჰენოტიკონის აშკარად ანტიქალკედონიტურ ინტერპრეტაციაზე დამყა-
რებულ იმპერატორ ანასტასიუსის მეორე პერიოდის საეკლესიო კურსს.

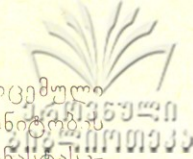
ქართლის ეკლესიის ისტორია VI საუკუნეში

როგორც ვნახეთ, დვინის 506 წლის საეკლესიო კრებაზე სომხეთის, ქართლისა და ალბანეთის ეკლესიებმა აშკარად დაუჭირეს მხარი ზენონის ჰენოტიკონის კურსს და მიემხრნენ იმპერატორ ანასტასიუსისა საეკლესიო პოლიტიკას. სავარაუდოა, რომ ამგვარ პოზიციებზე ისინი ანასტასიუსის სიკვდილამდე იმყოფებოდნენ. კითხვა დაისმის, როგორი იყო ქართლის ეკლესიის ქრისტოლოგიური პოზიცია ანასტასიუსის საკვილის შემდგომ.

ცნობილია, რომ იმპერატორ იუსტინე I-ის (519—527) ტახტზე ასვლასთან ერთად ბიზანტიის საეკლესიო პოლიტიკამ კარდინალური ცვლილებები განიცადა. ახალმა იმპერატორმა მყისვე აღადგინა ქალკედონიტობა და სასტიკი ანტიმონოფიზიტური პოლიტიკის გატარება დაიწყო [189:132—253]. ქართლის სამეფო, იუსტინეს გამეფების შემდგომაც, როგორც ჩანს, პრობიზანტიურ ორიენტაციას ემხრობოდა. ალბათ, ამით უნდა ყოფილიყო განპირობებული, რომ 523 წელს, პროკოპი კესარიელის ცნობით, იბერებზე გამწყარალმა, ჩვეულებრივ წინდახედულმა და ფრთხილმა შაჰმა კავადმა ქართლის მეფე გურგენს შეუთვალა: „სხვა რამეშიაც ისე მოქცეულიყო, როგორც სპარსელებში იყო მიღებული, და მიცვალებულებიც მიწაში კი არ დაემარხა, არამედ ყველა მიცვალებული ფრინველებისა და ძაღლებისთვის გადაეგდო“ [60:49]. მეფე გურგენიც სასწრაფოდ დაუკავშირდა იუსტინე კეისარს და მიიღო დაპირება, რომ „რომაელები არასდროს სპარსელების ხელში არ ჩაადგებდნენ იბერებს“ [60:49]. აჯანყება იბერთა მარცხით დამთავრდა. გადამწყვეტ მომენტში ბიზანტიელთა დამხმარე ჯარი იმდენად მცირერიცხოვანი აღმოჩნდა, რომ გურგენი სპარსელებს არც კი შეებნია და იძულებული შეიქნა, მთელი სამეფო ოჯახითა და დიდებულებითურთ, ეგრისს შეფარებოდა. აი, ამ, ჩვენი ისტორიოგრაფიისათვის საყოველთაოდ ცნობილ მოვლენებთან დაკავშირებით, პროკოპი კესარიელმა შემოგვინახა



ცნობა, რომელიც აშკარად მიუთითებს ქართლის ეკლესიის პოლიტიკაში მომხდარ ცვლილებებზე. კერძოდ, სანამ გურჯენის აჯანყების აღწერას შეუდგებოდეს, პროკოპი კესარიელი მოგვითხრობს: „**ქრისტიანები — გ. მ.) ქრისტიანები არიან და ამ სარწმუნოების წესებს ყველა იმათზე უკეთ იცავენ, რომელთაც ჩვენ ვიცნობთ**“ [60:48]. ამრიგად, პროკოპის აზრით, რომელმაც თავისი *de bello persico* 550 წელს დაასრულა, 523—550 წლებში ამიერკავკასიის ქრისტიანთა შორის ჭეშმარიტი მართლმადიდებლები ქართველები ყოფილან. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ „**ქრისტიანულ მოძღვრებას პროკოპი ქალკედონის კრების განსაზღვრებათა საფუძველზე აყალიბებ**“ [96:185—186], ძნელია, არ დავეთანხმოთ ზ. ალექსიძეს, რომ „**ქალკედონიტი ისტორიკოსი მართლმადიდებლობაში ქალკედონიტობას გულისხმობს**“ [5:104]. ვინაიდან, როგორც ვნახეთ, ქართლის საგარეო-პოლიტიკურმა ორიენტაციამ VI საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისში აშკარა პრობიზანტიური და ანტისპარსული ხასიათი მიიღო, უნდა ვივარაუდოთ, რომ პროკოპის სიტყვები იბერთა მართლმადიდებლობის შესახებ სწორედ 20-იანი წლების ქართლის ეკლესიის ქრისტოლოგიურ პოზიციას უნდა ასახავდნენ, როდესაც მან, ბიზანტიის ეკლესიის დარად, ზურგი შეაქცია ზენონისა და ანასტასიუსის საეკლესიო კურსს და ქალკედონიტობა აღადგინა [178:172; 10:60]. ამ აზრს ისიც უჭერს მხარს, რომ 519 წელს, ბიზანტიაში ქალკედონის კრების განსაზღვრებების აღდგენის შემდგომ, ირანის ხელისუფლებამ ამის საპირისპიროდ მონოფიზიტობას დაუჭირა მხარი და მათ მფარველობას უწევდა. ყოველივე ამის გათვალისწინებით სავარაუდოა, რომ 523 წლის აჯანყება აშკარად ანტიმონოფიზიტურ და ქალკედონიტურ ელფერს ატარებდა. აღსანიშნავია, რომ 523 წლის აჯანყების დამარცხებას მიუხედავად, ქართლის საგარეო პოლიტიკა მაინც პრობიზანტიური იყო. კერძოდ, თეოფანე ჟამთააღმწერელის ცნობით, 535 წელს „**იბერიელთა მეფე ძამანარქე მოვიდა კონსტანტინეპოლში კეთილსათნო იუსტინიანე მეფესთან თავისი მეუღლითა და დარბაისლებითურთ; მან სთხოვა იუსტინიანეს მიეღო იგი რომაელების მოკავშირედ და ჭეშმარიტ მეგობრად. მეფემაც შეიწყნარა ეს თხოვნა, დიდი პატივი სცა მასაც და მის დარბაისლებსაც; ამგვარადვე, დედოფალმაც აჩუქა მის მეუღლეს მრავალნაირი სამკაული, მარგალიტებით მოჭედილი და იუსტინიანემ გაისტუმრა ისინი მშვიდობით მათ საკუთარ სახელმწიფოში**“ [24:80]. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ პროკოპი კესარიელის ცნობით, იუსტინიანეს იერუსალიმში იბერთა მონასტერიც განუა-



ხლებია, უნდა დავასკვნათ, რომ ხსენებულ წყაროებში გადმოცემული იბერია-ბიზანტიის დაახლოება იმ დროს მხოლოდ ქალკედონიტებს საფუძველზე იყო შესაძლებელი [60:223]. ცნობილია, რომ ანასტასიუსის სიკვდილის შემდგომ, მონოფიზიტობის წიაღში მოხდა განხეთქილება. 519 წელს ალექსანდრიაში გაქცეულმა სევეროს ანტიოქიელმა გამოთქვა მოსაზრება ქრისტეს სხეულის (მისი ღმრთული ბუნების მიუხედავად) ხრწნადობის და მომაკვდავობის შესახებ. ამის წინააღმდეგ გამოვიდა მონოფიზიტთა მეორე ბელადი — ივლიანე ჰალიკარნასელი. მისი აზრით, ქრისტეს ღმრთულ ბუნებაში ადამიანის ბუნებისათვის დამახასიათებელი ხრწნადობის და მომაკვდავობის აღიარება აშკარა მწვალებლობას წარმოადგენს, ვინაიდან ეს ქრისტეს ორ ბუნებად დაყოფას მოასწავებს [148:141—142; 119:71—72; 173:233—235]. ცხადია, სევერიანთა მიერ ქრისტეს სხეულში ადამიანის ბუნებისათვის დამახასიათებელი თვისებების (ხრწნადობის და მომაკვდავობის) აღიარება ხელს უწყობდა მათ შერიგებას ბიზანტიის ქალკედონიტურ ეკლესიასთან. ამ მიზნით, იმპერატორმა იუსტინიანემ 533 წელს კონსტანტინოპოლში სევერიან-ქალკედონიტთა თეოლოგიური დისკუტი მოაწყო, რომელიც, სხვადასხვა მიზეზების გამო, წარუმატებლად დამთავრდა. [119:82—87; 108:375—377; 105:449—450; 173:376—381]. ასევე მარცხი განიცადა ე. წ. „სამ თავთა საქმემ“, ანუ 533 წლის კონსტანტინოპოლის V მსოფლიო კრებაზე ცნობილი დიოფიზიტი მოღვაწეების — თეოდორე მოფსუესტელის პიროვნების და თეოდორიტე კირელისა და იბა ედესელის — ნესტორიანული ელფერის მატარებელი თხზულებების დაგმობამ. ასეთი იყო საეკლესიო მდგომარეობა ბიზანტიაში, როდესაც 552—553 წლებში, ქ. დვინში, კათალიკოს ნერსე II აშტარაკელის (548—557) თავმჯდომარეობით, სომხეთის ეკლესიის ახალი კრება შედგა. კრების შეკრების უშუალო მიზეზი კარგად ჩანს „ეპისტოლეთა წიგნში“ დაცული მასალიდან. კერძოდ, ირკვევა, რომ ნერსე აშტარაკელის ზეობის წლებში სომხეთში სირიელ მონოფიზიტთა ახალი წარმომადგენლები მოსულან, რომლებმაც ნერსეს სავანგებო ეპისტოლე გადასცეს. სომხეთში მათი მოსვლა ძირითადად ორი მიზეზით იყო განპირობებული: 1. ცხადად გაეგოთ სომხური ეკლესიის ქრისტოლოგიური პოზიცია. 2. სომხური ეკლესიის მართლმადიდებლობის დადასტურების შემთხვევაში თხოვნით მიემართათ ნერსესადმი, ეკურთხებინა მათთვის ეპისკოპოსად აბდიშო, რომელიც სომხეთში სირიელ მონოფიზიტებთან ერთად იყო მოსული. სომხეთის ეკლესიის ქრისტოლოგიაური პოზიცია დვინის 552—53 წლების კრებაზე კარგად ჩანს „ეპისტოლეთა წიგნში“ დაცული მასალიდან. კერძოდ, ნერსესადმი მიმართულ სირიელთა პირველ ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „ვწყევლი“

ბილწ ნესტორიოსს, თეოდოროსს, დევოდოროსს, მათ წიგნებს და თანამზრახველებს, ბარწუმას მწბინიდან* და მათ ბილწ კანონებს, დორიტიოსს, ქალკედონის კრებას და ლევონის ტომარს, აპკლინარისს, ევტიქოსს, სევეროსს და მათ ხრწნადობის წიგნებს: პავლოს სამუსტელს, მანის, მარკიოვნს, არიოსს და ყველა მათ თანამზრახველს“ [18:53]. ხოლო ნერსე II-ის საპასუხო ეპისტოლე გვამცნობს: „ვწყევლით ბილწ ნესტორს, თეოდოროსს, დევოდოროსს, მათ წიგნებს და მათ მოზიარეთ; ბარწუმას მწბინიდან და მათ ბილწ კანონებს; თეოდორიტიოსს და ქალკედონის კრებას, ლევონის ტომარს, აპკლინარისს, ევტიქოსს, სევერიოსს და მის ხრწნადობის წიგნებს“ [18:56]. როგორც ვხედავთ, აღნიშნულ ეპისტოლეებში ჩამოთვლილ ნესტორიანთა (ნესტორიუსი, თეოდორე მოფსუესტელი, დიოდორე ტარსელი, ბარსუმა ნიზიბისელი) და ქალკედონიტთა (თეოდორიტე კირელი, ლეონ დიდი) გვერდით მოხსენიებული არიან მონოფიზიტებიც (ევტიქე კონსტანტინოპოლელი და სევეროს ანტიოქიელი). იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ სირიელების და სომხების მიერ დაწყებული „მწვალებელთა“ შორის დასახელებულია სევეროს ანტიოქიელი და მისი „ხრწნადობის წიგნები“, ცხადი ხდება, რომ როგორც დევნილ მოსულ სირიელები, ისე სომხეთის ეკლესია ივლიანიტური ქრისტოლოგიის მიმდევრები იყვნენ. ასე რომ, მართალი უნდა იყვნენ ის მკვლევრები, რომლებიც „ეპისტოლეთა წიგნის“ ზემოხსენებულ დოკუმენტებში სომხური ეკლესიის მიერ ივლიანიტური დოქტრინის შეწყნარებას ხედავენ [177: 40—44; 181:302; 178:144—145; 140: 372—373; 156: 67—69]. ამრიგად, VI საუკუნის 50-იან წლებში სომხეთის ეკლესია, სავარაუდოა, იუსტინიანეს შემრიგებლური საეკლესიო პოლიტიკის საპირისპიროდ, აშკარად მიემხრო მონოფიზიტობას მისი უკიდურესი ფორმის, ივლიანიტობის სახით. ქართლში კი პირიქით, VI საუკუნის II ნახევარში ქალკედონიტობის განმტკიცება უნდა მომხდარიყო. კერძოდ, XIV საუკუნის ერთი სომხური საეკლესიო ქრონიკა გადმოგვცემს: „უფალი ნერსეს ბაგრევანდელი სოფელ აშტარაკიდან — 5 წელი. მან მოიწვია კრება დევნილ სპარსელთა მეფის ბრძანებით ბერძენთაგან გამოსაყოფად, შობისა და ნათლისღების დღესასწაულთა ერთ დღეს დასადგენად (რადგან თუ ქრისტე ღმერთი და კაცი იყო შეერთებული ერთადაც უნდა ვიდღესასწაულოთ შობა და ნათლისღება, ერთ და არა სხვადასხვა დღეს) და სამწმიდაობისთვის ხაჩეცარის დასამატებლად და გამოეყო [სომხეთი] ბერძენთაგან. ამ კრებაზე ქართველები და მკოთხე სომხეთი განდგნენ სომხებთან ერთობისგან — სივნიელებიც,

* ტექსტში შეცდომითაა იწიპნა (ჩნძიჩნსა).

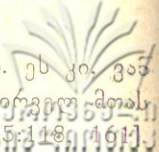
აგრეთვე, [განდგენენ] და შემდეგ კვლავ შეუერთდნენ—და წინაღუდ-
ნენ იერუსალიმში წაუსვლელობას“¹.

ამრიგად, ქრონიკის ავტორის აზრით, ქართლი, (ალბანეთი) სივნიეთი სომხეთის ეკლესიის დვინის მეორე (552—553) და მესამე (555) კრებების დროს ქალკედონიტობას მიემხრნენ². ასეთივე აზრს ავითარებს ქართლის კათალიკოსი არსენ საფარელი [7:84], რომელაც, თავის მხრივ, ემყარება ჩვენ მიერ ქვემომოყვანილ სომხურ წყაროთა: „მეექვსე კრება მოიწვია ნერსე მიჯინმა დვინში და გამოეყო სომხეთი საბერძნეთსა და იერუსალიმში წასვლას, რისთვისაც დიდად აღუ-
თქვა ზოსრომ, სპარსეთის მეფემ, ნერსეს. და ამ კრების მიერ განე-
შორა ქართლი და მეოთხე სომხეთი სომეხთაგან ხელდასხმას, ხოლო ალბანელნი და სივნიელნი — ერთხანს [განეშორდნენ] და კვლავ შე-
უერთდნენ“ [19:064].

შესაბამისად, მიუხედავად იმისა, რომ ქართლის და სომხეთის ეკლესიებს შორის საბოლოო განხეთქილება მოხდა VII საუკუნის დასაწყისში, აღნიშნული წყაროები ერთხმად გვიმტკიცებენ, რომ რეალურად ქართლი, ალბანეთი და სივნიეთი ქალკედონიტურ პოზიციებზე უკვე 552—553 წლებში იმყოფებოდნენ. ქართლის საგარეო-პოლიტიკური კურსისა და პროკოპი კესარიელის შემომოტანილი ცნობის გათვალისწინებით უნდა დავასკვნათ, რომ VI საუკუნის პირველ ნახევარში ქართლის ეკლესია, მის მიერ იმავე საუკუნის 20-იან წლებში ზენონისა და ანასტასიუსის საეკლესიო კურსზე უარის თქმის შემდეგ, ქალკედონიტობას დაუბრუნდა, თუმცა არც აშკარა ანტიმონოფიზიტურ პოლიტიკას მიმართავდა. ამ მხრივ საყურადღებო ცნობები „სიმეონ მესვეტის (სტილიტის) ცხოვრებამ“ შემოგვინახა. ბიზანტიური აგიოგრაფიული ლიტერატურის ამ ბრწყინვალე ნიმუშში, რომელიც მკვლევართა მიერ ერთობ სარწმუნო ისტორიულ წყაროდ არის მიჩნეულა, არაერთგზის არის აღნიშნული სიმეონ მესვეტის ურთიერთობა იბერებთან [184:102, 146—148, 153, 244]. მაგალითად, 557 წლის ახლო ხანებში სიმეონთან ქართველთა დიდი ჯგუფი მისულა, რომელნიც, ქართველ ქრისტიანთა სულიერი განმტკიცების მიზნით, მის სახელს ქართლში ქადაგებდნენ [184:102; 185:161]. აღსანიშნავია, რომ „სიმეონ მესვეტის ცხოვრების“ თანახმად, წმინდანთან მისული მრავალი ქართ-

1 სომხური ტექსტის თარგმანი ციტირებულია ზ. ალექსიძის დასახელებული წერილის მიხედვით [5:105]. სომხური ტექსტისთვის იხ. [125:140].

2 როგორც პ. ანანიანმა დაადგინა, ნერსე აშტარაკელის კათალიკოსობის დროს დვინში ორი კრება შემდგარა. პირველი 552—553 წლებში შეიკრიბა, აბდიშოს ეპისკოპოსად კურთხევისა და ქალკედონის კრების დაგმობის მიზნით, ხოლო მეორე -- 555 წელს [20:202].



ველთაგანი მის მონასტერში სამუდამოდ დამკვიდრებულა. ეს კი ვან-
დენ ვენის სამართლიანი დაკვირვებით, იბერიასა და საქართველში
შორის კეთილი ურთიერთობის დამყარებას ნიშნავდა [185:148-161].
სიმეონ მესვეტესა და ქართველებს შორის არსებულ კეთილ ურთიერ-
თობებზე მოგვითხრობს სიმეონის დედის — „წმ. მართას ცხოვრებაც“
[185: 148]. სიმეონ მესვეტის ურყევი ქალკედონიტობის გათვალისწი-
ნებით ადვილი მისახვედრია, რომ წმინდანის „ცხოვრებაში“ აღწერილი
სიმეონსა და ქართველებს შორის არსებული კეთილი ურთიერთობანი
მხოლოდ ამ უკანასკნელთა ქალკედონიტობის საფუძველზე იყო შესა-
ძლებელი, რაც მშვენივრად ეთანხმება ისტორიულ კონტექსტს.

ქართლის ეკლესიის აშკარა ანტიმონოფიზიტურ პოზიციაზე გა-
დასვლა VI საუკუნის 70-იან წლებში მომხდარა. ცნობილია, რომ 571
წელს სომხეთში ანტისპარსულმა აჯანყებამ იფეთქა, რომელსაც და-
ხმარება ქართველებმაც აღმოუჩინეს ერისმთავარ გურგენის წინამძღო-
ლობით [10:75—76]. იმპერატორი იუსტინე II (565—578), რომელსაც
აჯანყებულებმა დახმარებისათვის მიმართეს, მათ თხოვნას კმაყოფი-
ლებით შეხვდა და ამიერკავკასიაში აჯანყებულთა დასახმარებლად ჯა-
რი გაგზავნა, რის შედეგადაც აჯანყებულებმა, როგორც ჩანს, წარმა-
ტებას მიაღწიეს [171:22—25, 38—40; 128:66—71]. ყოველ შემთხვე-
ვაში, 576 წლისათვის, მენანდრე პროტიქტორის თანახმად, მტკვრას
ჩრდილოეთით მდებარე ტერიტორია ბიზანტიის მიწა-წყლად ითვლე-
ბოდა [55:238]. ამიტომაც იყო, რომ, ზემოხსენებული მიზეზების გამო,
კონსტანტინოპოლში ჩასული სომხეთის კათალიკოსი იოანე II გაბუ-
ლენელი (558—574), 572 წელს ბიზანტიის დედაქალაქში შემდგარ სა-
ეკლესიო კრებაზე, სომეხ მონოფიზიტთა წინააღმდეგობის მიუხედა-
ვად, იძულებული შეიქნა კავშირი დამყარებინა ბიზანტიის ეკლესი-
ასთან ქალკედონის კრების განსაზღვრებების საფუძველზე [125: 190—
202; 178:148—149; 156:72]. საყურადღებო ცნობები აღნიშნული პე-
რიოდის ქართლის ეკლესიის ქრისტოლოგიური პოზიციის შესახებ
Narratio de rebus Armeniae-მ შემოგვინახა. ზემოხსენებული წყა-
როს ცნობით, 574 წელს სომეხმა მონოფიზიტებმა მასწერეს სივნი-
ეთის, ალბანეთისა და ქართლის ეკლესიებს.

„ხოლო მისწერეს მათ აპას ალბანთა ქვეყნის კათალიკოსს ამნაირი
ეპისტოლე: მოდი, შეუერთდი ჩვენ სარწმუნოებას ქრისტე ღმრთის
ერთი ბუნებისა და სამწყმიდაობის გალობაში „რომელი ჩვენთჳს
ჯუარს ეცუ“-ს თქმაში. ხოლო იგი არ დაეთანხმა.

და [მისწერეს] სივნიეთის ეპისკოპოს ვრთანესს იგივე, მაგრამ
ისიც არ დაეთანხმა [და] თქვა: უნეტარესი ეპისკოპოსები ჩემამდე პე-

ტროსი და გრიგორიოსიც ასე ამბობდნენ „წმიდაო ღმერთოს“, არც რაიმეს შევმატებ და არც დავაკლებ.

ასევე მისწერეს ქართველებსაც, რომლებმაც მკაცრად და არ შეიწყნარეს მოსმენილი, არამედ უპატიოდ გამოაძევეს მოციქულნი, როგორც მწვალებელთა მოწაფენი და ურიული მოძღვრების განმთავსებელნი.

არავინ დაემორჩილა მათ ნებას, გარდა სომხურენოვანი [თემებისა] ტაშირის, ძორაფორის და გარდმანისა, რომლებიც ქვეყნები (resp. ხეხები) არიან, და ზოგი არცახელისა³.

ამრიგად, Narratio-ს თანახმად, VI საუკუნის 70-იანი წლების დასაწყისში ქართველები, ალბანელები და სივნიელები ქალკედონიტურ პოზიციებზე იმყოფებოდნენ. იმისდა მიუხედავად, რომ ჩვენ ხელთ არა გვაქვს პირველწყაროები აღნიშნული პერიოდის ქართლის ეკლესიის ქრისტოლოგიური პოზიციის შესახებ, საბედნიეროდ, ხერხდება შემოხსენებული წყაროს იმ ცნობების შემოწმება, რომლებიც ალბანეთის და სივნიეთის ეკლესიებს შეეხება. კერძოდ, ჩვენამდე მოაღწიეს როგორც სომხეთის კათალიკოსის იოანე გაბელენელის ეპისტოლეებმა აბას ალბანეთის კათალიკოსისა და ვრთანეს სივნიეთის ეპისკოპოსისადმი, ისე იერუსალიმის პატრიარქ იოანეს (574—594) ეპისტოლემ აბას ალბანთა კათალიკოსისადმი. როგორც მოვსეს კალანკატუაცი გადმოგვცემს, იოანე გაბელენელის ეპისტოლეს მიღების შემდგომ, რომელშიც სომეხთა კათალიკოსი აბასს მწვალებლობის წინააღმდეგ ბრძოლისკენ მოუწოდებდა [56:122—126], აბასმა ალბანეთიდან განაძო „იმ სექტის (ქალკედონიტობის — გ. მ.) ბილწი ვარდაპეტები: პირმოთენ თოფმა, მეფსალმუნე ელია, ბნოტი, იბასი“ და ქალკედონიტობის სხვა მიმდევრები [56:126].

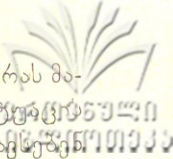
რაც შეეხება იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლეს, რომელიც მთლიანად ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ეძღვნება, ის, მკვლევართა აზრით, 574—577 წლებს შორის უნდა იყოს შედგენილი [188:64]. სანამ აღნიშნული ეპისტოლეს ცნობათა განხილვას შევუდგებოდეთ, მოკლედ შევეხთ მის შინაარსს. მოკითხვის შემდეგ იოანე შეახსენებს აბასს, რომ სომხეთში ჩატარებული ორი კრება (უნდა ვივარაუდოთ, 552—553 წლების დვინის II და 555 წლის დვინის III კრება) ქალკედონიტობის წინააღმდეგ იყო მიმართული. აბდიშოს იერუსალიმელი პატრიარქი სომეხთა დამღუპველი კრების წინამძღოლად მიიჩნევს და აფრთხილებს აბასს, რომ როგორც მან შეიტყო, მონოფიზიტი სომეხები ალბანეთში მართლმადიდებელი ალბანელების მიერ იქნენ შეწყნარე-

³ ციტირებულია ზ. ალექსიძის დასახელებული წერილის მიხედვით. [5:107]. ბერძნული ტექსტისათვის იხ. [125:38].

ბულნი. ვინაიდან, აღნიშნავს იოანე, ეკლესიისა და ქვეყნის სარწმუნოების დაცვა ეპისკოპოსთა საქმეა, ალბანელი მღვდელმთავრები ვალდებული არიან მტკიცედ დაიცვან ქვეყანა მწვანეებლობისაგან [29:252—256].

ამრიგად, თუ მოესეს კალანკატუაცის მიხედვით, კათალიკოსმა აბასმა ალბანეთიდან ყველა ქალკედონიტი განდევნა და მონოფიზიტობას მტკიცედ მიემხრო, იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლედან ცხადი ხდება, რომ აბასს ქალკედონიტობა სრულიადაც არ უარუყვია. განვიხილოთ ზემოხსენებული დოკუმენტები ისტორიულ კონტექსტში. ცნობილია, რომ 571 წლის აჯანყების წინ ქართლი, სომხეთი და ალბანეთი სპარსელთა უშუალო ბატონობის ქვეშ იმყოფებოდა. ცხადია, რომ ირანელები, ამიერკავკასიის ქრისტიანთა ბიზანტიის მართლმადიდებელი ეკლესიისაგან ჩამოშორების მიზნით, ხელს უწყობდნენ ამიერკავკასიაში მონოფიზიტობის გავრცელებას და სასტიკად სდევნიდნენ ქალკედონიტებს. სპარსელთა ამ საეკლესიო პოლიტიკის უერთგულესი გამტარებელი უეჭველად სომხეთის ეკლესია იყო, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, ჯერ კიდევ 552 წლიდან ოფიციალურად მიემხრო მონოფიზიტობას მისი უკიდურესი ფორმის, ივლიანიტობის სახით. სავარაუდოა, რომ ასეთ პოლიტიკურ ვითარებაში, სომხეთის მოსაზღვრე ალბანეთის კათალიკოსი იძულებული იქნებოდა ანგარიში გაეწია დროის პოლიტიკური მოვლენებისადმი და ამ მიზეზით, აშკარად არ გამოსულიყო ირანის ხელისუფლების მიერ ზურგგამაგრებული სომხეთის ეკლესიის მონოფიზიტური კურსის წინააღმდეგ, რომელიც, როგორც იოანე გაბელენელის ეპისტოლედან გამოსჭვივის, მონოფიზიტობაში ალბანეთის ეკლესიის ჩათრევასაც ცდილობდა. მდგომარეობა მკვეთრად შეიცვალა 571 წლის აჯანყების შემდგომ, როდესაც ამიერკავკასია ბიზანტია-ირანის ომის ასპარეზად გადაიქცა. სავარაუდოა, რომ აჯანყების წარმატებამ და ანტისპარსულთან ერთად, მისმა ანტიმონოფიზიტურმა ხასიათმა (გავიხსენოთ, რომ ქალკედონიტობის მიღება ისეთ მონოფიზიტს მოუხდა, როგორც სომხეთის კათალიკოსი იოანე გაბელენელი იყო) განაპირობეს იოანე იერუსალიმელის მიერ აბას ალბანთა კათალიკოსისადმი ეპისტოლეს გაგზავნა, რომელშიც იგი იწონებს აბასის ქრისტოლოგიურ პოზიციას და მოუწოდებს მას, (უეჭველად ამიერკავკასიაში ქალკედონიტებისათვის საგარეო-პოლიტიკური მდგომარეობის მკვეთრად გაუმჯობესების გამო⁴) აშკარად

4 კერძოდ, მენანდრე პროტიქტორის ცნობით, 576 წ. კეისარმა ტიბეროუსმა (576—582). ამიერკავკასიაში მდგომ კურსეს და თეოდორე სტრატეგოსების ჯარისკაცთა ნაწილებს საყვედური იმის გამო გამოუცხადა, რომ როდესაც „ისინი ალბანიაში შეიჭრნენ... არ აპყარეს ყველანი, საბირები და ალბანელები, არამედ მძევლებით დაიმედებულნი უკან გამობრუნდნენო“. რადგან „საბირები მაშინვე ჩამო-



გამოვიდეს მონოფიზიტა წინააღმდეგ და საბოლოოდ აღმოფხვრას მათი გავლენა ალბანეთში. აღსანიშნავია, რომ მოგვსეს კალანკატუაციის და იოანე იერუსალიმელის ცნობები საუცხოოდ ემთხვევიან და ერთმანეთს. კერძოდ, ი. ვარდანიანის სამართლიანი შენიშვნით, „პირ-მოთხე თოვმა“, რომელიც ქალკედონიტა სხვა მოძღვრებთან ერთად, მოგვსეს კალანკატუაციის თანახმად, განდევნილ იქნა ალბანეთიდან და მონაზონი თოვმა, რომელმაც იოანე იერუსალიმელს აბასის მართლმადიდებლობის შესახებ უამბო, ერთი და იგივე პიროვნება უნდა იყოს [188:65]. იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ თოვმას ალბანეთიდან განდევნის მიუხედავად, იოანე თოვმას ცნობებზე დამყარებით აბასს „სიკეთისმოყვარე“ ადამიანად იხსენიებს, რომელიც „რწმენის და საქმეების კეთილ გზაზე“ მიემართება [29:252], ცხადი ხდება, რომ მოგვსეს კალანკატუაციის ცნობები, მათი ისტორიულობის მიუხედავად, ყველაფერში ნდობის ღირსნი არ უნდა იყვნენ. სავარაუდოა, რომ იოანის ხელისუფლების მიერ ზურგგამაგრებული სომხეთის ეკლესიის მოწოდების გამო, აბასი, მონოფიზიტა თვალის ასახვევად, მართლაც, იძულებული შეიქნა ალბანეთიდან (არ არის გამორიცხული, ქალკედონიტებთან საიდუმლო შეთანხმებით) ქალკედონიტა რამდენიმე ცნობილი ბელადი დაეთხოვა, მაგრამ ამით იგი, როგორც ეს იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლედან გამოსკვივის, მონოფიზიტობის მიმდევარი არ გამხდარა. ამრიგად, მოგვსეს კალანკატუაციის ცნობა აბასის მიერ ალბანეთში ქალკედონიტობის აღმოფხვრის შესახებ, მის კონფესიური მიზნებით განპირობებულ ტენდენციურობაზე უნდა მიუთითებდეს. ახლა განვიხილოთ Narratio-ს ცნობა სივნიეთის შესახებ. ჩვენამდე მოაღწია იოანე გაბელენელის ეპისტოლემ ერთანეს სივნიეთის

შორდნენ რომაელებს“, ბიზანტიელები „კვლავ შეიჭრნენ ალბანიაში და აიძულეს საბირბი და ალბანელები მთლიანად გადმოსახლებულიყვნენ მდინარე მტკერის აქეთა მხარეს, რათა ამიერიდან რომაელთა მიწა-წყალზე ეცხოვრათ“ [55:238].

5 ალბანეთის კათალიკოსის სწორედ ამ პოლიტიკური დათმობით უნდა აიხსნებოდეს იოანე იერუსალიმელის საყვედურები „სამწმიდაობის“ გალობის ალბანეთში მონოფიზიტური დამატებით:—„რომელი ჩვენთვის ჯვართ ეცეის“—გავრცელებისა და, აგრეთვე ზოგ მწვალებელთა მიმართ აბასის მიერ დაკავებული არამტიკიცე პოზიციის შესახებ [29:255]. ამიტომ კ. თუმანოვის აზრი, რომ აბასმა, შესაძლოა, არაფერი იცოდა ალბანეთში მონოფიზიტური ღვთისმსახურების აღსრულების შესახებ [178:150], ჩვენ ნაკლებდამაჯერებლად მიგვაჩნია. ალბანეთში ქალკედონიტობის მიმდევართა არსებობის ფაქტს პირდაპირ ადასტურებს სომხეთის კათალიკოსი იოანე გაბელენელიც, მის მიერ 571 წლის ანტიირანული აჯანყების უწინ ალბანეთის ეპისკოპოსებისადმი მიწერილ ეპისტოლეში [18:81]. აბას ალბანეთის კათალიკოსის ქალკედონიტობაზე სამართლიანად მიუთითებენ ვ. ინგლიზიანი და კ. თუმანოვი. იხ. [140:373; 178:150].

ეპისკოპოსისადმი, რომელმაც საყურადღებო ცნობები შემოგვი-
ნახა ჩვენთვის საინტერესო საკითხის შესახებ. კერძოდ, იოანე,
მწვალებლობათა ჩამოთვლის შემდგომ, ამცნობს ვრთანესს რომელიც
გორც მან სარწმუნო ხალხისგან შეიტყო, სივნიეთში მრავალი ნესტო-
რიანი ყოფილა, რომლებსაც სივნიელები ეკლესიებში უშვებდნენ და
ზიარებას მათთან ერთად ლებულობდნენ [18:79].

ამგვარი გაფრთხილების შემდგომ, იოანე მოუწოდებს ვრთანესს
განდევნოს სივნიეთიდან „ბილწი ნესტორიანნი და სხვა მწვალებლები“
[18:79—80]. მკვლევართა სამართლიანი შეხედულებით, იოანეს ეპისტო-
ლეში დასახელებული ნესტორიანების ქვეშ ქალკედონიტები უნდა ვი-
გულისხმეთ [125:214]⁶.

ამრიგად, უნდა დავეთანხმეთ კ. თუმანოვს, რომ ჯერ კიდევ 571
წლის აჯანყების წინ სივნიეთი ქალკედონიტურ პოზიციებზე იმყოფე-
ბოდა [178:150].

ცხადია, 571 წლის აჯანყების შემდგომ, რომელიც, როგორც ვნა-
ხეთ, ანტიისპარსულ და პრობიზანტიურ ხასიათთან ერთად, პროქალკე-
დონიტურ და ანტიმონოფიზიტურ ელფერს ატარებდა, სივნიეთი, ქა-
რთლის და ალბანეთის დარად, აშკარად ქალკედონიტობას მიემხრო.
იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ, თავისი პრობიზანტიური პო-
ლიტიკის შედეგად, ქართლი ჯერ კიდევ VI საუკუნის 20-იანი წლები-
დან ქალკედონიტობისაკენ იხრებოდა, ცხადი ხდება, რომ Narratio-ს
შემომოტანილი ცნობა ქართლის ეკლესიის მიერ 571 წლის აჯანყების
შემდგომ აშკარად ქალკედონიტური ქრისტოლოგიის შეწყნარების შე-
სახებ უთუოდ ავთენტურ ხასიათს ატარებს. ყ. გარრიტის სამართლა-
ნი შეხედულებით, Narratio-ს ეს მნიშვნელოვანი ცნობა იმის მა-
ჩვენებელია, რომ სომხურ ეკლესიასთან საბოლოო განხეთქილებამდე,
ქართლის ეკლესია აშკარად ქალკედონიტურ პოზიციებზე იმყოფებო-
და [125:216]. ხოლო ბიზანტია-ირანს შორის 591 წელს დადებულმა
ზავმა, რომელმაც ქართლის უდიდესი ნაწილი ქ. თბილისამდე ბიზან-
ტიის პროტექტორატის ქვეშ მოაქცია [139:28—29], ქართლში ქალკე-
დონიტობის საბოლოო გამარჯვება განაპირობა.

ყოველივე ზემოთქმულის შეჯამების შედეგად შეიძლება დავასკვ-
ნათ, რომ VI საუკუნის 20-იანი წლების დამდეგს, ქართლის ეკლესი-

6 აღსანიშნავია, რომ სტეფანოს ორბელიანის თანახმად, იოანე ვაბეღენელის
ეპისტოლეს მიღების შემდგომ, ვრთანესმა ნესტორიანები და ქალკედონიტები სივნი-
ეთიდან გააძევა [64:97—98]. ცხადია, სტეფანოსის ცნობებს რეალურ-ისტორიულ
ამბებთან საერთო არაფერი აქვთ და ავტორის ტენდენციურობაც კონფესიური მ-
ზეზებით იყო გამოწვეული.



ამ, განავრძო რა ჯერ კიდევ ვახტანგ გორგასლის მიერ შემუშავებული ანტიირანული საეკლესიო პოლიტიკა, უარი განაცხადა ჰენრი უილიამსის ანტიქალკედონიტურ ინტერპრეტაციაზე დამყარებული ანტიქალკედონიტური პოლიტიკის საეკლესიო კურსზე და ბიზანტიის ორთოდოქსალური ეკლესიის დარად, ქალკედონიტობას მიემხრო, თუმცა, ირანის ხელისუფლებას დაწოლის გამო, არც აშკარად გამოხატულ ანტიმონოფიზიტურ პოლიტიკას მიმართავდა. 571 წლის ანტიირანული აჯანყების შემდგომ კი ქართლის ეკლესიამ ოფიციალურად დაუჭირა მხარი ბიზანტიის ხელისუფლების მტკიცე ანტიმონოფიზიტურ კურსს.

ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია

ქართლის ეკლესიის იერარქიული დამოკიდებულების შესახებ საისტორიო მწერლობამ ისამი ურთიერთსაწინააღმდეგო გადმოცემა შემოგვინახა. თუ, ეკლასი კესარიელის თანახმად, ქართლის პირველი ეპისკოპოსი იმპერატორმა კონსტანტინემ (306—337) კონსტანტინოპოლს ეპისკოპოსს ალექსანდრეს (314—337) აკურთხებინა¹, ეფრემ მცირესა და ნიკონ შავმთელის ცნობით, ქართლში მისიონერად თავად ანტიოქიის პატრიარქი ევსტათე მოსულა (324/5—330), რომელმაც, მის მიერ ქართლში ღვთისმსახურების დაწესების შემდგომ, ქართლის ახლად დაარსებული ეკლესია იერარქიულად ანტიოქიის საყდარს დაუქვემდებარა [17:8; 92:47]. დაბოლოს, უნდა აღვნიშნოთ ძველი სომხური წყაროები. მათზე დაყრდნობით სომხურ ისტორიოგრაფიაში გავრცელებულია შეხედულება, რომ ქართლის ეკლესია დაარსებიდანვე იერარქიულად სომხეთის ეკლესიას ემორჩილებოდა².

განვიხილოთ ზემოხსენებული წყაროები. იმისდა მიუხედავად, რომ ეკლასი კესარიელის ცნობა აშკარად რეალურ-ისტორიულ ელფერს

¹ როგორც ეკლასი კესარიელი მოგვითხრობს, იმპერატორმა კონსტანტინემ იბერთა მოციქულები სიხარულით მიიღო, „მან შეიწყნარა თხოვნა და კონსტანტინეპოლის ეპისკოპოსს ალექსანდრეს ხელთ-დაასხმევინა იბერთა ეპისკოპოსი“ [12:193—194]. აღსანიშნავია, რომ „მოქცევა ქართლისაჲს“ ცნობით, კონსტანტინე ღიჯმა „საბერძნეთიდან“ (ბიზანტიიდან — გ. მ.) ქართლს „წარავლინნა ეპისკოპოსი იოვანე და ორნი მღდელნი და ერთი დიაკონი“ [58:86]. ხოლო ლეონტი მროველის თანახმად, „საბერძნეთიდან“ წარმოგზავნეს „მღდელი ქეშმარიტი იოვანე ეპისკოპოსად, და მის თანა მღდელნი ორნი და დიაკონნი სამნი“ [48:115]. სამწუხაროდ, „მოქცევა ქართლისაჲს“ და ლეონტი მროველის ცნობებიდან არ ჩანს, საკუთრივ რომელ სამოციქულო საყდარს ეკუთვნოდა ქართლში გამოგზავნილი სამღვდელთა.

² კერძოდ, ავათანგელოსის არაბული ვერსიის თანახმად, სომხეთის განმანათლებელ გრიგოლს ქართლის მიტროპოლიტად ვინმე იბირ-ბ-ზ-ხუა უკურთხებია და ქართლში ეპისკოპოსთა ხელდასახმელად გაუგზავნია [89:137]. ხოლო ფავსტოს ბუზანდაცის მიხედვით, გრიგოლ განმანათლებლის შვილიშვილს გრიგორისს, თურმე, თხუთმეტი წლის ასაკში ქართლის და აღბანეთის ქვეყნების ეპისკოპოსის ხარისხისათვის მიულწევა [68:12].

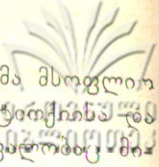
ატარებს, ჩვენი აზრით, იგი იბერიის ეკლესიის კონსტანტინოპოლის საყდრისადმი იერარქიულ დამოკიდებულებაზე არ უნდა მიუთითებდეს. ამ დროისათვის კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო ჯერ კიდევ ჩამოყალიბებული არ იყო. მისი აღზევება 381 წლის კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო საეკლესიო კრებას უკავშირდება, რომლის II კანონის თანახმად, კონსტანტინოპოლის პატრიარქი პატივით რომის მთავარეპისკოპოსს გაუთანასწორდა. ხოლო რეალური ძალაუფლება 451 წლის ქალკედონის IV მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მოიპოვა. მანამდე კი კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსი თავად მორჩილებდა ქ. ჰერაკლეს მიტროპოლიტს [144:639—641]. რაც შეეხება ცნობებს ევსტათი ანტიოქიელის ქართლში მოსვლის თაობაზე, ისინი, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, აშკარად აპოკრიფულ ელფერს ატარებენ.

ქართლის ეკლესიის იერარქიული დამოკიდებულების ამსახველი უძველესი ცნობა 381 წლის კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო საეკლესიო კრების აქტებში შემოგვინახეს. როგორც კრების დადგენილებათა ბოლოში დართულ ეპისკოპოსთა ხელმოწერებიდან ირკვევა, კრებაზე მონაწილეობა ამასიის პონტოს ეპარქიის წარმომადგენელს, იბერიის ეპისკოპოს პანტოფილესაც მიუღია [83:115]. თუ გავითვალისწინებთ იმ ვარაუდებს, რომ აღნიშნული კრების აქტებში ეპისკოპოსი პანტოფილე ამასიის პონტოს ეპარქიის წარმომადგენლად არას დასახელებული, ცხადი ვახდება, რომ იბერიის ეკლესია ამასიის პონტოსთან იერარქიულად ყოფილა დაკავშირებული.

ამასვე ადასტურებს XII საუკუნის ბიზანტიელი ავტორი ნილოს დოქსაპატრიუსი, რომელიც 1143 წელს შედგენილ „ხუთ საპატრიარქოთა განრიგებაში“ აღნიშნავს: „ჰელენოპონტოს ამასია... რომლის საეპისკოპოსო იყო თვით იბერიაც“ [163:298]. სამწუხაროდ, ჩვენთვის უცნობია ნილოსის ამ ცნობის წყარო, მაგრამ ის, რომ მისი მონაცემები ავთენტურ ელფერს ატარებენ, ვფიქრობთ, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს³.

ცნობილია, რომ რომის იმპერიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ქრისტიანულ კერას პონტოს დიოცეზი წარმოადგენდა. თავდაპირველად პონტოს დიოცეზი ანტიოქიის საყდრის გავლენას განიცდიდა, ხოლო იმპერატორ დიოკლეტიანეს მიერ (284—305) რომის იმპერიის დიოცეზებად დაყოფის შემდგომ, პონტოს დიოცეზმა გაწყვიტა კავშირი ანტიოქიასთან და, თრაკიისა და აზიის დიოცეზების დარად, სრული და-

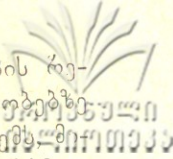
3 აღსანიშნავია, რომ ნილოს დოქსაპატრიუსის ზემომოყვანილ ცნობას ჯერ კიდევ XVIII საუკუნეში ყურადღება მიაქცია ცნობილმა საეკლესიო მკვლევარმა მ. ლუკენმა, რომლის თანახმად, ნილოს დოქსაპატრიუსი „იბერიას ძველ დროში ამასიის ჰელენოპონტოს მიტროპოლიტის ქვეშევრდომად განიხილავს“ [150:1335].



მოუყიდებლობა მოიპოვა⁴ [102:29]. 325 წლის ნიკეის I-მა მსოფლიო საეკლესიო კრებამ, ზემოდასახელებულ დიოცეზებს ანტიოქიისა და ალექსანდრიის საპატრიარქოთა მხრივ იურიდიული შეუწყობლობის მიხედვით ანიჭა [102:29]. 328 წელს კონსტანტინე დიდმა პონტოს პროვინცია ორ ნაწილად—პოლემონის პონტოდ (საეკლესიო ცენტრი ქ. ნოკე-სარია) და ჰელენოპონტოდ (საეკლესიო ცენტრი ქ. ამასია) — დაყო [183:965].

შესაბამისად, ქართლის მოქცევის დროისათვის, პონტოს დიოცეზი ბიზანტიის იმპერიის ერთ-ერთ უძლიერეს და დამოუკიდებელ საეკლესიო ერთეულად გვევლინება. ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ქართლის ეკლესიის ამასიის პონტოს მიტროპოლიტზე იერარქიული დამოკიდებულება ექვს არ უნდა იწვევდეს. ამ აზრს ის ფაქტიც უჭერს მხარს, რომ კონსტანტინოპოლის 381 წლის II მსოფლიო საეკლესიო კრების კანონით ბიზანტიის იმპერიის საზღვრებს ვარეთ მოქცეულ ე. წ. „ბარბაროსთა“ მიწებზე განლაგებულ ეკლესიებს ძველად მიღებულ ჩვეულებათა თანახმად უნდა ეარსებათ [83:109]. ხოლო ქართული საისტორიო ტრადიციის თანახმად, ქართლის განმანათლებელი წმ. ნინო წარმოშობით სწორედ პონტოს დიოცეზში შემავალი პროვინცია კაპადოკიიდან ყოფილა. ამრიგად, უნდა ვივარაუდოთ, რომ იბერიის ეკლესიის პონტოს დიოცეზისადმი იერარქიული დაქვემდებარება, სწორედ, კონსტანტინოპოლის 381 წლის კრების II კანონში ასახულ „ბარბაროსთა“ ეკლესიების

4 ვ. ჯობაძე ეფრემ მცირესა და ნიკონ შავმთელის ცნობების საფუძველზე ასკვნის, რომ, ქართლის მოქცევის დასაწყისიდან მოყოლებული, ქართლის ეკლესია იმთავითვე ანტიოქიის საპატრიარქოს ემორჩილებოდა და ქართლის ეპისკოპოსსაც ანტიოქიის პატრიარქი ასხამდა ხელს [122:67]. ვერ დავეთანხმებით პატრიარქმული მკვლევრის ამ მოსაზრებას. მოუხედავად იმისა, რომ ნიკეის საეკლესიო კრებამდე პონტოს დიოცეზი გარკვეულწილად ანტიოქიის გავლენას განიცდიდა, კანონიკური თვალსაზრისით, პონტო ყოველთვის დამოუკიდებელი იყო [82:388]. ამრიგად, რაკი ანტიოქიის პატრიარქი კანონიკურად მისგან დამოუკიდებელი პონტოს დიოცეზის შინაგან საქმეებში ვერ ჩაერეოდა, ნიკეის კრების წინა პერიოდში ანტიოქიელ მისიონერთა ქართლში ჩამოსვლა და ქართლის ეკლესიის ანტიოქიის საყდრისადმი დამორჩილება, ვფიქრობთ, გამორიცხული უნდა იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, 381 წლის კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრების აქტებში პანტოფალე იბერიელი იერარქიულად ანტიოქიას დაქვემდებარებულ ეპისკოპოსად უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი. ეფრემ მცირესა და ნიკონ შავმთელის ცნობები ქართლში თავად ეესტათი ანტიოქიელის ჩამობრძანების თაობაზე რეალურ-ისტორიულ აზრებს რომ არ უნდა ასახავდნენ, ის ფაქტიც მიუთითებს, რომ ეესტათი ანტიოქიელს ანტიოქიის საყდარი 324/5—330 წლებში, ე. ი. ნიკეის კრების შემდგომ ხანებში ეპყრა. 325 წლის ნიკეის კრებამ კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ანტიოქიისაგან პონტოს დიოცეზის ფორმალური დამოუკიდებლობაც აღიარა, რაც, თავისთავად, გამოირიცხავს ყოველგვარ ვარაუდს პონტოს დიოცეზზე დამოკიდებული ქართლის ეკლესიის საშინაო საქმეებში ანტიოქიის პატრიარქის რაიმე შესაძლო ჩარევის შესახებ.



ძველად დაწესებულ ჩვეულებათა თანახმად მართვის პრინციპის რეალიზაციას წარმოადგენდა. პონტო-იბერიის ახლო ურთიერთობებში ისიც მიუთითებს, რომ, როგორც ლეონტი მროველი გადმოგვცემს, მიუხედავად იმისა, რომ მათს შორის მეფის მეუღლე ნანა, რომელსაც, გელასი კესარიელის თანახმად, მირიან მეფის მოქცევაში არამცირედი ღვაწლი მიუძღოდა, წარმოშობით პონტოდან ყოფილა [48:66]. ამრიგად, უნდა დავასკვნათ, რომ, ქართლის მოქცევიდან მოკიდებული V საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისამდე, ქართლის ეკლესია იერარქიულად ამასიის პონტოს მიტროპოლიტს ემორჩილებოდა, ხოლო იმავე საუკუნის 20—40-იან წლებში, ქართლის ეკლესიის საჭეთმპყრობელი პოლიტიკური სიტუაციის შედეგად იძულებული შეიქნა დროებით გაეწყვიტა კავშირი ბიზანტიის ეკლესიასთან და იერარქიულად ირანის ხელისუფლებას მხარდაჭერით ზურგამაგრებული სელევკია-კტესიფონის კათალიკოსს დაქვემდებარებოდა.

ახლა განვიხილოთ ჟუანშერის ცნობები ვახტანგ გორგასლის დროს ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების შესახებ. ჟუანშერის გადმოცემის თანახმად, პონტოზე ლაშქრობისას ვახტანგ გორგასალს პეტრე მღვდელი და სამოელ მონაზონი გაუცვნია. პეტრე — „მოწაფეთაგან გრიგოლი ღმრთისმეტყველისათა (რამეთუ საფლავსა მისსა ზედა მღვდლობდა)“ [77:163]. გრიგოლ ღვთისმეტყველის საფლავი კი, იმავე ჟუანშერის ცნობების თანახმად, ქალაქ ნაზიანზონში (ჟუანშერის ანძიანძორში) იყო, რომელიც სწორედ პონტოს დიოცეზში შემავალი პროვინცია კაპადოკია II-ში მდებარეობდა. ამრიგად, კონსტანტინოპოლის 381 წლის II მსოფლიო საეკლესიო კრების აქტების, ნილოს დოქსპატრიუსის და ჟუანშერის ცნობები ემთხვევიან და ავსებენ ერთმანეთს იბერიის ეკლესიის ამასიის პონტოს მიტროპოლიტზე იერარქიული დამოკიდებულების შესახებ⁵. ხოლო ჟუანშერის გადმო-

5 ჟუანშერის ცნობა ქართლის პირველ კათალიკოსად ქ. ნაზიანზონში მოღვაწე პეტრე მღვდლის დადგინების შესახებ (ვახტანგის პონტოზე ლაშქრობის ჟუანშერისეული თხრობის აშკარად ლეგენდარული ხასიათის მიუხედავად), რეალურ-ისტორიულ ფაქტს უნდა წარმოადგენდეს. როგორც ცნობილია, IV საუკუნის მიწურულიდან ვიდრე ქალკედონის კრებამდე, პონტოს დიოცეზში შემავალმა კაპადოკიის ქ. კესარიის მიტროპოლიტმა პონტოს დიოცეზის ფარგლებში უდიდესი ძალაუფლება მოიპოვა და თავისი ხელისუფლება ხსენებული დიოცეზის დიდ ნაწილზე განავრცო. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ჯერ კიდევ ბასილი დიდი კესარიელის (329—379) სიტოცხლის ბოლო წლებში მისი ხელისუფლება უშუალოდ კაპადოკია II-ზე ვრცელდებოდა (რომელშიც მდებარეობდა ქ. ნაზიანზონი) [82:390—406], სავარაუდოა, რომ იბერიის ეკლესიის ამასიის პელენოპონტოს იერარქიული დამოკიდებულებიდან გამოსვლა და კესარიის მიტროპოლიტისადმი დაქვემდებარება, სწორედ, ამ უკანასკნელის აღზევებით უნდა ყოფილიყო განპირობებული. შეად. [143:200]. აღსანიშნავია, რომ სომხეთის ეკლესიაც იმ დროს იერარქიულად კესარიის მიტროპოლიტს ემორჩილებოდა [178:128—133].

ცემა ქართლის კათალიკოსად ხელდასხმისათვის პეტრე მღვდლის კონსტანტინოპოლში გაგზავნის თაობაზე რეალურ-ისტორიულ ამბებს რომ უნდა ასახავდეს, ამაზე კონსტანტინოპოლის პატრიარქის იმპერატორულ სტატუსის გათვალისწინება მიგვანიშნებს. ცნობილია, რომ ქალკედონის IV მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა ფრიად ფართო უფლებები მოიპოვა. კერძოდ, ამ კრებაზე მიღებული 28-ე კანონმა კონსტანტინოპოლის პატრიარქს ადრე დამოუკიდებელი თრაკიის, აზიისა და პონტოს დიოცეზების მიტროპოლიტთა ხელდასხმის უფლება მიანიჭა, რაც, ცხადია, ზემოხსენებულ დიოცეზებზე მისი იურისდიქციის გავრცელებას ნიშნავდა [144:640; 136:472—474]. გარდა ამისა, იმავე კანონის ძალით, კონსტანტინოპოლის პატრიარქს ბიზანტიის იმპერიის საზღვრებს გარეთ მყოფ, ე. წ. „ბარბაროსთა“ იმ ეკლესიების ეპისკოპოსთა ხელდასხმის უფლებაც მიენიჭა, რომლებიც უწინ თრაკიის, აზიისა და პონტოს დიოცეზებს ემორჩილებოდნენ [136:472—474]⁶. ვინაიდან ქალკედონის კრებამდე იბერიის ეკლესია პონტოს დიოცეზს ექვემდებარებოდა და „ბარბაროსთა“ მიწებში შემავალ ეკლესიათა რიცხვს მიეკუთვნებოდა, უნდა დავასკვნათ, რომ კონსტანტინოპოლის პატრიარქის იურისდიქცია ამ დროიდან ქართლის ეკლესიაზეც ვრცელდებოდა. ამის გამო ნდობას იმსახურებს ჯუანშერის ცნობა ქართლის მთავარეპისკოპოსის ტახტიდან მოკვეთალი მიქაელის დასასჯელად კონსტანტინოპოლის პატრიარქთან გა-

6 ე. პერმანის მართებული შეხედულებით, აღნიშნულ დიოცეზებზე იერარქიულად დამოკიდებულ, იმპერიის ფარგლებს გარეთ მყოფ ეკლესიათა ეპისკოპოსების კონსტანტინოპოლის პატრიარქისადმი ხელდასხმის უფლების მინიჭებით, იმპერატორს ხსენებულ დიოცეზებზე უწინ დამოკიდებულ „ბარბაროსთა“ ეკლესიებზე პოლიტიკური ზემოქმედების მძლავრი იარაღი მიეცა [136:474]. მართლაც, ჯუანშერის ცნობების თანახმად, ქართლის ეკლესიისადმი ავტოკეფალიის მინიჭების საქმეში, კონსტანტინოპოლის პატრიარქის გვერდით, აქტიურად იღვწის იმპერატორიც (კერძოდ, ანტიოქიის პატრიარქს წერილი „შეფემან და პატრიარქმან კონსტანტინოპოლელმან“ მისწერეს), რაც ამ შემთხვევაშიც ჯუანშერის ცნობების ავთენტურობაზე უნდა მიუთითებდეს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ვახტანგ გორგასალს ქართლში კათალიკოსობის დაწესების შესაძლებლობა მხოლოდ ვალარშის მმართველობის ხანაში მიეცა (484—488). ამიტომ არც არის გასაკვირი, რომ 486—487 წლებში ვახტანგმა, ყველა საეკლესიო კანონის დაცვის საფუძველზე (ქართლის მომავალი კათალიკოსის სწორედ პონტოს დიოცეზიდან მოწვევა, რადგან ქალკედონის კრებამდე ქართლის ეკლესია იერარქიულად პონტოს დიოცეზს ექვემდებარებოდა, ქალკედონის კრების 28-ე კანონის შესაბამისად, პეტრე მღვდლის კონსტანტინოპოლში გაგზავნა და სხვ.), ქართლის ეკლესიას ავტოკეფალია მოუპოვა. ყოველივე ეს იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ, ქალკედონის კრების შემდგომ, ქართლისა და ბიზანტიის ეკლესიების ზემოაღნიშნულ ურთიერთობებს პირველად ვალარშის ზავის წლებში ჰქონია ადგილი.

გზავნის შესახებ. კითხვა დაისმის — ჰქონდა თუ არა კონსტანტინოპოლის პატრიარქს უფლება, თავად დაესვაჲ ქართლის მთავარეპისკოპოსი? ბიზანტიის ეკლესიის ისტორიიდან ირკვევა, რომ კონსტანტინოპოლის პატრიარქს ამისი უფლება ჰქონდა, რადგან ქალკედონის კრებაზე მიღებული მე-9 და მე-17 კანონების ძალით კონსტანტინოპოლის პატრიარქს თრაკიის, აზიისა და პონტოს დიოცეზების იმ ეპისკოპოსთა სასამართლო საქმეების წარმართვის უფლება მიენიჭა, რომლებიც სააპელაციოდ საკუთარი ეგზარქოსის გვერდის ავლით კონსტანტინოპოლის საყდარს მიმართავდნენ [136:475]. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ, ქალკედონის კრების 28-ე კანონით, კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა ქართლის მთავარეპისკოპოსის ხელდასხმის უფლება მოიპოვა, ცხადი გახდება, რომ ზემოაღნიშნულ კანონთა საფუძველზე კონსტანტინოპოლის პატრიარქს მასზე იერარქულად დამოკიდებული მღვდელმთავრის გასამართლების უფლება გააჩნდა. ისიც უნდა ითქვას, რომ ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო რეფორმის დროისათვის (დაახლ. 486—487 წწ.) კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ძალაუფლება უაღრესად იყო გაზრდილი. ცნობილია, რომ 477 წლის შემდგომ ხანებში იმპერატორმა ზენონმა კონსტანტინოპოლის პატრიარქს, ბიზანტიის ეკლესიის სხვა საყდრებთან შედარებით, ფართო უფლებები მიანიჭა და აკაიუს კონსტანტინოპოლელმაც, ზენონის შემწეობით, აზიის, თრაკიის და პონტოს დიოცეზები (რომლებშიც მას, ქალკედონის კრების დადგენილებათა თანახმად, მიტროპოლიტთა ხელდასხმის უფლება ჰქონდა) მთლიანად თავის იურისდიქციას დაუმორჩილა. აკაიუსის ხელშივე მოექცა ხსენებულ დიოცეზებზე დამოკიდებულ „ბარბაროსთა“ ეპისკოპოსების არჩევაც [155:440—442]. ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ჯუანშერის ცნობები მიქაელ მთავარეპისკოპოსის კონსტანტინოპოლელი იერარქის მიერ გასამართლების შესახებ ნდობის ღირსია.

ქართლის ეკლესიისადმი ავტოკეფალიის მინიჭება, ჩვენი აზრით, იმ დიდი პოლიტიკური როლით უნდა ყოფილიყო განპირობებული, რომელსაც ქართლი ასრულებდა მთელს ამიერკავკასიაში. მ. ლორთქიფანიძის მართებული შენიშვნით: „იმპერიის ხელისუფლება ქართლს მეფეს პირველ რიგში იმიტომ უჭერს მხარს, რომ ვახტანგ გორგასალი არის ამ დროს მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ფიგურა, რომლის მხარდაჭერას, ბიზანტია-ირანის ივრთულებული ურთიერთობის პირობებში, თითქმის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმპერიის პოზიციებისათვის ამიერკავკასიაში“ [50:71—72]. უარდა ამისა, იმპერატორს არ შეეძლო ანგარიში არ გაეწია იმ გარემოებისათვის, რომ ქართლის ეკლესიას, რომელიც, როგორც ვნახეთ, V საუკუნის 20—40-იან წლებში

იერარქიულად სირიულ-სპარსული ეკლესიის მიერ იქნა დამორჩილებული, ასეთივე საფრთხე ემუქრებოდა V საუკუნის 80-იან წლებში როდესაც, ირანის ხელისუფლების ხელშეწყობით, ნესტორიანების ქრისტიანთა ოფიციალურ სარწმუნოებად იქნა გამოცხადებული. ცხადია, ამიერკავკასიაში ძლიერი, დამოუკიდებელი და პრობიზანტიურად განწყობილი ქართლის ეკლესიის არსებობა ბიზანტიური დიპლომატიის დიდ წარმატებას მოასწავებდა. ვფიქრობთ, სწორედ ამ მიზეზით უნდა ყოფილიყო განპირობებული ის გარემოება, რომ ბიზანტიის უმაღლესმა ხელისუფლებამ ქართლის ეკლესიას ნებაყოფლობით მანაიჭა ავტოკეფალია.

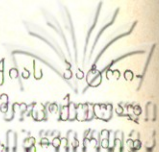
დაბოლოს უნდა აღინიშნოს, რომ ჯუანშერის ცნობები იმპერატორ ზენონისა და პატრიარქ აკაკიუსის მიერ პეტრე მღვდლის და სამოელ მონაზონის ხელდასახმელად ანტიოქიაში გაგზავნის თაობაზე, აგრეთვე, რეალურ-ისტორიულ ამბებს ასახავენ. ცნობილია, რომ სწორედ პეტრე მკაწრვალის ანტიოქიაში მესამედ პატრიარქობისას (485—488 წწ.) ანტიოქიის საპატრიარქომ საკმაოდ მძიმე დანაკარგი განიცადა. კერძოდ, 484 წლის ბეთ-ლაპატის საეკლესიო კრებაზე ირანის სირიულ-სპარსულმა ეკლესიამ, რომელიც უწინ იერარქიულად ანტიოქიას ექვემდებარებოდა, ირანის ქრისტიანთა ოფიციალურ სარწმუნოებად ნესტორიანობა გამოაცხადა, რაც შემდგომში ხელმეორედ იქნა დამტკიცებული სირიულ-სპარსული ეკლესიის 486 წლის კრებაზე [149:138—139; 101:328; 124:944]. აღნიშნული აქტით ირანის ეკლესიამ საბოლოოდ გაწყვიტა ურთიერთობა ანტინესტორიანულ ანტიოქიასთან. ამიტომ ის ფაქტი, რომ ქართლის პირველმა კათალიკოსმა ხელდასხმა ანტიოქიაში მიიღო, კ. თუმანოვის მართებული მოსაზრებითაა, უნდა აიხსნებოდეს იმპერატორ ზენონის სურვილით, აენახლათრებინა ანტიოქიის საპატრიარქოსთვის ის დანაკარგი, რაც ამ უკანასკნელმა 486 წელს ირანის ეკლესიის ნესტორიანობისადმი მიმხრობით, და ამ გზით ანტიოქიის საპატრიარქოზე მისი იერარქიული დამოკიდებულება-საგან განთავისუფლების შედეგად განიცადა [178:171—172]. მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ წმინდა მორალური ხასიათის დათმობამ პეტრე მკაწრვალი ნაკლებ დააკმაყოფილა. სავარაუდოა, სწორედ ამით იყო განპირობებული პეტრე ანტიოქიელის უშედეგო მცდელობა ანტიოქიის საყდრისადმი იერარქიულად კვლავ დამორჩილებინა კუნძულ კვიპროსის ეკლესია [117:496—497]. ამას ისიც უჭერს მხარს, რომ, ქალკედონის 451 წლის კრებაზე საპატრიარქოთა საბოლოო ჩამოყალიბების შემდგომ, ქართლი, ფორმალური თვალსაზრისით, ანტიოქიის საპატრიარქოს გავლენის სფეროში მოექცა.

დასადგენია, კათალიკოსობის შემოღებით მოიპოვა თუ არა ქართლის ეკლესიამ ავტოკეფალია. მკვლევართა უმრავლესობა სამართლი-

ანად მიიჩნევს, რომ კათალიკოსობის დაწესება ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვებას ნიშნავდა⁷. მართლაც, ძველი ქართული წყაროები აღნიშნავენ, რომ ვახტანგის საეკლესიო რეფორმის შედეგად, უკვე VI საუკუნის I ნახევარში, საბა ქართლის კათალიკოსის გარდაცვალების შემდგომ, ქართლის კათალიკოსის საყდარი წარმომავლობით ქართველმა მღვდელმთავრებმა დაიკავეს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თანახმად: „აქათგან ორთა სახლთა აღიდეს კათალიკოსობაჲ მცხეთელთა მკვდრთა“ [58:94]. ხოლო ჯუანშერის ცნობით: „აქათგან არღარა მოიყვანებდეს კათალიკოსსა საბერძნეთით, არამედ ქართველნი დასხდებოდეს, წარჩინებულთა ნათესავნი“ [77:207]. ამრიგად, შემომოტანილი ცნობების მიხედვით, ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მიღების შედეგად, საბოლოოდ დაირღვა საუკუნეების განმავლობაში დამკვიდრებული ტრადიცია, რომლის თანახმად ქართლის ეკლესიის საკეთმპყრობლის თანამდებობა წარმოშობით არაქართველ იერარქებს ეპყრათ. მაგრამ ამ დასკვნას თითქოს ეწინააღმდეგება ეფრემ მცირეს ტრაქტატში — „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიგსენების“ და ნიკონ შავმთელის ტაქტიკონში დაცული ცნობები, რომლებიც, თავის მხრივ, მთლიანად ე. წ. „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ მონაცემებს ემყარება: „ხოლო თუ ოდეს იწყეს თვთველდასხმად და ვითარმედ არა თვნიერ წესისა და ბრძანებისა, ესე ვიპოეთ ხრონოგრაფსა შინა ანტიოქიას აღწერილსა, რომელი იტყვს ესრეთ:

7 ამ მხრივ გამონაკლისს წარმოადგენენ კ. კეკელიძე და კ. თუმანოვი. ზემოთ ჩვენ უკვე შევეხეთ კ. კეკელიძის თვალსაზრისს, რის გამოც ამაზე სიტყვას აღარ ვუვარგძლებთ. ხოლო კ. თუმანოვის შეხედულებით, სანამ ქართლი ბიზანტიის ქვეშევრდომად ითვლებოდა, ქართული ეკლესია იერარქიულად ანტიოქიაზე იყო დამოკიდებული [178:169]. სამწუხაროდ, მკვლევარი, ამიერკავკასიის ქვეყნებისათვის ვალარშის ზავის შედეგების შეფასებისას, შეცდომას უშვებს. იმისდა მიუხედავად, რომ ვალარშის ზავით ამიერკავკასიის ქვეყნებმა მნიშვნელოვნად გაიუმჯობესეს მდგომარეობა და ფართო ავტონომიური უფლებებიც მოიპოვეს, სომხეთი, ქართლი და ალბანეთი კვლავინდებურად ირანის ქვეშევრდომ ქვეყნებად რჩებოდნენ.

8 ხოლო ნიკონ შავმთელის თანახმად: «Яко при Костянтине Царе Копрониме, Патриарху сушу блаженному Феофилакту, яко в нужди суть христиане сел Иверьских, не имуща съборнаго Епископа, от дний блаженнаго Анастасия священномученика Патриарха Антиохийскаго не поставлен бысть им Архиепископ съборный, остроты ради путныя, и за ежь не смети кому Агарян ради мимо ходити. И съборным судом своим Митрополит, и Архиепископ и Епископ, повелительное писание дасть Ивиром, поставлятись от Епископ предела его, иж в дни тья, съборному Архиепископу Иверьскому. По еж быти избранию от них, и сътворити и жребий, и по жребию, иже божественная благодать объявить поставитъ того по церковному устаоу; и сътворша написание въспоминание о томъ сшедыйся събор и запечатлев



„დღეთა კოსტანტინე სკორის მოსახელისათა, ანტიოქიას პატრი-
 აქობასა ნეტარისა თეოფილაქტესსა, მოვიდეს ქართლით მოვიდეს
 მონაზონნი ორნი და მოუთხრეს ნეტარსა თეოფლაქტესსა. და ვინა
 დიდსა ჭირსა შინა არიან ქრისტეანენი მკვდრნი ქართველთა სოფლ-
 ბისანი, რამეთუ დღითგან ნეტარისა ანასტასი მღვდელ მოწამისა ანტი-
 ოქელ პატრიარქისა არა კურთხეულ არს მათდა კათოლიკოსი მთავარე-
 პისკოპოსი სიძნელისათჳს გზისა, რამეთუ ავარიანთაგან ვერვინ იკად-
 რებს სლვად. ხოლო მან ბჭობითა კრებისათა მთავარეპისკოპოსთა, მა-
 ტროპოლიტთა და ეპისკოპოსთა თჳსთა თანა მისცა ქართველთა პრო-
 ტრეპტიკონი, რომელ არს განჯსნითი, რაჲთა თვთ მათისა საზღვრისა
 ეპისკოპოსთაგან ველნი დაესხმოდინ ყამად-ყამადსა კათალიკოსსა ქა-
 რთლის[ა]სა, რაჲცა საღმრთომან მადლმან უჩუწნოს მათ და რომელი
 გამოირჩიონ მოყუასთა მის ეკლესიისათა თანადგომითა და წამებითა
 ეპისკოპოსთათა წესთაებრ საეკლესიოთა. და შეუქმნა მათ აღწერიო
 მოსაგსენებელი თავისა თჳსისათჳს და მუნ შემოკრებულისა კრების-
 თჳს, და ველთ-დასხმულ ყო ერთი ორთა მათ მისსა მოვლინებულთა
 მონაზონთაგანი სახელით იოანე მის ყამისა კათალიკოსად მათდა.

და ზემო გსენებულისა მის წილ ათასისა კუამლისა დაუწესა
 მათ, რაჲთა წლითიწლად მოსცემდენ ყამად-ყამადთა პატრიარქთა ან-
 ტიოქიისათა ათასსა დრაჰკანსა, რომელი-იგი მოეცემოდა ვიდრე
 დღეთამდე იოანე წმიდისა პატრიარქისათა. რამეთუ მან ანიჭა იგი ორეს-
 ტის წმიდასა პატრიარქსა იჭრუსალიმისასა, რომელი მივიდოდა მო-
 ციქულად ბასილის თანა მეფისა ბერძენთაისა, რაჲთა მისსა საყდარსა
 მიეცემოდის ქართველთა მიერ. და მიერ დღითგან დაეწესა, რაჲთა მო-
 გსენებამ ოდენ სახელისაჲ აქუნდეს ქართველთა შორის ანტიოქელსა
 პატრიარქსა. და უკეთუ ოდესმე გამოჩნდეს წვალეზამ, მაშინდა მიავლ-
 ნებდეს მუნ ექსარხოსსა განხილვად და განმართვად წვალეზათა და
 ცთომათა სულიერთა, ვითარ-იგი ნეტარისა თეოდორე პატრიარქისა
 დღეთა წარივლინა ბასილი დრამატიკოსი წვალეზისათჳს აკაკთადას“
 [17:8—10].

дасть им, и постави единого от обою посланню мниху Ивана име-
 нем. Бяху же села Патриархови в Иверии тысяща изначала установлена,
 и устава даяти на каждо лето по времени Патриархом дан от тех сел его,
 златник тысящу окупления (ради) ароматом святого мира. И на всяко лето
 даяхуся, даждь до Ивана святого Патриарха Иерусалимскаго, при Оресте
 святейшем Патриархе Антиохийском идущу ему на моление к Кир Василию,
 Уставсено бысть въспоминание имети Патриарху Антиохийскому единому в
 Иверии, и посылать Ексарха, на посещение о ересех и истязание о душев-
 ных соблазнах, и взимать уряждена от сел онех» [92: 47—48].

ამრიგად, „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ მიხედვით, ბიზანტიაში იმპერატორ კონსტანტინე კობრონიმის (740—775) ზეობის დროს, ანტიოქიელ პატრიარქ თეოფილაქტე ბარ-კანბარასთან (744—750) ქართლში დაიწყო დანიშნული მოსულა. მონაზვნებმა თეოფილაქტეს აცნობეს, რომ ქართველებს, ანტიოქიის პატრიარქ ანასტასიუს II-ის (598/99—609) სიკვდილის შემდგომ, არაბთა შიშის გამო და „სომხელისათვის გზისა“ კათალიკოსი ხელდასახმელად ანტიოქიაში არ წარუგზავნიათ, რის შედეგადაც თეოფილაქტემ ქართველებს „პროტრეპტიკონი“ უბოძა, რომლის ძალითაც, ქართლის ეკლესიამ კათალიკოსის ხელდასახმის უფლება მოიპოვა.

ამრიგად, თუ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და ჯუანშერის თანახმად, ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო რეფორმის შედეგად ქართლის ეკლესიამ ავტოკეფალია მოიპოვა, შემომოტანილი ცნობით, ჯერ კიდევ VIII საუკუნის 40-იან წლებამდე ქართლის ეკლესია იერარქიულად ანტიოქიის საყდარს ემორჩილებოდა.

განვიხილოთ „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ცნობები. „ქრონოგრაფის“ თანახმად, თეოფილაქტე ანტიოქიელს ქართლის კათალიკოსად მასთან მოსული მონაზონი იოანე უკუბრუნებია. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიერ დაცულ კათალიკოსთა სიაში მართლაც მოიხსენიება ამ სახელის მატარებელი მღვდელმთავარი, რომელიც, პ. ინგოროყვას სამართლიანი შენიშვნით, უნდა გავიგვივოთ თეოფილაქტეს მიერ ხელდასხმულ კათალიკოს იოანესთან [26:478]. „ქრონოგრაფის“ ცნობების ავთენტურობაზე ისიც მიუთითებს, რომ სწორედ ხსენებულმა იოანემ აკურთხა ყირიმის გუთიის ეპისკოპოსად ცნობილი ბიზანტიელი საეკლესიო მოღვაწე იოანე გუთელი⁹. ამრიგად, უნდა დავასკვნათ, რომ „ქრონოგრაფის“ ცნობები თეოფილაქტესთან ქართლის ეკლესიის წარმომადგენელთა მისვლის შესახებ, უთუოდ რეალურ-ისტორიულ ამბებს უნდა ასახავდნენ.

9 ქ. ქერსონის არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი ბერძნული წარწერის თანახმად, ეს ამბავი 758 წელს უნდა მომხდარიყო [93:25]. იოანე თავისი დროის გამოჩენილი პიროვნება იყო, რაც, სხვათა შორის, იმ ფაქტიდან ჩანს, რომ, როგორც პ. ინგოროყვამ დაადგინა, ქართულ ენაზე არსებობდა მისი „ცხოვრებაც“, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია [26:466].

ასევე გვინდა ყურადღება ექვთ საკითხზეც გავამახვილოთ. სომხურ ისტორიოგრაფიაში გავრცელებული შეხედულებების თანახმად, ქართლის ეკლესია დასაბამიდან სომხეთის ეკლესიის საჭეთმპყრობელს ემორჩილებოდა. ასე, ნ. აკინიანი, ეყრდნობა რა ფავსტოს ბუზანდაცის ზემოაღნიშნულ ცნობას, მიიჩნევს, რომ V საუკუნემდე ქართლის ეკლესია იერარქიულად სომხეთის კათალიკოსს ემორჩილებოდა [2:11—12]. შემდეგ მკვლევარი ასევე სანდოდ თვლის X საუკუნის სომეხი ისტორიკოსის უხტანესის თხზულებაში დაცულ ცნობას, რომლის თანახმად, სომხეთის კათალიკოსმა მკალე ელივარდელმა (574—604) ქართლის ეკლესიის საჭეთმპყრობლად კირონი დაად-

ამასთან ერთად, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ცნობები ქართლის კათალიკოსთა VII საუკუნის წლების დამდევამდე ანტიოქიაში ხელდასხმის შესახებ, როგორც ხედავთ, აშკარა წინააღმდეგობაში ექცევა როგორც ქართულ, ისე უცხოურ წყაროთა ცნობებთან. ჩვენი აზრით, „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ზემომოტანილი ცნობის არაავთენტურობას შემდეგი გარემოებაც ადასტურებს. ანტიოქიის იაკობიტი პატრიარქი მიქაელ სირიელი, ცდი-

გინა [6:23]. ნ. აკინიანის თვალსაზრისით, რადგან გაბრიელ ქართლის კათალიკოსის გარდაცვალების შემდგომ ანტიოქია სპარსელებმა დაანგრიეს (540 წ.), ქართველებს კათალიკოსი ხელდასახმელად ან სომხეთში უნდა გაეგზავნათ, ან ალბანეთში. ნ. აკინიანის თანახმად, ვინაიდან ქართველები V საუკუნემდე სომხეთის ეკლესიის უმაღლესი იერარქს ემორჩილებოდნენ, აღნიშნული ძველი წესი მათ კვლავ გაიხსენეს და კათალიკოსის ხელდასახმელად სომხეთის საკათალიკოსოს მიმართეს [2:21]. ამრიგად, ნ. აკინიანის აზრით, სომხეთის კათალიკოსები ხელს ასხამდნენ ქართლის ეკლესიის საქეთმპყრობლებს VI საუკუნის 40-იანი წლებიდან VII საუკუნის 10-იან წლებამდე. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ II მსოფლიო საეკლესიო კრების აქტებში ქართლის მთავარეპისკოპოსი ამასიის პონტოს მიტროპოლიტზე დამოკიდებულად არის წარმოდგენილი (რასაც გარკვეულწილად ეხმაურება ჟუანშერის ცნობები), ძველ სომხურ წყაროთა ზემომოტანილი მონაცემები ტენდენციურად და გვიანდელ შენატხზად უნდა მივიჩნიოთ. არ გავაჩნია არავითარი ცნობა იმის შესახებ, რომ V საუკუნეში ქართლის ეკლესია იერარქიულად სომხეთის საკათალიკოსო საყდაარს ექვემდებარებოდა. ეს იმითაც უნდა იყოს გამორიცხული, რომ თვალ სომხეთის ეკლესია V საუკუნის 40-იან წლებამდე იერარქიულად პონტოს დიოცეზში შემავალ, კაპადოკიის ქ. კესარიის მიტროპოლიტს ემორჩილებოდა [178:132—133]. ცნობები VI საუკუნეში ქართლის ეკლესიის სომხურ ეკლესიაზე იერარქიული დამოკიდებულების შესახებ X საუკუნის სომეხმა ისტორიკოსებმა — უხტანესმა და იოანე დრასხანაკერტელმა — შემოგვინახეს. ამ უკანასკნელის თანახმად, „ამ მოსესმა (მოსე ელივარდელი — გ. მ.) კათოლიკე საყრებულოს უხუცესს კირიონს ხელი დაასხა ქართლის სამწყსოს, გუგარეთისა და ეგრისის არქიეპისკოპოსად წინანდელ წესთა მაგალითისაგებ“ [28:9].

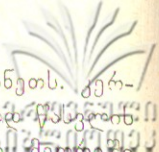
ზ. ალექსიძე, რომელიც „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ მონაცემებს ქართლის კათალიკოსთა VII საუკუნის 10-იანი წლების დამდევამდე ანტიოქიაში კურთხევის შესახებ ნდობის ღირსად მიიჩნევს, დასკვნის: „მოტანილი ცნობიდან ირკვევა, რომ ქართველებს კათალიკოსი ხელდასახმელად ანტიოქიაში ანასტასი პატრიარქის სკკვილის შემდეგ უკვე აღარ გაუგზავნიათ. ანასტასი კი ანტიოქიის პატრიარქის სყდაარს 561—599 წლებში იჭდა. ამრიგად, იგი გარდაიცვალა სწორედ მაშინ, როცა ქართლის კათალიკოსის ტახტი თავისუფალი იყო და კირიონ მის დასაკავებლად ემზადებოდა. კირიონი ხელდასხმას ანტიოქიაში ვეღარ მიიღებდა და საჩქაროდ უნდა გამოქებნილიყო მისი კანონიერი გზით დამტკიცების სხვა საშუალება. არცთუ დიდი ხნის ავტოკეფალიის მქონე ეკლესიის მესვეურთ, ცხადია, უნდა გაეხსენებინათ „პირვანდელი წესი“, როცა მეზობელი ეპისკოპოსი (ან ეპისკოპოსები) ხელს ასხამდა მეზობელი კათედრის მეთაურს“ [19:053]. ზ. ალექსიძის აზრით, სწორედ ამით უნდა აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ კირიონი ქართლის კათალიკოსად მოსი ელივარდელმა აყურთხა.

ლობს რა ანტიოქიის საყდრისადმი სომხეთის ეკლესიის იერარქიული დამოკიდებულების დასაბუთებას, აღნიშნავს, რომ სომეხთა მიერ ცნობილი ნესტორიანი მოღვაწის ბარსუმა ნიზიზისელის სომხეთიდგნებას დევნის შემდგომ, ისინი, სპარსელთა შიშით, სომხეთის კათალიკოსს ხელდასახმელად ანტიოქიაში კი აღარ აგზავნიდნენ, არამედ მას თავად სომეხი იერარქები ასხამდნენ ხელს¹⁰. როგორც ვხედავთ, „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ და მიქაელ სირიელის „ქრონიკის“ ცნობები, თავისი

სამწუხაროდ, პატივცემული მკვლევარი შეცდომაში იქნა შეყვანილი, რადგან თ. ბრეგაძის მიერ ეფრემ მცირეს ტრაქტატისადმი დართულ კომენტარებში ანასტასიუს ანტიოქიელის ზეობის წლები არასწორად არის მითითებული. ცნობილია, რომ VI—VII საუკუნეებში ანტიოქიის საპატრიარქო საყდარი ორ ანასტასიუსს ეკურა — ანასტასიუს I-ს (პირველად 559—570 და მეორედ 593—598 წწ.) და ანასტასიუს II-ს (598/99—609 წწ.). ვინაიდან ანასტასიუსი ტექსტში „მღვდელ-მოწამელ“ — Священномученик — აღ არის დასახელებული და რადგან სწორედ ანასტასიუს II იქნა წამებული და მოკლული სირიაში აჯანყებულ ებრაელთა მიერ, რის გამოც ბიზანტიის ეკლესია მას მარტივად თვლიდა [142:1461], უნდა დავეთანხმეთ ივ. ჯაფარიძის, რომ „ანტიოქიის ქრონოგრაფი“ ანასტასიუსში ანასტასიუს II-ს უნდა გულისხმობდეს [70:357].

ამას მხარს ისიც უჭერს, რომ წყაროში მოხსენიებული ავარიანები (არაბები — გ. მ.), რომელთა შიშით ქართველები კათალიკოსს ხელდასახმელად ანტიოქიაში აღარ აგზავნიდნენ, ბიზანტიის კუთვნილ სირიაში პირველად 634 წელს შეიჭრნენ, ხოლო თავად ანტიოქია არაბთა მიერ აღებულ იქნა 638 წელს [87:367]. არ შეიძლება გათვალისწინებული არ იქნეს ის გარემოებაც, რომ VI საუკუნის 90-იანი წლებში მიწურულს, როდესაც კირონი ქართლის საკათალიკოსო საყდრის დასაყვებლად ემზადებოდა, ქართლის უდიდეს ნაწილზე 591 წლიდან ბიზანტიის ხელისუფლება ვრცელდებოდა. ბიზანტიის პოზიციები აღმოსავლეთში შერყეული ჯერ კიდევ არ იყო და რაც მთავარია, არაბები მსოფლიო ისტორიის ასპარეზზე ჯერ კიდევ არ გამოჩენილიყვნენ. ამრიგად, უნდა დავასკვნათ, რომ როგორც „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“, ისე უხტანესის და იოანე დრასხანაკერტელის ცნობები არათუ არ ავსებენ ურთიერთს, არამედ პირიქით, წინააღმდეგობაშიც ექცევიან, რაც, ჩვენი აზრით, მათს არაავთენტურობაზე უნდა მიუთითებდეს.

10 როგორც მიქაელ სირიელი გვამცნობს: „რამეთუ ბარსუმას არ შეეძლო შესვლა სომეხთა ქვეყანაში, რადგანაც მას მოკვლით ემუქრებოდნენ, ისინი (სომეხები) მტკიცედ იდგნენ თავის რწმენაზე. და მათ, რომლებიც ათორში [იყვნენ] (იგუ-ლისხმება ირანის შემადგენლობაში შემავალი ათორის პროვინციის სამღვდლეობა), დაინახეს რა, რომ სომეხები სპარსელთა შიშით ანტიოქიაში არ მიდიან, კანონისამებრ კათალიკოსის ხელდასახმელად, არამედ მას თვითონ აკურთხებენ, მიბაძენ მათ. [109:413]“. აღსანიშნავია, რომ ანტიოქიის მონოფიზიტი პატრიარქი იოანე (631—648), ირანის იაკობიტთა დიდ მიტროპოლიტ (მაფრიან — გ. მ.) მართუთა ტაგრიტე-ლისადმი (629—649) მიწერილ ეპისტოლეში აღნიშნავს: „რამეთუ უწინ, სპარსეთის კათალიკოსის [საყდარი] და არმენიის, გურჯანის და არანის კათალიკოსის საყდარი ანტიოქიის საყდარს ემორჩილებოდა ბაბაი კათალიკოსის მოკვლამდე“ [109:423]. „ქრონიკის“ გამომცემელმა ე. ბ. შაბოძემ სამართლიანად მიუთითა, რომ ირანის კათალიკოს ბაბაის ქვეშ იოანე ბაბუეის გულისხმობდა, რადგან სწორედ ეს კათალიკოსი შეიქნა ნესტორიანი ბარსუმას ინტრიგების მსხვერპლი, რაზეც ვრცლად არის



ხასიათით და სტანდარტულობით, საოცრად ჰგვანან ერთმანეთს. კერძოდ, თუ, პირველის თანახმად, ანტიოქიაში ხელდასასხმელად ანტიოქიის ხელშემწეულ გარემოებად არაბები არიან დასახელებული, მეორეში ასეთად ბარსუმას ზურგს უკან მდგარი სასანური ირანის ხელისუფლება გვევლინება. ამრიგად, მიქაელის თანახმად, სომხები, ბარსუმასთან კონფლიქტამდე, კათალიკოსს ხელდასასხმელად ანტიოქიაში გზავნიდნენ. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ სომხეთის ეკლესია ანტიოქიის პატრიარქს იერარქიულად არასდროს ემორჩილებოდა, „ქრონიკის“ ზემომოტანილი ცნობა მიქაელის (ან მისი წყაროს — გ. მ.) ტენდენციურ შენათხზად უნდა მივიჩნიოთ, რომლის ერთადერთ მიზანს ანტიოქიის საყდრისადმი სომხეთის ეკლესიის დამორჩილების დასაბუთება წარმოადგენდა. ამრიგად, „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ მიქაელ სირიელის „ქრონიკის“ მონაცემებთან შეპირისპირებისა და შედარებითი ანალიზის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ცნობებში ამჯერადაც ასახულია არა ისტორიული სანამდვილე, არამედ ანტიოქიის უმალლესი საეკლესიო წრეებისათვის დამახასიათებელი, ანტიოქიის საყდრისადმი ქართლის ეკლესიის (ისევე როგორც ამიერკავკასიის დანარჩენ საკათალიკოსოთა) იერარქიული დამოკიდებულების დასაბუთების სტანდარტული ტენდენცია.

მეორე მხრივ, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ცნობა თეოფილაქტე ანტიოქიელთან ქართული ეკლესიის წარმომადგენელთა მოსვლის შესახებ რეალურ-ისტორიულ ელფერს ატარებს, ადვილი მისახვედრია, რომ „ანტიოქიის

საუბარი ეპისტოლეში. რადგან ირანის ხელისუფლებამ ბაბუეი სიკვდილით 484 წელს დასაჯა [149:130], ეპისტოლეში ჩამოთვლილი ეკლესიები, იოანეს თანახმად, ანტიოქიის საპატრიარქოს 484 წლის წინა ხანებში ემორჩილებოდნენ. ამრიგად, ანტიოქიის უმალლესი საეკლესიო წრეები, ანტიოქიის საყდარზე ზემოჩამოთვლილ ეკლესიათა იერარქიული დამოკიდებულების დასაბუთების მიზნით, აშკარა ფალსიფიკაციას ჯერ კიდევ „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ხსენებული ცნობის შეთხზვამდე ერთი საუკუნით ადრე ეწეოდნენ. როგორც აღვნიშნეთ, ბეთ-ლაპატის 484 წლის საეკლესიო კრებაზე ირანელ ქრისტიანთა ოფიციალურ სარწმუნოებად ნესტორიანობის გამოცხადების საფუძველზე ირანის ეკლესია, მართლაც, განთავისუფლდა ანტიოქიის იერარქიული დამოკიდებულებისგან. რაც შეეხება სომხეთის, ქართლისა და ალბანეთის ეკლესიებს, ისინი, როგორც ცნობილია, ანტიოქიის საპატრიარქოს საერთოდ არ ემორჩილებოდნენ. ამრიგად უნდა დავასკვნათ, რომ იოანეს ეპისტოლეში, რეალურ-ისტორიული ამბების გვერდით, ანტიოქიის საყდრისადმი ამიერკავკასიის ეკლესიათა იერარქიული დამოკიდებულების დასაბუთების ტენდენცია არის ასახული. შესაბამისად, „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ზემოგანხილული მონაცემების ატორის დარად, იოანემ, ანტიოქიის საყდარზე ამიერკავკასიის ეკლესიათა იერარქიული დამოკიდებულების ამსახველი შეთხზული ცნობებისადმი სარწმუნო ხასიათის მინიჭების მიზნით, ისინი რეალურ-ისტორიულ ფაქტს დაუკავშირა.

ქრონოგრაფში“ დაცული ზემოაღნიშნული ცნობების შეთხზვასთან თეოფილაქტესთან მისული ქართველი საეკლესიო პირებიც იყვნენ დაკავშირებულნი. ვფიქრობთ, ყოველივე ეს ადვილად აიხსნება ცხარეებული ქრისტოლოგიური ბრძოლის საფუძველზე, რომელიც თავსდევდა ქართლის ეკლესიას, მის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების პირველი დღიდანვე. როგორც დავაღვინეთ, ვახტანგ გორგასლის დროს ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვება ჰენოტიკონის საფუძველზე მოხდა. ქართლის პირველი კათალიკოსიც ცნობილმა მონოფიზიტმა მოღვაწემ პეტრე მკაწრვალმა აკურთხა, მაგრამ ბიზანტიის ეკლესიის მიერ ქალკედონიტობის აღდგენის შემდგომ ჰენოტიკონში ფორმულირებული კომპრომისული დებულებები წმინდა მონოფიზიტობად იქნა შერაცხილი. ჰენოტიკონის საფუძველზე მიღებულ ავტოკეფალიასაც, ბიზანტიის ორთოდოქსალური ეკლესიის თვალსაზრისით, ხელახალი, ახლა უკვე ქალკედონიტურ საფუძველზე სჭირდებოდა დამტკიცება. ამიტომაც იყო, რომ VIII საუკუნის 40-იან წლებში ქართლის ეკლესიამ ანტიოქიაში წარმომადგენლები წარგზავნა, რომელთა მთავარ მიზანს, სწორედ, ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხის მოგვარება წარმოადგენდა.

უჭველია, რომ ამ შემთხვევაში, საქმე მხოლოდ ქართლის ეკლესიის რეალური მდგომარეობის (ავტოკეფალიის, — გ. მ.) ფორმალურ, ხელახალ აღიარებას ეხებოდა. ადვილი გასაგებია, რომ თეოფილაქტე, ხელმეორედ დააკანონა ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალური მდგომარეობა და აღიარა ქართველ ეპისკოპოსთა უფლება ხელი დაესხათ ქართლის კათალიკოსისათვის. ამრიგად, „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ცნობა ქართლის კათალიკოსთა VI საუკუნის 10-იანი წლებას დამდევამდე ანტიოქიაში კურთხევისა და შესაბამისად, თეოფილაქტემდე მათი ანტიოქიის საყდრისადმი დამოკიდებულების შესახებ, ქართლის ეკლესიის ჰენოტიკონის ქრისტოლოგიის საფუძველზე წარმოშობილი ავტოკეფალიის მიჩქმალვის მიზნით იყო შეთხზული. „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ზემოაღნიშნული მონაცემების არაავთენტურობაზე სხვა ცნობებიც მიუთითებენ. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ანტიოქიის პატრიარქ ანასტასიუს I-ის დროს შედგენილი ნოტიცია (570 წ.), რომელიც, ჩამოთვლის რა აღნიშნულ პერიოდში ანტიოქიის საყდრისადმი დამოკიდებულ იერარქებს, არსად არ ასახელებს ქართლის კათალიკოსს [158:215—218]¹¹.

11 ამას კარგად ხედავს გ. კარალევსკი და იზიარებს რა „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ცნობებს VII საუკუნის 10-იანი წლების დასაწყისამდე ქართლის კათალიკოსთა ანტიოქიაში ხელდასხმის შესახებ, ცდილობს აღნიშნული წინააღმდეგობის ახსნას იმით, რომ რაკი ხსენებული ნოტიცია ხმარებაში შემდგომ საუკუნეებშიც ყოფილა, მისი აზრით, ქართლის ეკლესიის დასახელება ნოტიციიდან გვიანდელ რეგ. გ. მაშულია

ზ. ალექსიძემ „ეპისტოლეთა წიგნის“ დოკუმენტების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე, დამაჯერებლად დაამტკიცა რომ VII საუკუნის დამდეგს, სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილებამდე, ქართული ეკლესია ავტოკეფალური იყო [19:047—066]. ეს კი, თავის მხრივ, საესებით გამორიცხავს „ანტიოქიის ქრონოგრაფში“ დაცული ცნობის სამართლიანობას იმის შესახებ, რომ VIII საუკუნის 40-იან წლებამდე ქართლის ეკლესია იერარქიულად ანტიოქიის საპატრიარქოს ექვემდებარებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ „ანტიოქიის ქრონოგრაფი“ სანდო ცნობებს შეიცავს ქართული ეკლესიის შემდეგდროინდელი ისტორიის შესახებ. ცნობილია, რომ ქართულ სასულიერო წრეებში იერუსალიმის საპატრიარქო უდიდესი გავლენით სარგებლობდა¹². ამ მხრივ საყურადღებო ცნობა კონსტანტინე პორფიროგენეტმა შემოგვინახა: „რადგან ისინი (იბერები — გ. მ.), როგორც თვითონ ამბობენ, იერუსალემიდან შთამომავლობენ და რადგან დიდი რწმენა აქვთ მათი და ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს საფლავისა, ისინი განსაზღვრულ ხანებში უზვად უგზავნიან ფულს წმინდა ქალაქის პატრიარქს და იქაურ ქრისტიანებს [45:258].“

ჩვენ მიერ ზემომოტანილი „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ცნობების თანახმად, ანტიოქიის პატრიარქისადმი მირონის შესაძენად დათქმულ ფულად თანხას ქართველები პატრიარქ იოანე III ანტიოქიელის (996—1021)* დრომდე იხდიდნენ, რომელმაც ხსენებული თანხა იერუსალიმელ პატრიარქ ორესტს (986—1006) დაუთმო, რაც 996—1006 წლებს შორის უნდა მომხდარიყო. ადვილი მისახვედრია, რომ ამ შემთხვევაში „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ცნობები აშკარად რეალურ-ისტორიულ ამბებს ასახავენ. უეჭველია, იერუსალიმის პატრიარქები, რომლებსაც ქართველები რეგულარულად დიდ ფულად თანხებს სწირავდნენ, არსებული მდგომარეობის ფორმალური დაკანონებისკენ მისწრაფოდნენ.

დაქტორებს ამოუღიათ [147:581]. მაგრამ იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ ფ. ნაუს პუბლიკაციის შემდგომ ნაპოვნი და 1920 წელს გამოქვეყნებულ იქნა ხსენებული ნოტიციის სირიული თარგმანის სამი ხელნაწერი, რომელაც, ე. პონიგმანის შეხედულებით, „ძველი, შეუცვლელი ნოტიციიდან“ იყო თარგმნილი და რომლებშიც ანტიოქიის საპატრიარქოსადმი დაქვემდებარებულ ეკლესიათა შორის ასევე არ არის დასახელებული ქართლის საკათალიკოსო [138:60,73—75], 570 წლისთვის ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალიის ფაქტი ეჭვს არ უნდა იწვევდეს.

¹² დაწერილებით იხ. [166:183—184; 168:30—40].

* წინამდებარე გამოკვლევაში, რომის პაპებისა და აგრეთვე კონსტანტინოპოლის, ანტიოქიის და იერუსალიმის პატრიარქთა ზეობის წლები მოცემულია ვ. გრუმელის წიგნში მოთავსებული ქრონოლოგიური სიების მიხედვით იხ. [132].



თუმცა აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ საქმის ინიციატორი საქართველოს მეფე ბაგრატ III (975—1014) უნდა ყოფილიყო. ცნობილია, რომ საქართველოში გამეფებულ ბაგრატიონთა დინასტიის უზენაესობის დასაბუთების მიზნით, ოფიციალურმა ქართულმა ისტორიოგრაფიამ შექმნა ლეგენდა მათი ღვთაებრივი წარმომავლობის შესახებ. კერძოდ, ქართული საისტორიო ტრადიცია, რომლის უძველეს ფიქსაციას სწორედ კონსტანტინე პორფიროგენეტის და გიორგი მერჩულეს ცნობები წარმოადგენენ, ბაგრატიონებს დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლებად მიიჩნევს. „დავით წინასწარმეტყველისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად წოდებულ კელმწიფეო“ [13:262]—ასე ზემოთავეს აშოტ კურაპალატს გრიგოლ ხანძთელი. ხოლო კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობით: „საცოდნელია, რომ თავისი თავის განმადიდებელი იბერები, ესე იგი კურაპალატის იბერები, ამბობენ, რომ ისინი ურიას ცოლის შთამომავალნი არიან, რომელიც დავითმა, წინასწარმეტყველმა და მეფემ, შეაცდინა; ისინი ამბობენ, რომ თვითონ შთამომავლობენ მისი შვილებისაგან, დავითთან რომ შეეძინა, და რომ ისინი დავითის, წინასწარმეტყველისა და მეფის, ნათესავნი არიან და აქედან ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა, რადგან ესეც დავითის თესლისაგან არის წარმოშობილი. ამიტომაც იბერთა დიდებულებს და უბრკოლებლივ მოჰყავთ ცოლებად თავიანთი ნათესავები და ფიქრობენ, რომ ამით ისინი ძველ წესწყობას იცავენ. ისინი ამბობენ, რომ მათი გვარი იერუსალიმიდან არის და იმ ადგილებიდან სიხმრის ჩვენებით გადასულან და დასახლებულან სპარსეთის მხარეებთან, ესე იგი იმ მიწა-წყალზე, სადაც ახლა მოსახლეობენ“ [45:255—256].

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ბაგრატიონთა სახლში შემუშავებული ტრადიციის თანახმად, ბაგრატიონები წარმოშობით იერუსალიმიდან ყოფილან, უნდა ვივარაუდოთ, რომ საქართველოს საერო და სასულიერო ხელისუფლება იერუსალიმის საპატრიარქოსთან კავშირის განმტკიცებისკენ მიისწრაფოდა. 996—1006 წლებისათვის საამისო პრაქტიკული ნაბიჯის გადადგმას, ალბათ, ისიც უწყობდა ხელს, რომ ამ პერიოდისათვის ბაგრატ III-ს უკვე ჰყავდა დამარცხებული საქართველოს გაერთიანების მოწინააღმდეგე ფეოდალური ოპოზიცია. ამას გარდა, 996—1006 წლებში ბაგრატ III-სა და ბიზანტიის იმპერატორ ბასილი ბულგართმმუსკრელს (976—1025) შორის მშვიდობიანი ურთიერთობა სუფევდა. ამიტომაც იყო, რომ 996—1006 წლებს შორის, როდესაც ქართულ ეკლესიასა და იერუსალიმის საპატრიარქოს შორის განსაკუთრებით მტკიცე ურთიერთობა იყო დამყარებული, „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ თანახმად, ორესტი იერუსალიმელს იმპერატორ ბასილი ბულგართმმუსკრელისთვის თხოვნით მი-

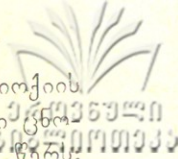


უმართავს, რათა მას რეალურად არსებული მდგომარეობა რაღაც დაემტკიცებინა და ანტიოქიის საპატრიარქოსადმი მის ვალდებულება კანონიკურადაც იერუსალიმის საყდრისთვის გადაეცა. პოლიტიკური თვალსაზრისით საქართველოს პოზიციები აღმოსავლეთში იმდენად გაძლიერდა, რომ ისეთი ძლიერი იმპერატორი, როგორც ბასილი ბულგართმმუსვრელი იყო, იძულებული გახდა ანგარიში გაეწია ბაგრატ III-ის თხოვნისთვის აღნიშნული გადასახადის იერუსალიმის პატრიარქისადმი მინიჭების შესახებ. ეს კი, თავის მხრივ, კიდევ ერთხელ მიუთითებს, რომ თეოფილაქტეს დროს დაწესებულ გადასახადს იერარქიულ დამოკიდებულებასთან საერთო არაფერი ჰქონდა.¹³

ცნობები ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის შესახებ ანტიოქიის პატრიარქმა თეოდორე ბალსამონმაც (1189—1195) შემოგვინახა. კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრების მეორე კანონის განმარტებისას, ბალსამონი იბერიის ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხსაც განიხილავს: „ნუ გაიკვირვებ, თუ სხვა ეკლესიებსაც იბოვი ავტოკეფალურად, როგორც, [მაგალითად], ბულგარეთის ეკლესიას, კვიპროსისა და იბერიისას. ბულგარეთის არქიეპისკოპოსი — პატივში აიყვანა იუსტინიანე მეფემ. წაიკითხე 131-ე მისი ნოველა, რომელიც მოთავსებულია „ბასილიკების“ მეხუთე წიგნში, მუხლი მესამე, თავი პირველი, რომელაც განკუთვნილია წინამდებარე თხზულების პირველი მუხლის მეხუთე თავის განმარტებისათვის. კვიპროსის არქიეპისკოპოსი პატივში აიყვანა მესამე [მსოფლიო] კრებამ. ხოლო იბერიის არქიეპისკოპოსი პატივში აიყვანა ანტიოქიის კრების დადგენილებამ. ამბობენ, რომ მაშინ, როდესაც ღვთაებრივი ქალაქის დიდი ანტიოქიის უწმინდეს პატრიარქად იყო უფალი პეტრე, გამოტანილ იქმნა კრების დადგენილება, რომ იქნეს თავისუფალი და ავტოკეფალური ეკლესია იბერიისა, რომელიც მაშინ ექვემდებარებოდა ანტიოქიის პატრიარქს“ [23:18].

თეოდორე ბალსამონის ზემომოტანილი ცნობის თაობაზე ისტორიოგრაფიაში განსხვავებული მოსაზრებებია გამოთქმული. მკვლევართა ერთი ნაწილი ბალსამონის მიერ მოხსენიებულ „უფალ პეტრეს“ თუ

¹³ ფორმალური თვალსაზრისით, ზემოხსენებული ფაქტი, ვფიქრობთ, იმანაც განაპირობა, რომ, „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ თანახმად, ქართველები რეგულარულ ფულად თანხებს ანტიოქიელ პატრიარქებს მირონისათვის უხდიდნენ [17:8,10]. როგორც ცნობილია, მირონის კურთხევას იერარქიულ დამოკიდებულებასთან არაერთი კავშირი არ ჰქონდა [175:120; 22:163]. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ თანახმად, IX ს-ის დასაწყისში ეფრემ მაწყვერელმა მირონის კურთხევა იერუსალიმის პატრიარქის თანხმობით მცხეთას განაწესა [13:290]. აღნიშნული ფულადი თანხა, ბაგრატიონთა საგვარეულოსთან დაკავშირებული ხსენებული ლეგენდის გაპი, იერუსალიმის პატრიარქს ფაქტიურად ძღვნის სახით ეძღოდა.



პეტრე მკაწრვალად მიიჩნევს, მეორენი მას XI საუკუნის ანტიოქიის პატრიარქ პეტრე III-სთან (1052—1056) აიგივებენ. აღნიშნული ცნობა გამოწველილვით შეისწავლა მ. თარხნიშვილმა, რომელიც „კონტექსტი, რომელშიც იბერიის ეკლესია დასახელებულია ხუთ დიდ მიტროპოლიასა და ორ ეკლესიას შორის, რომლებმაც მე-5-დან მე-9 საუკუნემდე მოიპოვეს დამოუკიდებლობა, იმაზე მეტყველებს, რომ ავტორი აქ პეტრე მკაწრვალს გულისხმობს. აღნიშნულ მოსაზრებას არ ეწინააღმდეგება ეპითეტი „უწმინდესი პატრიარქი“, რომლითაც მონოფიზიტი პეტრეა ნაგულისხმევი, რადგან ასეთი, სხვათა შორის, უმნიშვნელომდე დამცრობილი საპატიო წოდება უფრო თანამდებობას ეხება, ვიდრე ამ თანამდებობის მატარებელს. მხედველობიდან ასევე არ უნდა გამოგვრჩეს ის, რომ პეტრე მკაწრვალი, თავიდან მართლმადიდებლების მიერ დევნილი, ბოლოს აღარ გახსენებიათ. თუმცა ბევრი მკვლევარი იქითკენ იხრება, რომ ამ პატრიარქში პეტრე III დაინახონ. ამ შემთხვევაში კრების ამგვარი გადაწყვეტილება ან არ არსებობდა, — რაზეც თავად ბალსამონის ცნობა მეტყველებს, როდესაც ის იწყებს სიტყვით „ამბობენ“, — ან იგი იდენტურია სინოდური ფორმით ჩატარებული საუბრის, რომელიც გაიმართა გიორგი ათონელის და ანტიოქიის პატრიარქს შორის 1056/57 წლებში ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის თაობაზე. კრების სხვაგვარი გადაწყვეტილება XI საუკუნეში ყოველად უმიზნო და უაზრო იქნებოდა. ...შეუძლებელია, რომ წმ. გიორგის, რომელმაც საფუძვლიანად იცოდა არა მარტო თავის სამშობლოსა და ეპოქაში მომხდარი ყველა მნიშვნელოვანი მოვლენა, ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის დაცვისას უგულებელეყო და არ გამოეყენებინა იგი. ამიტომაც უფლება გვაქვს ეს ცნობა ძალდაუტანებლად გავაიგივოთ ანტიოქიაში ჩატარებულ ზემოხსენებულ საუბართან. ასეთ პირობებში, როდესაც პატრიარქთა სია სრული არ არის, ხოლო იმდროინდელი პატრიარქების თანამიმდევრობა და ზუსტი დრო ჩვენთვის უცნობია, ეს ადვილად დასაშვებია. სერიოზულ სიძნელეებს არც წმინდა გიორგის ცხოვრება გვიქმნის: ბალსამონთან საუბარია პეტრეზე, პეტერსის მიერ გამოცემულ ცხოვრებაში კი თეოდოსოსუსზე. მხოლოდ საბინინის მიერ გამოყენებულ ხელნაწერში არ არის ამ ადგილას არავითარი სახელი, ე. წ. წაკითხვა მთლად უშეცდომო არ უნდა ყოფილიყო. შეიძლება თავად ბალსამონი არ გადმოგვეცემს სწორად პატრიარქის სახელს, რადგან მან იგი არა სარწმუნო წყაროდან, არამედ გადმოცემით იცოდა. ასეა თუ ისე, — დაასკვნის მ. თარხნიშვილი, — ჩვენს მიერ ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიხედვით, არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია მხოლოდ XI საუკუნეში ცნეს. ეს მანამდე კარგა ხნით ადრე დასრულებული ფაქტი იყო [175:122—123; 22:164],

დასადგენია, შესაძლებელია თუ არა ბალსამონის შემომოტანილი ცნობა ვავიგივით ანტიოქიის პატრიარქსა და გიორგი მთაწმინდელს შორის გამართულ კამათთან. მივმართოთ წყაროებს. გიორგი მთაწმინდელს თანახმად, გიორგი მთაწმინდელს მის თანამედროვე ანტიოქიელ პატრიარქებთან ფრიად ცხოველი ურთიერთობები ჰქონია დამყარებულნი. კერძოდ, პეტრე III-სა (1052—1056) და გიორგის შორის მრავალი საღვთისმეტყველო საუბარი შემდგარა¹⁴. პეტრე III-ის სიკვდილის შემდგომ კი „დაიპყრა საყდარი მისი თეოდოსი სამეუფო[ელმან] კაცმან მალალმან და ფილოსოფოსმან და ორითავე ცხოვრებითა გამოცდილმან“ [14:149]. აღნიშნული პატრიარქი თეოდოსი უთუოდ ანტიოქიის პატრიარქი თეოდოსიუს III (1057—1059) უნდა იყოს. სწორედ ამ პატრიარქთან ჰქონია გიორგის საეკლესიო პაექრობა, რომლის მთავარ საკითხსაც ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის კანონიკურობა წარმოადგენდა. ჩვენ აქ არ შევუდგებით ქართულ ისტორიოგრაფიაში კარგად ცნობილი შემოხსენებული კამათის განხილვას. აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ, ჩვენი აზრით, ბალსამონის ცნობის გაიგივება გიორგი მთაწმინდელსა და თეოდოსიუს ანტიოქიელს შორის 1057 წელს ჩატარებულ დისპუტთან ყოველად შეუძლებელია. „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების“ თანახმად, საეკლესიო პაექრობა გიორგის არა პეტრესთან, არამედ თეოდოსიუსთან ჰქონია. მ. თარხნიშვილის აზრით, შემოაღნიშნულ გაიგივებას მხარს უჭერს ის გარემოება, რომ იმდროინდელ ანტიოქიელ პატრიარქთა ქრონოლოგია ზუსტად არ არის ცნობილი. მკვლევრის მოსაზრებით, არც ის არის გამორიცხული, რომ თავად ბალსამონის ცნობაში პეტრეს სახელი შეცდომით იყოს დასახელებული. ჩვენი ძიებას მიზნებისათვის უაღრესად საინტერესო ცნობები ანტიოქიის პატრიარქ პეტრე III-ის მიერ 1054 წლის ივნისში [147:606] დომინიკე გრადო-

¹⁴ „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების“ ტექსტში ანტიოქიის პატრიარქი, რომელთანაც გიორგის საღვთისმეტყველო საუბრები ჰქონია, იოანეს სახელს ატარებს [14:148], მაგრამ კ. კეკელიძის სამართლიანი თქმით: „ეს უბრალო გრაფიკული შეცდომაა. ხუცურად ეწერებოდა პეტრე ქარაგმით, პირველი და უკანასკნელი ანთო, რაც იოანედ წაუკითხავთ მერე: ՄՂ→ՂՂ [43:217]. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ გიორგი მცირის თხზულების ტექსტის მეორე ადგილას ანტიოქიის პატრიარქად, რომელთანაც გიორგი მთაწმინდელს საღვთისმეტყველო საუბრები ჰქონია, პეტრედ მოიხსენიება: „მიერ დღითგან (დისპუტის შემდგომ—გ. მ.) ესრეთ შეიყუარა პატრიარქმან (თეოდოსიუსმა გიორგი—გ. მ.) და ყოველთა ანტიოქელთა, ვითარცა მამამ და მოძღუარი სულიერი, და თვთ პატრიარქმან გულის-სიტყუაათ თვსთა მისა იწყო კითხვად. და რამეთუ პირველ მისა ყოფილი ნეტარი პეტრე პატრიარქი მასვე წმიდასა ბერსა ჰკითხვიდა, ვითარცა ზემო ვთქუთ“ [14:155], კ. კეკელიძის შესწორება ექვს არ უნდა იწვევდეს. ისიც უნდა დავძინოთ, რომ „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების“ ერთ-ერთ ხელნაწერში იოანეს ნაცვლად პეტრე სწერია [14:148].

ელისადმი მიწერილ ეპისტოლეში შემოინახა, რომელშიც ანტიოქიის საპატრიარქო ტახტისადმი დაქვემდებარებულ ეკლესიათა შორის დასახელებულია „დიდი ბაბილონი და რომაგირისი ანუ ხორასანის მთელი აღმოსავლეთის სხვა ეპარქიები, რომლებშიც ჩვენგან არსებობდა არქიეპისკოპოსები და კათალიკოსები, რომელნიც ხსენებულ მხარეებში ხელს დაასხამენ მიტროპოლიტებს, რომელთაც გამგებლობაში ჰყავთ მრავალი ეპისკოპოსი“ [162:760—761]. ზემომოტანილი ცნობა ნათლად მიგვანიშნებს, რომ ეპისტოლეს შედგენის დროისათვის ქართული ეკლესია ანტიოქიის საპატრიარქოზე იერარქიულად დამოკიდებული არ ყოფილა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ძნელი დასაშვებია, რომ პეტრე III-ს ბაბილონის (ბაღდადის — გ. მ.) და რომაგირისის საკათალიკოსთა გვერდით ქართული ეკლესია არ მოეხსენებინა, რომელიც იმ დროისათვის პეტრე III-ს მიერ ჩამოთვლილ საკათალიკოსოებთან შედარებით განუზომლად დიდ როლს თამაშობდა¹⁵. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ გიორგი მცა-

15 პეტრე III-ის მიერ დასახელებული „რომაგირისი ანუ ხორასანი“ ქართულ წყაროებში არაერთგზის მოხსენიებული „რომ-გურის“ იდენტურია. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორი ქართველთა 1210 წელს ირანში ლაშქრობასთან დაკავშირებით წერს: „და უშინავანესისა რომ-გურისა მიმართ მიიწიენეს, რომელ არს ხორასანი“ [32:107]. რომაგირისი (არაბ. რუმჟარ-რამჯარი) ხორასნის უდიდესი ქალაქის — ნიშაბურის — უბანს წარმოადგენდა [11:127—128]. როგორც ვ. გაბაშვილი შენიშნავს: „ქალაქის ამ უბანში წარმოდგენილი იყო ქრისტიანული მოსახლეობა, რომლის სათავეში ეპისკოპოსი იდგა. რამჯარის (იგივე რომაგირისის — გ. მ.) სასაფლაოსთან არსებობდა მელქიტური (ქალკედონიტური — გ. მ.) ეპისკოპოსის სკუდარი“ [11:128]. ცნობილია, რომ რომაგირისის ქრისტიანული მოსახლეობის წინაპრები ძირითადად სელევკია-კტესიფონის სამიტროპოლიტოდან, ქ. ბაღდადის და არსების დროს (762 წ.), ნესტორიანთა გავლენით განდევნილი ქალკედონიტები იყვნენ [170:154]. რაც შეეხება იმავე ეპისტოლეში მოხსენიებულ „დიდ ბაბილონს“, იგი უნდა გავაიგივოთ 965 წელს, ანტიოქიის პატრიარქის ინიციატივით ქ. ბაღდადში დაარსებულ მელქიტთა (ქალკედონიტთა — გ. მ.) სამიტროპოლიტოსთან, რომლის სამწყსოს, ძირითადად, ბაღდადში მცხოვრები ბერძენი ვაჭრები წარმოადგენდნენ. უნდა აღინიშნოს, რომ ადგილობრივი მოსახლეობის ცალკეულ წარმომადგენელთა მოქცევის მიუხედავად (კერძოდ, ასეთებად სოგდები, ხვარაზმელები და სხვ. არიან ცნობილი), რომაგირისის და ბაღდადის მელქიტთა უდიდესი ნაწილი, სამღვდლოებისა და საეკლესიო ცენტრების ნაკლებობის გამო, იძულებული შეიქნა ნესტორიანობა ელიარებინა [170:154]. ამრიგად, ძნელია არ დავეთანხმოთ ბ. შაჟღერის შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ შუა აზიის მელქიტური მოსახლეობა უკიდურესად მცირერიცხოვანი ყოფილა [170:154—155]. ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებითაც ხდება, რომ 1054 წლისათვის ქართული ეკლესიის (რომელიც, როგორც ვნახეთ, რომაგირისის და ბაღდადის კათალიკოსებთან შედარებით აღმოსავლეთში განუზომლად დიდ როლს ასრულებდა) ანტიოქიის საყდარზე სულ მცირე იერარქიული დამოკიდებულების შემთხვევაშიც კი, პეტრე III ზემოაღნიშნულ ეპისტოლეში, უპირველეს ყოვლისა, ანტიოქიას დაქვემდებარებულ საკათალიკოსთა შორის სწორედ ქართულ ეკლესიას მოიხსენიებდა.

რე, კ. კეკელიძის თქმით: „ანტიოქიასა თუ შავ მთაზე იერუსალიმში, საქართველოში, კონსტანტინოპოლსა თუ ათონზე“, განუყრელად თან ახლდა თავის მოძღვარს [43:247], ცხადი გახდება, რომ მცირის ცნობები გიორგი მთაწმინდელის თეოდოსიუსთან შესახებ, უთუოდ ავთენტურ ელფერს ატარებენ. რადგან, პეტრე III-ის მიერ 1054 წელს შედგენილი ეპისტოლეს თანახმად, ქართული ეკლესია იმ დროს იერარქიულად ანტიოქიას არ მორჩილებდა, უნდა დავასკვნათ, რომ მოსაზრება ბალსამონის ცნობისა და 1057 წელს ანტიოქიაში შემდგარი დისპუტის გაიგივების შესახებ წყაროების ურთიერთშეჯერებით არ დასტურდება¹⁶. ბალსამონის მიერ დასახელებულ „უფალ პეტრეს“ გაიგივებას პეტრე III-სთან ის გარემოებაც ელოება, რომ, როგორც სამართლიანად შენიშნა მ. თარხნიშვილმა, პატრიარქ თეოდოსიუსთან პაექრობისას გიორგი მთაწმინდელი პეტრე III-ის დროს ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების შესახებ არაფერს ამბობს. შეუძლებელია, რომ 1057 წელს ანტიოქიაში შემდგარ საეკლესიო პაექრობაზე, რომელზეც ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხი განიხილებოდა, როგორც საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია, გიორგი მთაწმინდელს მოწინააღმდეგეთა წინააღმდეგ ისეთი ძლიერი არგუმენტი არ გამოეყენებინა, როგორც პეტრე III-ის მიერ ქართული ეკლესიისადმი ავტოკეფალიის მინიჭება. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ გიორგი მთაწმინდელი პეტრე III-ის კარზე ფრიად მიღებული პირი ყოფილა, შეუძლებელია, რომ გიორგი მცირეს ერთი სიტყვით მაინც არ მოეხსენიებინა საქართველოს ეკლესიის ცხოვრებაში მომხდარი ისეთი უდიდესი ფაქტი, როგორც პეტრე III-ის დროს ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვება იყო. აღსანიშნავია ისიც, რომ როგორც ეფრემ მცირე, რომელსაც პეტრე III-ის ზეობის წლებიდან სულ რაღაც ორ ათეული წელიწადი აშორებდა, ისე მისი თანამედროვე ბიზანტიელი კანონისტი ნიკონ შავთელი, რომელსაც თავისი ტაქტიკონი XI საუკუნის 70—80-იან წლებში შეუდგენია¹⁷ [92:39], არაფერს გვამცნობენ იმავე საუკუნის 50-იან წლებში ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების შესახებ. შეუძლებელია, რომ ერთი მხრივ ეფრემ მცირეს,

16 1057 წელს ანტიოქიაში შემდგარი დისპუტის გაიგივებას ბალსამონის ცნობასთან ისიც გამოირცხავს, რომ 1057 წლის პაექრობაზე ანტიოქიის საეკლესიო წრეების მხრიდან ადგილი ჰქონია არა ქართული ეკლესიისადმი ავტოკეფალიის მინიჭებას, არამედ პირიქით, უკვე დიდი ხნის წინ არსებული საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გადასინჯვის უშუალო მცდელობას.

17 აღსანიშნავია, რომ ნიკონ შავთელი მღვდლად სწორედ თეოდოსიუს III ანტიოქიელმა აკურთხა [102:600].

რომელმაც თავისი ნაშრომი საგანგებოდ ქართლის მოქცევისა და ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხს უძღვნა, ხოლო მეორე მხრე ნიკონ შავმთელს, რომელიც თავის ტაქტიკონში აგრეთვე საგანგებოდ განიხილავდა ქართლის მოქცევისა და ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიური დამოკიდებულების საკითხს, არ მოეხსენებინათ ესოდენ დიდმნიშვნელოვანი ფაქტი. აღსანიშნავია, რომ თავად ბალსამონის ცნობა მასში გადმოცემულ მოვლენათა არქაულობაზე უნდა მიუთითებდეს. კერძოდ, სიტყვიდან „ამბობენ“ აშკარად ჩანს, რომ ბალსამონის ხსენებული ცნობა არა წერილობით წყაროზე, არამედ, როგორც სწორად შენიშნა მ. თარხნიშვილმა, ზეპირსიტყვიერ გადმოცემაზე უნდა იყოს დამყარებული. წარმოუდგენელია, რომ ისეთ ერთდირებულ პიროვნებას, როგორც ანტიოქიის პატრიარქი თეოდორე ბალსამონი იყო, სარწმუნო მონაცემები არ ჰქონოდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის შესახებ, თუკი ამ მოვლენისაგან მას მხოლოდ საუკუნედა აშორებდა. ამგვარად, ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ბალსამონი, „უფალ პეტრეში“ პეტრე მკაწრვალს გულისხმობდა, რომელმაც, როგორც უკვე დავადგინეთ, 486—487 წლებში ქართლის ეკლესიას ავტოკეფალია მიანიჭა. ალბათ, ბალსამონის ცნობის ზემოაღნიშნული ხასიათით უნდა აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ ქალკედონიტთა მიერ მწვალებლად შერაცხილი პეტრე მკაწრვალის მასში ანტიოქიის „უწმინდეს პატრიარქად“ არის დასახელებული¹⁸. დაბოლოს უკანასკნელი. „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ თანახმად,

18 კ. თუმანოვის სამართლიანი შეხედულებით, თეოდორე ბალსამონის ცნობაში მოხსენიებულ „უფალ პეტრეში“ არა პეტრე III, არამედ პეტრე მკაწრვალის უნდა ვიგულისხმოთ [178:169—170]. ეს კი, თავის მხრივ, საესეებით გამოირიცხავს მისავე თვალსაზრისს ვახტანგ გორგასლის მიერ ქართლში, კათალიკოსობის დაწესების შემდგომ ხანებშიც, ქართული ეკლესიის ანტიოქიის საყდარზე იერარქიული დამოკიდებულების შესახებ, რადგან, ბალსამონის თანახმად, აღნიშნული აქტით იბერიის ეკლესიამ სრული ავტოკეფალია მიიპოვა. ისიც აღსანიშნავია, რომ, ჰ. გელცერის აზრით, ბალსამონის ცნობა არა პეტრე მკაწრვალს, არამედ პეტრე III-ს ეხება, რასაც მკვლევარი იმით ასაბუთებს, რომ „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების“ თანახმად (რომელიც მისთვის მ. ბროსესეული გადმოცემით არის ცნობილი), 1056—59 წლებში საეკლესიო პაექრობაზე პატრიარქ იოანესთან (რომლის ქვეშ, როგორც ვნახეთ, პეტრე უნდა ვიგულისხმოთ) გიორგიმ წარმატებით დაიცვა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია. შესაბამისად, 1056—1059 წლებში პაექრობისას, ქართულ ეკლესიას ავტოკეფალური სტატუსი გააჩნდა. შემდეგ ჰ. გელცერი ითვალისწინებს იმ გარემოებას, რომ 1054 წელს დომინიკე გრადოელისადმი მიწერილ ეპისტოლეში პეტრე III ანტიოქიის საყდრისადმი დაქვემდებარებულ იერარქებს შორის მხოლოდ ბაღდადის და რომაგირისის კათალიკოსებს მოიხსენიებს და დაასკვნის, რომ ამ დროს ქართული ეკლესია ავტოკეფალური იყო. ამიტომ, მკვლევრის აზრით, ქართული ეკლესიისადმი ავტოკეფალიის მინიჭება პეტრეს პატრიარქობის პირველსავე წელს (1053 წ.) უნდა მომხდარიყო [126:275—277].

თეოფილაქტე ანტიოქიელი, ქართული ეკლესიისათვის ავტოკეფალური სტატუსის ხელახალი დამტკიცების შემდგომ, ქართლის ეკლესიის მესვეურებს დაჰპირდა, რომ, ქვეყანაში მწვალებლობის განხორციელების შემთხვევაში, მისი აღმოფხვრის მიზნით, ქართლში საგანგებო ეგზარქოსს მიავლენდა. აღსანიშნავია, რომ ამ შემთხვევაშიც „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ მონაცემები აშკარად ავთენტურ ცნობებს შეიცავენ. კერძოდ, 1365 წელს ანტიოქიაში შემდგარ საეკლესიო კრებაზე მონაწილეობას იღებდა „მდაბალი გერმანოსი კათალიკოსი რომაგირისისა და ეგზარქოსი სრულიად იბერიისა“ [157:465, შეად. 464]¹⁹. შესაბამისად, აღნიშნულ დროს, იბერიის ეგზარქოსის ტიტულს რომაგირისის კათალიკოსი ატარებდა.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ:

1. ქართლის გაქრისტიანებიდან მოკიდებული V საუკუნის 20-იან წლებამდე და იმავე საუკუნის 50-იანი წლებიდან 486—487 წლებამდე ქართლის ეკლესია იერარქიულად პონტოს დიოცეზის შემადგენლობაში შემავალი ამასიის ჰელენოპონტოს მიტროპოლიტს ემორჩილებოდა.

2. რადგან ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრების (451 წ.) შემდგომ ქართლის ეკლესია, ფორმალური თვალსაზრისით, ანტიოქიის საპატრიარქოს გავლენის ქვეშ მოექცა, 486—487 წლებში, ვახტანგ გორგასლის თაოსნობითა და იმპერატორ ზენონის და კონსტანტინოპოლის პატრიარქ აკაკიუსის შემწეობით, ქართლის ეკლესიამ ანტიოქიის საპატრიარქოსგან ავტოკეფალია მოიპოვა.

3. რადგან 486—487 წლებში ქართლის ეკლესიისადმი ავტოკეფალიის მინიჭება ჰენოტიკონში ფორმულირებული ქალკედონიტურ-მონოფიზიტურ ქრისტოლოგიათა შემრიგებლური დებულებების საფუძველზე მომხდარა, VIII საუკუნის 40-იან წლებში ანტიოქიის პატრიარქმა თეოფილაქტე ბარ-კანბარამ ქართლის ეკლესიას ავტოკეფალური სტატუსი — ამჯერად ქალკედონიტობის საფუძველზე — ხელახლა დაუმტკიცა.

¹⁹ აღსანიშნავია, რომ პ. გელცერს, გ. კარალევსკის და ბ. შუტლერს, რომლებიც არ ითვალისწინებენ „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ მონაცემებს, ზემოთხსენილი ცნობიდან გამოაქვთ დასკვნა, რომ იბერიის ეკლესიის თავმა თავის ტიტულატურაში რომაგირისის კათალიკოსის წოდებაც შეიტანა [126:273—274; 147:612; 170:155]. ინტერესმოკლებული არ იქნება აღვნიშნოთ, რომ უკვე XI საუკუნის დასაწყისიდან ბაღდადელ მეღქიტთა კათალიკოსის უპირატესობა რომაგირისის მღვდელმთავართან შედარებით აშკარა გახდა. ხოლო შემდგომ საუკუნეებში რომაგირისის კათალიკოსის ტიტული იმ მღვდელმთავარს ენიჭებოდა, რომელიც რეალურად სხვა ადგილას ეპისკოპოსობდა და ნიშნულში მხოლოდ დროებით ჩადიოდა. რომაგირისის ამგვარ კათალიკოსთა რიცხვს ეკუთვნოდა ზემოხსენებული გერმანოსიც [123:394—395]. ყოველივე ეს, ჩვენი აზრით, კიდევ ერთი საბუთია იმის სასარგებლოდ, რომ „იბერიის ეგზარქოსის“ ტიტული რეალურ პირობებში სრულ ფიქციას წარმოადგენდა.

КАРТЛИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ В V—VI ВЕКАХ

Резюме

Монография посвящена одному из важнейших вопросов историографии Грузии — исследованию истории картлийской церкви в V—VI веках.

Известно, что актом принятия христианства официальной религией Картли примкнула к провизантийской и, следовательно, антииранской ориентации. На основании комплексного изучения источников установлено, что со времени обращения Картли, картлийская церковь находилась в иерархической зависимости от входящего в состав Понтийского диоцеза Амасийского митрополита Еленопонта. В частности, в деяниях второго Вселенского Константинопольского собора (381) упоминается Иберийский епископ Пантофил, являвшийся представителем епархии Амасийского митрополита. Факт первоначального иерархического подчинения картлийской церкви Амасийскому митрополиту отражен также в церковно-географическом сочинении византийского автора Нила Доксипатра (XII в.) — «Устройство пяти патриархатов». Косвенные сведения по данному вопросу сохранились и в древнегрузинских источниках.

В начале V века правительство Ирана, с целью вбить клин между византийской церковью и христианскими подданными Сасанидов, отказалось от традиционной политики гонения христиан и прибегло к более гибким мерам. Шах Иездигерд I (399—420), стремясь уничтожить церковное влияние Византии в странах Закавказья, в пику официальной церкви империи оказывал покровительство сиро-персидской церкви Ирана. Об успехе такой политики шаха в отношении картлийской церкви свидетельствует факт участия Картлийского епископа во втором соборе сиро-персидской церкви (420). Однако насильственное иерархическое подчинение картлийской церкви Селевкия-Ктесифонскому католикосу, на наш взгляд, могло иметь место лишь после объявления в 424 году сиро-персидской церковью своей независимости от официальной церкви Византии. Критически рассмотренные в историческом контексте сведения древнегрузинских источников наглядно свидетельствуют об остроте церковно-политической

борьбы, протекавшей в 20—40-х годах V века в Картли. Несомненным отголоском этой борьбы является посылка в Византию для участия в III Вселенском Эфесском церковном соборе (431) Картлийского епископа Иеремии. Занятие последним твердой антинесторианской позиции должно объясняться близостью несторианства с сирийскими церковными традициями Селевкия-Ктесифонского католикосата, посредством которого правительство Ирана в значительной степени осуществляло свою культурно-политическую экспансию в Закавказье. Однако с 446 года, вследствие антихристианской политики Иездигерда II (438—457), сироперсидская церковь утрачивает свои позиции в Закавказье. Таким образом, период иерархического подчинения картлийской церкви Селевкия-Ктесифонскому католикосату следует датировать припл. 424—446 годами. Укрепление позиций картлийской церкви происходит в эпоху царствования в Картли Вахтанга Горгасала (II половина V века). Умело используя политические осложнения Сасанидского Ирана, имевшие место во время правления шаха Пероза (459—484), Вахтангу удалось во второй половине 70-х годов V века посадить на архиепископский престол Картли призванного из Византии халкидонита Микаэла. После антииранского восстания 482—484 гг. и последовавшего за ним выгодного для стран Закавказья мира, заключенного с восставшими в 485 году шахом Балашем (484—488), Вахтанг, в полной мере используя возможность политического сближения с единоверной Византией, добился признания за картлийской церковью автокефального статуса. Хорошо известный конфликт Вахтанга Горгасала с архиепископом Микаэлом, вследствие которого последний был смещен с занимаемой должности и в наказание заточен Константинопольским патриархом в монастырь акимитов, обусловлен сопротивлением халкидонита Микаэла проводившейся в Византии с 482 года примирительной политике императора Зинона (474—491), основанной на изданном им т. н. энотиконе. В историческом сочинении грузинского автора XI века Джуаншера Джуаншеркани «Жизнь Вахтанга Горгасала» сказано, что с целью возведения будущего главы картлийской церкви священника Петра в сан католикоса, последний был послан Вахтангом сначала к Константинопольскому патриарху, а уже оттуда — к патриарху Антиохийскому. Известно, что согласно 28 канону IV вселенского Халкидонского собора (451), Константинопольский патриарх получил право рукополагать как митрополитов Понтийского, Асийского и Фракийского диоцезов, так и епископов в иерархическом отношении зависящих от них церквей, расположенных вне пределов Византийской империи. Принимая во внимание отмеченный нами факт первоначальной иерархической зависимости картлийской церкви от входящего в состав

Понтийского диоцеза Амасийского митрополита Еянононта, аутентичность сведений Джуаншера о посылке Вахтангом священника Петра в Константинополь не должна вызывать сомнений. Данные же Джуаншера об отправлении Константинопольским патриархом (как установлено Акакием — 472—489) священника Петра в Антиохию и посвящение его местным патриархом (как установлено Петром Кнафеем — 471, 475—477, 485—488) в сан католикоса Картли, на наш взгляд, должны объясняться тем, что после завершения процесса формирования патриархатов византийской церкви на Халкидонском соборе, Картли, с формальной точки зрения, оказалась в сфере влияния Антиохийского патриархата. Дарование картлийской церкви автокефалии следует датировать при бл. 486—87 годами. Точно следуя выработанному Вахтангом провизантийскому курсу, картлийская церковь на Двинском церковном соборе 506 г. официально одобрила энотикон, еще раз подтвердив этим свою приверженность провизантийской ориентации. Во второй период церковной политики императора Анастасия (491—518), картлийская церковь также придерживалась основанного на антихалкидонитской интерпретации энотикона провизантийского курса. В начале 20-х годов VI века картлийская церковь, следуя примеру ортодоксальной церкви Византии, решительно порывает с промонофизитской политикой Анастасия и присоединяется к восстановленному в империи халкидонитскому вероисповеданию. Данные Прокопия Кесарийского относительно православия Иберов и восстановления императором Юстинианом (527—565) Иберского иерусалимского монастыря, а также сведения «Жития св. Симеона Стилита» (Столпника) о многократных контактах известного халкидонитскими убеждениями Симеона с Иберами, при сопоставлении их с данными грузино-армянских источников, наглядно свидетельствуют о халкидонитстве картлийской церкви. Следует однако отметить, что, находясь на халкидонитских позициях, картлийская церковь из-за нажима правительства Сасанидского Ирана, по-видимому, не прибегала к явной антимонофизитской (т. е. антииранской) политике. Лишь после антииранского восстания 571 г. картлийская церковь официально примыкает к ярой антимонофизитской политике византийского правительства. Окончательную победу халкидонитства в Картли обусловил византийско-иранский мирный договор 591 г., согласно которому большая часть Картли вплоть до г. Тбилиси оказалась под владычеством Византии.

THE KARTLIAN CHURCH IN THE 5 TH-6 TH CENTURIES

Summary



This monograph is devoted to one of the most important questions in Georgian historiography, with the study of the Kartlian Church in the 5 th-6 th centuries.

As is known, the adoption of Christianity as its official religion brought Kartli into the pro-Byzantine orbite, thereby rendering its policy anti-Iranian in orientation. A complex study of the sources has shown that from the time of the conversion of Kartli, the Kartlian Church was hierarchically dependent on the Amasean metropolitan of Helenopontus, within the Pontian diocese. In particular, the Iberian bishop Pantophilus mentioned in the Acts of the second Ecumenical Council of Constantinople (381) was a representative of the eparchy of the Amasean metropolitan. The fact of the initial hierarchical subordination of the Kartlian Church on the Amasean metropolitan is also reflected in the ecclesiastical — geographical work of the Byzantine author Hilus Doxapatrius (12 th. c.) "The organisation of the Five Patriarchates". Indirect evidence on this is also preserved in Georgian sources.

At the beginning of the 5 th century, the government of Iran, with the purpose of driving a wedge between the Byzantine Church and the Christian subjects of the Sassanians, renounced its traditional policy of persecution of Christians and resorted to more subtle measures. The Great King Yazdgard I (399—420), striving to undermine the influence of the Byzantine Church in the countries of Transcaucasia, and to spite the official Church of the Empire, lent his support to the Syro-Persian Church of Iran. The success of the policy adopted by the Shah regarding the Kartlian Church is witnessed by the participation of the Kartlian bishop in the second Council of the Syro-Iranian Church (420). However, in the present author's view, the forced submission of the Kartlian Church to the Seleucia-Ctesiphon Katholikos could have taken place only after the declaration in 424 by the Syro-Iranian Church of its independence from the official Church of Byzantium. Evidence of Old Georgian sources examined critically in the historical context clearly points to the acuteness of the ecclesiastical and political struggle taking place in Kartli in the 420s—440 s. The sending to Byzantium of the Kartlian bishop Ieremia for participation in the 3 rd Ephesus Ecumenical Council (431) is obvious echo of this struggle. The hard

anti-Nestorian line taken by Ieremia must be explained by the closeness of Nestorianism to the Syrian Church traditions of the Katholikate of Seleucia-Ctesiphon, through which the government of Iran largely carried out its cultural-political expansion in Transcaucasia. However, from 446, owing to the anti-Christian policy of Yazdgard II (438—457) the Syro-Iranian Church lost ground in Transcaucasia. Thus, the period of hierarchical subordination of the Kartlian Church to the Seleucia-Ctesiphon Katholikate should be dated to circa 424—446. The strengthening of the position of the Kartlian Church occurred in Kartli in the reign of Vakhtang Gorgasal (second half of the 5th century). Skilfully using the political complications in Sassanian Iran taking place during the reign of King Peroz (459—484). Vakhtang succeeded in the second half of the 470s installing Chalcedonite Mikael—summoned from Byzantium—as Archbishop of Kartli. After the anti-Iranian uprising of 482—484 a peace advantageous to the countries of Transcaucasia was concluded with the rebels by King Balash (484—488), Vakhtang, taking fully advantage of the opportunity of a political rapprochement with co-religionist Byzantium, obtained an autocephalous status for the Kartlian Church.

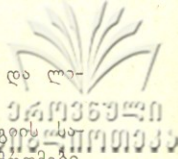
The well-known conflict between Vakhtang Gorgasal and Archbishop Mikael, in consequence of which the latter was dismissed and condemned by the Patriarch of Konstantinople to reclusion in the monastery of the akoimetoï, was due to the resistance of Chalcedonite Mikael to the consiliatory policy pursued in Byzantium from 482 by the Emperor Zeno (474—491)—a policy based on the Henotikon promulgated by the Emperor. We learn from the historical work of the 11th-Century Georgian author Guansher Guansheriani, "The Life of Vakhtang Gorgasal", that in order to have priest Peter, the future head of the Kartlian Church, elevated to the rank of Katholikos, he was sent by Vakhtang first to the Patriarch of Constantinople, and from there, to the Patriarch of Antioch. It is known that in accordance with the 28-th canon of the 4th Ecumenical Council of Chalcedon (451), the Patriarch of Constantinople was granted the right to nominate the metropolitans of the dioceses of Pontus, Asia and Thrace as well as of the bishops of the Churches, hierarchically dependent at them and located outside the boundaries of the Byzantine Empire. Taking into consideration the above-noted fact of the initial hierarchical dependence of the Kartlian Church on the Amasean metropolitan of Helenopontus, belonging to the diocese of Pontus, the authenticity of the Guanf

sher's evidence on the sending by Vakhtang of priest Peter to Constantinople should not cause doubt. Guansher's evidence on the sending by the Patriarch of Constantinople of priest Peter to Antioch (as established, by Acacius—472—489) and his being ordained by the local Patriarch (as established, by Peter the Fuller—471, 475—477, 485—488) as Katholikos of Kartli, should in the present author's view, be explained as follows: after the process of forming the Patriarchates of the Byzantine Church was completed at the Council of Chalcedon, Kartli, from a formal point of view, found itself within the sphere of influence of the Antiochian Patriarchate. The granting of autocephaly to the Church of Kartli should be dated inca 486—487. Strictly following the pro-Byzantine line developed by Vakhtang: the Georgian Church officially endorsed the Henotikon at the Dvin Church Council (506), confirming once more its pro-Byzantine orientation. At the second stage of the Church policy followed by Emperor Anastasius (491—518), the Kartlian Church also adhered to the pro-Byzantine course, based on anti-Chalcedonian interpretation of the Henotikon. In the 520s, the Kartlian Church, following the example of the Byzantine orthodox Church, resolutely broke with the pro-Monophysite policy of Anastasius and associated itself with the Chalcedonian doctrine, restored in the Empire. The evidence of Procopius of Caesarea regarding the Orthodoxy of the Iberians and the restoration by the Emperor Justinian (527—565) of the Iberian monastery in Jerusalem, as well as the evidence found in "The Life of saint Symeon the Stylite" on the frequent contacts between the Iberians and Symeon, whose convictions were widely known to be Chalcedonian when compared with the evidence of Georgian—Armenian sources, clearly attests to the Chalcedonism nature of the Kartlian Church. It should be noted, however, that while taking the Chalcedonism stand, the Kartlian Church—owing to the measures exerted by the government of Sasanian Iran did not resort to a patent antimonophysite (i. e. anti-Iranian) policy. Only after the anti-Iranian uprising of 571 did the Kartlian Church side with the clearly anti—Monophysite policy of the Byzantine government. The final victory of the Chalcedonian doctrine in Kartli was brought about by the peace treaty between Byzantium and Iran signed in 591, according to which the major part of Kartli, right up to Tbilisi, came under Byzantine domination.



1. აბლაძე ალ., „ქართლის ცხოვრება“ და საქართველო-სომხეთის ურთიერთობა, თბ., 1982.
2. აკინიანი ნ., კირონ ქართლის კათალიკოსი, ვენა, 1910. (სომხურ ენაზე).
3. ალექსიძე ზ., ვახტანგ გორგასლისა და მიქაელ მთავარეპისკოპოსს შორის კონფლიქტის გამო, ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიიდან, თბ., 1956.
4. ალექსიძე ზ., მასალები დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების ისტორიისათვის, მაცნე, ისტორიის... სერია, 1973, № 3.
5. ალექსიძე ზ., რელიგიური სიტუაციის შესახებ VI საუკუნის კავკასიაში, მაცნე, ისტორიის... სერია, 1974, № 1.
6. არსენი ბერი, ცხოვრება ნინოასი. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგ. III, თბ., 1971.
7. არსენი საფარელი, განყოფისათვის ქართველთა და სომეხთა, ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და საძიებელი დაურთო ზ. ალექსიძემ, თბ., 1980.
8. ბერძენიშვილი ნ., დონდუა ვ., დუმბაძე მ., მელიქიშვილი გ... საქართველოს ისტორია, ტ. I, თბ., 1958.
9. ბოგვერაძე ა., პრისკე პანიონელის ერთი ცნობის შესახებ, ივ. ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საუბიბლეო კრებული, თბ., 1976.
10. ბოგვერაძე ა., ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV—VIII საუკუნეებში, თბ., 1979.
11. გაბაშვილი ვ., ქართული წყაროების „რომ-გური“, მაცნე, ისტორიის... სერია, 1971, № 4.
12. გელასი კესარიელი, გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტ. I, თბ., 1961.
13. გეორგი მერჩულე, ცხოვრება გრიგოლ ხანათელისაჲ, ძველი ქართული აგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგ. I., თბ., 1964.
14. გეორგი მცირე, ცხოვრება გეორგი მთაწმიდელისაჲ, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგ., II., თბ., 1967.
15. გოილაძე ვ., მიქაელი იყო „მღვდელი ჰემმარიტი“, მაგრამ არ იყო... „მნათობი“, 1987, № 4.
16. გოილაძე ვ., ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია, თბ., 1930.
17. ფურცმ მცირე, უწყება მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიგსენების, ტექსტი გამოსცა, შესავალი და ლექსიკონ-საძიებელი დაურთო თ. ბრეგაძემ, თბ., 1959.
18. ეპისტოლეთა წიგნი. ტფ., 1901 (ძველ სომხურ ენაზე).
19. ეპისტოლეთა წიგნი. სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითურთ, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ. თბ., 1968.
20. ზეჭიანი ლ., განხეთქილება ქართულ და სომხურ ეკლესიებს შორის VII ს-ის დამდეგს. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 241, 1983.
21. თამარაშვილი, მ., ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფ., 1902.
22. თარხნიშვილი მ., საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის წარმოშობა და განვითარება, „მნათობი“, 1989, № 11.
23. თეოდორე ბალსამონი, გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. ტ. VIII., თბ., 1970.

24. თოფანე ეპითაღმწერელი, გეორგია, ტ. IV, ნაკვ. I, მასალები საქართველოს ისტორიის ისტორიისათვის. ნაკვ. I. თბ., 1941.
25. იაკობ ცურტაველი, წამება წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგ. I., თბ., 1963
26. ინგოროყვა ზ., ძველი ქართული ლიტერატურის მოკლე მიმოხილვა, თხზულებანი, ტ. IV, თბ., 1978.
27. ინგოროყვა ზ., გიორგი მერჩულე ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა, თბ., 1954.
28. იოანე დრასხანაკერტელი, თარგმანი შენიშვნებითა და საძიებლითურთ ი. აბულაძისა, თბ., 1937.
29. იოანე იერუსალიმელი, ეპისტოლე ალბანეთის კათალიკოსს აბასს. „არარატი“, 1886. (ძველ სომხურ ენაზე).
30. იოანე მალალა, გეორგია ტ. III, თბ., 1936.
31. იოანე რუფუსი, პეტრე იბერის ცხოვრება, გეორგია, ტ. II, თბ., 1965.
32. ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II, თბ., 1959.
33. კაკაბაძე ს., ძიებანი ქართველთა IV—VII საუკუნის ისტორიის შესახებ, საისტორიო კრებული, წიგ. II, ტფ., 1928.
34. კაკაბაძე ს., ვახტანგ გორგასალი, თბ., 1959.
35. კარიჭაშვილი დ., ვინ იყო მოზიდან ეპისკოპოსი, „მოამბე“, 1901, № 111.
36. კეკელიძე კ., კიმენი. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწ. I, ტ. I, ტფ., 1918.
37. კეკელიძე კ., იერემია იბერიელი ანტინესტორიანი მოღვაწე V საუკუნისა, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I, თბ., 1956.
38. კეკელიძე კ., საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, ეტიუდები, ტ. I, თბ., 1956.
39. კეკელიძე კ., აშუშა პიტიახშის ბეჭდის გაგებისათვის, ეტიუდები, ტ. I, თბ., 1956.
40. კეკელიძე კ., იბერიის ქრისტიანიზაციის საწყისებთან, ეტიუდები, ტ. III, თბ., 1955.
41. კეკელიძე კ., ვინ არის „მოქცევა ქართლისაჲს“ გლონოქორ? ეტიუდები, ტ. III, თბ., 1955.
42. კეკელიძე კ., კანონიკური წყობილება ძველ საქართველოში, ეტიუდები, ტ. IV, თბ., 1957.
43. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960.
44. [კეკელიძე კ.] სია საქართველოს ეკლესიის მამამთავართა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1976.
45. კონსტანტინე პორფიროგენეტი, გეორგია, ტ. IV. ნაკვ. II. თბ., 1952.
46. კორიუნი. ცხოვრება მამუტაცისა, ერევანი, 1962, (ძველ სომხურ ენაზე).
47. კობრეიძე ა., რამ გამოიწვია ვახტანგ გორგასალისა და მიქაელ მთავარეპისკოპოსის კონფლიქტი, ისტორია, საზოგადოებამცოდნეობა, გეოგრაფია სკოლაში, 1980, № 1.
48. ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I. თბ., 1955.
49. ლომოური ნ., საქართველოსა და ბიზანტიის ურთიერთობა V საუკუნეში, თბ., 1989.
50. ლორთქიფანიძე მ., ქართლი V საუკუნის II ნახევარში, თბ., 1979.
51. მამულია გ., პატრონაჲ, თბ., 1987.
52. მგალობლიშვილი თ., ქრისტიანული ქართლი IV—V სს-ში, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1988, № 1.



53. მეტრეველი ე., ახალი ნაშრომი ქართულ მრაველთავეზე, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1976, № 4.
54. მელიქიშვილი გ., ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიის ქრონოლოგიური კითხისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, ნაკვ. I. 1958.
55. მენანდრე პროტიქტორი, გეორგია, ტ. III, ტფ., 1936.
56. მოსეს კალანკატუაძე. ალბანთა ქვეყნის ისტორია, ერევანი, 1983 (ძველ სომხურ ენაზე).
57. მოსეს ხორენაძე, სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმანა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალ. აბდალაძემ, თბ., 1984.
58. მოქცევა ქართლისაჲ, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგ. I, თბ., 1963.
59. ნიკოლაძე ევ., საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ქუთაისი, 1918.
60. პროკოპი კესარიელი, გეორგია, ტ. II, თბ., 1965.
61. უორდანი თ., ქრონიკები, ტ. I, თბ., 1892.
62. საბინინი გ. (მ), საქართველოს სამოთხე, პეტერბურდი, 1882.
63. სებოს ეპისკოპოსის ისტორია, ერევანი, 1939 (ძველ სომხურ ენაზე).
64. სტეფანოს ორბელიანი. სივნიეთის ისტორია, ტფ., 1910 (ძველ სომხურ ენაზე).
65. სუმბატ დავითის ძე, ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა, ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955.
66. უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1975.
67. ტერ-მკრტიჩიანი გ., ბაბჯენ კათალიკოსი და სომხური ეკლესიის პირველი მონაწილეობა დოგმატურ კამათებში. „არარატი“, 1898 (სომხურ ენაზე).
68. ფვსტოს ბუხანდაძე. სომხეთის ისტორია, ს.-პეტერბურგი, 1883, (ძველ სომხურ ენაზე).
69. ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი. ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ი. აბულაძემ. თბ., 1953.
70. ჯავახიშვილი ივ. ქართველი ერის ისტორია, წიგ. I. თხზულებანი, ტ. I, თბ., 1979.
71. ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, წიგ. I, თხზულებანი, ტ. VI, თბ. 1982.
72. ჯანაშვილი მ., საქართველოს საეკლესიო ისტორია, ტფ., 1886.
73. ჯანაშია ს., საქართველო ადრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე, შრომები, ტ. I, თბ., 1949.
74. ჯანაშია ლ.-ნ., ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1962.
75. ჯანაშია ნ., ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ნარკვევები, თბ., 1986.
76. ჯანაშია ნ., „შუშანიკის წამება“: ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა, თბ., 1988.
77. ჯუანშერი. ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა, ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955.
78. Абегиан М., История древнеармянской литературы, Ереван, 1975.
79. Бартольд В., О христианстве в Туркестане в домонгольский период, Сочинения, т. II, ч. II, М., 1960.
80. Бартольд В. Историко-географический обзор Ирана. Сочинения, т. VII. М., 1971.
81. Болотов В., Лекции по истории древней церкви, т. III, С-Петербург, 1913.
82. Гидулянов П., Из истории развития церковно-правительственной власти.

Восточные патриархи в период четырех первых вселенских соборов. Ярославль, 1908.

83. Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии, т. I, Казань, 1887.
84. Джавахов И., Государственный строй древней Грузии и древней Армении, С-Петербург, 1905.
85. Джавахов И., История церковного разрыва между Грузией и Арменией в начале VII века. Известия Императорской Академии наук, VI, № 5, 1908.
86. Иоселиани П., Краткая история грузинской церкви, С.-Петербург, 1843.
87. История Византии, т. I, М., 1967.
88. Кекелидзе К., Историко-агиографические отрывки. ეტიოლოგი, ტ. VII სბ., 1961.
89. Марр Н., Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия), С.-Петербург, 1905.
90. Марр Н., Исторический очерк грузинской церкви с древнейших времен. (К вопросу об автокефалии грузинской церкви). Ж ПЗ ПП, т. III, С.-Петербург, 1906, № 5.
91. Меликсет-Бекон Л., Грузинский извод сказания о посте «Араджавор», X В'. V, вып. II, 1917.
92. Леонид Архимандрит. Три статьи по русскому палестиноведению. ППС, VI, вып. I, 1889.
93. Никитский А., Житие преподобного отца нашего Иоанна, епископа Готии. 300ИД, т. XIII, 1883.
94. Памятники армянской агиографии, вып. I, Ереван, 1973.
95. Сабинин Г. (М.), История грузинской церкви до конца VI века, С.-Петербург, 1877.
96. Удальцова З. В., Идеино-политическая борьба в ранней Византии, М., 1974.
97. Asmussen J. P., Christians in Iran, CHI, Vol. 3(2), 1983.
98. Assemanus J. S., Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. De Scripturis Syris Monophysitis, t. II, Romae, 1721.
99. Bacht H., Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalcedon (431—519). KCGG. Bd. II, 1953.
100. Bardy G., Du Concile de Chalcedoine à l'avenement de Justin (451—518). HE, t. IV, 1927.
101. Bardy G., Les Eglises de Perse et d'Arménie au V-e siècle. HE, t. IV, 1937.
102. Beck H. G., Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München, 1959.
103. Braun O., Das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien, 1900.
104. Brehier L., Anastase, empereur d'Orient (491—518), DHGE, t. II, 1914.
105. Bréhier L., La politique religieuse de Justinien, HE, t. IV, 1937.
106. Brosset M., Histoire de la Géorgie, 1-ere partie, S.—Petersbourg, 1849.
107. Bury J. B., History of the Later Roman Empire. Vol. I, London, 1923.
108. Bury J. B., History of the Later Roman Empire. Vol II, London, 1923.
109. Chabot J. B., Chronique de Michel le Syrien Patriarche jacobite d'Antioche (1166—1199). T. I, Fasc. II, Paris, 1900.
110. Chabot J. B., Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens, Paris, 1902.
111. Charanis P., Church and State in the Later Roman Empire. The religious Policy of Anastasius I. Madison, Wisconsin, 1939.

112. Christensen A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, 1944.
113. D'Ales A., *Lettre d'Ibas à Mares le Persan*. RSR, t. XXII, 1932.
114. Dauvillier J. *L'Expansion de l'Eglise syrienne en Asie centrale et en Asie Orientale*, OS, 1956, N° 1.
115. Dellef C., Muller G., *Stellung und Bedeutung des Katholikos-Patriarchen von Seleukeia—Ktesiphon im Altertum*. OC, Bd. 53, 1969.
116. Devresse R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe*, Paris, 1945.
117. Downey G., *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, New Jersey, 1974.
118. Drouin Ed., *Memoire sur les huns Ephthalites dans leurs rapports avec les rois perses Sassanides*, Le M, t. XIV, 1895.
119. Duchesne L., *L'Eglise au VI-e siècle*, Paris, 1935.
120. Duval R., *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la Première Croisade*, Paris, 1892.
121. Duval R., *La Littérature Syrienne*, Paris, 1899.
122. Dzobadze W., *Materials for the Study of Georgian Monasteries in the western environs of Antioch on the Orontes*, CSCO. Vol. 372, Subsidia, T. 48, 1976.
123. Fiey J. M. "Rum" a l'Est de l'Euphrate. Le M, t 90, 3—4, 1977.
124. Frye R. N. *The Political History of Iran under the Sassanians*, CHI, Vol. 3(1), 1983.
125. Garrite G. *La Narratio de rebus Armeniae*. Edition critique et commentaire. CSCO. Vol. 132, Subsidia, t. IV, 1952.
126. Gelzer H. *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümverzeichnisse der orientalischen Kirche*. BZ, Bd. I, 1892.
127. Goubert P., *Les successeurs de Justinien et le monophysisme*. KCGG, Bd II, 1953.
128. Goubert P., *Byzance avant l'Islam*. Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien, t. I, Paris, 1951.
129. *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum quod e codice Musei Britannici descriptum conjuncta opera ediderunt, latinitate donarunt, annotationibusque theologicis, historicis, geographicis et archeologicis illustrarunt J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy*. T. III. Lovanii (Parisiis-Lovanii), 1877.
130. Grillmeier A., *Jesus der Christus in Glauben der Kirche. Das Konzil von Chalcedon (451) Rezeption und widerspruch (451 — 518)*. Bd. 2/I, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1986.
131. Grousset R., *Histoire de l'Arménie*, Paris, 1947.
132. Grumel V., *La Chronologie. Traité d'études byzantines (Bibliothèque Byzantine) I*, Paris, 1958.
133. Haacke R., *Die Kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalcedon (451—553)*. KCGG, Bd. II, 1953.
134. Hefele C. J., *Conciliengeschichte*, Bd. I, Freiburg im Breisgau, 1873.
135. Hefele C. J., *Conciliengeschichte*, Bd. II, Freiburg im Breisgau, 1875.
136. Hermann E., *Chalcedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*. KCGG, Bd. II, 1953.
137. Hoffmann G., *Auszüge aus syrischen Akten persischen Märtyrer*, AKM, Bd. VII, N° 3, 1880.
138. Honigmann E. *Studien zur Notitia Antiochena*. BZ, Bd. 25, 1924.
139. Honigmann E. *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071*, Bruxelles, 1935.

140. Inglisian V., Chalkedon und die armenische Kirche. KCGG. Bd. II, 1953.
141. Inglisian V., Vind C. M., Die Beziehungen des Patriarchen Proklos von Konstantinopel und des Bischofs Akakios von Melitene zu Armenien OC, Bd. 41, 1957.
142. Janin R., Anastase (saint), patriarche d'Antioche (599—609). DHGE, t. III, 1914.
143. Janin R., Cesarée, métropole civile et religieuse de la Cappadoce, DHGE, t. XII, 1953.
144. Janin R., Constantinople. DHGE, t. XIII, 1956.
145. Janin R., Les églises et les monastères des grands centres Byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galesios, Trebizonde, Athènes, Thessalonique). Paris, 1975.
146. Jarry J., Hérésies et factions dans l'Empire Byzantin du IV-e au VII-e siècle, Le Caire, 1968.
147. Karalevskij A., Antioche. DHGE, t. III, 1924.
148. Knecht A., Die religions-politik Kaiser Justinians I, Würzburg, 1896.
149. Labourt J., Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224—632), Paris, 1904.
150. Le Quien M., Oriens Christianus, t. I, Graz, 1958.
151. Manvelichvili A., Histoire de la Géorgie, Paris, 1951.
152. Marquart J., Eranšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaci, AGWG, Bd. III, 1901
153. Marquart J., Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, Darmstadt, 1961.
154. Markwart J., Die Bekehrung Iberiens und die beide ältesten Dokumente der Iberischen Kirche, C, fasc. VII, 1931.
155. Martin Th. O., The Twenty-Eight Canon of Chalcedon. A Background Note. KCGG, Bd. II, 1953.
156. Mécérian J., Histoire et institutions de l'Eglise arménienne. Beyrouth, 1965.
157. Miklosich Fr., Müller Jos., Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV-MCCCII E Codicibus Manu Scriptus Bibliothecae Palatinae Vindobonensis Sumptus Praebente Caesarea Scientiarum Academia. Acta et Diplomata Graeci Medii Aevi Sacra et Profana. Volumen Primum, Vindobonae, 1860
158. Nau F., Les suffragants d'Antioche au milieu du VI-e siècle. ROC, deuxième série, t. IV (XIV), 1909, № 2.
159. Ormanian M., L'Eglise arménienne, son histoire, sa doctrine, son régime, sa discipline, sa liturgie, sa littérature, son présent, Paris, 1910
160. Ostrogorsky G., Geschichte des byzantinischen Staates, München, 1963.
161. Pargoire J., Acémètes. DHGE, t. I, 1-ère partie, 1907.
162. PG, t. 120.
163. G. Parthey. Hieroclis Synnedemus et Notitiae graecae episcopatum. Berlini, 1866.
164. Peeters P., Jeremie évêque de l'Ibérie Perse (431). AB, t. LI, 1933.
165. Peradze G., Die Anfänge des Mönchtums in Georgien. Cotha, 1927.
166. Peradze G., An Account of Georgian Monks and Monasteries in Palestine. G, 1937, № 4, 5.
167. Richard R., Acace de Melitene, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie. Mémorial Louis Petit. MHAB, I. Bucharest. 1948.
168. Salia K., Les Moines et les Monastères Géorgiens à l'étranger. BK, VIII-IX, № 34—35.
169. Sarkissian K., The Council of Chalcedon and the Armenian Church, London, 1965.

170. Spuler B., Die nestorianische Kirche. HO, erste Abteilung, Bd. 8, zweiter Abschnitt, 1961.
171. Stein E., Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches. Stuttgart, 1919.
172. Stein E., Geschichte des spätrömischen Reiches. Wien, 1928.
173. Stein E., Histoire du Bas-Empire de la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476—565). T. II, Paris - Bruxelles - Amsterdam, 1949.
174. Tamarati M., L'Eglise géorgienne des origines jusqu'à nos jours. Rome, 1910.
175. Tarchnišvili M., Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens. Le M, t LXXIII, 1—2, 1960.
176. Tarchnišvili M., Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze. Bearbeitet in Verbindung mit Dr. Julius Assfalg. Citta del Vaticano, 1955.
177. Ter-Minassjantz. Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts nach den armenischen und syrischen Quellen, Leipzig, 1904.
178. Toumanoff C., Christian Caucasia between Byzantium and Iran: New Light from Old Sources. T, t. 10, 1954.
179. Toumanoff C., Studies in Christian Caucasian History, Georgetown University Press, 1963.
180. Toumanoff C., Chronology of the Early Kings of Iberia, T, t. 25, 1969.
181. Tournebize Fr., Armenie. DHGE, t. I, 1-ère partie, 1912.
182. Vailhé S., Acémètes. DACL, t. I, 1-ère partie, 1907.
183. Vailhé S., Amasea, DHGE, t. II, 1914.
184. Van den Ven P., La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521—592). Subsidia Hagiographica № 32, t. 1-er. Introduction et texte grec. Bruxelles, 1962.
185. Van den Ven P., La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521—592). Subsidia Hagiographica № 32, t. II. Traduction et commentaire Vie grecque de sainte Marthe mère de S. Syméon. Bruxelles, 1970.
186. Van Esbroeck M., Les plus anciens homéliaires géorgiens. Etude descriptive et historique. Louvain-la-Neuve. 1975.
187. Van Roey A., Les débuts de l'Eglise jacobite. KCGG, Bd. II, 1953.
188. Vardanjan A., Des Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas, OC, Bd. II, 1912.
189. Vasiliev A., Justin the first. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great, DOS, I, 1950.
190. Vasiliev A., History of the Byzantine Empire. Vol. I, Madison and Milwaukee, 1964.
191. Vööbus A., History of the School of Nisibis, CSCO. Vol. 266, Subsidia t. 26, 1965.

შემოკლებათა სია

- XV — Христианский Восток (С.-Петербург).
ЖПЗПП — Журналы и протоколы заседаний предсоборного присутствия (С.-Петербург).
ЗООИД — Записки одесского императорского общества истории и древностей.
ППС — Православный Палестинский сборник (С.-Петербург).
AB — Analecta Bollandiana (Bruxelles).
AGWG — Abhandlungen der königlichen Gessellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, Neue Folge Band. (Berlin).
AKM — Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes (Leipzig).
BK — Bedi Kartlisa. Revue de kartvologie (Paris).
BZ — Byzantinische Zeitschrift (Leipzig).
C — Caucasia (Leipzig).
CHI — Cambridge History of Iran (Cambridge).
CSCO — Corpus scriptorum christianorum orientalium (Louvain).
DACL — Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (Paris).
DHGE — Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique (Paris).
DOS — Dumbarton Oaks Studies (Cambridge).
G — Georgia (London).
HE — Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de: Augustin Fliche et Victor Martin (Paris).
HO — Handbuch der Orientalistik (Leiden/Köln).
KCGG — Das Konzil von Chalkedon Geschichte und Gegenwart (Würzburg).
Le M — Le Muséon (Louvain).
MHAB — Mélanges d'histoire et d'archéologie Byzantins (Bucharest).
OC — Oriens Christianus (Wiesbaden).
OS — L'Orient Syrien (Paris).
PG — Migne J. P., Patrologia cursus completus, series graeco-latina.
ROC — Revue de l'Orient chrétien (Paris).
RSR — Recherches de science religieuse (Paris).
T — Traditio (New York).

Георгий Гурамович Мамулиа

КАРТЛИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ В V—VI ВЕКАХ

ТБИЛИСИ
«МЕЦНИЕРЕБА»
1992

დაიბეჭდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
სამეცნიერო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 4902

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. ჯვებენავა
მხატვარი გ. ლომიძე
მხატვრული რედაქტორი ნ. კვინიკაძე
ტექნიკური რედაქტორი ნ. ბოკერიია
კორექტორი გ. გრძელიშვილი

გადაეცა წარმოებას 25.10.1991; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 22.6.1992;
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆; ქალაქი № 2; ბეჭდვა მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 6.5;
საარტიცვო-საგამომცემლო თაბახი 5.99;
ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 152;
ფასი სახელშეკრულებო

გამომცემლობა მეცნიერება, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქართველოს მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ. 19
Типография АН Грузии, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

