

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის
ინსტიტუტი

ბიოგრაფი მამულია

ქართლის ეკლესია V—VI საუკუნეებში



თბილისი
„მეცნიერება“

1992

შინაარსი

შესავალი	
თავი I. ქართლის ეკლესიის ისტორია V საუკუნის პირველ ნახევარში	1
თავი II. ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო პოლიტიკა	3
თავი III. დვინის 506 წლის საეკლესიო კრება და ქართლის ეკლესიის ქრისტოლოგიური პოზიცია	5
თავი IV. ქართლის ეკლესიის ისტორია VI საუკუნეში	61
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	104

მონოგრაფიაში შესწავლილია V—VI საუკუნეების ქართლის ეკლესიის ისტორია. ავტორს, უწინ ქართულ ისტორიოგრაფიაში უცნობ ან ნაკლებად ცნობილ წუართა კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე, განხილული აქვს ქართლის ეკლესიის ურთიერთობა ნესტორიანობასთან, მონოფიზიტობასთან და ქალკედონიტობასთან. აღნიშნული პრობლემა ნაშრომში განხილულია ქართლის საგარეო პოლიტიკასთან უმჭიდროეს კავშირში; ნაჩვენებია, რომ ხსენებულ პერიოდში ქართლის ეკლესია, დროის მცირედი გამოწვევის 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

შესავალი

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 შიხ საეკლესიო პოლიტიკას. ამისდა მიუხედავად, ქართულ ისტორიოგრაფიაში არ მოგვეპოვება მონოგრაფიული გამოკვლევა, რომელშიც შესწავლილი იქნებოდა V—VI საუკუნეების ქართლის ეკლესიის ისტორია. აღსანიშნავია, რომ ქართულ მეკლევართა ყურადღების სფეროში ყოველთვის ექცეოდა V—VI საუკუნეთა ქართლის ეკლესიის ისტორიის ცალკეული საკითხები. კერძოდ, აღრეული ხანის ქართლის ეკლესიის წარსულის აღდგენის პირველი ცდები XIX საუკუნის ცნობილი მეკლევრების — 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“ დაკული ცნობების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე სწორად განსაზღვრა VI საუკუნის ქართლის ეკლესიის დოგმატური განვითარების ძირითადი მიმართულებები. ხოლო თავის საყოველთაოდ ცნობულ ნაშრომში — „ქართული ერის ისტორია“ (ტ. I) — მეკლევარმა მოწინავე ევროპული ისტორიოგრაფიის დონეზე უმოკლესა V—VI საუკუნეების ქართლის ეკლესიის ისტორიის საკითხები. იხილეთ ადინიშნოს, რომ ივ. ჯავა-

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. ჭანაშვიას, 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, გავვეზუქებინა 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 ე. ბ. შაბომ გამოაქვეყნა სირიული ტექსტი ფრანგული თარგმანითურთ. ირანის ეკლესიის 420 წლის II კრების დადგენილებებში ვკითხულობთ: „კრება მარ-იაპბალაპასი, კათალიკოსისა ბეთ-ლაპატისა, ნიზიბისისა, ფარსისა, არმენიისა, ფერატ დე შიშანისა, ჰელაიაბისა, ბეთ-გარმაისა, გურზანისა, ბეთ-მადაიესი, არანისა [103:35—36; 110:276]...“

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

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

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

ზანის) ეპისკოპოსსაც მიუღია. სამწუხაროდ, ზემომოყვანილი ცნობა ქართულ ისტორიოგრაფიაში, მ. თარხნიშვილის გარდა, არავის ვაწუხილავს. მ. თარხნიშვილის აზრით, მარ-იაპბალაპას კრებაზე ქართველი იერარქების² 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 იაპბალაპა ყველა იქ შეკრებულ ეპისკოპოსთა კათალიკოსია. „იეზდიგერდის მთელ სამეფოში“ იგი „აღმოსავლეთის ეპისკოპოსთა თავად“ იწოდება. ერთი სიტყვით, კრებაზე მონაწილე ყველა ეპისკოპოსი მარ-იაპბალაპას ქვეშევრდომებად ითვლებიან. ეს ფაქტი — დასკვნის მ. თარხნიშვილი, საშუალებას არ გვაძლევს სხვა დასკვნის გასაკეთებლად, გარდა იმისა, რომ V ს. დასაწყისისათვის ქართლის ეკლესია ფაქტიურად 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 შეუდგებოდეთ, გადავავლოთ თვალი იმდროინდელ სეართაშორისო სიტუაციას. ცნობილია, რომ ბიზანტიის იმპერიის საზღვრებში მოქცეული სირიულ-არამეული ქრისტიანული მოსახლეობა ბერძენთაგან კულტურულ-პოლიტიკურ ჩაგვრას განიცდიდა. ამიტომაც იყო, რომ ირანის შაჰპა 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 ფარმობებმა. 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 სიტუაცია „ეპისკოპოსები“ ამ შემთხვევაში არა ცალკეულ პროვინციათა, არამედ ზოგადად კრებაზე მონაწილე იერარქთა მიმართ არის ნახმარი.

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

ბა გაგზავნა, რომელსაც თავში მაიფერკატის ეპისკოპოსი მარუთა ედგა. წარმოშობით მესოპოტამიელი მარუთა, 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 მარუთასა 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 ხელშეორედ 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 თვალით 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 აქტივით დარღვეულ იქნა საუკუნეთა განმავლობაში შექმნილი ტრადიცია, რომლის მიხედვით, შაჰინშაჰები ირანის ეკლესიას ბიზანტიის ბუნებრივ მოკავშირედ მიიჩნევდნენ [112:281; 149:119—125].

მოვლბრუნდეთ 420 წლის საეკლესიო კრების ჩვენთვის ზინტერესო 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 ზაზებში სწორად განსაზღვრა. ცნობილია, რომ ჯერ კიდევ IV ს. 70-იანი წლებიდან ქართლი

ირანელებმა დაიმორჩილეს. სირიული ყაიდის ქრისტიანობის ბიზანტიის ეკლესიის წინააღმდეგ გამოყენებას პირველად, როგორც ვთქვამთ, იეზიდგერდ I შეეცადა, რომელმაც ირანის სირიულ ეკლესიას თავისუფალი 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 ღებულობს 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 კანონიერი დამოკიდებულების შესახებ, ჩვენ არაადამაჯერებლად 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 კანონიერ დამოკიდებულებასაც არ უარყოფდა. ცხადია, რომ ამგვარ პირობებში, სელევკია-კტესიფონის კათალიკოსი ბიზანტიელ საეკლესიო იერარქებს ვერ გაანაწყენებდა და ქართლის ეკლესიაზე მათ კანონიერ 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 იქდა, 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, ბასილის და მობიდანს — არ ასახელებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, რის საფუძველზეც ივ. ჭავჭავაძის მიერ „წესის შემშლელ“ მთავარეპისკოპოსთა რიგში ათავსებდა [70:347]. მკვლევრები „წესის შემშლაში“, ჩვეულებრივ, მწვალებლობას გულისხმობენ, მაგრამ, ჩვენი აზრით, „წესთა შემშლა“ ყოველთვის მწვალებლობას, მეტადრე წმინდა თეოლოგიურ ასპექტში, არ უნდა ნიშნავდეს. ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში, უშუალოდ მწვალებლობი: გარდა, ქართლის ეკლესიაში დამკვიდრებული კანონიკური წყობილების (ე. ი. იერარქიული დამოკიდებულების) წესების დარღვევაზეც უნდა იყოს ლაპარაკი. ზემოხსენებულს გარდა, ეს შემდეგიდანაც გამოსდევს. მთავარეპისკოპოსი იონა, რომელსაც ქართლის ეკლესიის საკეთვამპყრობლის საყდარი არჩილ-ს გამეფების ახლო ხანებში ეპყრა, მოხსენიებულია როგორც ჭუნაშერთან, 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, სადაც 428 წელს ბაპრამ V-მ დაამხო პრობიზანტიურად განწყობილი კათალიკოსი სპაკი და მის წილ სომხეთის კათალიკოსად სირიული ყაიდის ქრისტიანობის მომხრე სურმაკი განაჩინა. აღსანიშნავია, რომ სურმაკის შემდგომ, ბაპრამმა სომხეთის ეკლესიის საკეთვამპყრობლის თანამდებობაზე ორი სირიელი იერარქი განაწესა — ჯერ ბრკიშო, ხოლო შემდგომ შამოელი. ნიშანდობლივია, რომ ნახარათა და ერის თხოვნით ძველ პატივში აღდგენილ სპაკს 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 პრო-რანული ორიენტაციის მომხრეთა დაჭფუფებებს 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 ანტიენსტო-

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 შედეგს
 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 ბანაყის მთა-
 ვარი იდეოლოგია წარმოადგენდა, თავის წარმომადგენლად ეფესოში
 იერემია წარავლინეს. მაგრამ ეფესოს კრებაზე ნესტორიანობის და-
 გმობას აზიერკავკასიის 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 ზურჯვამარე-
 ბული ნესტორიანობის წინააღმდეგ ბრძოლა წარმოადგენდა. კერძოდ,
 როგორც „ეპისტოლეთა წიგნში“⁵ დატული მასალიდან ჩანს, სომხეთში
 ნესტორიანული თეოლოგიის ფუძემდებლების — დიოდორე ტარსე-
 ლის და თეოდორე მოფსუესტელის — შრომების გავრცელებით აღ-
 შფოთებულმა პროკლე კონსტანტინოპოლელმა და აკაკი მელიტენელ-
 მა სომხეთის კათალიკოს საპაკს ამის თაობაზე საგანგებო ეპისტოლე-

4 ვერ დაეთანხმებით პ. პეტერსს იმაში, რომ იერემიას ტიტული *Ieremia Iberos partium Persidis* აღნიშნავს არა იერემიას ეპისკოპოსობის ადგილს, არამედ მის ეროვნებას [164: 32—33]. ჯერ ერთი, ე. კეკელიძის სამართლიანი შენიშვნით, მსოფლიო საეკლესიო კრებების მონაწილეთა სახელთან მოხსენებული გეოგრაფიული ონომასტიკონი აღნიშნავდა მხოლოდ ამა თუ იმ პირის სამწყვსოს [37:58]. გარდა ამისა, სიტყვები — *Ieremia Iberos partium Persidis* — ქართლის იმდრო-
 ინდელ პოლიტიკურ მდგომარეობას ასახავს. როგორც ცნობილია, 431 წ. ქართლი
 კლავდიანდებურად ბიზანტიისა და სპარსეთის ნაწილებად იყო გაყოფილი [9:91—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-იანი წლების პოლიტიკურ ვითარებას ასახავს, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ თავად
 იერემია სპარსეთის ქვეყნის კვემონის ქვეშ მყოფ ქართლს ნაწილში ეპისკოპოსობდა.

ებიც გაუგზავნეს [18:3, 15, 21]. თუმცა საპასუხო ეპისტოლეებში საპაქი, პროკლესა და აკაკის დამშვიდების მიზნით, ყოველივე ამას უარყოფს [18: 13, 17], ეს სრულიადაც არ გამოორიხავს სომხეთში ნესტორიანული პროპაგანდის არსებობის ფაქტს. გ. სარქისიანის სამართლიანი თქმით, თეოდორეს წინააღმდეგ მკაცრი ზომების მიღება ორი მიზეზის გამო გაძნელებოდა: 1. თეოდორეს მოძღვრება ჯერ კიდევ არ იყო დაგმობილი ეკლესიის მიერ; 2. უფრო მნიშვნელოვანი და სავარაუდო ის არის, რომ თეოდორეს მფარველობას ირანის ხელისუფლების მიერ ზურგმაგარებული პროირანული დაჯგუფება უწყვედა, რომელიც სომხეთში ფრიად ანგარიშვასაწევ ძალას წარმოადგენდა [169:142]. ცნობები სომხეთში თეოდორე მოფსუესტელის წიგნების გავრცელების შესახებ კორიუნმა, მოვსეს ხორენაციმ და პრობიზანტიურად განწყობილი საერო-სასულიერო დაჯგუფების მიერ პროკლე კონსტანტინოპოლისადმი გაგზავნილმა ეპისტოლემ შემოგვიწახა (რომელმაც ჩვენამდე სირიული თარგმანის სახით მოაღწია) [46:125; 57:232; 141:36—50; 169:131—135].

ზემოხსენებულმა დოკუმენტებმა, რომელთა ცნობების უდიდესი ნაწილის ავთენტურობა დღეს საყოველთაოდ არის გაზიარებული [167:393—412]⁵, ჩვენს წინაშე შეტად მნიშვნელოვანი და პრინციპული საკითხები წაშლრა. ცნობილია, რომ ეფესოს კრების შემდეგაც, ნესტორიანული დოქტრინის მიმდევრები ბიზანტიის აღმოსავლეთ პროვინციებში საკმაოდ გავლენიან ძალას წარმოადგენდნენ, რომელთა თეოლოგიური ცენტრი ქ. ედესის ე. წ. „სპარსთა“ თეოლოგიურ სკოლა იყო. ამას ხელი იმ გარემოებამაც შეუწყო, რომ ედესის ეპისკოპოსი რაბულა, ეფესოს საეკლესიო კრებამდე, აშკარა ანტიოქიური საღვთისმეტყველო ტრადიციებისაყენ იხრებოდა [120: 171—172]. ამიტომაც იყო, რომ 428 წლამდე „სპარსთა“ საღვთისმეტყველო სკოლაში ბერძნულიდან სირიულად ითარგმნა დიოდორე ტარსელის და თეოდორე მოფსუესტელის შრომები [199:18—19]. აღსანიშნავია, რომ ეფესოს კრებაზე ნესტორიანობის დაგმობის შემდგომ, ამ მოძღვრების მიმდევარნი საკუთარი დოქტრინის გადარჩენას სწორედ დიოდორეს და თეოდორეს შრომების გავრცელებაში ხედავდნენ, რაც, როგორც ენახეთ, მშვენივრად ეთანხმება ზემოხსენებული სომხური წყაროების ცნობებს⁶.

⁵ მკვლევართა აზრო, მხოლოდ პროკლეს ეპისტოლეში მოიპოვება ინტერპოლაციები [169:138—147; 141: 43—50].

⁶ ბრიტანეთის მუზეუმში დაცულ 562 წ. წინაე ხანებში დაწერილ ხელნაწერში აღნიშნულია, რომ იმა ედესის ეპისკოპოსს (435—457) თეოდორეს შრომები სომხურად უთარგმნია და სომხეთში გაუგზავნია [141:46].

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

მობიდანის ვინაობა ჭუნაშერს ისე ბუნდოვნად აქვს აღწერილი, რომ მკვლევართა შორის დიდი ხანია აზრთა სხვადასხვაობას აქვს აღილი მობიდანის მრწამსის თაობაზე. კერძოდ, მ. ბროსეს აზრით, მობიდანის ერთ-ერთი იმ სირიელ ნესტორიანთაგანი უნდა ყოფილიყო, რომელიც შაჰინშაჰ პეროზის (459—484) დროს კტესიდონში დაემკვიდრნენ და იქ მათრიანთა საპატრიარქო დააარსეს [106:147]. თ. ეორდანაის მიაჩნდა, რომ ჭუნაშერის ცნობებიდან „ნესტორიანობა კი არ სჩანს მობიდანისი, არამედ უფრო მოგვობა, 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. კარიკაშვილის 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. ჭავჭავაძის შვილი. ივ. ჭავჭავაძის თანახმად, ვინაოდან მობიდანის ჭუნაშერისეულ დახასიათებაში აშკარად შეინიშნება მაზდეანური და ქრისტიანული ელემენტების შერწყმა. სავარაუდოა, რომ მობიდანის მანიქეველი ყოფილიყო. „როგორც ცნობილია. — აღნიშნავს ივ. ჭავჭავაძის შვილი, 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, რომელშიაც ქრისტიანული ელემენტები უხვად იყო შესული და გარეგნულობაში ქრისტიანული სკარბოზდა. ნაწილობრივ ამით შეიძლება აიხსნას ჭუნ-შერის ცნობა, რომ არჩილ მეფემ და სხვებმა „ვერა უგრძნეს უსჯულღობა მობიდანის“, თუმცა აქ, ალბათ, ქართველი მერმინდელი ისტორიკოსის წადილიც უნდა ერიოს ასეთი მწვალებლობის საქართველოში არსებობის მოსაზრდიშებლად [70:345—346]. თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში მობიდანის ვინაობაზე უფრო ივ. ჭავჭავაძის მოსაზრებაა გაზიარებული, თუმცა უნდა ითქვას, რომ ბოლო დროს მკვლევართა ნაწილი იმ აზრისკენ იხრება, რომ ჭუნშერის ამ ცნობაში უთუოდ ლაპარაკი უნდა იყოს ქართლის ეკლესიის საქმეებში სირიულ-სპარსული ეკლესიის ჩარევის შესახებ [1:32; 52:111]. ახლა კრიტიკულად განვიხილოთ ზემოხსენებული თვალსაზრისები. მ. ბროსეს ვარაუდი მობიდანის ნესტორიანობის შესახებ, როგორც ქვემოთ დავნახავთ, სავსებით სწორია, თუმცა მკვლევრის აზრი იმის შესახებ, რომ მობიდანის შაჰინშაჰ პეროზის თანამედროვე იერარქი უნდა ყოფილიყო, ანაქრონიზშია, რადგან პეროზი 459—484 წლებში მეფობდა, მობიდანის კი ჭუნშერს არჩილ მეფის (422—437) თანამედროვედ ჰყავს გამოყვანილი. რაც შეეხება თ. ჟორდანიას და ივ. ჭავჭავაძის თვალსაზრისს მობიდანის მანიქველობის შესახებ. ვფიქრობთ, ეს დამაჯერებლად უარყო ვ. გაბაშვილმა მის მიერ ივ. ჭავჭავაძის „ქართული ერის ისტორიის“ (ტ. 1) ბოლო გამოცემისადმი დართულ კომენტარებში. მან სწორად შენიშნა, რომ „მანიქველობა გავრცელებული იყო სპარსეთში არა V საუკუნეში, არჩილ მეფისა და მის მიერ ეპისკოპოსად დასმული მობიდანის დროს, არამედ III საუკუნეში. ჭუნშერის საეკლესიო ცნობაში უეჭველია ლაპარაკი უნდა იყოს სპარსული ყაიდის ქრისტიანობაზე“ [70:432]. ჩვენი აზრით, მობიდანის ჭუნშერისეული დახასიათება, მისადმი კრიტიკული მიდგომისა და ისტორიულ კონტექსტში განხილვის შემთხვევაში, ისეთ უეჭველ და ძვირფას ცნობებს იძლევა, რომ მის რეალურობაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია. ჭუნშერის მიხედვით, მობიდანის წარმოშობით სპარსული იყო და თურმე „აჩუენებდა იგი მართლ-მადიდებლობას“. სინამდვილეში კი „იყო ვინმე მოგვ უსჯულო და შემშლელი წესთა“. ის „ფარულად წერდა წიგნებსა ყოვლისა საცთურებისასა“ რომელიც შემდგომში დაწვა ვახტანგ გორგასლის თანამედროვე მიქაელ მთავარეპისკოპოსმა. ჭუნშერისეული 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 წარმომომბის პირები ყოფილან. ეს ნაწილობრივ მათი სახელებით მტკიცდება, ნაწილობრივ კი ჰირდამირ არის დამოწმებული სირიულ ისტორიკოსთა მიერ. სპარსელი იყო წარმომომბით ექვსი კათალიკოსი: პაპა, შაქდოსტი, მანესი, ანუ შავნესი, მარაბოხტი, ბაბოვაი (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, ეპისკოპოსი ფარჰადი, ანუ აფრატი; ნიზიბისის სკოლის დამაარსებელი ნარზესი; სირიულ იაკობიტთა მოძღვრების სულსჩამდგმელი, წმინდა წერილის მთარგმნელი ფილოქსენი; ფილოსოფოსი პავლე (VI ს.)“ [79:277].

ამრიგად, მობიდანის ჯუანშერისეული დახასიათებისა და ვ. ბარტოლდის შრომის ზემომოყვანილი ამონაწერის ურთიერთშეჯერების საფუძველზე, საშუალება გვეძლევა ახლებურად გავაშუქოთ ქართული ისტორიოგრაფიის ეს რთული პრობლემა. ვინაიდან, როგორც ზემოთ ვიხილეთ, ზორასტრიელი მოგვების ქრისტიანობაში გადმოსვლა სასანურ ირანში არცთუ ისეთი იშვიათობა იყო (კერძოდ, ვ. ბარტოლდის თქმით, მათ რიცხვში ირანის ეკლესიის ორი კათალიკოსიც კი ყოფილა), ამიტომ ჯუანშერის ცნობაც მობიდანის „მოგვობის“ შესახებ სწორედ ამ კონტექსტში უნდა იქნეს გაგებული. საყარაულოა, რომ ადრე მობიდანის, მართლაც, ზორასტრიელი 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 მობიდანის სპარსული წარმომომბის შესახებ, რომელიც აგრეთვე მშვენიერად ეთანხმება ისტორიულ კონტექსტს. როგორც ვ. ბარტოლდმა აღნიშნა, ირანის სირიული ეკლესიის მთავარი მოღვაწეები წარმომომბით სპარსელები ყოფილან. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ქალკედონიტმა ჯუანშერმა, რომელიც V ს. I ნახევრის ირანისა და ქართლის ეკლესიების კეშმარიტი ურთიერთობების აღწერას გვირდს კონფესიური მიზნების გამო უვლიდა. ცნობები მობიდანის ვინაობის შესახებ საგანგებოდ გადაამუშავა, თუმცა, ამავე დროს, მის შესახებ რეალური ცნობებიც შემოგვინახა. შესაძლოა, მობიდანს ასეთი რეპუტაცია შეუქმნეს ხალხურმა გადმოცემებმაც. ვინაიდან ირანის ხელისუფლებასთან მისი მჭიდრო კავშირი და წარსულიც „წერილი ერის“ თვალთახედვით უფრო ზორასტრიულ მოგვს შეეფერებოდა, ვიდრე ქრისტიან მთავარეპისკოპოსს. არ არის გამორიცხული შემდეგი გარემოებაც. საქმე იმაშია,

რომ ირანულ ქრისტიანთა წარმოდგენით, ქრისტიანი სასულიერო პირის მიერ მოკვების ადამ-წესების მიხედვით ცხოვრება მის ზორ-ასტრიულ სარწმუნოებაში გადასვლას როდი ნიშნავდა. ცნობილია, რომ ქრისტიანული და ზოროასტრიული სამღვდლოების ურთიერთობის ერთ-ერთ უმტკივნეულეს საკითხს მათი ცელიბატისადმი დამოკიდებულება წარმოადგენდა. ქრისტიანთა სამღვდლოების, უფრო კი უმაღლესი იერარქების მიერ ცელიბატის მკაცრი დაცვა, რელიგიურად უფრო მიწიერი ზოროასტრიელების განსაკუთრებულ გაღიზიანებას იწვევდა. იყო შემთხვევა, როცა ირანის ეკლესიის საკეთმბურობლის საყდრისათვის რამდენიმე იერარქის ბრძოლის დროს, ერთ-ერთმა მათგანმა, წარმოშობით სპარსმა ფარბოქტმა, ირანის ერთ-ერთ უმაღლეს სახელმწიფო მოხელეს დახმარების სანაცვლოდ აღუთქვა, რომ მოკვების ადამ-წესებს გაჰყვებოდა. რაც, ი. ლაბურის სამართლიანი შენიშვნით, მის მიერ ცოლის შერთვას ნიშნავდა [149:119]. ასეთ ისტორიულ კონტექსტში ადვილად აიხსნება ჯუანშერის ცნობა მობიდანის მიერ მწველებლური 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 ქართულადც უთარგმნია. ამას ისიც უჭერს მხარს, რომ უფრო გვიან, ქართლში ვახტანგ გორგასლის მეფობის ეპოქაში, 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 წიაღში მყოფი პროირანული დაჯგუფების გამარჯვებაზე უნდა მთავითებდეს. ქართლის ეკლესიის სირიული ეკლესიისადმი ასეთივე კანონიერი დამოკიდებულება რელიგიურად ჩანს მობიდანის მომდევნო მთავარეპისკოპოსის გლონოქორის დროს, რომლის შესახებ ცნობები მხოლოდ „მოქცევაჲს“ მატრიანემ შემოგვინახა, რომლის თანახმად, „და მერმე მეფობდა მირდატ, და მთავარეპისკოპოსი იყო გლონოქორ. და ესე მთავარეპისკოპოსი ერისთავადცა იყო ბარაზბოდ პიტიახშისაგან ქართლს და პერთს“ [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 პარველმა 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 საქათნად ერთად სომხეთის კათალიკოსად დანიშნა. სამოქალაქო ფუნქციებიც ეეისრებოდა. მოესეს ხორენაცი მოგვითხრობს, რომ „შამოელს დაევალა მარჯპანის 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 მარტილთა 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 ზურგმუკეცვით დასუსტებულმა ირანის ეკლესიამ ქართლში ყველა თავისი პოზიცია დაკარგა, რომელიც, როგორც ჩანს, არასდროს აღუდგენია.

დავასკვნათ: ამიერკავკასიაში სასანური ირანის კულტურულ-პოლიტიკური ექსპანსიის შედეგად შექმნილი უაღრესად მძიმე პოლიტიკური ვითარების გამო, 420 წლიდან ქართლის ეკლესია სპარსეთის ხელისუფლების მხარდაჭერით ზურგმომჯარებელი სელევიკი-კტესიფონის (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 დავსახელოთ ივ. ჯავახიშვილის, ს. ჯანაშიას, კ. კეკელიძის, კ. თუმანოვის, ზ. ალექსიძის და სხვათა შრომები, თუმცა ისინი საპირისპირო დასკვნებს შეიცავენ¹.

ვახტანგ გორგასლის ეპოქის საეკლესიო ისტორიის შესასწავლად, ძირითად წყაროს ჯუანშერი წარმოადგენს. ჯუანშერთან შემონახული გადმოცემის თანახმად, ქართლს მეფე მირდატის (V საუკუნის I ნახევარი) გარდაცვალების შემდგომ, დედოფალმა საგდუხტმა, მზღდენობის ქართლში გავრცელების შეზღუდვის მიზნით, ბიზანტიიდან გამოიხშო „მღვდელი ქეშმარიტი“ მიქაელი და ქართლის მთავარეპისკოპოსად განაჩინა. ქართლში მთელი მისი მოღვაწეობის მანძილზე, მიქაელი ებრძოდა მანღვანობას და „ასწავებდა ყოველთა ქართველთა სჯულსა ქეშმარიტსა“ [77:145]. მანვე ცეცხლს მისცა მისი წინამავალი მთავარეპისკოპოსის მოზიდანის 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 გაიყნო. შეიტყო რა მიქაელმა ამის შესახებ, „იწყობრეცა ამბობებად და მიზეზობად, და მიუვლინა მეფესა და რქუა, ვითარჲედ: „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 დააცადოს საქმე იგი.. და კრულ ყო მეფე და ყოველნი სპანი მისნი“ [77:196]. ვახტანგი, შემორიგების მიზნით, მიქაელს ეახლა და წესისამებრ, ფებზე ემთხვია ქართლის მთავარეპისკოპოსს, მიქაელმა კი „განძრა... ფერკი, და მიამთხვა პირსა მეფისასა ფანდაკითა და შემეუსრა კბალი მისი“ [77:196]. მთავარეპისკოპოსის უკადრისი მოპყრობით განრისხებულმა ვახტანგმა უპასუხა: „რაჟამს გესმა უმთავრესისა შენისა ქართლად მოყვანება. და აღეგზენ შურითა ბოროტად. ვთარკა იფუა 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 შემდეგ წერილი მისწერეს: „ეპისკოპოსი იგი, რომელი მათ მიერ დადგინებულ იყო, უკუვადგინეთ, და დღეს იცოდეთ ახალნერგად ქეშმარიტად ქართლი. აწ ორნი ესე მათნი თხოილნი აკურთხენ... და ჩუენდა წარმოვიდენ, რათა ჩუენ ნიჭითა და საკმრითა ყოვლითა განუტყვენეთ“ [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 თბრობას გვაწვდის. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობით, „და მისა (მირდატის, — გ. მ.) შემდგომად მეფობდა დიდი ვახტანგ გორგასალი, და მთავარ ეპისკოპოსი იყო იოველ. მამუნ წარიყვანეს ვახტანგ სპარსთა. და შემდგომად რაოდენისამე უამისა მოიქცა და მთავარ ეპისკოპოსი იყო მიქაელ. და მან მიამთხვა ფერკი პირსა მეფისასა ვახტანგს.“

ხოლო მეფეჲსან წარავლინა მოციქულნი საბერძნეთი 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 მოქცევითგან: რა: წელსა. მეფენი გარდაცვალებულ იყვნეს ათნი და მთავარ ეპისკოპოსნი ათამეტნი. ხოლო პირველი კათალიკოზი იყო პეტრე“ [58:93].

ვახტანგ გორგასლის ხანის ქართლის საეკლესიო ისტორიის შესახებ სწავლად ერთადერთი თანამედროვე წყაროა „შუშანიკის წამება“. ამ ძეგლში, რომელიც ქრონოლოგიურად დაახლოებით 467—475 წლებს ამბებს მოიცავს, იაკობ ხუცესი მხოლოდ სამ ეპისკოპოსს ასახელებს: პრიტიკოსის სახლის ეპისკოპოსს აფოცსა და იოვანე და სამოელ ეპისკოპოსებს. შეეჭრდეთ უკანასკნელზე. 469 წლის ამბებთან დაკავშირებით იაკობი სამოელს როგორც რიგით ეპისკოპოსს იხსენიებს, ხოლო 475 წელს, იაკობის თქმით, მომავლადევი 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 გამხდარა. რადგან ვახტანგის დროინდელ მთავარეპისკოპოსთა შორის წყაროები სამოელს არ ასახელებენ, მკვლევართა ნაწილი „ეპისკოპოსთა თჳად“ წოდებულ სამოელს ქართლის იმ მეორე კათალიკოს სამოელთან აკვირებს, რომელსაც ჭუანშერი ვახტანგის მიერ ბიზანტიიდან მოწვეულ თორმეტ ეპისკოპოსთა შორის ასახელებს. ზემოხსენებული თვალსაზრისი ეწინააღმდეგება ძველ ქართულ საისტორიო ტრადიციაში ასახულ ქრონოლოგიას. რადგან როგორც ჭუანშერი, ისე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ერთხელ მითითებენ, რომ სამოელის ქართლის კათალიკოსად ხელდასმმა 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 შემდგომ ანალიზში მიიყვანა. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობით, ქართლში გაქრისტიანებიდან კათალიკოსობის დაწესებამდე ცამეტი მთავარეპისკოპოსი გარდაცვლილა [58:93]. ჭუანშერისა და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობებს ურთიერთშეჭერება კი თორმეტი მთავარეპისკოპოსის სახელის დადგენის 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 მარტვილობის“ ძველ სომხურ ტექსტშიც: იხ. [94:214].

ლის უკანასკნელი მთავარეპისკოპოსის — მიქაელის — წინ [175:111—112]. ეს ნიშნავს, რომ „შუშანიკის წამებაში“ მოხსენიებულ „თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ“ სამოელს და ქართლის მეორე კათალიკოს სამოელს ერთმანეთთან არაფერი აკავშირებთ. სამწუხაროდ, ქართულ ისტორიო-გრაფიკაში მ. თარხნიშვილის საპარტიოანი დაკვირვება არ იქნა სათანადოდ გახიარებული. ჩვენ კი შემდგომმა კვლევა-ძიებამ მ. თარხნიშვილის მოძღვრების სისწორეში დაგვარწმუნა.

აღნიშნული თვალსაზრისის დასასაბუთებლად მოვიხმოთ წყაროები.

მაშტოცის ქართლში მოღვაწეობასთან დაკავშირებით, V საუკუნის სომეხი მწერალი კორიუნი 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 კორიუნი მოგვითხრობს, რომ მაშტოცის ქართლს მეორედ ჩამოსვლის ეამს, 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 ჩამოსვლას შორის გარკვეული ხანი უნდა გასულიყო, არ არის გამორიცხული, რომ ამ დროის განმავლობაში სამუელი მართლაც ეკურთხებიანთ ეპისკოპოსად. მაშტოცის ქართლში მეორედ ჩამოსვლის ამბებთან დაკავშირებით მოხსენიებული ტაშირის იშხანი აშუშა კი უთუოდ ვარსკენ პიტიახვის მამა — არშუშა პიტიახში — უნდა იყოს. ამრიგად, სახელის, მოქმედების ადგილისა და წოდების დამთხვევის შემდეგ ადვილი მისახვედრია, რომ კორიუნის მიერ მოხსენიებული სამუელი და იაკობ ხუტეისის — „თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ“ — 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, ჭუნაშერის 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 ჭუნაშერისა 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 ბაქურის მეფობის ეპოქაში (VI ს.) [58:94; 77:216]. „მოქცევა ქართლისაჲს“ შატბერდულ ხელნაწერში ვკითხულობთ: „და მისა შემდგომად მეფობდა ბაქურ და კათალიკოზი იყო მაყარი. და მისა ზევე ვარსქენ პიტიახში იყო და შუშანიკ იწამა ცურტავს. და მისა შემდგომად კათალიკოზი იყო სამოველ და მერმე სიმონ-პეტრე. და მის ბაქურის ზევე დაესრულა მეფობაჲ ქართლისაჲ“ [58:94]. ზემოდასახელებულ სამოველ კათალიკოსს არ იცნობს არც ჭუანშერი და არც „მოქცევა ქართლისაჲს“ კელიშხერი ნუსხა. ამრიგად, ადგილი მისასვედრია, რომ რაკი „მოქცევა ქართლისაჲს“ ავტორი შუშანიკის მარტივობას ქრონოლოგიურად ბაქურის მეფობის ხანაში ათავსებდა, მექანიკურად შუშანიკის თანამედროვე მთავარეპისკოპოსი სამოველ ამავე ხანაში გადაიტანა და კათალიკოსის ტიტულიც მიანიჭა.

ამრიგად, სამოველა სახელი ვახტანგის დროინდელ მთავარეპისკოპოსთა სიაში სწორედ ზემოაღნიშნული ანაქრონიზმის გამო არ შეუტანიათ!

ახლა დავადგინოთ ვახტანგ გორგასლის ეპოქის მთავარეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი. „მოქცევა ქართლისაჲს“ თანახმად, როდესაც „წარიყვანეს ვახტანგ სპარსთა“, მთავარეპისკოპოსად იქდა იოველი. ჭერ კიდევ მ. ბროსე მიუთითებდა, რომ ჭუანშერის თხრობა ვახტანგისა და სპარსთა მეფე ხუასროს ჯორჯანთა, ჰინდთა, სინდთა და აბაშთა წინააღმდეგ ერთობლივი ლაშქრობების შესახებ, ირანის შაჰის პეროზის მიერ მომთაბარე ჰუნთა წინააღმდეგ წარმობებული მრავალწლოვანი ბრძოლების ანარეკლს წარმოადგენს, რომელშიც შესაძლოა ვახტანგსაც მიეღო მონაწილეობა, როგორც ირანის შაჰის ხელქვეითს [105:189]. რადგანაც „მოქცევა ქართლისაჲს“ თანახმად, ვახტანგ გორგასლის ირანს გაწვევა მისი გამეფების თანავე მოჰხდარა, ეს საფუძველს გვაძლევს იმ შეხედულების გაზიარებისთვის, რომლის თანახმადაც ვახტანგს მონაწილეობა უნდა მიეღო პეროზის ომში ჰუნ-კლდარიტთა წინააღმდეგ, რომელიც 468 წელს ირანელთა გამარჯვებით დამთავრდა [152:58]. ამას მხარს უჭერს ისიც, რომ, ჭუანშერის თანახმად, ვახტანგს ირანში რვა წელი

4 ზემოხსენებული სამოველ კათალიკოსის შესახებ საყურადღებო მოსაზრება გამოთქვა ს. კაკაბაძემ: „ამ კათალიკოსის სახელი მოხსენებულია მხოლოდ შატბ. ხელნაწ. რელაქციოში და ჩაროული უნდა იყოს შუშანიკის წამების ავტორის წყარო-ლენით. ხოლო ვინაიდან შუშანიკის წამების შესახებ ცნობა მ. ქ.-საჲში არა თავისს ადგილას არის ჩამატებული, ამიტომ ამ სამოველ კათალიკოსის საზოგადოდ არსებობაზე 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 დამჭდარიყო.

ცნობილია, რომ ძველი ქართული საისტორიო ტრადიცია მიქაელს მართლმადიდებლობის, ე. ი. ქალკედონიტობის მტაცე დამცველად მიიჩნევს. ჟუანშერი მას „ქეშმარიტ ეპისკოპოსსა“ და „ქეშმარიტ მღვდელს“ უწოდებს. ჟუანშერის თანახმად, მიქაელი წინ აღუდგა ქართლში მახლდანობის გავრცელების მცდელობას, „რამეთუ აწაყვიბდა ყოველთა ქართველთა სჯულსა ქეშმარიტსა“ [77:145]. თავისთავად მახლდანობის წინააღმდეგ ბრძოლა, ცხადია, ვერ გამოიგება მიქაელის ქალკედონიტობის დასამტკიცებლად, მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ამ შემთხვევაშიც მიქაელი ქართლში ქეშმარიტი სჯულის გამაერთიანებლად გვევლინება. სწორედ მიქაელს უბირისპირებს ჟუანშერი მობიდან მთავარეპისკოპოსს, რომლის „წიგნები ყოვლისა საცთურებისასა“ (როგორც დავადგინეთ, მათში დიოდორე ტარსელისა და თეოდორე მოფსუესტელის თხზულებების ქართული თარგმანი უნდა ვიგულისხმოთ) უმოწყალოდ დაწვა ბიზანტიიდან მოწვეულმა მღვდელმთავარმა. შესაბამისად, მას მოუწია ქართველი ხალხის სირიულ-სპარსული ეკლესიის წინააღმდეგ შრავალწლიანი ბრძოლის წარმატებით დაგვირგვინება. ჟუანშერი 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 ქეშმარიტ ქრისტიანად აღზრდას ძველი ქართული საისტორიო ტრადიცია მიქაელის დამსახურებად მიიჩნევს. იე. ჯაფარიძის თქმით: „ის (მიქაელი. — გ. მ.) ძველ ქართულ მწერლობაში გარკვეული მიმართულების კარგად ცნობილ, სახელგანთქმულ და შარავანდით მოსილ საეკლესიო მოღვაწე პიროვნებად იყო მიჩნეული. ის, როგორც დაერწმუნდით, მოშურნე მართლმადიდებელი, ე. ი. ქალკედონიანი მღვდელმთავარი ყოფილა, რომელიც ყოველგვარ მწვალებლობას თავგამოდებით ებრძოდა და რომელმაც მანიქეველ მობიდან მთავარეპისკოპოზის ყველა ნაწერები შეუბრალებლივ გაანადგურა და დასწვა. ის ერთ-ერთ მოქმედ პირთაგანად გვევლინება აგრეთვე საპოლემიკო ნაწარმოებში „უწყებაჲ სუბულის ძისა სარ-

გისის-თსა, იხსენიება, ამას გარდა, ღრტილის საპაექრო კრების აღწერილობაში, რომელსაც ეწოდება „სიტყუსგებაჲ ეფთჳმე გრძელი-საჲ სოსთენის მიმართ სომეხთა მოძღურისა“.

„ასეა თუ ისე, — ასყენის მეკლევარი, 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 ვანტანგის 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 სუფევდა. შემდეგ კი მდგომარეობა შეიცვალა. პეროზის მიერ ჰუნ-კიდარიტთა დამარცხების შემდეგ, მალე მათ მიერ დატოვებული თონარისტანის 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 გამოიხსიდა [118:235]. ცხადია, ბიზანტია ჰეფტალიტებს ზევრად 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 ვანტანგმა სწორედ 476 წლის შემდგომ ზანებში, მიქაელის ქართლის მთავარეპისკოპოსად განწესებით გადადგა. ვანტანგის მთავარი დამსახურება ის არის, რომ მარჯვედ ისარგებლა ირანის დაუძღვრებობით და 476 წლიდან პრობიზანტიურ პოლიტიკას დაუღო საფუძველი.

შესაბამისად, ვანტანგის 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 იერიოპაპის ციხე-სიმაგრის დასაცავად ფულის ან ქარის მიცემაზე — იხ. [152:58].

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

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

ჭუანშერის თანახმად, მიქაელი ვახტანგს მახლენაობის მიღებაში სდებდა ბრალს: „შენ დაგიტეობია ქრისტე და ცეცხლსა ესაე“ [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 გამაზღვანებას ვერ დააბრალებდა. შესაბამისად, საჭიროა კონფლიქტის სხვა მიზეზები ვეძიოთ⁶.

V საუკუნის 80-იანი წლების ქართლის პოლიტიკური ვითარების შესასწავლად უთუოდ სანდო წყაროა ლაზარ ფარჰეცის „სომხეთის ისტორია“. ლაზარ ფარჰეცის 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, ჰეფთალიტების წინააღმდეგ გალაშქრებულმა პეროზმა სასტიკი მარცხი იწვნია. ბრძოლაში დაიღუპა თავად პეროზი [124:148]. 484 წელს შაპის ტახტზე ასულმა ვაღარშმა (484—488), ქვეყნის მძიმე მდგომარეობის გამო, 485 წელს კავკასიის ხალხებთან ზავი დადო, რის შედეგადაც ვახტანგს ქართლში დაბრუნების შესაძლებლობა მიეცა. კ. თუმანოვის სამართლიანი შენიშვნით. ზავს

⁶ ჭუანშერის ზემოაღნიშნული ანაქრონიზმი უთუოდ „მოქცევა ქართლისას“ ჩვენ მიერ ზემოთ განხილულ მდგომარეობაზე უნდა იყოს დაყრდნობული. ეს იქნა ირანის, რომ ჭუანშერის მიხედვით, ვახტანგს ლაშქრობა იცხადა წინააღმდეგ მის მიერ პირველი განხორციელებული პოლიტიკური ღონისძიება იყო, ხოლო ჯორჯანთა, ჰინდთა, სინდთა და აბაშთა წინააღმდეგ ლაშქრობა კი — მისი მტკობის⁷ ბოლო წლებშია გადატანილი. როგორც ა. ბოგვერაძემ დამაჩვენებლად 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 „ვიღრე ყრმა 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 გააფთრებულნი წინააღმდეგობის გამო, იმპერატორი ზენონი (474—491) იძულებული შეიქმნა მონოფიზიტთა მიმართ რელიგიური ტოლერანტობის პოლიტიკა გაეტარებინა, ნუსტორიანებისადმი განსაკუთრებით მკაცრი წომეობის მიღებასა და, გარკვეულწილად, ქალკედონიტთა იგნორირების ხარჯზე. ამიტომაც იყო, რომ 482 წელს კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა აკაკიუსმა გამოსცა ე. წ. ჰენოტიკონი, რომლის მთავარ მიზანს დოგმატურა დათმობების საფუძველზე ქალკედონიტთა და მონოფიზიტთა შერიგება წარმოადგენდა⁷. თავის მხრივ, ვახტანგის ბიზანტიასთან დაახლოება მისგან, რასაკვირველია, ზენონის საეკლესიო პოლიტიკის შეწყნარებას მოითხოვდა. შესაბამისად, მეფე-მთარქვბესკოპოსს შორის მომხდარი კონფლიქტის მიზეზებიც ამ საფუძველზეა საძებელი. 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 გამოსვლის შესახებ, ჩვენი აზრით, ქართლში თორმეტი საეპისკოპოსო საეპარქოსო დაარსებით კი არ უნდა აიხსნას, როგორც ეს ზოგ მკვლევარს მიაჩნია, არამედ უფრო იმით, რომ ვახტანგმა, მიქაელ მთავარეპისკოპოსთან ერთად, მისი თანამოაზრე ეპისკოპოსებიც

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

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

გადაყენა და ისინი ჰენოტიკონის მომხრე მღვდელმთავრებით შე-
ცვალა⁹.

უნდა აღინიშნოს, რომ ჟუანშერი, ვახტანგ გორგასლის ჰემშარიტ მართლმადიდებლად წარმოჩენის მიზნით, ფაქტებს ამახიჩვებს. იგი ქართლის მთავარეპისკოპოსებად არ ასახელებს არა მხოლოდ სამო-
ელს. არამედ არც „მოქცევაჲ ქართლისაჲდან“ ცნობილ იოველს. ჟუანშერმა მიქაელის ჰემშარიტ ქალკედონიტობაში მოიძია გამოსაე-
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.
ჟუანშერის 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
მეაწრეალი 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 მოპოვებას კი არა, არამედ ასლი ციმეტო სეპარა-
ციონის დაარსებას ნიშნავდა [42:329—333]. კერძოდ, ამის საწინააღმდეგოდ ის ფაქ-
ტი შეტყვევებს, რომ არც კონსტანტინოპოლის 381 წლის II მოეფლიო საეკლესიო
კრებაზე მონაწილე ქართლის ეპისკოპოსი პანტოფილე [83:115] და არც იერონია
იბერიელი, რომელსაც კ. კეკელიძე მთელი ქართლის მმართველ ეპისკოპოსად მი-
იჩნევს, არ არიან შეტანილნი მთავარეპისკოპოსთა სიაში. ყოველივე ამას კარგად ზე-
დავს კ. კეკელიძე და აღნიშნული შეუსაბამობის ახსნას მთავარეპისკოპოსთა სიის ნა-
კლულობით ცდილობს. ამ მიზნით, მან იერემიას ჩვენთვის კარგად ცნობილ გრაგოლ
და ბასილ მთავარეპისკოპოსთა შორის მიუჩინა ადგილი [44:277], რაც, ჩვენი აზრით,
ყოველად გაუმართლებელია. აღსანიშნავია, რომ ზემოთქმულის გარდა, ქართლში კა-
თალიკოსობის დაწესებამდე, ეპარქიული ეპისკოპოსების არსებობას კორიუნსა და
იაკობ ცურტაველის ცნობებიც ადასტურებენ. კერძოდ, კორიუნი მანტოკის ქართლში
პირველ ჩამოსვლასთან დაკავშირებით მოიხსენიებს ქართლის ეპისკოპოსს მოესესს
[75:126]. ხოლო „მუშანიის წამებაში“, პიტიახშის სახლის ეპისკოპოს აფოტან
ერთად, მოიხსენიებთან აგრძელებს იოანე და სამოელ ეპისკოპოსები [25:18,27].

10 ეს, სხვათა შორის, ჟუანშერის ცნობებიდანაც გამოსჴვილის, ჟუანშერის გად-
მოცემის თანახმად, ირანის წინააღმდეგ აჯანყებულმა ვახტანგმა ბიზანტიის კეისარს
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].

ნოტიკონის აღიარებით პეტრემ შემოირიგა მონოფიზიტები და მართლმადიდებლები, ხოლო ზენონის საეკლესიო პოლიტიკის მოწინააღმდეგე მღვდელმთავრები განკვეთა ეპისკოპოსები¹² პატივისცავან [135:568]¹²

ცნობები პეტრე მკაწრვალის ქართლის ეკლესიასთან ურთიერთობის შესახებ ახახულია ანტიმონოფიზიტურ ტრაქტატში—„პეტრეს მკაწრვალისა და ალაჯის-თვის თხრობა“.

ტრაქტატში ნოთხრობილია, რომ ოდესღაც კონსტანტინოპოლის პატრიარქად განწესებული იყო პეტრე, „კაცი წმიდაჲ, უბიწო და მართალი“ [91:85]. ერთხელ, ეპისწირვისას პატრიარქის წმინდა ბარძიმი სისხლით აივსო. დამნაშავე დედოფალი აღმოჩნდა, რომელსაც „წემთხვა... აჩაწმიდება ბუნებითისა წებისაებრ დელათასა“ [91:85—86]. განრიცხებულმა პეტრემ დაკრულა დედოფალი, რის გამოც იგი განდევნეს კონსტანტინოპოლიდან. შემდეგ ის ანტიოქიის პატრიარქის ტახტსაც დაუფლებია, მაგრამ იქიდანაც გააძევეს. შეურაცხყოფილი პეტრე „გვმობდა სჯულსა ბერძენთასა“ (ქალკედონიტობას, — ვ. მ.), სომხეთს გაემგზავრა და მონოფიზიტობას ქადაგებას მიჰყო ხელი. სომხეთში მოღვაწეობის შემდეგ პეტრე ქართლს ეწვია და მოაწია რა კანჯარის ზთამდგე. მოიხმო ქართლის კათალიკოსი მიქელა: „რამთა ანუ სჯულსა მისსა ეზიაროს, ანუ თუ ურჩ ექმნეს, საყდრისაგან განიჯვნოს“ [91:94—95]. მიქელ კათალიკოსი ეპისკოპოს-ხელეცისებისა და შორწმუნე ერის თანხლებით მკაწრვალს ეახლა, თან თითოეულს ქედში ქვა ჰქონდა დამალული. პეტრემ, წესისამებრ, სამსჯევლად სახელო ვაუწოდა. მიქელი სახელოზე მოეკიდა, ძირს დასცა იგი და საკუთარ მხლებლებთან ერთად ჩაქოლა. ერთი შეხედვით იქმნება შთანჯვდილება, რომ მთელი თხრობა რეალურ-ისტორიულ ამბებს არ უნდა ასახავდეს. მაგრამ შემდგომმა კვლევა-ძიებამ ჩვენ იმ დასკვნამდე მიგვიყვანა, რომ ისეთი ანაქრონიზმები, როგორი-

12 წემთხვებული მკაწრვალის გარდა, ვახტანგის ზენონის პენტიკონისადმი მიზრობა კიდევ ერთი ვაწმუნებოთ უნდა ყოფილიყო განირობებული. ცნობილია, რომ 484 წელს, შაჰინშაჰ პეროზს ზელმეწყობით, ბეთ-ლაპატის საეკლესიო კრებაზე ნესტორიანობა რანელ ქრისტიანთა ოფიციალურ სარწმუნოებად იქნა გამოცხადებული [149:130; 101:328; 97:944]. როგორც აღვნიშნეთ, დაახლოებით 424—446 წლებში ირანის ხელისუფლების მიერ ზურგგამაგრებულმა სირიელ-საზუსულმა ეკლესიამ ქართლის ეკლესიაზე ჰეგემონიის დამყარება და ამგვარად, შანი იერარქიული დამორჩილება შექლო. ცხადია, სელევკია-კტესიფონის საკათალიკოსოსთან ირანის ხელისუფლების ახალი დაახლოება ქართლის ეკლესიას დიდ საშიშროებას უქადა. ამ გარემოების გათვალისწინებით, არ შეიძლება არ იქნეს გამართლებული ვახტანგის სურვილი, ზენონის პენტიკონის მიღების საფუძველზე მაქსიმალურად დაშორდეს უკიდურეს დიოფიზიტურ პოზიციებზე მყოფ ირანის ეკლესიას.

ცა 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 პენოტიკონში 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. უეჭველია, რომ შემდგომ, ქართლს საეკლესიო წრეებში ის დოგმატური დათმობები, რაც პენოტიკონში აისახა, წმინდა მონოფიზიტობად იქნა მიჩნეული¹⁴. მიქაელის ურყევი ქალკედონიტობა, შემოთქმულის გარდა, ჟღანშერის ცნობებიდანაც გამოსჰკვივს. ჟღანშერის 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 სხენებელი ტრაქტატის ცნობები ააახტლა სომეხი ისტორიკოსის უტანესის (X ს.) [66:147] და ეფთვიმე გრძელის და სოსენანს კავაქრებაში (XI ს.) [62:619-620]. რაც, ჩვენი აზრით, აგრეთვე მოულოდნელადაა, რომ ტრაქტატის მონაცემები ნაწილობრივ მაინც რეალურ-ისტორიულ ელფერს ატარებენ.

¹⁴ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ პენოტიკონის გამოქვეყნებით, ზენონმა წამოაყენა იმპერატორის მიერ საეკლესიო საქმეებში აქტიური ჩარევის და მსოფლიო კრებების დადგენილებების გადასინჯვის უფლება, რაც საერო ხელისუფლებას სასულიეროზე უზენაესობას ნიშნავდა — იხ. [107:403]. ეს მკაფიოდ ჩანს ჟღანშერის მიერ მოყვანილი კონსტანტინოპოლის პატრიარქის (უეჭველად აკაკიუსის) სიტყუბიდან, რომელთაც ის გადაყენებულ მიქაელს მიმართავს: „დადრებოსათჳს მგფისა თანაგაც შენ სიყუდილი, ვითარცა იტყვს: „დაემორჩილენით თქვენ მეფეთა, რამეთუ არა ცუდად კრმალ აბეს, რამეთუ ღმრთისა მიერ მოაეროს, ვითარცა დოქი შორის ცხოვართა“ [77:197]. საერაუღოა, რომ პენოტიკონის მიღებით, მიქაელის

მ. ვან ესბროკის სამართლიანი აზრით, ჯუანშერის ცნობაში მოხსენებულ მღვიძარეთა მონასტერში აკემეტა მონასტერი უნდა იგულისხმებოდეს¹⁵. რომელსაც ეს სახელი დღე-ღამის განმავლობაში მღვდელთმსახურების აღსრულების გამო ეწოდა. მკვლევარნი მიუთითებენ, რომ სწორედ აკემეტი-მონაწევრები 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 პენოტიკონის გამოქვეყნება [161:318—319; 182:277—278]. ამავე აკემეტებმა გადასცეს აკაკიუსს რომის პაპის მიერ გამოგზავნილი პენოტიკონის მგომბელი სიგელი, რის გამოც ისინი სიკვდილით იქნენ დასაჯილნი [146:268]. უძველესად, მიქაელი ჭემ-მარიტი ქალკედონიტი რომ არ ყოფილიყო, აკემეტები მას თავის სამომში არ შეუშვებდნენ, და რაც მთავარია, არც ბიზანტიის ზღლისუფლებმა მიანიჭებდა მათ იმ დროს ასეთ პატივს. კ. თუმანოვმა აღწერა იგივე მიაჩნია იმ გარემოებას, რომ ჯუანშერის ცნობით, ანტიოქიის პატრიარქმა, პეტრე კათალიკოსთან ერთად, ვახტანგს ეპისკოპოსად სამოელ მონაზონიც უყურებდა, რომელიც ვახტანგმა, პეტრე მღვდელთან ერთად პონტოზე ლაშქრობის დროს გაიყენო. ჯუანშერის

გადაყვებით და მის ადგილას პენოტიკონის მომხრე კათალიკოსის დასმით, ვახტანგმა საბოლოოდ განამტკიცა ქართლში საერო ხელისუფლების პირველობა სასულიეროზე. ყოველივე ზემოთქმულია გათვალისწინებით, ვფიქრობთ, მართალი უნდა იყოს იგი. ჯუანშერი, რომლის შეხედულებით, ის გარემოება, რომ დაკრძალვა და ეკლესიიდან გაქვება, ანუ აღბათ განკვეთა, მეფის გარდა სხასაც ეწია, უძველესა, იმის მომხსენებელი უნდა იყოს, რომ უთანხმოება მაშინ მართო მეფის მოქმედების გამო კი არ უნდა ყოფილიყო ჩამოკარდნილი. არამედ სხას, ე. ი. მაღალ სამხედრო წრეს და რაინდობასაც ეღებოდა ბრალი. მაშასადამე ვახტანგ გორგასლის გეგმა და მოქმედება მართო მისი პირადი განზრახვა არ უნდა ყოფილიყო, არამედ, როგორც ვიტყვით. 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 აკემეტა მონასტერში თავს იყრიდნენ ჯერ პენონის, ხოლო შემდეგ ანასტასიუსის საეკლესიო პოლიტიკის მოწინააღმდეგენი. მიქაელი, მკვლევარის აზრით, იყო უკიდურესი ორთოდოქსი ქალკედონიტი, ხოლო ვახტანგი, პენოტიკონის მომხრე [186:300]. მ. ვან ესბროკის მოსაზრებებს იზიარებენ ე. მეტრეველი და თ. მაგლობლიშვილი [53:80—81; 52:112—113]. ინტერესმოკლებული არ იქნება აღვნიშნოთ, რომ აკაკიუსის მიერ პენოტიკონში გატარებული შეხედულებები ქართლში ქალკედონიტობის საბოლოო გამარჯვების შემდეგაც არსებობდა. კერძოდ, ეფრემ მცირეს თქმით, ანტიოქიის პატრიარქმა თეოდორემ გამოგზავნა ქართლში ბასილი გრამატიკოსი „წვალებისათვის აკაკიასას“ [17:10]. როგორც ნიკონ შავთელის მონაცემებიდან ირკვევა, მოცემულ შემთხვევაში ეფრემი თეოდორე III ანტიოქიელს (1034—1042) გულისხმობდა [92:48].

თხულებში სამოელი მუდამ პეტრესთან ერთად მოიხსენიება. ხოლო პეტრეს კათალიკოსად და სამოელის ეპისკოპოსად კურთხევის შემდეგ, სამოელი, პეტრეს დარად, ვახტანგის მიერ ეპისკოპოსად მცხეთაში იქნა დასმული, რომელიც, როგორც ცნობილია, თავად კათალიკოსის საყდარს წარმოადგენდა. ჭუანშერის 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 ივი ეპისკოპოსთაჲ“ სამოელთან. რადგანაც კ. თუმანოვის თანახმად, ვახტანგ გორგასალი 522 წელს გარდაიცვალა [180:28], ხოლო როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, ისე ჭუანშერი ვახტანგ გორგასლის ერთადერთ თანამედროვე კათალიკოსად პეტრეს ასახელებენ, რომლის ნამდვილი სახელი, კ. თუმანოვის აზრით, სამოელი უნდა ყოფილიყო, დენის 506 წლის საეკლესიო კრების მუშაობაში სწორედ სამოელ კათალიკოსს უნდა მიეღო მონაწილეობა. ის ფაქტი, რომ კირონ ქართლის კათალიკოსისადმი აბრაამ სომხეთის კათალიკოსის მიერ წარგზავნილ მორე ეპისტოლეში დენის 506 წლის კრების მონაწილე ქართლის კათალიკოსად გაბრიელია დასახელებული [19:87], კ. თუმანოვის აზრით, არაღრისმტყმელია. როგორც აბრაამის მესამე ეპისტოლედან არის ცნობილი, „ეპისტოლეთა წიგნში“ დატული 506 წლის დენის კრებაზე მონაწილე ქართველ იერარქთა სია დაკარგულ 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. ჭერ ერთი, კ. თუმანოვის მოსაზრება ვახტანგ გორგასლის 522 წელს გარდაცვალების თაობაზე, ჩვენი აზრით, სამართლიანად არის უარყოფილი ქართული ისტორიოგრაფიის მიერ, რაც სავსებით გამორიცხავს დენის 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 შეტად გავრცელებული სახელის საფუძველზე, ეკვი შევიტანოთ პეტრე ქართლის კათალიკოსის რეალურად არსებობის ფაქტში. გარდა ამისა, დამაჭრებლობას მოკლებულია კ. თუმანოვის აზრი იმის შესახებ, რომ სამოელი ვახტანგის მიერ უშუალოდ

საკათალიკოსო საყდარზე იქნა აღსაყდრებული. ცნობილია, რომ ქართლში, ეპარქიალურ ეპისკოპოსთა გარდა, არსებობდნენ ე. წ. „სახლის ეპისკოპოსებიც“. მაგალითად, „უშუანიის წამებაში“ იხსენიება 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 მეკლევართა მიერ განსხვავებული თვალსაზრისებია გამოთქმული, ამ საკითხის განხილვისას, ჩვენ აზრით, უპირატესობა ივ. ჭავჭავაძის ვარაუდს უნდა მიენიჭოს. მან დამაჯერებლად აჩვენა, რომ *არქიონი (ქაყაიცი იქსიან) თოს*, ძველი სომეხური 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 მფლობელთათვის, რომელიც მას უშუალო სამფლობელოს შეადგენდა“ [71:131]. გარდა ამისა, არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს ჟოანშერის ცნობას იმის შესახებ, რომ ქართლში კათალიკოსობის შემოღების შემდგომ, სამოელი პეტრესთან ერთად ეპისკოპოსად მცხეთაში იქნა დადგინებული. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ მუხრანის ველი „მცხეთა ქალაქის სასოფლო-სამეურნეო უბანსა და ქართლის სამეფოს ფარნავაზთან „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 შემოგვიწოდეს.

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

უბრალო ეპისკოპოსად მოიხსენიებს¹⁶. შესაბამისად, მთავარეპისკოპოსად კურთხევამდე, სამოელი „სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ უნდა ყოფილიყო. ამ მხრივ, მეტად საყურადღებო ცნობა ჭუანშერს მოეპოვება. ჭუანშერის თანახმად, ქართლის პირველი კათალიკოსის პეტრეს სიკვდილის შემდგომ, მეფე დაიი უჭარბელმა 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 ჭუანშერის ცნობები ურთიერთს ემთხვევან, უნდა დავასკვნათ, რომ „სამეფო სახლის ეპისკოპოსის“ პატერა ქართლის ეკლესიანში, როგორც ჩანს, კათალიკოსის თანამდებობის შემდგომი სახელწოდება იყო. რაც, ჩვენი აზრით, იმითაც მტკიცდება, რომ „ეპისტოლეთა წიგნში“ დაცულ 506 წლის დეინის საეკლესიო კრებაზე მონაწილე ქართველ იერარქთა სიაში, „სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ უნდა იყოს კათალიკოსის შემდეგ მოიხსენიება [19:97]¹⁷. სავარაუდოა, რომ საეკლესიო იერარქიის ამგვარი სისტემა, ხელს უწყობდა ქვეყნის ცენტრალიზაციას. კერძოდ, უწინ „სამეფო სახლის ეპისკოპოსად“ მყოფი კათალიკოსი, რომელიც ეკონომიურ-პოლიტიკურად მეფეზე იყო დამოკიდებული, მისი კათალიკოსის პატივში აყვანა შემდგომაც მეფის ხელისუფლების განსაკუთრებით ერთგული დარჩებოდა. ამიტომ ქართლის მეფის ერთ-ერთ მთავარ ამოცანას კათალიკოსად სწორედ

¹⁶ კორიუნის ცნობით, მაშტოცის ქართლში პირველი ჩამოსვლა მეფე მამია (Raskin) ზეობის დროს მომდარა [46:110], რომელსაც, ა. ბაქრაძის მართებული შეხედულებით, 410—420-იანი წლების მიჯნაზე უმეფია [10:32]. ხილი მესრობის ქართლში მეორედ მოხდენას, ქვეყანაში, სომეხი ავტორის თანახმად, ცხელ აჩილი (საჯაყი) ყოფილა [46:117]. რომელიც, როგორც უკვე აღენიშნეთ, სამეფო ტახტზე დაახლოებით 422—437 წლებში მჯდარა. ენაიდან კორაგეს თავისი შრომა დაახლოებით 443 წელს დაუწერია [78:95]. უნდა დავასკვნათ, რომ მთავარეპისკოპოსად სამოელი 443 წელს შემდგომ ხანებში გამოსარა (წინააღმდეგ შემთხვევაში, კორიუნის მას, ცხადია, „სამეფო სახლის ეპისკოპოსის“ მაგიერად მთავარეპისკოპოსად მოიხსენიებდა), რაც, როგორც ვხედავთ, მშვენივრად ეთანხმება მოუღწილი ისტორიულ-ქრონოლოგიურ თანამიმდევრობას.

¹⁷ როგორც აღენიშნეთ, კორიუნის ცნობის თანახმად, მაშტოცის ქართველ მოწაფეთა შორის, „მოიღებნენ ღირსეულნი, რომელთაც მიადრცენ ეპისკოპოსობის რიგის საფეხურს, რომელთაგანაც უპირველესი, სასულად სამუელი, კაცო წინდა და კეთილმსახური, გახდა სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ [75:126]. ტექსტიდან ცხადად გამოსკვივის, რომ ეპითეთი „უპირველესი“, რომლითაც კორიუნი მოიხსენიებს სამუელს, პიროვნული თვისებების გარდა, რიგითი ეპისკოპოსების მიმართ მის აშკარა იერარქიულ უპირატესობაზე უნდა მიუთითებდეს. შესაბამისად, ჭუანშერის 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 ვივარაუდოთ¹³.

ღა 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].

¹³ მოსაზრება ქართლში კათალიკოსობის პეროზის დროს დაწესების შესახებ, ნემუფეგი მიზეზებით უნდა იქნეს გამორიცხული. როგორც ცნობილია, მიუხედავად იმისა, რომ პეროზი, იუსტიციისაგან განსხვავებით, ამიერკავკასიაში ძალდატანებით ვანაშლიანების პოლიტიკას არ მიმართავდა, ყოველ ძალ-ღონეს ხმარობდა ირანისა და ბიზანტიის ქრისტიანთა შორის შტრობის ჩამოსაგდებად, რასაც გაზრეულწილად მიაღწია კიდევ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, 484 წელს, პეტლპატის საეკლესიო კრებაზე ნესტორიანობა ირანის ქრისტიანთა ოფიციალურ სარწმუნოებად იქნა გამოცხადებული, რასაც შედეგად მოჰყვა ირანის ეკლესიის საბოლოო განუთქილება ქალკედონიტურ ბიზანტიანთან. უეჭველია, რომ ამ პოლიტიკას ზეგონი ქართლის ეკლესიის მიმართაც ახორციელებდა და, რა თქმა უნდა, არ დაუწყებდა ქართლში, ვახტანგის მიერ ბიზანტიის უმაღლეს იერარქებთან მჭიდრო კავშირში, კათალიკოსობის დაწესებას.

ვალარშის ზავის შედეგად სომხეთმა 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 საეკეოდ 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 განაპირობა 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 ღრობითი დაუძლურებით), ვახტანგ გორგასალმა ქართლში პროირანულ ორიენტაციას პირველი მძიმე დარტყმა მასინ მიაყენა, როდესაც ქართლის მთავარეპისკოპოსად ქალკედონიტი მიქაელი განაჩინა. 484 წელს ჰეფტალიტებთან განცდილ მარცხს ირანელთათვის დაშამჩიშებული 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 მოწვეულ პენოტიკონის მომხრე პეტრე განაჩინა.

**დვინის 506 წლის საეკლესიო კრება და ქართლის ეპისკოპოსის
ქრისტოლოზიური კოზიცია**

დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების შესახებ ერთადერთ პირველწყაროებს „ეპისტოლეთა წიგნში“ შემონახული კათალიკოს ბაბგენის ირანის მონოფიზიტებისადმი წარგზავნილი ორი ეპისტოლე წარმოადგენს. ბაბგენის პირველ ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „კვატ მუფეთ მეფის მეთვრამეტე წელს, როდესაც მე, ბაბგენ, თავი სომეხთა ეპისკოპოსებისა, ყველა ეპისკოპოსით, ბერითა და ნახარაით შევიკრახეთ აირარატის გავარში, სომეხთა ქვეყნის ოსტანში, ქალაქ დვინში, გვეახლნენ ვინმე კაცი, რომლებმაც თავი გაგვაცნეს როგორც მოსულეებმა მაგ მხარიდან — ტესბონიდან, გარმიკანიდან და ვეპარტანში ნაპანგიდან. გვეცნობეს თავიანთი ჭეშმარიტი სახელები და საცხოვრებელი ადგილები: სამუიელ მაპარძის მონასტრის ხუცესი კარმიჯანის ნაპანგიდან, შმავონ ბერდოშმას ხუცესი, ხუცესი ახა ტაჭიკთა ქალაქ პეროზ-შაჰუჰიდან, ვეპარტაშირის ნაპანგიდან, მარა მწიგნობარი და სხვა მათი ამხანაგები, წარუდგენენ კრებას ყველას წინაშე წიგნით ხელში, რომლითაც აღიარებდნენ წრფელ სარწმუნოებას, დედაუ გარჯილნი წმიდა სამების ჭეშმარიტი და მართლმადიდებელი სარწმუნოების აღმოჩენაში. ამისათვის მიიღეს ნებართვა, კვატ მუფეთ მეფის ხელმწიფური პროარტაკი, რომლითაც უფლება მიეცათ, ნებისა და ქრისტიანობის ჭეშმარიტების გამოძიების მიხედვით, განიმტკიცონ თავისი სარწმუნოება ბერძენთა, სომეხთა, ქართველთა და აღბანელთა ქვეყნების სკულისა და მეცნიერების თანახმად, და ამაო სიტყვებითა და ზედმეტა განმარტებით არ დაურღვიონ განსაზღვრება ქრისტეს მიერ მორწმუნეთ“ [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

ცომი, რომელიც დამალული იყო უწმინდურ სულებში, რომელთაც იწყეს შემღვრევა ქეშმარიტი საშენის ნათელი რწმენისა, თავის მოტყუება დაუმტყიცებელი ხორციელი ვნებით; გაერცვლა ექვიანობა და დასწეულდნენ მრავალნი საშინელი სენით იქამდე, რომ გობაწვალების მეთაურნი ადგილადგილ კრებებს იწვევდნენ — ხან გუნტშაუქში, ხან ასორესტანში — აკაკი, ბარწუმა, მანი, იოჰანან, პაულე, მიქა და სხვა მათი მოზიარენი ნესტორის, დიოდორისა და თეოდორის გამონათქვამებსა და უღმრთობებს უერთხმავდებოდნენ და ამნაირი საქმიანობით მთავართა და მსაჯულთ წინაშე დიდ გარჯასა და საფრთხეში გვაგდებდნენ ჩვენ და სხვა ყველა მართლმადიდებელს ჩვენს ქვეყანაში. ველარ შევძელით ასეთი ბოროტა, საშინელი და მწარე შეურაცხყოფის ატანა და ვიზრუნეთ, რომ მეფისათვის გვეცნობებინა, მოვალწიეთ თქვენამდეც იმავე საფრთხიან და შევიწროების გამო, რომ საღმრთო წერილთა შემწეობა ვპოვათ. რათა მტკიცედ და ურყევად ეგონ წმინდა მამათა გარდამოცმანი და მკვლხანი, არ შეგვალონოს მუდმივმა სულიერმა და ხორციელმა შევიწროებამ ასეთ საქმეთა გამო ექვით“ [4: 147—148].

ეპისტოლეს თანახმად, ირკვევა, რომ ბაბჯენი იწონებს სპარსეთის მონოთეიზიტთა 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 გვიბრუნეს, ბაბე ასორესტანის კათალიკოსი და სხვა ნესტორიანი ეპისკოპოსები ამბობენ: ორი ძე ყავსო ღმერთს — ერთი ღმერთი — სატყვა თანასწორი მამისა, რომელიც გარდმოვიდა ზეციით, და მეორე — იესუ, ჩვენს მსვავსად მოკვდავი კაცი, რომელიც მარიამისგან იშვა და რადგან განმართლდა ყველა კაცზე მეტად, პატივი-დაედო და მადლიერებით ეწოდა სახელით ოღენ ძე ღმრთისა და არა — ძე ღმრთისა; მამის სწორი კი არა. არამედ კაცი იყო ქმნილი [უა] მოკვდავი ჩვენსავეთ, და რადგანაც სული წმიდა შეეწია, შესძლო ძღვევა 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, ბაბჯენი ასკვნის: „რადგან ისურვეთ, რომ ამ საქმეთა შესახებ ჩვენგან შეგეტყუოთ, გაცნობებთ: ბერძნებს, ჩვენ სომხებს, ქართველებსა და ალბანელებს ეს [ღმრთის] გობა არ შეგვიწყნარებია, არ შევიწყნარებთ და არც ვეზიარებთ, არამედ — შევაჩვენებთ“ [4:149]...

„დაწერეთ და დაბეჭდეთ ეს გამოკლევა ჰეშმარიტი სარწმუნოებისა მე, ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსმა, თანდგომით სომეხთა ჰეყენის ყველა ეპისკოპოსისა, იშხანისა და ნახარისისა. სერგისმა, რომელსაც ბაბგენი ჰქვია, აბდიშოიან ხუეიკმა შოშტარის შაპასტანიდან. იმავე კრებაზე, ჩვენ, ყოველი სომხის, წინაშე თქვა, რომ ეს ასეა. მესმის მაგ საქმეთა გამო, ხუეისტანშიც არიან მწვალებლები, ამ სარწმუნოების შესახებ მე „სარწმუნოების წერილი“ მკირდება და „სარწმუნოების წერილი“ მტყიცე, ჰეშმარიტი და უცვლელი დაწერეთ [ო. მე, ბაბგენ ზოგბთა კათალიკოსმა. და ყველა ეპისკოპოსმა, ვარდ მაჰკონიანმა და სადაც კი სხვაგან იშხანები და ნახარები ვიყავით. დაწერეთ სომხურად და სპარსულად და დაბეჭდეთ ჩვენი ბეჭდით. სამერეღმა, შავონმა, აჰჰამ, მერამ და [მათმა] მოყვასებმა ეს „სარწმუნოების წერილი“ ჩემგან მიიღეს, მისცეს სერგისს და თავიანთ ჰეყენანში წამოიღეს [4:150].

ბაბგენს II ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „მეორედ მოვიდა თქვენგან ჩვენთან სიმონ ხუცესი, შრომისმოყვარე და ნიდაგ დაუცხრომელი სარწმუნოების ძიებაში, რომელმაც გვაუწყა კვლავ განახლება ნესტორის დავაბრძოლისა და არამცთუ შეუწყნარებლობა თქვენი ყველა მართლმადიდებლის მიერ ჰეშმარიტი სარწმუნოების გამო ნაწერთა (მასთან ერთად ჩემგან მიღებულისაც, რათა ცხოვრდნენ), არამედ [ცდილობენ], რომ ეგების შესძლონ და შეარყიონ წმიდა ეკლესიის სიმტყიცე, შეამწუხრონ თქვენს ჰეყენანში მართლმადიდებლურა სარწმუნოება. ასე ამრიგად, მათ სიცრუეზე აღმოცენებულნი აზიანებს თქვენი საქმოს ჰეშმარიტ სარწმუნოებას, როგორც გვასწავლა მოშურნეთა ღვაწლმა, რომლითაც განიღვენა კაცთა ნათესავი საღმრთო სიკეთიდან, არ დაცხრა ვიდრე მოაქცამამდე და აღაშფოთა წმიდა ეკლესია ქალკედონის კრებისაგან გაძლიერებულმა. წმიდა სამებას შესახებ [გმობას] დასაბამი დაედო ნესტორისაგან, რომელმაც ვაჟო წმიდა ქალწულის მარიამისაგან უფლის განხორციელება, რომელსაც ჰეშმარიტად კაცს და იმავე დროს ღმერთს ვაღიარებთ და თაყვანსა-ვეცემთ ღვთაებრიობასთან ერთად განხორციელებას, ხორცმცხმასთან ერთად — ღვთაებრიობას. იმავე გარდამოცემით ვაღიარებთ ჩვენც, რაც მივიღეთ ნიკეის წმიდა კრებისაგან 318 ეპისკოპოსთა, მათ ზრახვით ვეზიარებით სჯულმდებელთაგან, რადგან ჰეშმარიტია მართლა ღვთაებრივი შეწევნით, ვილტვიით და უარყოფით ქალკედონში ნესტორისა და სხვა მის მსგავსთა სიცრუეს, რომელიც მოჩვენებით გამოყვეს წარმართობისა და ურიოლი ცთომილებსაგან (იმავე წარმართობას კი აღიარებენ და ურიობასაც კი, რომ აცთუნონ გონებანი უცოდველთა ანუ უმეცართა, ააცდიონ ბრმანი გზას, რომლითაც განისაზღვრა სული წმიდის წინასწარ

მეტყველებით მათი მისაგებელი), რომელიც წმიდა მამებმა ერთობილად ამხილეს და დასრიტეს მათ ზოროტ ზრახვათა მიქცევა, წმიდა წერილთაგან შეაჩვენეს ნესტორიოს, არიოს, დიოდოროს, თეოდორიტოს, ევტიქოს, პავლოს სამოსატელი და მათი მსგავსნი, რომ ცუმის შერევა — ქრისტეს განხორციელება — გაბედეს გამოეცხადებინათ როგორც ლიტონი კაცი [და] არა სრული ღმერთი სრულ ხორცში, რაც ქალაქ ჭერსონის ეპისკოპოსმა, კეშმარიტი სარწმუნოების მოყვარემ და მსახურმა, დიდმა ამპელისმა დაწერა სწორად, კეშმარიტად, მაგრამ ვერ მოასწრო დასრულება. მისი ნაწერის მოშურნემ, კეთილმსახურმა ხუცესმა ანატოლის კონსტანტინოპოლელმა დაიმოწმა წმიდა ეპისკოპოსის ამპელის წერილი და არა სცნო წმიდა სამებას დანამატი: წმიდა ქალწულისაგან შობა ძისა, არამედ თვითონ ღმერთი და სიტყვა უბაწოდ განხორციელებული იგივე დარჩა, რომელიც უწინარეს საუკუნეთა თაყვანიცემის მამისა და სულისა წმიდისა თანა. კეშმარიტად დაწერა ჭერსონელთა წმიდა მღვდელთაგანმა ამპელისმა, ნეტარი ეპისკოპოსის კირილეს „თორმეტ თავთან“ ერთად მას დაუმატა ზენონის ეპისტოლეც, განმადიდებელი ბერძენთა კურთხეული შეფისა, და დაიმოწმა სწორედ ლეთისმოყვარე ხუცესმა ანატოლისმა, რადგან ეს არის გარდამოცემა წმიდა მამათა, მხნე მოღვაწეთა. რომლებიც კეშმარიტად გაპყენენ სიმართლეს და ვანდევნეს სიკრუე, ვემორჩილებით მთელი [ჩვენი] საქმით მათ ნაწერებს და იმავე სარწმუნოებით ეცხოვრობთ, რომელიც დაგვიმკვიდრა წმიდა 318-მა და დაგვიტყვიცა წმიდა 150-მა“ [4:150—151].

ოდნავ ქვემოთ, ეპისტოლეში ნათქვამია: „ისე გვწმა, როგორც გარდამოგვეცეს წმიდა მამებმა, ნიკეას [შეკრებილმა] 318 ეპისკოპოსმა, კეშმარიტმა მოწამეებმა, და რომლებიც ეფესოს [შეიკრიბნენ]. ვწყველით ნესტორიოსს, არიოსს, თეოდოროსს, დეოდოროსს, თეოდორიტოსს, ევტიქოსს, პავლოს სამოსატელს, იბას, აკაიას, ბარწუმეს, ბაბეს, ვინც სპარსთა ქვეყანაშია, მათ სჯულსა და სარწმუნოებას, სიმწრის ძირკვებს ზემოთ ამოზრდილთ, რომელთაც მრავალი შეავიწროვეს და გამოდევნეს კეშმარიტებიდან მათგან ნამუშავევი თესლის ღვარძლით“ [4:152].

ეპისტოლე შემდეგი სიტყვებით მთავრდება: „ამ სარწმუნოებით ეცხოვრობთ, როგორც მოგწერეთ კიდევ ადრე ქართველებთან და ალბანელებთან 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 სამებად მოსპოს თავისი მტრე-

ბი, კეშარიტი სარწმუნოების წინააღმდეგნი, და განაძლიეროს მსახურნი და თაყვანისმცემელნი მისი სახელისა. ესეც იცოდეს თქვენმა ძმობამ, რომ ისინი, ვინც ვასცემენ მამას, უარყოფენ ძეს და არ ემორჩილებიან სული წმიდას, არ არის საკვირველი, თუ მართლმადიდებელთა კეთილი ზრახვის ნაწერებსაც არ შეიწყნარებენ, რათა შერცხევილინი სრულიად განერიონ თვალთაგან, როდესაც მოვა უფალი ასეთებზე შურის საძიებლად, რომ განაცხადოს დამალული ბნელისა და დაფარული გულისა მათისა განსასჯელად, და დაგვიანებულნი სინანული.

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

ღვინის 506 წლის საეკლესიო კრებასთან დაკავშირებული საკითხების მეცნიერული კვლევა-ძიება მხოლოდ მისი პირველწყაროების — ბაზილენის ორი ზემომოყვანილი ეპისტოლეს — გამოქვეყნების შემდგომ ვახდის შესაძლებელი. აღნიშნული კრების შესახებ ისტორიოგრაფიამ საკმაოდ ბრძოლა შეხედულება გამოიკვეთა: 1. ღვინის 506 წლის კრებაზე აპოკრიფების ეკლესიებმა ანტიქალკედონიტური პოზიცია დაიკავეს. 2. ზემონსენებულმა კრებამ მიიღო ზენონის პენოტიკონი. 3. ღვინის 506 წლის კრებაზე არც ქალკედონიტობა და არც პენოტიკონი საგანგებო განხილვის საგანს არ წარმოადგენდა.

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

¹ ე. ტერ-მინასიანის შეხედულებით, 506 წლის ღვინის კრებაზე სპარსეთიდან ჩამოსული მონოფიზიტები, როგორც მათი სახელებიდან ჩანს, წარმოშობით სირიელები უნდა ყოფილიყვნენ. შემდეგ მკვლევარი, წყაროების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ეპისტოლეებში დასახელებული „სამეონ ბერდომას 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-ქებრეუსმაც შემოგვინაო [129:72]. კერძოდ, ბარ-ქებრეუსის თანახმად, ბერძნებისგან, სომხებისა და სირიელთა-

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

ფრ. ტურნეზის თანახმად, 506—507 წლებში შემდგარ დედინის 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 დედინის კრებაზე ჯერ კიდევ 506 წელს ჰენოტიკონის მიღების ან ქალკედონიტობის დაგმობის შესახებ. მკვლევრის აზრით, 506 წელს დედინში ამხსურ და მის იურისდიქციის ქვეშ მყოფ ქართულ და აღმანურ ეკლესიათა გაერთიანებული კრების მოწვევას საფუძველად ეღო სწორედ ამ იურისდიქციულ საკითხთა განხილვა. დედინში სირიელ მონოფიზიტთა ჩასვლა, ვ. ინგლიზიანის შეხედულებით. საეკლესიო კრების მოწვევას შემთხვევით დაემთხვა. დედინის კრებამაც, გაიზიარა რა სირიელ საეკლესიო მესვეურთა გასაჰირი, 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, მკვლევარს აზრით, იმაზე მეტყველებს, რომ ბაბგენის ეპისტოლეს შედგენის დროს ქალკედონიტ-მონოფიზიტებს შორის წარმოებული ბრძოლა დედინის კრებაზე მონაწილე იერარქებისთვის სრულიად უცნობი იყო. ვ. ინგლიზიანის დაკვირვებით, სხვაგვარი ვითარებაა ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში, რომელიც აშკარა ანტიქალკედონიტური სულიკვლევებით არის გაშსკვალული. ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში ასახული მტრული დამოკიდებულება ქალკედონის კრებისადმი და ნესტორიანობასთან

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

შმაგონ ბერდოშას 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 სომეხები წართლმადიდებლობის მოშურნე დამცველად მიიჩნევდნენ, და სიმეონ ბეთ-არშაშელის მიერ ბაბგენისადმი ჰენოტიკონის და მონოფიზიტური წინაარსის თხზულებათა წარდგენით. ამრიგად, დაასკვნის ვ. ინგლიზიანი, ბაბგენის მეორე ეპისტოლე სიმეონ ბეთ-არშაშელის კარნახით უნდა ყოფილიყო დაწერილი [140:365—370].

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

ე. თუმანოვის შეხედულებით, დვინის 506 წლის საეკლესიო კრებაზე ზენონის ჰენოტიკონის ანტიქალკედონიტურ ინტერპრეტაციაში მიღება განპირობებული უნდა ყოფილიყო არა მხოლოდ საეკლესიო, არამედ პოლიტიკური მიზეზებითაც. მკვლევარმა ყურადღება მიქცია იმ ფაქტს, რომ ქალკედონის კრებას ამიერკავკასიის არც ერთი წარმომადგენელი არ ესწრებოდა. ხოლო ქალკედონის კრების მომხრე იმპერატორი მარკიანე, პოლიტიკური გათვლებების გამო, იძულებული შექცა სომხეთ-ალბანეთის 450—451 წლების აჯანყების მონაწილეებს სამხედრო დახმარებაზე უარი ეთქვა. ამის შედეგად მარკიანე სომხეთში ფრთად არაპოპულარულ პიროვნებას წარმოადგენდა. რაც შეეხება ჰენოტიკონის გამომცემელ იმპერატორ ზენონს, იგი, 482—484 წლების ამიერკავკასიის ხალხთა ანტიპარსული აჯანყებისადმი არაოფიციალური დახმარების გამო, ამიერკავკასიაში კარგი რეპუტაციით სარგებლობდა. ე. თუმანოვის აზრით, ანტიქალკედონიტი იმპერატორებისადმი ამიერკავკასიის ეკლესიათა სიმპათიები განმტკიცებულ იქნა 502—505 წლებში ანასტასიუსის მიერ ირანის წინააღმდეგ წარმოებულ 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 ბაბეენას ეპისტოლეები არ გვაძლევენ საშუალებას იმ თვალსაზრისის გასაზარებლად, 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 მედგარ 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 ბაბეენასთვის თხოვნით მიემართა ირანის ეკლესიის შინაგან საქმეებში ჩარეულიყო. მეორე ეპისტოლეს თანახმად, სომხეთში მეორედ მოსულმა სიმეონ ბეთ-არშამელმა ბაბეენს ამცნო, რომ ნესტორიანებმა მისი პირველი ეპისტოლე არათუ შეუწყნარებიათ, არამედ პირიქით. ქალკედონის კრებით ზურგგამაგრებულებმა, მონოფიზიტთა წინააღმდეგ ბრძოლა განაახლეს. ეს კი, გ. სარქისიანის აზრით, იმაზე ნეტკველვას, რომ ირანელი ნესტორიანები, თავისი პოზიციების განმტკიცების მიზნით, ქალკედონის კრების ავტორიტეტს ეყრდნობოდნენ. სწორედ ამით უნდა აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ ბაბეენის მეორე ეპისტოლეში სომხური ეკლესიის პოზიცია ქალკედონის კრების მიმართ უფრო ცხადად არის მოცემული. ამრიგად, თუ ბაბეენის პირველ ეპისტოლეში ქალკედონის კრება საერთოდ მოხსენიებული არ არის, მეორე ეპისტოლეში (რომელიც, გ. სარქისიანის აზრით, დაახლოებით 508 წელს უნდა იყოს დაწერილი და პირველის დოქტრინალური პოზიციის ლაგიკურ შედეგს წარმოადგენს) ქალკედონიტობა აშკარა დავისობის საგანი გამხდარა [169:211].

ახლა რაც შეეხება ქართულ ისტორიოგრაფიას. ივ. ჭავჭავაძის შეხედულებით „VI ს. დამდეგს აღმ. საქართველო, სომხეთი, ალბანეთი და სივნიეთი გადაპკრით 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 რაეთი ძლიერი მოწინააღმდეგე, როგორც იყო ვახტანგ გორგასალი. 506 წ., რა თქმა უნდა, სწორედ ირანელების კარნახით, მოწვეულ იქნა სომხეთის, ქართლისა და ალვანეთის გაერთიანებული კრება, რომელმაც აშკარად დაპყრო 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 პოზიციება გამოიყოფა. კერძოდ, გ. ტერ-მკრტიჩიანის აზრით, 506 წლის დვინის საეკლესიო კრების მოწვევა ირანის ხელისუფლების საეკლესიო პოლიტიკამ ვანაპირობა. ცნობილია, რომ, ირანის ეკლესიის მიერ ნესტორიანობის მიღების შემდგომ, სპარსეთის ხელისუფლების მხარდაჭერით, ნესტორიანები ირანის ქვეშევრდომ ქრისტიანთა თავის რწმუნაზე მოქცევას ცდილობდნენ. ამის პასუხად კი 506 წელს დვინში ამიერკავკასიის ქრისტიანთა საეკლესიო კრება შემდგარა, რომელმაც დაგმო როგორც ნესტორიანობა, ისე მისი მთავარი წარმომადგენლები: აკაკი, ბაბაი (ირანის ნესტორიანული ეკლესიის კათალიკოსები, — გ. მ), ბარსუტა ნაზბისელი და სხვ. კრებაზე მიღებულ იქნა ზენონის პენოტიკონი და ამრავად. ქალკედონის კრება ოფიციალურად არ იქნა უარყოფილი [67:426].

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

ლ. ზეჟიანის შეხედულებით, ბაბგენის პირველი ეპისტოლე, „რომელიც დაახლოებით 506 წლით უნდა დათარიღდეს, ქრისტიანულ სარწმუნოებას წარმოგიდგენს 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 ნახსენებაც არ არის, თუმცა როგორც პენოტიკონს, ისე ქალკედონს ვხვდებით, ალბათ, ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში, რომელიც დაწერილი უნდა იყოს დაახლოებით ერთი ან ორი წლის შემდეგ“. ლ. ზეჟიანის 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 უარყოფთ ქალკედონში ნესტორისა და სხვა მას მსგავსთა სიცრუეს“ — იმაზე მიუთითებენ, „რომ უშუალოდ განხილული ერესი არის ნესტორის დოქტრინა. ქალკედონზე მითითება სხვა აზრი არ შეიძლება ჰქონდეს... თუ არა ის, რომელიც გამოძინარეობს ეპისტოლეს წინა კონტექსტიდან და საერთოდ ისტორიული კონტექსტიდან: ერთი მხრივ, არავითარი იგივეობა ქალკედონსა და ნესტორიანობას შორის და მეორე მხრივ, არავითარი პირდაპირი დაგმობა ქალკედონის კრებისა“. ყოველივე ზემოთქმულს საფუძველზე ავტორი შემდეგ დასკვნამდე მიდის: „1. სომხები მშვენივრად უთანხმდებიან სარწმუნოების საკითხში ბერძნებს, ის ზეიმღრობაც კი, რომლითაც ისინი სირიელებს უცხადებენ ბერძნებს, სომხებს. ქართველებსა და ალბანელებს შორის ერთობის შესახებ, შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც კრიტიკიუმი სარწმუნოების საკითხში ამ ერთობის საჩვენებლად. 2. ქალკედონის კრებას ერთგვარი ეკვით უფურცებმა, 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, ინციტივით“, კავკასიაში არ ჩამოყალიბებულა. მით უფრო კიდევ, არ არის საფუძველი ვამტკიცოთ, რომ ქართლისა და ალბანეთის ეკლესიები სომხეთის ეკლესიის იურისდიქციის ქვეშ იმყოფებოდნენ: კავკასიის წარმომადგენელთა კრება მოწვეული იყო ბიზანტიის საბილმწიფოსა 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 ქვეყნების 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 კეისარის რელიგიური პოლიტიკის პირველ პერიოდში, როდესაც იგი ზენონის შემრიგებლური „ჰენოტიკონის“ პოზიციაზე იდგა და, გარეგნულად მაინც, კიდევ უფრო ლოიალურად იყო განწყობილი ქალკე-

დონიანთა მიმართ, ვიდრე მისი წინაპარი კეისრის ტახტზე. ასევე „ქენოტიკონის“ დონეზე განსაზღვრულად, ან კიდევ უფრო ლოიალურად უნდა მივიჩნიოთ დვინის 506 წლის კრების მიერ აღიარებული სარწმუნოების სინდოლო. 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 ამკარად ანტინესტორიანული პოზიცია უკავიათ, 5. სპარსული 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 სომხთა მხრიდან. ამასთან, იგი შეთხზულია ანასტასი კეისრის რელიგიური პოლიტიკის მეორე პერიოდში, როდესაც მან სევეროს ანტიოქელის წევრებით ამკარად იწყო მონოფიზიტური განწყობილებების გამოხატვა. ამიტომ მას უკვე ემჩნევა „ქენოტიკონის“ შემარცხენე ვააზრება 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 წევრს. კერძოდ, ვ. შა-ცუნის წებულებით, ბაბგენის პირველ ეპისტოლეში ქალკედონის კრების და ჰენოტიკონის მოთხსენებლობის ფაქტი არა მხოლოდ ბაბგენის წინდახედულობაზე, არამედ მის პირად ქრისტოლოგიურ პოზიციაზე უნდა მიუთითებდეს. ბაბგენის მეორე ეპისტოლეს მკვლევარი ამოკრიფულად მიიჩნევს [156:66].

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

ბოლო ე. მესერიანის თვალსაზრისით, დვინის 506 წლის კრებაჲ, 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. ბაბუენის 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 აკაიუსმა გამოსცეს ე. წ. „ჰენოტიკონი“, რომელიც შემდეგ თეოლოგიურ დებულებებს შეიცავდა. უპირველეს ყოვლისა, განიხილვოდა საეკლესიო მშვიდობა. შემდეგ მოყვანილი იყო ბასილესკის ენკიკლიონის დებულებები, რომლებიდანაც ამოღებულ იქნა ქალკედონის კრებისა და ლეონის ტომარის მგობელი თეზისები. მონოფიზიტთა მოთხოვნის დასაკმაყოფილებლად პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრებას. რადგან კონსტანტინოპოლისა და ეფესოს კრებებზე წმ. მამებ-მართლმადიდებელნი რწმენის აღსარებას მიჰყვებოდნენ. აშკარად მიღებულ იქნა კირილეს ალექსანდრიელის 12 თავი (ანათემა). ევტიქე, ისევე როგორც ნესტორიუსი, ანათემას მიეცა. ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად, იტყობოდა 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, წყვეულიმც 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 დაიწყეს. აღსანიშნავია, რომ ჰენოტიკონზე დამყარებული საეკლესიო პოლიტიკის მეშვეობით ზენონმა მონოფიზიტთა საკმაოდ დიდი რაოდენობა შეპირიგა, თუმცა ამას შედეგად ქალკედონიტობის დამკვიდრებელი რომის სამოციქულო საყდართან ბიზანტიის ეკლესიის სრული განსუთმობა (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 ფავლენით [104:1454—1456; 111:31—77; 173:168—171]. მკვლევართა აზრით, სწორედ სევეროსთან დაახლოებით (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 ტომარის პირდაპირი დაგმობის საგანი გამხდარა [130:309—313]. ამრიგად, 508 წლიდან დაწყებულმა ანასტასიუსის აშკარა პრომონოფიზიტურმა პოლიტიკამ, ტიპოსის გამოქვეყნებით, ბუნებრივი დასასრული პოვა.

განვიხილოთ ბაბჯენის ზემომოყვანილი ორი ეპისტოლე. როგორც ცნობილია, ბაბჯენის პირველი ეპისტოლე შაჰინშაჰ კავადის (488—496, 498—521) 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 (იკულისაჰმება მონოფიზიტობა — გ. მ.) ჰქონდა ნამდვილად მთელს ჩვენს ქვეყანას ერთხმად და სრულიად არაერთგვაროვანი არ გამოჩენილა აშკარად პეროზის მეფობის 27-ე წლამდე. ხოლო მაშინ გამოჩნდა ბოროტების ცოში, რომელიც დამალული იყო უწმინდურ სულელებში, რომელთაც იწყებს შემღვრევა ჰერმეტიკი სამების ნათელი რწმუნებას. თავის მოტყუება დაუმტკიცებელი ხორციელი ვნებით; გავრცელდა ეკვიანობა და დასნეულებენ მრავალნი საშინელი სენით იქამდე. რომ გომბა-წვალების ქეთაურნი ადგილ-ადგილ კრებებს იწყებდნენ — ხან გუნტშაჰუჰში, ხან ასორესტანში — აკაკი, ბარწყუმა, მანო, იოჰანან, პავლე, მიქა და სხვა მათი მოზიარენი ნესტორის, დიოდოროსა და თეოდოროტის გამონათქვამება და უღმრთოებას უერთხმავდებოდნენ და ამნაირი საქმიანობით მთავართა და მსაჯულთ წინაშე დიდ ვარჯასა და საფრთხეში გვაგდებდნენ ჩვენ და სხვა ყველა მართლმადიდებელს ჩვენს ქვეყანაში. ველარ შევძელით ასეთი ბოროტი, საშინელი და მწარე შეურაცხყოფის ატანა და ვიზრუნეთ, რომ მეფესათვის 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 ეპვით“ [4:147—148].

ამრიგად, ბაბეგნის პირველი ეპისტოლე თანახმად, ნესტორიანე-ბი ირანში შაჰინშაჰ პეროზის (459—484 წწ.) ზეობის 27-ე წელს გაძლიერდნენ. პეროზის მეფობის 27-ე წელი 486 წელს ემთხვევა. იმისა და მიუხედავად, რომ პეროზი, როგორც ცნობილია, 484 წელს დაიღუპა, ეპისტოლეში დაცული ცნობა, ჩვენი აზრით, ზუსტად ასახავს - მდროისთვის სპარსეთში შექმნილ ვითარებას.

ცნობილია, რომ პირველად ნესტორიანობა ირანის ქრისტიანთა ოფიციალურ სარწმუნოებად სირიულ-სპარსული ეკლესიის 484 წლის ბეთ-ლაპატის კრებაზე იქნა გამოცხადებული, რომელსაც ბაბეგნის ეპისტოლეში მოხსენიებული ბარსუმა ნიზიბისელი ხელმძღვანელობდა. ხოლო 486 წელს, აღნიშნულ წყაროში ასევე დასახელებული ირანის კათალიკოს აკაკის (485—497) თავმჯდომარეობით, ახალი საეკლესიო კრება შედგა, რომელზეც ხელახლად იქნენ დამტკიცებული ბეთ-ლაპატის კრების დადგენილებები [124:942]. თუ საკითხს ფორმალური თვალსაზრისით მივუდგებით, გამოდის, რომ ამ შემთხვევაში სირიელი მონოფიზიტები აკაკის კრებას გულისხმობენ და ამასთან დაკავშირებით პეროზის მოხსენიება უნებლიე შეცდომით უნდა იყოს გაბრუნებული. მაგრამ, ჩვენი აზრით, საკითხს სხვა მხარეც გააჩნია. როგორც ცნობილია, პეროზის გამეფებამდე, ირანის ტახტი ორი წლით მის ძმას — პორმიზდს — ეპყრა (457—459 წწ.), რომლის ხანმოკლე მეფობას ირანული ოფიციალური წელთაღრიცხვა ხშირად არ ითვალისწინებს და მისი ზეობის წლებსაც პეროზს მიაწერს [154:151]². თუ გავითვალისწინებთ წყაროს ცნობას, რომ „არავითარი ცოდვა არ გამოჩენილა აშკარად პეროზის მეფობის 27-ე წლამდე“ და იმავე, რომ ნესტორიანობის 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 ნესტორიანული ეკლესიის კრებათა დადგენილებები [98:354; 103:88, 302; 110:312, 475]. ამ დებულებას ისიც უჭერს მხარს, რომ ბაბეგნის პირველი ეპისტოლე თანახმად, ირანის ნესტორიანები „ადგილ-ადგილ

2 ასე მაგალითად, ლაზარ ფარპეცის მიხედვით, ვასტანგ გორგასალს პიტიაში ვარსკენი პეროზის მეფობის ოცდამეხუთე წელს (484 წ.) მოუკლავს. — იხ. [74:243]. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ამიერკავკასიის ხალხთა 462—484 წლების ანტიირანული აჯანყება ვასტანგ გორგასალის მიერ ვარსკენის მოკვლის შემდეგ დაიწყო, უნდა დავასკვნათ, რომ ფარპეცის თხზულებაში მოცემული ქრონოლოგია პეროზის მეფობას პორმიზდის ზეობის წლებს მიაწერს.

კრებებს იწვევდნენ — ხან გუნტშაჰჰში, ხან ასორესტანში“. გუნდისა-
პური, როგორც ცნობილია, ქალაქ ბეთ-ლაპატის სპარსული სახელი
იყო [80:183—184].

აღსანიშნავია, რომ ბაბგენი, ნესტორიანული ქრისტოლოგიის თე-
ოლოგიურ 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 ეპის-
კოპოსები ამბობენ“ და ა. შ. [4:148]. ირანის სირიულ-სპარსული ეკ-
ლესიის ისტორიიდან ცნობილია, რომ ბაბაი სელევკია-კტესიფონის სა-
კათალიკოსო საყდარს განაგებდა 497—502/3 წლებში [149:353]. თუ
გავითვალისწინებთ, რომ ბაბაის შემდგომი კათალიკოსი შილა ირანის
საკათალიკოსო საყდარზე 505 წელს ასულა [149:354] და მეორე მხრივ,
ინფორმაციის გავრცელებისა და მიმოსვლის იმდროინდელ საშუალებებს,
ესაღი გახდება, რომ ამ შემთხვევაშიც ბაბგენის ცნობები აშ-
კარად ავთენტურ ელფერს ატარებენ.

აღნიშნული ეპისტოლეს ავთენტურობაზე შემდეგი გარემოებაც
მიუთითებს. როგორც ცნობილია, დვინის 506 წლის საეკლესიო კრება-
ზე სირიელმა მონოფიზიტებმა თხოვნით მიმართეს ამიერკავკასიის ეკ-
ლესიებს: იერარქებს, რათა მათ სპარსეთში მართლმადიდებლობის (მო-
ნოფიზიტობის, — გ. მ.) დაცვის მიზნით თავიანთი ანტინესტორიანული
პოზიციის შესახებ მიეწერათ სპარსეთის ეკლესიის ნესტორიანი მუ-
სევერუსისათვის. თავის პირველ ეპისტოლეში ბაბგენი ასახელებს
ქარმის ეპისკოპოსს დანიელს. ირანის ნესტორიანული ეკლესიის კრე-
ბათა დადგენილებებში მართლაც მოიხსენიება ქარმის ეპისკოპოსი და-
ნიელი, რომელსაც მონაწილეობა მიუღია 486 წელს ირანის კათალი-
კოს აკაკის თავმჯდომარეობით შემდგარ სელევკია-კტესიფონის საეკ-
ლესიო კრებაზე [103:64, 66, 73; 110:299, 301, 307]. მანვე მხარი და-
უჭირა სირიულ-სპარსული ეკლესიის 497 წლის კრების დადგენილებებს
[103: 85, 87, 92; 110:310, 311, 316]. ამის გამო, ძნელია არ და-
ვეთანხმოთ ე. ტერ-მინასიანს იმის თაობაზე, რომ დანიელის იუბის-
დიქციის ქვეშ, ნესტორიანთა გარდა, მონოფიზიტებიც იმყოფებოდნენ
[177:32—33].

ამ თვალსაზრისით კიდევ უფრო საინტერესოა ის ფაქტი, რომ კა-
თალიკოს აკაკის და ბარსუმა ნიზიბისელის გარდა, ბაბგენის პირვე-
ლი ეპისტოლე მანის, იოჰანანს, პავლეს და მიქას ასახელებს, რომელ-
თაც 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 ეპი-
სკოპოსებმა მონაწილეობა მიიღეს 486 წლის სელევკია-კტესიფონის

საეკლესიო კრებაზე [103:64—66, 73; 110:299—301, 306]. აღსანიშნავია, რომ იოჰანანაი და მიქა იმპერატორ ზენონის მიერ 489 წელს ედესის საღვთისმეტყველო სკოლის დახურვისას განდევნილ ნესტორიან 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 პენოტიკონი მასში ნახსენები არ არის, ეპისტოლეს ზოგადი სტრუქტურა მაინც პენოტიკონურია. კერძოდ, ამაზე მიუთითებენ: 1. ნესტორიანობის ცნობილ ფუძემდებლებთან, დიოდორე ტარსელთან და თეოდორე მოფსუესტელთან ერთად, 433 წლის უნიის მომხრე თეოდორიტე კირელის (თეოდორიტის) და ქალკედონის კრებაზე რეაბილიტირებული იზა ედესელის (პიბას) თხზულებების დაგმობა³. 2. ის, რომ, ბაბგენის თქმით, ბერძნებს, სომხებს, ქართველებს და ალბანელებს ერთი სარწმუნოება ჰქონდათ, რაც იმ დროს მხოლოდ პენოტიკონის საფუძველზე იყო შესაძლებელი. 3. ღვინის 506 წლის კრებას უწვავს მონაწილის სიმეონ ბეთ-არშამელის ცნობა, რომლის მიხედვით, სომხეთისა და ქართლის ეკლესიებმა პენოტიკონი შეიწყნარეს. იმ ვარაუდების გათვალისწინებით, რომ თავისი ეპისტოლე სიმეონს 510 წლის ახლო ხანებში დაუწერია [121:342] და ის, რომ, მისი თქმით, კრებაზე სომხები და ქართველები ერთად ყოფილან ნეკრებიანი, ცხადი ხდება, რომ ამ შემთხვევაში სიმეონი უშუალოდ ღვინის 506 წლის კრებაზე ლაპარაკობს, რადგან ბაბგენის მეორე ეპისტოლეს წვდგენის დროს, ღვინის კრება, რომელზეც ქართველი იგარჩები მონაწილეობდნენ, დიდი ხნის დაშლილი იყო და მას ხელი მოაწერეს მხოლოდ სომხეთის ეკლესიის წარმომადგენლებმა⁴. ვინაიდან ბიზანტიის აღმოსავლეთ პროვინციებში პენოტიკონს თავიდანვე ანტიქალკედონიტური ინტერპრეტაციით განიხილავდნენ, უსაფუძვლოდ არ უნდა მივიჩნიოთ ე. ტერ-მინასიანის და კ. თუმანოვის აზრი ღვინის 506 წლის კრებაზე პენოტიკონის ანტიქალკედონიტური ინტერპრეტაციით მიღების თაობაზე. სხვანაირი მდგომარეობაა ბაბგენის მეორე ეპის-

3 აღსანიშნავია, რომ როდესაც იმპერატორმა იუსტინიანემ (527—565), სევერიანთა შემორჩევების მიზნით, გადაწყვიტა დაეწყო თეოდორე მოფსუესტელის პირიქეობა და თეოდორიტე კირელის და იზა ედესელის ზოგიერთი ნესტორიანული ელფურის მატარებელი თხზულებები, მწვავე წინააღმდეგობას წააყენა ქალკედონიტობის მომხრე რომის პაპის ევლილესის (537—555) მხრიდან. პაპმა თანამოხა ენაქსტადა მხოლოდ თეოდორეს ზოგიერთი თხზულების დაგმობაზე, საბოლოოდ იკაცს მიზანს იუსტინიანემ ძალის გამოყენებით მიაღწია. იხ. [148:138; 123:172].

4 კერძოდ, როგორც სიმეონ ბეთ-არშამელი ვაგინობს. ჰესტორიკონი მიიღეს აქვეყანა გუჩინის 33 ეპისკოპოსმა მეფესთან და დიდბუღლებთან ერთად და სპარსეთის დიდი სომეხთა 32 ეპისკოპოსმა მარსპანიანურად [98:251].

ტოლემი. კერძოდ, ბაბგენის მიერ ჰენოტიკონის მიღებაზე შემდეგი ფაქტები ჩეტყველებენ: 1. ჰენოტიკონის შავაგსად, ქრისტიანული მოძღვრების საფუძვლად ნიკეის, კონსტანტინოპოლისა და ეფესოს კრებებს განსაზღვრებათა აღიარება. 2. როგორც ნესტორიუსის, ისე ექტიქეს დაცნობა. 3. წმ. კირილე ალექსანდრიელის „თორმეტი თავის“ (ანათემის) შეწყნარება. ზენონის ჰენოტიკონის საფუძველზე მონოფიზიტურ: მრწამსს შეწყნარებაზე კი მიუთითებენ. 1. ნესტორიანობასთან ქალკედონიტობის ორმაგი გაიგივება და უკანასკნელის ოფიციალური დაცნობა. 2. მონოფიზიტი მოღვაწეების მიჩნევა მართლმადიდებლობის მოწურვნი დამკვევლებად⁵. ამრიგად, მართალი უნდა იყვნენ ის მკვლევრები, რომლებიც ბაბგენის მეორე ეპისტოლეში სომხეთის ეკლესიის მიერ ქალკედონის კრების დაცნობას 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 შეზარალებულ 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 პოზიციისა მოცემული? ამ მხრივ საინტერესო ცნობები „ეპისტოლეთა წიგნმა“ შემოგვინახა. ცნობილია, რომ VII საუკუნის დადგეს მინდინარე ქართველ-სომეხთა საეკლესიო კამათის მსვლელობაში, ქართლის კათალიკოს კირონისათვის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო მტკივნეულ საკითხს დვინის 506 წლის კრებაზე ქართლის ეკლესიას 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 დაკული ჩვენს შორის ცნობილ აქამომდე“ [19:67]. რადგანაც დვინის 506 წლის კრე-

⁵ დაწერილებით იხ. [140:367—370].

ბაზე ქართველი იერარქების მონაწილეობის ფაქტს კირონმა დიპლომატიურად დუმით აუარა გვერდი, აბრაამი იძულებული შეიქნა კვლავ დაესვა კირონის წინაშე ეს საკითხი თავის მეორე და მესამე ეპისტოლეებში, თუმცა პასუხი არც ამის შემდგომ მიუღია: „როგორც უწინ დავწერეთ, ეს ცთუნება ჩვენ ქვეყანაშიც შემოვიდა ბაზგენ სომეხთა კათალიკოსისა და გაბრიელ ქართველთა კათალიკოსის დროს. ერთობით ეპისკოპოსებმა და აზნაურებმა დაწყევლეს და გასცილდნენ ერთობას იმ კრების და ურიული ტომარის განმადიდებლებთან, [რაც] ეხლაც წერილით არის დაცული ჩვენთან“ [19:96—97]. „ეხლა, თუ მაშათა სარწმუნოებისაგან შეცვლილი არა ხარ, როგორც მრავალგზის მომწერე, მოდი, დაგმე შენც ქალკედონის წყეული კრება და ლეონის ბილწი ტომარი, როგორც შენმა წინაპარმა ნეტარმა გაბრიელ ქართლის კათალიკოსმა დაწყევლა ჩვენ ნეტარ მანუბთან ერთად თავისი თანამოსაყდრეებითურთ“ [19:96—97].

შეუძლებელია, არ დავეთანხმოთ ივ. ჭავჭავაძის, რომ 506 წლის დეინის კრების საკითხზე კირონის დუმილი აბრაამის სიტყვებს სმართლიანობით უნდა ყოფილიყო განპირობებული [85:445]. იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ დეინის 506 წლის საეკლესიო კრებაზე პენოტიკონი ამიერკავკასიის სამივე ეკლესიის მიერ იქნა შეწყყნარებული, რაც სავსებით ეთანხმება ბიზანტიის იმპერატორულ ოფიციალურ საეკლესიო კურსს, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ანასტასიუსის საეკლესიო პოლიტიკის მეორე პერიოდშიც (508—519 წწ.) ქართლის ეკლესიაც, სომხეთის ეკლესიის დარად, უნდა მიმხრობოდა პენოტიკონის ანტიქალკედონიტურ ინტერპრეტაციაზე დამყარებულ მონოფიზიტურ მოძღვრებას. ის, რომ კირონი დეინის 506 წლის კრებაზე ქართველი იერარქების მონაწილეობის ფაქტს საგანგებოდ გვერდს უვლიდა, იმის მაჩვენებელია, რომ ქართლის ეკლესიის მიერ მეორე პერიოდის ანასტასიუსის საეკლესიო პოლიტიკის შეწყყნაზე დეინის 506 წლის საეკლესიო კრებაზე პენოტიკონის მიღების ლოკუტურ შედეგს წარმოადგენდა. სწორედ ამ კონტექსტში უნდა გავიგოთ ბაზგენის მეორე ეპისტოლეს სიტყვები: „ამ სარწმუნოებით ვესხვრებით, როგორც მოგწერეთ კიდევ აღრე ქართველებთან და აღბანელებთან თანხმობით თითოეული ქვეყნის წიგნით“ [14:152]. ამრიგად, უნდა დავასკვნათ, რომ ვახტანგ გორგასლის მიერ ქართლში კათალიკოსობის დაარსებიდან მოკიდებული (486—487 წწ.) იმპერატორ ანასტასიუსის სიკვდილამდე (518 წ.) ქართლის ეკლესია ზუსტად მისდევდა როგორც ზენონის პენოტიკონის შემრიგებლურ კურსს, ისე ანასტასიუსის მეორე პერიოდის პრომონოფიზიტურ საეკლესიო პოლიტიკას.

დაბოლოს გაეარკვიოთ, თუ როგორ აისახა ძველ ქართულ წყაროებში დვინის 506 წლის საეკლესიო კრებაზე ქართლის ეკლესიის მონაწილეობის ფაქტი. ცნობილია, რომ როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, ისევე ჟუანშერი, არა მხოლოდ დუმან დვინის 506 წლის კრების თაობაზე, არამედ მათთვის საერთოდ უცნობია VI საუკუნის დასაწყისში მოღვაწე გაბრიელ ქართლის კათალიკოსის არსებობის ფაქტი. ივ. ჯაბახიშვილმა 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. ანუ პირს ქალკედონიანთა სიაში რასაკვირველია, არ შეიტანდნენ“ [70:368]. ახლა მივმართოთ ძველ ქართულ წყაროებში დაკულ, 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 ბაქურ დაჩის ძის დროს
- 5) თაფთაჩაგ ფარსმანის დროს
- 6) ჩიმაჯა ფარსმანის დროს
- 7) დასაბია ფარსმან სხუამ-ს დროს
- 8) ევლალე ფარსმან სხუამ-ს დროს

ჯუანშერი

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

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 ბაქურ და-

ჩის ძის მეფობის ეამს საკათალიკოსო საყდარზე სამოველი ზის). იქ-
ნება შთაბეჭდილება, რომ მემბტიანეს, გარკვეული მიზეზის გამო, ორ-
ჯერ გაუმეორებია პეტრე და სამოველ კათალიკოსთა სახელები. აღ-
სანიშნავია, რომ ჭუნაშერი საერთოდ არ იცნობს „მოქცევაჲ ქართლი-
საჲ“-ში მეორეჯერ დასახელებულ პეტრე და სამოველ ქართლის კა-
თალიკოსებს და ვახტანგის, დაჩისა და ბაქურის თანამედროვეებაჲ
მხოლოდ ერთ პეტრეს და ერთ სამოველს მოიხსენიებს. ერთი შეხედვით
წიგნილება მოგვეჩვენოს, რომ აქ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მემბტიანის
უბრალო შეცდომასთან გვაქვს საქმე. მაგრამ შემდგომჲა კვლევა-
ძიებამ სულ სხვა დასკვნებაჲდე მიგვიყვანა. როგორც უკვე ენა-
ხეთ, ზემოხსენებული მიზეზის გამო, ვახტანგ გორგასლიდან მოყოლე-
ბული ფარსმან სხუას მეფობის ჩათვლით, ქართლში, „მოქცევაჲ
ქართლისაჲს“ თანახმად, რვა, ხოლო ჭუნაშერის მიხედვით, ექვსი კათა-
ლიკოსი გარდაიკვლიდა. ამის თაობაზე ერთობ საყურადღებო ცნობა
ჭუნაშერმა შემოგვინახა. ჭუნაშერის თქმით, „და მეფობითგან მირიან
მეფისათა ვიდრე მეორისა ფარსმანისა (ფარსმან სხუად, — ე. მ.) გო-
დავდეს წელნი ორას ორმოცდაათნი. და მეფენი გარდაიკვალნეს ი. ჯ.
და ვახტანგისითგან კათალიკოსნი გარდაიკვალნეს რვანი და მოკულა
ფარსმან“ [77:215].

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ჭუნაშერს, ვახტანგ
გორგასლიდან მოკიდებული ფარსმან სხუას მეფობის ჩათვლით, ექვსი
კათალიკოსი ჰყავს დასახელებული. ცხადი გახდება, რომ ზემომოტა-
ნილი ცნობა ჭუნაშერს მექანიკურად გადმოუღია პირველწყაროდან.
იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“
ცნობით, ამ დროის განმავლობაში აგრეთვე რვა კათალიკოსი გარდა-
იკვალა, უნდა დავასკვნათ, რომ წყაროებში თავდაპირველად რვა კა-
თალიკოსის სახელი ყოფილა დატული, რომელთაგანაც ორის სახელი
შემდგომში წარხოცილ იქნა. საბედნიეროდ, ჩვენს ხელი არსებული მა-
სალის საფუძველზეც, ნაწილობრივ მაინც შეგვიძლია აღვადგინოთ ჩვენ-
თვის საინტერესო პერიოდის ქართლის კათალიკოსთა პირვანდელი სია.
რაკი, როგორც უკვე ენახეთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, პირვე-
ლი ორი ქართლის კათალიკოსისა—პეტრეს და სამოველისა—შემდგომ,
მეფეების დაჩი უჯარმელისა და ბაქურ დაჩის ძის დროს ქართლის ნე-
სამე და მეოთხე კათალიკოსებად ისევ პეტრე და სამოველი ყოფილან,
ხოლო ჭუნაშერი, ზემომოტანილი საგულისხმო ცნობის მიუხედავად,
ვახტანგ გორგასლიდან მოყოლებული ბაქურ დაჩის ძის ჩათვლით, ქა-
რთლის კათალიკოსად მხოლოდ ერთ პეტრეს და ერთ სამოველს ასა-
ხელებს, ადვილი მისახვედრია, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მემბტი-
ანემ, დაჩისა და ბაქურის ორი თანამედროვე კათალიკოსის სახელების

ნაცვლად, პეტრე და სამოველ კათალიკოსთა სახელები ტექსტში ზელმეორედ შეიტანა. ხოლო ჭუანშერმა, ტექსტის ასეთივე შეკვეცის შემდგომ, ამოღებულ კათალიკოსთა სახელების ხარჯზე ხელოვნურად გაზარდა ქართლის პირველი ორი კათალიკოსის—პეტრეს და სამოველის—კათალიკოსობის ვადა და ისინი დაიხსა და ბაკურის თანამედროვეებადაც აქცია. ყოველივე ამის შემდგომ ცხადი ხდება, რომ გაბრიელ ქართლის კათალიკოსის სახელი სწორედ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და ჭუანშერის ტექსტების შემოხსენებულ ადგილებშია საძიებელი, რაც აგრეთვე კარგად ეთანხმება ეპოქის ქრონოლოგიურ კონტექსტს. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, 506 წლის დვინის საეკლესიო კრებაზე პენოტიკონის მიღების შემდგომ, ქართლის, სომხეთის და ალბანეთის ეკლესიებმა, როგორც ეს ბაბჯენის მეორე ეპისტოლედან გამოსჰვივის, მხარი დაუჭირეს ანასტასიუსის მეორე პერიოდის რელიგიურ კურსს. ამ გარემოების გათვალისწინებით, რომ კათალიკოსობას დაწესებულებად (486—487 წწ.) მოყოლებული ქართლის ეკლესია პენოტიკონის პოზიციებზე იმყოფებოდა, ხოლო ძველ ქართულ წყაროებში შეტანილია ქართლის პირველი ორი კათალიკოსის—პეტრეს და სამოველის—სახელები. ცხადი ხდება, რომ ძველი ქართული წყაროები აშკარად არჩევენ განსხვავებას ზენონის პენოტიკონის კომპრომისულ დებულებებსა და ანასტასიუსის ზეობის მეორე პერიოდის აშკარა პრომონოფიზიტურ პოლიტიკას შორის. ამრიგად, უნდა დავასკვნათ, რომ როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, ისევე ჭუანშერის თხზულებაში სწორედ ანასტასიუსის მეორე პერიოდის საეკლესიო პოლიტიკის მომხრე ორი ქართლის კათალიკოსი არ შეუტანიათ. ვინაიდან ანასტასიუსმა აშკარად პრომონოფიზიტური პოლიტიკის გატარება 508 წლიდან დაიწყო და ამრიგად, ბაბჯენის მეორე ეპისტოლე 508 წლის შემდგომ ხანებში შედგენილად უნდა მივიჩნიოთ, ამიტომ გაბრიელ კათალიკოსიც ამ დროისთვის, ჩვენი აზრით, ჯერ კიდევ ცოცხალი უნდა ყოფილიყო. სამწუხაროდ, ჩვენთვის უცნობია გაბრიელის მომდევნო კათალიკოსის სახელი, მაგრამ ის, რომ მისი სახელი წყაროებში აღნიშნული მიზეზით არ იქნა შეტანილი, ვფიქრობთ, ექვს არ უნდა იწვევდეს.

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

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

ქართლის ეკლესიის ისტორია VI საუკუნეში

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

ცნობილია, რომ იმპერატორ იუსტინე I-ის (519—527) ტახტზე ასვლასთან ერთად ბიზანტიის საეკლესიო პოლიტიკამ კარდინალური ცვლილებები განიცადა. ახალმა იმპერატორმა მყისვე აღადგინა ქალკედონიტობა და სასტრკი ანტიმონოფიზიტური პოლიტიკის გატარება დაიწყო [189:132—253]. ქართლის სამეფო, იუსტინეს გამეფების შემდგომაც, როგორც ჩანს, პრობიზანტიურ ორიენტაციას ემხრობოდა. ალბათ, ამით უნდა უფილიყო განპირობებულნი, რომ 523 წელს, პროკოპი კესარიელის ცნობით, იბერებზე გამწყრალმა, ჩვეულებრივ წინდახედულმა და ფრთხილმა შაჰმა კავადამ 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 ჩააგდებდნენ იბერებს“ [60:49]. აჭანყება იბერთა მარცხით დამთავრდა. გადამწყვეტ მომენტში ბიზანტიელთა დამხმარე ჯარი იმდენად მკირერიცხოვანი 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 გურგენის აჯანყების აღწერას შეუდგებოდეს, პროკოპი კესარიელი მოგვითხრობს: „ისინი (იბერები — გ. მ.) ქრისტიანები არიან და ამ სარწმუნოების წესებს ყველა იმათზე უკეთ იცავენ, რომელთაც ჩვენ ვიცნობთ“ [60:48]. ამრიგაა, პროკოპის აზრით, რომელმაც თავისი *de bello persico* 550 წელს დაასრულა, 523—550 წლებში ამიერკავკასიის ქრისტიანთა შორის ქვეყნის მართლმადიდებლები ქართველები ყოფილან. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ „ქრისტიანულ მოძღვრებას პროკოპი ქალკედონის კრების განსაზღვრებათა საფუძველზე აყალიბება“ [96:185—186], ძნელია, არ დავეთანხმოთ ზ. ალექსიძეს, რომ „ქალკედონიტი ისტორიკოსი მართლმადიდებლობაში ქალკედონიტობას გულისხმობს“ [5:104]. ვინაიდან, როგორც ენახეთ, ქართლის საგარეო-პოლიტიკურმა ორიენტაციამ VI საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისში აშკარა პრობიზანტიური და ანტიპარსული ხასიათი მიიღო, უნდა ვივარაუდოთ, რომ პროკოპის სიტყვები იბერთა მართლმადიდებლობის შესახებ სწორედ 20-იანი წლების ქართლის ეკლესიის ქრისტიანოლოგიურ 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 ხელფერს ატარებდა. აღსანიშნავია, რომ 523 წლის აჯანყების დამარცხებას მიუხედავად, ქართლის საგარეო პოლიტიკა მაინც პრობიზანტიური იყო. კერძოდ, თეოფანე ეპითაღმწერელის ცნობით, 535 წელს „იბერიელთა მეფე ძამანარძე მოვიდა კონსტანტინეპოლში კეთილსათნაო იუსტინიანე მეფესთან თავისი შეუღლითა და დარბაისლებითურთ; მან სთხოვა იუსტინიანეს მიეღო იგი რომაელების მოკავშირედ და ქვეყნარიტ მეგობრად. მეფემაც შეიწყნარა ეს თხოვნა, დიდი პატივი სცა მასაც და მის დარბაისლებსაც; ამგვარადვე, დედოფალმაც აჩუქა მის შეუღლებს მრავალნაირი სამკაული, მარგალიტებით მოქედილი და იუსტინიანემ გაისტუმრა ისინი მშვიდობით მათ საკუთარ სახელმწიფოში“ [24:80]. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ პროკოპი კესარიელის ცნობით, იუსტინიანეს იერუსალიმში იბერთა მონასტერიც განუა-

ზღებია, უნდა დავასკვნათ, რომ ხსენებულ წყაროებში გადმოცემული იბერია-ბიზანტიის დაახლოება იმ დროს მხოლოდ ქალკედონიტობას 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 კალიკარნასელი. მისი აზრით, ქრისტეს ღმრთულ ბუნებაში ადამიანის ბუნებისათვის დამახასიათებელი ხრწნადობის და მომაკვდავობის აღიარება აშკარა მწვალელობას 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 წერილებს ბიზანტიის ქალკედონიტურ ეკლესიასთან. ამ მიზნით, იმპერატორმა იუსტინიანემ 533 წელს კონსტანტინოპოლში სევერიან-ქალკედონიტთა თეოლოგიური დისპუტი მოაწყო, რომელიც, სხვადასხვა მიზეზების გამო, წარუმატებლად დამთავრდა. [119:82—87; 108:375—377; 105:449—450; 173:376—381]. ასევე ვარციხე განიკვავა ე. წ. „სამ თავთა საქმემ“, ანუ 553 წლის კონსტანტინოპოლის V მსოფლიო კრებაზე ცნობილი დოგმატიკური მოღვაწეების — თეოდორე მოფსესესტელის პირიქნებებს და თეოდორიტი კირელიისა და იბა ედესელის — ნესტორიანული ელფერის მატარებელი თხზულებების დაკავშირებას. ასეთი იყო საეკლესიო მდგომარეობა ბიზანტიაში, როდესაც 552—553 წლებში, ქ. დეინში, კათალიკოს ნერსე II ანტიოქიელის (548—557) თავმჯდომარეობით, სომხეთის ეკლესიის ახალი კრება შედგა. კრების შეკრების უშუალო მიზეზი კარგად ჩანს „ეპისტოლეთა წიგნში“ დაცული მასალიდან. კერძოდ, ირკვევა, რომ ნერსე ანტიოქიელის ზეობის წლებში სომხეთში სირიელ მონოფიზიტთა ახალი წარმომადგენლები მოსულან, რომლებმაც ნერსეს საგანგებო 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 ქრისტოლოგიური პოზიცია დეინის 552—53 წლების კრებაზე კარგად ჩანს „ეპისტოლეთა წიგნში“ დაცული მასალიდან. კერძოდ, ნერსესადმი მიმართულ სირიელთა პირველ ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „ვწყველია

ბილწ ნესტორიოსს, თეოდოროსს, დევოდოროსს, მათ წიგნებს და თანამწერებლებს, ბარწუმას მწბინიდან⁵ და მათ ბილწ კანონებს: თეოდორიტოსს, ქალკედონის კრებას და ლევონის ტომარს, აპელინარისს, ევტიქოსს, სევერიოსს და მათ ხრწნადობის წიგნებს: პავლოს სამუსტელს, მანის, მარკიონს, არიოსს და ყველა მათ თანამწერებელს“ [18:53]. ხოლო ნერსე II-ის საპასუხო ეპისტოლე გვამცნობს: „წყევლით ბილწ ნესტორს, თეოდოროსს, დევოდოროსს, მათ წიგნებს და მათ მოზიარეთ; ბარწუმას მწბინიდან და მათ ბილწ კანონებს; თეოდორიტოსს და ქალკედონის კრებას, ლევონის ტომარს, აპელინარისს, ევტიქოსს, სევერიოსს და მის ხრწნადობის წიგნებს“ [18:56]. როგორც ვხედავთ, აღნიშნულ ეპისტოლეებში ჩამოთვლილ ნესტორიანთა (ნესტორიუსი, თეოდორე მოფსუესტელი, დიოდორე ტარსელი, ბარსუმა ნიზიბისელი) და ქალკედონიტთა (თეოდორიტე კრეტელი, ლეონ დიდი) გვერდით მოხსენიებული არიან მონოფიზიტებიც (ევტიქე კონსტანტინოპოლელი და სევეროს ანტიოქიელი). იმ გაერმოების გათვალისწინებით, რომ სირიელების და სომხების მიერ დაწვევლილ „მწვალებელთა“ შორის დასახელებულია სევეროს ანტიოქიელი და მისი „ხრწნადობის წიგნები“, ცხადი ხდება, რომ როგორც დღევანდელ მუსულმან სირიელებში, ისე სომხეთის ეკლესია ივლიანიტური ქრისტიანობის მიმდევრები იყვნენ. ასე რომ, მართალი უნდა იყვნენ ის მკვლევრები, რომლებიც „ეპისტოლეთა წიგნის“ შემოხსენებულ დოკუმენტებში სომხური ეკლესიის მიერ ივლიანიტური დოქტრინის შეწყენარებას ხედავენ [177: 40—44; 181:302; 178:144—145; 140: 372—373; 156: 67—69]. ამრიგად, VI საუკუნის 50-იან წლებში სომხეთის ეკლესია, სავარაუდოდ, 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 დღევანდელ სპარსელთა მეფის ბრძანებით ბერძენთაგან გამოსაყოფად, შობისა და ნათლისღების დღესასწაულთა ერთ დღეს დასადგენად (რადგან თუ ქრისტე ღმერთი და კაცი იყო შეერთებული ერთადაც უნდა ეიდღესასწაულოთ შობა და ნათლისღება, ერთ და არა სხვადასხვა დღეს) და სამწმიდაობისთვის ხაჩეცარის დასამატებლად და გამოეყო [სომხეთი] ბერძენთაგან. ამ კრებაზე ქართველები და მართლმადიდებლები სომხეთი განდგნენ სომხებთან ერთობისგან — სივნიელებიც,

* ტექსტი შედგომილია ინჟინა (ჩხატჩიანი).


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

ამრიგად, ქრონიკის ავტორის აზრით, ქართლი, (ალბანეთი) უა
სიენიეთი სომხეთის ეკლესიის დღინის მეორე (552—553) და მესამე
(555) კრებების დროს ქალკედონიტობას მიემხრნენ? ასეთივე აზრს
ავითარებს ქართლის კათალიკოსი არსენ საფარელი [7:84], რომელაც,
თავის მხრივ, ემყარება ჩვენ მიერ ქვემოთმოყვანილ სომხურ წყაროს:
„მეექვსე კრება მოიწვია ნერსე მიქინმა დღინში და გამოეყო სომხე-
თი საბერძნეთსა და იერუსალიმში წასვლას, რისთვისაც დიდად აღუ-
თქვა ხოსრომ, სპარსეთის მიფეჰ, ნერსეს. და ამ კრების მიერ განე-
შორა ქართლი და მეოთხე სომხეთი სომეხთაგან ხელდასხმას, ხოლო
ალბანელნი და სიენიელნი— ერთხანს [განეშორნენ] და კვლავ შე-
უერთდნენ“ [19:064].

შესაბამისად, მიუხედავად იმისა, რომ ქართლის და სომხეთის
ეკლესიებს შორის საბოლოო განხეთქილება მოხდა VII საუკუნის და-
საწყისში, აღნიშნული წყაროები ერთხელად გვიმტკიცებენ, რომ რეალუ-
რად ქართლი, ალბანეთი და სიენიეთი ქალკედონიტურ პოზიციებზე
უკვე 552—553 წლებში იმყოფებოდნენ. ქართლის საგარეო-პოლიტი-
კური კურსისა და პროკოპი კესარიელის ზემომოტანილი ცნობის გათვა-
ლისწინებით უნდა დავასკვნათ, რომ VI საუკუნის პირველ ნახევარში
ქართლის ეკლესია, მის მიერ იმავე საუკუნის 20-იან წლებში ზენონა-
სა და ანასტაზიუსის საეკლესიო კურსზე უარის თქმის შემდეგ, ქალ-
კედონიტობას უაუბრუნდა, თუმცა არც აშკარა ანტიმონოფიზიტურ
პოლიტიკას მიმართავდა. ამ მხრივ საყურადღებო ცნობები „სიმეონ მე-
სვეტის (სტილასის) ცხოვრებამ“ შემოგვინახა. ბიზანტიური აგიოგ-
რაფიული ლიტერატურის ამ ბრწყინვალე ნიმუშში, რომელიც მკვლე-
ვართა მიერ უაზრობ საჩუქმუნო ისტორიულ წყაროდ არის მიჩნეულა,
არაერთგზის არის აღნიშნული სიმეონ მესვეტის ურთიერთობა იბერებ-
თან [184:102, 146—148, 153, 244]. მაგალითად, 557 წლის ახლო ხა-
ნებში სიმეონთან ქართველთა დიდი ჭგუფი მისულა, რომელნიც, ქარ-
თველ ქრისტიანთა სულიერი განპტკიეების მიზნით, მის სახელს ქ-
ართლში 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
დღინში ორი კრება შემდგარა. პირველი 552—553 წლებში შეიკრიბა. აბდოშოს ეპი-
სკოპოსად კურთხევისა და ქალკედონის კრების დაგმობის მიზნით, ხოლო მეორე --
555 წელს [20:202].

ველთაგანი მის მონასტერში სამუდამოდ დამკვიდრებულა. ეს კი, ვაწ
დენ ვენის სამართლიანი დაკვირვებით, იბერიასა და საკვირველ მთას
შორის კეთილი ურთიერთობის დამყარებას ნიშნავდა [185:118, 161].
სიმეონ მესვეტესა და ქართველებს შორის არსებულ კეთილ ურთიერ-
ობებზე მოგვიტობობს სიმეონის დედის — „წმ. მართას ცხოვრებაც“
[185; ]. 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 პოზიციასზე 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, მტკვრის
ჩრდილოეთით მდებარე ტერიტორია ბიზანტიის მიწა-წყლად ითვლე-
ბოდა [55:238]. ამიტომაც იყო, რომ, ზემოხსენებული მიზეზების გამო,
კონსტანტინოპოლში ჩასული სომხეთის კათალიკოსი იოანე II გაბე-
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 ანაზი-
ეპისტოლე: მოდი, შეუერთდი ჩვენ სარწმუნოებას ქრისტე ღმრთის
ერთი ბუნებისა და სამწყმილობის გალობაში „რომელი ჩვენთვის
ჯუარს ეცუ“-ს თქმაში. ხოლო იგი არ დაეთანხმა.

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

ტროსი და გრიგორიოსიც ასე ამბობდნენ „წმიდაო ღმერთოს“, არც რაიმეს შეემატებ და არც დაეკლებ.

ასევე მისწერეს ქართველებსაც, რომლებმაც მკაცრად უპასუხეს და არ შეიწყნარეს მოსმენილი, არამედ უპატიოდ გამოაძევეს მოუქულნი, როგორც მწვალებელთა მოწათენი და ურიული მოძღვრების განმანახლებლნი.

არავინ დაემორჩილა მათ ნებას, გარდა სომხურენოვანი [თემებისა] ტაშირის, ძორაფორის და გარდმანისა, რომლებიც ქვეყნები (resp. ხეეები) არიან, და ზოგი არცახელია³.

ამრიგად, Narratio-ის 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 ზემოხსენებული 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 შეკიდგომ, რომელშიც სომეხთა კათალიკოსი აბასს მწვალებლობის წინააღმდეგ ბრძოლასკენ მოუწოდებდა [56:122—126], აბასმა ალბანეთიდან განაძო „იმ სექტის (ქალკედონიტობის — გ. მ.) ბილწი ვარდაპეტები: პირმოთნე თოვმა, 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 შევეუდგებოდეთ, მოკლედ შევეჩოთ მის შინაარსს. მოკითხვის შემდეგ იოანე შეახსენებს აბასს. რომ სომხეთში ჩატარებული ორი კრება (უნდა ვივარაუდოთ, 552—553 წლების დეინის II და 555 წლის დეინის III კრება) ქალკედონიტობის წინააღმდეგ იყო მიმართული. აბდიშოს იერუსალიმელი პატრიარქი სომეხთა დამდუპველი კრების წინამძღოლად მიიჩნეეს და აფრთხილებს აბასს. რომ როგორც მან შეიტყო, მონოთეიზიტი 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 ჭეშმარიტი სარწმუნოების დაცვა ეპისკოპოსთა საქმეა, აღბანელი მღვდელმთავრებუ ვალდებული არიან მტკიცედ დაიცვან ქვეყანა მწვალებლობისაგან [29:252—256].

ამრიგად, თუ მოგვს კალანკატუაციის მიხედვით, კათალიკოსმა აბასმა აღბანეთიდან 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 აღბანეთი სპარსელთა უშუალო ბატონობის ქვეშ იმყოფებოდა. უხადია, 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, იელიანიტობის სახით. სავარაუდოა, რომ ასეთ პოლიტიკურ ვითარებაში, სომხეთის მოსაზღვრე აღბანეთის კათალიკოსი იძულებული იქნებოდა ანგარიში გაეწიადროის პოლიტიკური მოვლენებისადმი და ამ მიზეზით, აშკარად არ გამოსულიყო ირანის ხელისუფლების მიერ ზურგგამაგრებული სომხეთის ეკლესიის მონოფიზიტური კურსის წინააღმდეგ, რომელიც, როგორც იოანე გაბელენელის ეპისტოლედან გამოსკვივის, მონოფიზიტობაში აღბანეთის 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 ანტი-მონოფიზიტურმა ხასიათმა (გაეიხსენოთ, რომ ქალკედონიტობის მიღება ისეთ მონოფიზიტს მოუხდა, როგორიც სომხეთის კათალიკოსი იოანე გაბელენელი იყო) განაპირობეს იოანე იერუსალიმელის მიერ აბას აღბანთა კათალიკოსისადმი ეპისტოლეს გაგზავნა, რომელშიც იგი იწონებს აბასის ქრისტოლოგიურ პოზიციას და მოუწოდებს მას, (უეჭველად ამიერკავკასიაში ქალკედონიტებისათვის საგარეო-პოლიტიკური მდგომარეობის მკვეთრად გაუმჯობესების გამო!) აშკარად

4 ერძოდ, მენანდრე პროტიქტორის ცნობით, 576 წ. კეისარმა ტიბერაუსმა (578—582). ამიერკავკასიაში მდგომ კურსეს და თეოდორე სტრატეგოსების ქარიკატა ნაწილებს საყუდური იმის გამო გამოუცხადა, რომ როდესაც მისინი აღბანიაში შეიჭრნენ... არ აწყარეს ყველანი, საბირები და აღბანელები, არამედ მძეკლებით დაიმედებულნი უკან გამობრუნდნენ“. რადგან „საბირები მამინე ჩამო-

გამოვიდეს მონოფიზიტთა წინააღმდეგ და საბოლოოდ აღმოფხვრას მათი გავლენა ალბანეთში. აღსანიშნავია, რომ მოვსეს კალანკატუაცა და იოანე იერუსალიმელის ცნობები საუცხოოდ ემთხვევიან და ავსებენ ერთმანეთს. კერძოდ, ი. ვარდანიანის სამართლიანი შენიშვნით, „პირ-მოთხე თოვმა“, რომელიც ქალკედონიტთა სხვა მოძღვრებთან ერთად, მოვსეს კალანკატუაცის 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 მუხეჯავად, იოანე თოვმას ცნობებზე დამყარებით აბასს „სიკეთისმოყვარე“ ადამიანად იხსენიებს, რომელიც „რწმენის და საქმეების კეთილ ვნახე“ მიემართება [29:252], ცხადი ზდება, რომ მოვსეს კალანკატუაცის ცნობები, მათი ისტორიულობის მიუხედავად, ყველაფერში ნდობის ღირსნი არ უნდა იყვნენ. სავარაუდოა, რომ ირანის ხელისუფლებამ მიერ ზურგგამაგრებული სომხეთის ეკლესიის მოწოდების გამო, აბასი. მონოფიზიტთა თვალის ასახვევად, მართლაც, იძულებული შეიქნა ალბანეთიდან (არ არის გამორიცხული, ქალკედონიტებთან საიდუმლო შეთანხმებით) ქალკედონიტთა რამდენიმე ცნობილი ბელადი დაეთხოვა, მაგრამ ამით იგი, როგორც ეს იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლედან განოსკვივის, მონოფიზიტობის მიზიდევარი არ გამხდარა. ამრიგად, მოვსეს კალანკატუაცის ცნობა აბასის მიერ ალბანეთში ქალკედონიტობის აღმოფხვრის შესახებ, მის კონფესიური მიზნებით განპირობებულ ტენდენციურობაზე უნდა მიუთითებდეს. ახლა განვიხილოთ Narratio-ის ცნობა სივნიეთის შესახებ. ჩვენამდე მოაღწია იოანე გაბელენელის ეპისტოლეში ერთანეს სივნიეთის

შორდენ რომაელებს“. ბიზანტიელები „კვლავ შეიჭრნენ ალბანიაში და აიძულეს საბირები და ალბანელები მთლიანად გადმოსახლებულიყვნენ მდინარე მტყერის აქეთა მხარეს, რათა ამიერიდან რომელთა მიწა-წყალზე ეცხოვრათ“ [55:238].

5 ალბანეთის კათალიკოსის სწორედ ამ პოლიტიკური დათმობით უნდა აიხსნებოდეს იოანე იერუსალიმელის საუკუდღერები „სამწმიდაობის“ გალობის ალბანეთში მონოფიზიტური დამატებით:—„რომელი ჰვენთვის ქართ ეკესის“—გაერცვლებას და, აგრეთვე ზოგ მწვალბეღთა ნიშართ აბასის მიერ დაკავებული არამტიკე პოზიციის შესახებ [29:255]. ამიტომ ვ. თუმანოვის აზრი, რომ აბასმა, შესაძლოა, არაფერი იცოდა ალბანეთში მონოფიზიტური ღვთისმსახურების აღსრულების შესახებ [178:150], ჩვენ ნაკლებდამაყრებლად მიგვაჩნია. ალბანეთში ქალკედონიტობის მიზიდევართა არსებობის ფაქტს პირდაპირ აღსატურებს სომხეთის კათალიკოსი იოანე გაბელენელიც, მის მიერ 571 წლის ანტიოჩიანული აჯანყების უწინ ალბანეთის ეპისკოპოსებისადმი მიწერილ ეპისტოლეში [18:81]. აბას ალბანეთის კათალიკოსის ქალკედონიტობაზე სამართლიანად მიუთითებენ ვ. ინგლიზიანი და ვ. თუმანოვი. იხ. [140:373; 178:150].

ეპისკოპოსისადმი, რომელმაც საყურადღებო ცნობები შემოგვინახა ჩვენთვის საინტერესო საკითხის შესახებ. კერძოდ, იოანე, მწვალებლობათა ჩამოთვლის შემდგომ, ამცნობს ერთანესს, რომ როგორც მან სარწმუნო ხალხისგან შეიტყო, სივნიეთში მრავალი ნესტორიანი ყოფილა, რომლებსაც სივნიელეზი ეკლესიებში უშვებდნენ და ზიარებას მათთან ერთად ღებულობდნენ [18:79].

ამგვარი გაფრთხილების შემდგომ, იოანე მოუწოდებს ერთანესს განდევნოს სივნიეთიდან „ბილწი ნესტორიანნი და სხვა მწვალებლები“ [18:79—80]. მკვლევართა სამართლიანი შეხედულებით, იოანეს ეპისტოლეში დასახელებული ნესტორიანების ქვეშ ქალკედონიტები უნდა ეიგულისხმეთ [125:214]⁶.

ამრიგად, უნდა დავეთანხმეთ კ. თუმანოვს, რომ ჭერ კიდეც 571 წლის აჯანყების წინ სივნიეთი ქალკედონიტურ პოზიციებზე იმყოფებოდა [178:150].

ცხადია, 571 წლის აჯანყების შემდგომ, რომელიც, როგორც ვნახეთ, ანტისპარსულ და პრობიზანტიურ ხასიათთან ერთად, პროქალკედონიტურ და ანტიმონოფიზიტურ ელფერს ატარებდა. სივნიეთი, ქართლის და ალბანეთის დარად, ამჟამად ქალკედონიტობას მიემხრო იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ, თავისი პრობიზანტიური პოლიტიკის შედეგად, ქართლი ჭერ კიდეც VI საუკუნის 20-იანი წლებიდან ქალკედონიტობისაკენ იხრებოდა, ცხადი ხდება, რომ Narratio-ს ზემომოტანილი ცნობა ქართლის ეკლესიის მიერ 571 წლის აჯანყების შემდგომ ამჟამად ქალკედონიტური ქრისტოლოგიის შეწყნარებას შესახებ უთუოდ ავთენტურ ხასიათს ატარებს. ე. გარრიტის სამართლიანი შეხედულებით, Narratio-ს ეს მნიშვნელოვანი ცნობა იმის მხედველია, რომ სომხურ ეკლესიასთან საბოლოო განხეთქილებაამდე, ქართლის ეკლესია ამჟამად ქალკედონიტურ პოზიციებზე იმყოფებოდა [125:216]. ხოლო ბიზანტია-ირანს შორის 591 წელს დაღუპულმა ზავმა, რომელმაც ქართლის უდიდესი ნაწილი კ. თბილისამდე ბიზანტიის პროტექტორატის ქვეშ მოაქცია [139:28—29], ქართლში ქალკედონიტობის საბოლოო გამარჯვება განაპირობა.

ყოველივე ზემოთქმულის შეჯამების შედეგად შეიძლება დავასკვნათ, რომ VI საუკუნის 20-იანი წლების დამდეგს, ქართლის ეკლესია-

⁶ აღსანიშნავია, რომ სტეფანოს ორბელიანის თანახმად, იოანე გაბელუნელის ეპისტოლეს მიღების შემდგომ, ერთანესმა ნესტორიანები და ქალკედონიტები სივნიეთიდან გააძევა [64:97—98]. ცხადია, სტეფანოსის ცნობებს რეალურ-ისტორიულ ამბებთან საერთო არაფერი აქვთ და ავტორის ტენდენციურობაც კონფესიური მიზნებით იყო გამოწვეული.

ამ, განაგრძო რა ჭერ კიდევ ვახტანგ გორგასლის მიერ შემუშავებული ანტიირანული საეკლესიო პოლიტიკა, უარი განაცხადა პენოტიკონის ანტიქალკედონიტურ ინტერპრეტაციაზე დამყარებული ანასტასიუსის 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 ძაში ურთიერთსაწინააღმდეგო გადმოცემა შემოგვინახა. თუ, გელასი კესარიელის თანახმად, ქართლის პირველი ეპისკოპოსი იმპერატორმა კონსტანტინემ (306—337) კონსტანტინოპოლს ეპისკოპოსს აღექსანდრეს (314—337) აკურთხებინა¹, ეფრემ მცირე² და ნიკონ შავშელის 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 გელასი კესარიელის ცნობა აშკარად რეალურ-ისტორიულ ფაქტს

¹ როგორც გელასი კესარიელი მოგვითხრობს, იმპერატორმა კონსტანტინემ იბერთა მოციქულები სიზარულით მიიღო, „მან შეიწყნარა თხოვნა და კონსტანტინეპოლის ეპისკოპოსს აღექსანდრეს ხელთ-დაასბმეფინა იბერთა ეპისკოპოსი“ [12:193 — 194]. აღსანიშნავია, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობით, კონსტანტინე დედამ „საბერძნეთიდან“ (ბიზანტიიდან — გ. შ.) ქართლს „წარაველინნა ეპისკოპოსი იოვანე და ორნი მღღელნი და ერთი დიაკონი“ [58:86]. ხოლო ლეონტი მროველის თანახმად, „საბერძნეთიდან“ წარმოგზავნეს „მღღელი კეშმარიტი იოვანე ეპისკოპოსი, და მის თანა მღღელნი ორნი და დიაკონნი სამნი“ [48:115]. სამწუხაროდ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და ლეონტი მროველის ცნობებიდან არ ჩანს, საკუთრად რომელ სამოციქულო საყდარს ეკუთვნოდა ქართლში გამოგზავნილი სამღვდელთა.

² კერძოდ, აგათანგელოსის არაბული ვერსიის თანახმად, სომხეთის განმანათლებელ გრიგოლს ქართლის მიტროპოლიტად ეინმე იბირ-ბ-ზ-ხუა უყურთხებია და ქართლში ეპისკოპოსთა ხელდასასხმელად გაუგზავნია [89:137]. ხოლო ფავსტოს ბენედიკტის მიხედვით, გრიგოლ განმანათლებლის შეიღოშვილს გრიგორისს, თურქუ, თხუთმეტი წლის ასაკში ქართლის და აღბანეთის ქვეყნების ეპისკოპოსის ხარისხისათვის მიუღწევა [68:12].

ატარებს, ჩვენი აზრით, იგი იბერიის ეკლესიის კონსტანტინოპოლს საყდრისადმი იერარქიულ დამოკიდებულებაზე არ უნდა მიუთითებდეს. ამ დროისათვის კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო ჭერ 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 ამოკრიფულ 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 გარემოებას, 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 წიგნეშილ „ხუთ საპატრიარქოთა განრეგებაში“ აღნიშნავს: „პელენოპონტოს ამასია... რომლის საეპისკოპოსო იყო თვით იბერიაც“ [163:298]. სამწუხაროდ, ჩვენთვის უცნობია ნილოსის ამ ცნობის წყარო, მაგრამ ის, რომ მისი მონაცემები ავთენტურ ელფერს ატარებენ, ვფიქრობთ, ექვს არ უნდა იწვევდეს.

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 ზემოთყვანილ ცნობას ჭერ კიდევ XVIII საუკუნეში უზრადლება შიპცია ცნობილმა საეკლესიო მკვლევარმა მ. ლუკენმა, რომლის თანახმად, ნილოს დოქსაპატრიუსი „იბერიას ძველ დროში ამასიის პელენოპონტოს მიტროპოლიტის ქვეშევრდომად განიხილავს“ [150:1335].

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

შესაბამისად, ქართლის მოქცევის დროისათვის, პონტოს დიოცეზა ბიზანტიის იმპერიის ერთ-ერთ უძლიერეს და დამოუკიდებელ საეკლესიო ერთეულად გვევლინება. ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ქართლის ეკლესიის ამასიის პონტოს მიტროპოლიტზე იერარქული 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 ეარსებებინათ [83:109]. ხოლო ქართული საისტორიო ტრადიციის თანახმად, ქართლის განმანათლებელი წმ. ნინო წარმოშობით სწორედ პონტოს დიოცეზში შეშავალი პროვინცია კაპადოკიიდან ყოფილა ამირიგად, უნდა ვივარაუდოთ, რომ იბერიის ეკლესიის პონტოს დიოცეზისადმი იერარქიული დაქვემდებარება, სწორედ, კონსტანტინოპოლის 381 წლის კრების II კანონში ასახულ „ბარბაროსთა“ ეკლესიებზე

⁴ ვ. ჯობაძე ეფრემ მცირესა და ნიკონ შავშთელის ცნობების საფუძველზე აცხადებს, რომ, ქართლის მოქცევის დასაწყისიდან მოყოლებული, ქართლი ეკლესია იმთავითვე ანტიოქიის საპატრიარქოს ეპორჩილებოდა და ქართლის ეპარქიისათვის ანტიოქიის პატრიარქი ასახმად ხელს [122:67]. ვერ დავეთანხმებით პატრიარქის მკვლევარს ამ მოსაზრებას. მუხედავად იმისა, რომ ნიკეის საეკლესიო კრებამდე პონტოს დიოცეზი გარკვეულწილად ანტიოქიის გავლენას განიცდიდა კონონიკური თელასაზრისით. პონტო ყოველთვის დამოუკიდებელი იყო [82:385]. ამრიგად, რაკი ანტიოქიის პატრიარქი კანონიურად მისგან დამოუკიდებელი პონტოს დიოცეზის შინაგან საქმეებში ვერ ჩაერეოდა, ნიკეის კრების წინა პერიოდში ანტიოქიელ მისიონერთა ქართლში ჩამოსვლა და ქართლის ეკლესიის ანტიოქიის საეკლესიო სფეროსადმი დამორჩილება. ვფიქრობთ, გამორიხებული უნდა იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, 381 წლის კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრების აქტებში პატრიარქულ იერარქიული იერარქიულად ანტიოქიის დაქვემდებარებულ ეპისკოპოსად უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი. ეფრემ მცირესა და ნიკონ შავშთელის ცნობები ქართლში თავად ევსტათი ანტიოქიელის ჩამობრძანების თაობაზე რეალურ-ისტორიულ აზრებს რომ არ უნდა ასახავდნენ, ის ფაქტიც მიუთითებს, რომ ევსტათი ანტიოქიელს ანტიოქიის საეკლესიო 324/5—330 წლებში, ე. ი. ნიკეის კრების შემდგომ ხანებში ეპარქა. 325 წლის ნიკეის კრებამ კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ანტიოქიისაგან პონტოს დიოცეზის ფორმალური დამოუკიდებლობაც აღიარა, რაც, თავისთავად, გამორიხავს 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 ურთიერთობებზე ისიც მიუთითებს, რომ, როგორც ლეონტი მროველი გადმოგვცემს, მორიან მეფის მეუღლე ნანა, რომელსაც, გელასი კესარიელის თანახმად, მორიან მეფის მოქცევაში არამცირედი ღვაწლი მიუძღოდა, წარმოშობით პონტოდან ყოფილა [48:66]. ამრიგად, უნდა დაეასკვნათ, 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 საკეთმპყრობელი პოლიტიკური სიტუაციის შედეგად იძულებული შეიქნა ღრობით გაეწვიტა 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 — „მოწადეთაჲნ გრიჯოლი ღმრთისმეტყუელისათა (რამეთუ საფლავსა მისსა ზედა მღვდლობდა)“ [77:163]. გრიგოლ ღმრთისმეტყველის საფლავი კი, იმავე ჟუანშერის ცნობების თანახმად, ქალაქ ნაზიანზონში (ჟუანშერის ანტიანძორში) იყო, რომელიც სწორედ პონტოს დიოცეზში შემავალი პროვინცია კაპადოკია II-ში მდებარეობდა. ამრიგად, კონსტანტინოპოლის 381 წლის II მსოფლიო საეკლესიო კრების აქტების, ნილოს დოქსაპატრიუსის და ჟუანშერის ცნობები ერთხვევიან და აესკებენ ერთნაენთს იბერიის ეკლესიის ამასიის პონტოს მიტროპოლიტზე იერარქიული დამოკიდებულების შესახებ⁵. ხოლო ჟუანშერის გადმო-

5 ჟუანშერის ცნობა ქართლის პირველ კათალიკოსად ქ. ნაზიანზონში მოღვაწე პეტრე მღვდლის დაღვინების შესახებ (ვახტანგის პონტოზე ლაშქრობის ჟუანშერისეული თხრობის ანჟარდ ლეგენდარული ხასიათის მიუხედავად), რეალური-რეალურ ფაქტს უნდა წარმოადგენდეს. როგორც ცნობილია, IV საუკუნის მიწურულიდან ვერძე ქალკედონის კრებამდე, პონტოს დიოცეზში შემავალმა კაპადოკიის ქ. კესარიის მიტროპოლიტმა პონტოს დიოცეზის ფარგლებში უდიდესი ძალაუფლება მოიპოვა და თავისი ხელისუფლება ხსენებული დიოცეზის დიდ ნაწილზე განაწყო. თუ ვაითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ჯერ კიდევ ბასილი დიდი კესარიელის (329—379) სიცოცხლის ბოლო წლებში მისი ხელისუფლება უშუალოდ კაპადოკია II-ზე ვრცელდებოდა (რომელშიც მდებარეობდა ქ. ნაზიანზონი) [82:390—406], სავარაუდოა, რომ იბერიის ეკლესიის ამასიის პელენოპონტოს იერარქიული დამოკიდებულებიდან გამოსულა 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].

ეკმა ქართლის კათალიკოსად ხელდასხმისათვის პეტრე მღვდლის კონსტანტინოპოლში გაგზავნის თაობაზე რეალურ-ისტორიულ ამბებს რუმ უნდა ასახავდეს, ამაზე კონსტანტინოპოლის პატრიარქის იმდროინდელი სტატუსის გათვალისწინება მიგვანიშნებს. ცნობილია, რომ ქალკედონის IV მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა ფრიად ფართო უფლებები მოიპოვა. ყერძოდ, ამ კრებაზე მიღებულმა 28-ე კანონმა კონსტანტინოპოლის პატრიარქს ადრე დაპოუჯადებული 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 ჭუანშერის ცნობა ქართლის მთავარეპისკოპოსის ტახტიდან მოკვეთალი მიქაელის დასასჯელად კონსტანტინოპოლის პატრიარქთან გა-

ს. ე. პერმანის მართებული შეხედულებით. აღნიშნულ დიოცეზზე იუპოქი-ულად დასოკიდებულ, იმპერიის ფარგლებს გარეთ მყოფ ეკლესიათა ეპისკოპოსების კონსტანტინოპოლის პატრიარქისადმი ხელდასხმის უფლებს მინიჭებით, -მნიშვნელოვნად ხსენებულ დიოცეზზე უწინ დასოკიდებულ „ბარბაროსთა“ ეკლესიებზე პოლიტიკური ზემოქმედების მძლავრი იარაღი მოეცა [136:474]. მართლაც, ჭუანშერის ცნობების თანახმად, ქართლის ეკლესიისადმი ავტოკეფალიის მინიჭების საქმეში, კონსტანტინოპოლის პატრიარქის გვერდით, აქტიურად იღვწის იმპერატორიც (ყოფილ, ანტიოქიის პატრიარქს წერილი „მეფემან და პატრიარქმან კონსტანტინებოლელმან“ მისწერეს), რაც ამ შემთხვევაშიც ჭუანშერის ცნობების ავთენტურობაზე უნდა მივითვებოდეს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ვახტანგ გორგასალს ქართლში კათალიკოსობის დაწესების შესაძლებლობა მხოლოდ ვლადიმირის მმართველობის ხანაში მოეცა (481—488). ამიტომ არც არის გასაკვირი, რომ 486—487 წლებში ვახტანგმა, ყველა საეკლესიო კანონის დაკვირვებით (ქართლის მომავალი კათალიკოსის სწორედ პონტოს დიოცეზიდან მოწვევა, რადგან ქალკედონის კრებამდე ქართლის ეკლესია იერარქიულად პონტოს დიოცეზს ექვემდებარებოდა, ქალკედონის კრების 23-ე კანონის შესაბამისად, პეტრე მღვდლის კონსტანტინოპოლში გაგზავნა და ს.ვ.), ქართლის ეკლესიას ავტოკეფალია ბოძა. ყოველივე ეს იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ, ქალკედონის კრების შემდგომ, ქართლია და ბიზანტიის ეკლესიებს ზემოაღნიშნულ ურთიერთობებს პირველად ვლადიმირს ზავის წლებში ქონია აღვიდა.

გზავნის შესახებ. კითხვა დაისმის — ჰქონდა თუ არა კონსტანტინოპოლის პატრიარქს უფლება, თავად დაესაჯა ქართლის მთავარეპისკოპოსი? ბიზანტიის ეკლესიის ისტორიიდან ირკვევა, რომ კონსტანტინოპოლის პატრიარქს ამისი უფლება ჰქონდა, რადგან ქალკედონის კრებაზე მიღებული მე-9 და მე-17 კანონებს ძალით კონსტანტინოპოლის პატრიარქს თრაქიის, 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 ვარაუდებს, რომ, ქალკედონის კრების 28-ე კანონით, კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა ქართლის მთავარეპისკოპოსის ხელდასმის უფლება მოიპოვა, ცხადი გახდება, რომ ზემოაღნიშნულ კანონთა საფუძველზე კონსტანტინოპოლის პატრიარქს მასზე იერარქიულად დანაკადებული მღვდელმთავრის გასამართლების უფლება გააჩნდა. ისე უნდა ითქვას, რომ ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო რეფორმის დროისათვის (დაახლ. 486—487 წწ.) კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ძალაუფლება უაღრესად იყო გაზრდილი. ცნობილია, რომ 477 წლის შენდგომ ხანებში იმპერატორმა ზენონმა კონსტანტინოპოლის პატრიარქს, ბიზანტიის ეკლესიის სხვა საყდრებთან შედარებით, ფარის უფლებები მიანიჭა და აკაკიუს კონსტანტინოპოლელმაც, ზენონის შეწვევით, აზიის, თრაქიის და პონტოს დიოცეზები (რომლებიც მას, ქალკედონის კრების დადგენილებათა თანახმად, მიტროპოლიტთა ხელდასმის უფლება ჰქონდა) მოლიანად თავის იურისდიქციას დაუპირწიდა. აკაკიუსის ხელშეიერ მოქცევა ხსენებულ დიოცეზებზე დამოკიდებულ „ბარბაროსთა“ ეპისკოპოსების არჩევაც [155:440—442]. ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, შეიძლება დაეასკვნათ, რომ ჭუანჭერის 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 გართულებული ურთიერთობის პირობებში, თითქმის გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმპერიის პოზიციებისათვის ამიერკავკასიაში“ [50:71—72]. გარდა ამისა, იმპერატორს არ შეეძლო ანგარიში არ გაეწია იმ ვარაუდებისათვის, 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 წლებშიც, როდესაც, ირანის ხელისუფლების ხელშეწყობით, ნესტორიანობა ირანის 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 შეანიჭა 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 საპატრიარქო მსკამოდ 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 ხელშეიწყო 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 მოსაზრებით, უნდა აიხსნებოდეს იმპერატორ ზენონის სურვილით, აენაღლაურებინა ანტიოქიის საპატრიარქოსთვის ის დანაკარგი, რაც ამ უკანასკნელს 486 წელს ირანის ეკლესიის ნესტორიანობისადმი მიზნობით, და ამ გზით ანტიოქიის საპატრიარქოზე მისი იერარქიული დამოკიდებულება-საგან განთავისუფლების შედეგად განიცადა [178:171—172]. მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ წმინდა მორალური ხასიათის დათმობამ პეტრე მკაწრვალის ნაკლებ დაკმაყოფილა. სავარაუდოა, სწორედ ამით იყო განპირობებული პეტრე ანტიოქიელის უშედეგო მცდელობა ანტიოქიის საყდრისადმი იერარქიულად კვლავ დაემორჩილებინა კუნძულ კვიპროსის ეკლესია [117:496—497]. ამას ისიც უქვერს მხარს, რომ ქალკედონის 451 წლის კრებაზე საპატრიარქოთა საბოლოო ჩამოყალიბების შემდგომ, ქართლი, ფორმალური თვალსაზრისით, ანტიოქიის საპატრიარქოს გავლენის სფეროში მოექცა.

დასადგენია, კათალიკოსობის შემოღებით მოპოვა თუ არა ქართლის ეკლესიამ ავტოკეფალია. მკვლევართა უმრავლესობა სამართლა-

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: „აქამთჳან ორთა სახლთა აღღეს კათალიკოზობაჲ მცხეთელთა მკვდრთა“ [58:94]. ხოლო ჭუანჭავის ცნობით: „აქათჳან არღარა მოიყვანებდეს კათალიკოსსა საბერძნეთით, არამედ ქართველნი დასტდებოდეს. წარჩინებულთა ნათესავნი“ [77:207]. ამრიგად, ზემოთხსენებული ცნობების მიხედვით, ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მიღების შედეგად, საბოლოოდ დაირღვა საუკუნეების განმავლობაში დამკვიდრებული ტრადიცია, რომლის თანახმად ქართლის ეკლესიის საკეთიშურობლის თანამდებობა წარმოშობით არაქართველ იერარქებს ეპყრათ. მაგრამ ამ დასკვნას თითქოს ეწინააღმდეგება ეფრემ მცირეს ტრაქტატში — „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისაჲსა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიკსენების“ და ნიკონ შავშთელის ტრაქტატში დატული ცნობები, რომლებიც, თავის მხრივ, მაღიანად ე. წ. „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ მონაცემებს ემყარება⁸: „ბოლო თუ ოდეს იწყეს თვთ კელთდასხმალ და ვითარმედ არა თვნიერ წესისა და ბრძანებისა, ესე ვიპოეთ ხრონოლოგრაფსა შინა ანტიოქიას აღწერილსა, რომელი იტყვს ესრეთ:

7 ამ მხრივ გამოიყენებენ ე. კეკელიძე და ე. თუმანოვი. ივლიჩინი უკვე შეეხებოდა ე. კეკელიძის თვალსაზრისს, რის გამოც ამავე სიტყვას აღარ გაუაზრებლბო. ხოლო ე. თუმანოვის შეხედულებით, სანამ ქართლი ბიზანტიის ქვეშევრდომად ითვლებოდა, ქართული ეკლესია იერარქიულად ანტიოქიაზე იყო დამოკიდებული [178:169]. სამწუხაროდ, მველევარი, ამიერკავკასიის ქვეყნებისათვის ელარშის საყის შედეგების შეფასებისას, შეცდომას ეშუებს. იმისდა მოუხდავად, რომ ელარშის ზავით ამიერკავკასიის ქვეყნებმა მნიშვნელოვნად გაიუმჯობესეს მდგომარეობა და ფართო ავტონომიური უფლებებით მოიპოვეს, სომხეთი, ქართლი და აღმავლეთი კავკასიის რეგიონები ირანის ქვეშევრდომ ქვეყნებად რჩებოდნენ.

⁸ ხოლო ნიკონ შავშთელის თანახმად: «Яко при Костянтине Царе Константинополи, Патриарху суху блаженному Феофилактору, яко в нужди суть христиане сел Иверских, не имуща съборнаго Епископа, от дний блаженнаго Анастасия священномученика Патриарха Антиохийскаго не поставлен бысть им Архиепископ съборный, остроты ради путныя, и за еж не смети кому Агарян ради мно ходити. И съборным судом своим Митрополит, и Архиепископ и Епископ, повелительное писание дасть Ивером, поставлятися от Епископ предела его, иж в дни тья, съборному Архиепископу Иверскому. По еж быти избранню от них, и сътворити я жребий, и по жребию, иже божественная благодать объявить поставити того по церковному уставу; и сътворша написание въспоминание о том шедыйся събор и запечатлев

„ღღეთა კოსტანტინე სკორის მოსახელისათა, ანტიოქიას პატრი-
აქობასა ნეტარისა თეოფილაქტესსა, მოვიდეს ქართლით მოციქულად
მონაზონნი ორნი და მოუთხრეს ნეტარსა თეოფულაქტეს, ვითარმედ
დიდსა კირსა შინა არიან ქრისტიანენი მკვდრნი ქართველთა სოფლე-
ბისანი, რამეთუ ღლითგან ნეტარისა ანასტასი მღვდელ მოწამისა ანტი-
ოქელ პატრიარქისა არა კურთხეულ არს მათდა კათოლიკოსი მთავარე-
პისკოპოსი სიძნელისათეს გზისა, რამეთუ აგრიანთაგან ვერვინ იკად-
რებს სლვად. ხოლო მან ბჳობითა კრებისათა მთავარეპისკოპოსთა. მ-
ტროპოლიტთა და ეპისკოპოსთა თესთა თანა მისცა ქართველთა პრო-
ტრეპტიკონი, რომელ არს განქსნითი, რამთა თვთ ზათისა საზღვრისა
ეპისკოპოსთაგან კელნი დაესხმოდინ ეამად-ეამადსა კათალიკოსსა ქა-
რთლის[ა]სა, რამცა საღმრთომან მალმან უჩუცნოს მათ და რომელი
გამორჩიონ მოყუასთა მის ეკლესიისათა თანადგომითა და წამებითა
ეპისკოპოსთათა წესთაებრ საეკლესიოთა. და შეუქმნა მათ აღწერიო
მოსაკენებელი თავისა თვისათეს და მუნ შემოკრებულესა კრების-
თეს. და კელთ-დასხმულ ყო ერთი ორთა მათ მისსა მოვლინებულთა
მონაზონთაგანი სახელით იოანე მის ეამისა კათალიკოსად მათდა.

და ზემო ცხენებულისა მის წილ ათასისა ეჳამლისა დაღწესა
მათ, რამთა წლითიწლად მოსცემდენ ეამად-ეამადთა პატრიარქთა ან-
ტიოქიისათა ათასსა ღრაქანსა, რომელი-იგი მოეცემოდა ვულჩე
ღღეთამდე იოანე წმიდისა პატრიარქისათა. რამეთუ მან ანიჳა იგი ორეს-
ტის წმიდასა პატრიარქსა იმრუსალიმისასა. რომელი მოვიდოდა მო-
ციქულად ბასილს თანა მეფისა ბერძენთასა. რამთა მისსა საყდარსა
მოეცემოდის ქართველთა მიერ. და მიერ ღლითგან დაეწესა, რამთა მო-
ცხენებაჲ ოდენ სახელისაჲ აქუნდეს ქართველთა შორის ანტიოქელსა
პატრიარქსა. და უკეთუ ოდესმე გამოჩნდეს წვალებად, მაშინღა მიადლე-
ნებდეს მუნ ექსარხოსსა განხილვად და განმართვად წვალებათა და
ცთომათა სულერთა, ვითარ-იგი ნეტარისა თეოდორე პატრიარქისა
ღღეთა წარივლინა ბასილი ღრამატიკოსი წვალებრისათეს აჳკეთაჲსა“
[17:8—10].

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

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

ამრიგად, თუ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და ჭუანჭერის თანახმად, ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო რეფორმის შედეგად ქართლის ეკლესიამ ავტოკეფალია მოიპოვა, ზემომოტანილი 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 უყურთხებია. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიერ დატულ კათალიკოსთა სიაში მართლაც მოიხსენიება ამ სახელის მატარებელი მღვდელმთავარი, რომელიც, პ. ინგოროყვას სამართლიანი შენიშვნით, უნდა გავაიგივოთ თეოფილაქტეს მიერ ხელდასაძმულ კათალიკოს იოანესთან [26:478]. „ქრონოგრაფის“ ცნობების ავთენტურობაზე ისიც მიუთითებს, რომ სწორედ ხსენებულმა იოანემ აყურთაა ყირიმის გუთიის ეპისკოპოსად ცნობილი ბიზანტიელი საეკლესიო მოღვაწე იოანე გუთელი⁹. ამრიგად, უნდა დავასკვნათ, რომ „ქრონოგრაფის“ ცნობები თეოფილაქტესთან ქართლის ეკლესიის წარმომადგენელთა მისვლის შესახებ, უთუოდ რეალურ-ისტორიულ აპბებს უნდა ასახავდნენ.

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

აქვე გვინდა ყურადღება ვუთხროთ სავსებით ავტოკეფალიაში გავრცელებული შეხედულებების თანახმად, ქართლის ეკლესია დასაბამიდან სომხეთის ეკლესიის საკეთმპყრობელს ემორჩილებოდა. ასე, ნ. აკინიანი, ეყრდნობა რა ფაქტის ბუნადაცის ზემოაღნიშნულ ცნობას, მიიჩნევს, რომ V საუკუნემდე ქართლის ეკლესია იერარქიულად სომხეთის კათალიკოსს ემორჩილებოდა [2:11—12]. შემდეგ მკვლევარი ასევე სანდო თვლის X საუკუნის სომხეთის ისტორიკოსის უბტანესის თხზულებაში დატულ ცნობას, რომლის თანახმად, სომხეთის კათალიკოსმა მრსე ელივარდელმა (574—604) ქართლის ეკლესიის საკეთმპყრობლად კირონი დაად-

ამასთან ერთად, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ცნობები ქართლის კათალიკოსთა VII საუკუნის 10-იანი წლების დამდეგამდე ანტიოქიაში ხელდასხმის შესახებ, როგორც ვნახეთ, აშკარა წინააღმდეგობაში ექცევა როგორც ქართულ, ისე უცხოურ წყაროთა ცნობებთან. ჩვენი აზრით, „ანტიოქიის ქრონოგრაფია“ ზემომოტანილი ცნობის არაავთენტურობას შემდეგი გარემოებაც ადასტურებს. ანტიოქიის იაკობიტი პატრიარქი მიქაელ სარციელი, ცუბი-

გინა [66:23]. ნ. აქინიანის თვალსაზრისით, რადგან გაბრიელ ქართლის კათალიკოსის გარდაცვალების შემდგომ ანტიოქია სპარსელებმა დაანგრეს (540 წ.), ქართველებს კათალიკოსი ხელდასახმელად ან სომხეთში უნდა გაეგზავნათ, ან აღბანეთში. ნ. აქინიანის თანახმად, ვინაიდან ქართველები V საუკუნემდე სომხეთის ეკლესიის ეპისკოპოსები იყვნენ, ეპისკოპოსობაშიც კი მათ კვლავ გაიხსენეს და კათალიკოსის ხელდასახმელად სომხეთის საკათალიკოსოს მიმართეს [2:21]. ამრიგად, ნ. აქინიანის აზრით, სომხეთის კათალიკოსები ხელს ასხამდნენ ქართლის ეკლესიის საეპისკოპოსოებს VI საუკუნის 40-იანი წლებიდან VII საუკუნის 10-იან წლებამდე. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ II მსოფლიო საეკლესიო კრების აქტივში ქართლის მთავარეპისკოპოსი ამასიის პონტოს მიტროპოლიტზე დამოკლებულად არის წარმოდგენილი (რასაც გარკვეულწილად ეხმარება ქუანჭერის ცნობები), ძველ სომხურ წყაროთა ზემომოტანილი მონაცემები ტენდენციურად და გვიანდელ შენატობად უნდა მივიჩნიოთ. არ გავაჟანია არავითარი ცნობა იმის შესახებ, რომ V საუკუნეში ქართლის ეკლესია იერარქიულად სომხეთის საკათალიკოსო საყდრს ექვემდებარებოდა. ეს იმიტომ უნდა იყოს გამორიცხული, რომ თავად 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 — უბტანესმა და იოანე დრახანაეიტელმა — შემოგვინახეს. ამ უკანასკნელის თანახმად, „ამ მოსესმა (მოსე ელივარდელი — გ. მ.) კათლიკე საკრებულოს უხუცესს კირიონს ხელი დასხვა ქართლის სამწყსოს, გუგარეთისა და ეგრისის არქიეპისკოპოსად წინანდელ წესთა მაგალითისაებრ“ [28:9].

ზ. ალექსიძე, რომელიც „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ მონაცემებს ქართლის კათალიკოსთა VII საუკუნის 10-იანი წლების დამდეგამდე ანტიოქიაში უკრთხვევის შესახებ ნდობის ღირსად მიიჩნევს, დასკვნის: „მოტანილი ცნობიდან ირკვევა, რომ ქართველებს კათალიკოსი ხელდასახმელად ანტიოქიაში ანასტასი პატრიარქის საკლდის შემდეგ უკვე აღარ გუფგზავნიათ. ანასტასი კი ანტიოქიის პატრიარქის საყდრზე 561—599 წლებში იყდა. ამრიგად, იგი გარდაიცვალა სწორედ მაშინ, როცა ქართლის კათალიკოსის ტახტი თავისუფალი იყო და კირიონ მის დასაყვებლად ემზადებოდა. კირიონი ხელდასხმას ანტიოქიაში ვეღარ მიიღებდა და საქაროდ 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 მისი ელივარდელმა აკურთხა.

ლობს რა ანტიოქიის საყდრისადმი სომხეთის ეკლესიის იერარქიულადამოკიდებულების დასაბუთებას, აღნიშნავს, რომ სომეხთა მიერ ცნობილი ნესტორიანი მოღვაწის ბარსუმა ნიზინისელის სომხეთიდან განდევნის შემდგომ, ისინი, სპარსელთა შიშით, სომხეთის კათალიკოსს ხელდასასხმელად ანტიოქიაში კი აღარ აგზავნიდნენ, არამედ მას თავადა სომეხი იერარქები ასხამდნენ ზელს¹⁰. როგორც ვხედავთ, „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ და მიქაელ სირიელის „ქრონიკის“ ცნობები, თავისი

სამწუხაროდ, პატივცემული მკვლევარი შედგომში იქნა შეყვანილი, რადგან თ. ბრეგაძის მიერ ეფრემ მიერ ტრაქტატისადმი დართულ კომენტარებში ანასტასიუს ანტიოქიელის ზეობის წლები არასწორად არის მითითებული. ცნობილია, რომ VI—VII საუკუნეებში ანტიოქიის სამატრიარქო საყდარი ორ ანასტასიუსს ეყრდნობა—ანასტასიუს I-ს (პირველად 559—570 და მეორედ 593—598 წწ.) და ანასტასიუს II-ს (598/99—609 წწ.). ენიხიდან ანასტასიუსი ტექსტში „მღვლე-მოწამლე“ - *Священномученик* -ად არის დასახელებული და რადგან სწორედ ანასტასიუს II იქნა წამებული და მოკლული სირიაში აქანებულ ებრაელთა მიერ, რის გამოც ბიზანტიის ეკლესია მას მარტიულად თვლიდა [142:146], უნდა დაეთანხმოთ ივ. ჯანაშვილს, რომ „ანტიოქიის ქრონოგრაფი“ ანასტასიუსში ანასტასიუს II-ს უნდა გულისხმობდეს [70:357].

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

¹⁰ როგორც მიქაელ სირიელი ვამცნობს: „რამეთუ ბარსუმას არ შექძილ შესულა სომეხთა ქვეყანაში, რადგანაც მას მოკვლით ემუქრებოდნენ, ისინი (სომეხები—გ. მ.) მტკიცედ იდგნენ თავის რწმენაზე. და მათ, რომლებიც ათორში [იყვნენ] (რეულისხმება ირანის შემადგენლობაში შემავალი ათორის პროვინციის სამღვდელთა), დაინახეს რა, რომ სომეხები სპარსელთა შიშით ანტიოქიაში არ მიდიან, კანონისამებრ კათალიკოსის ხელდასასხმელად, არამედ მას თვითონ აუერთებენ, მიბაძეს მათ. [109:413]“. აღსანიშნავია, რომ ანტიოქიის მონოფიზიტი პატრიარქი იოანე (631—648), ირანის იაკობიტთა დიდ მიტროპოლიტ (მაფრიან—გ. მ.) მართუთ ტავრიტელისადმი (629—649) მიწერილ ეპისტოლეში აღნიშნავს: „რამეთუ უწინ, სპარსეთის კათალიკოსის [საყდარი] და არმენიის, გურზანის 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 ბაბუიის გულისხმობდა, რადგან სწორედ ეს კათალიკოსი შეიქნა ნესტორიანი ბარსუმას ინტრიგების მსხვერპლი, რაზეც ვრცლად არის

ხასიათით და სტანდარტულობით, საოცრად ჰგვანან ერთმანეთს. ეკრძოდ, თუ, პირველის თანახმად, ანტიოქიაში ხელდასახმელად წასვლის ხელშეშლულ გარემოებად არაბები არიან დასახელებული, მეორეში ასეთად ბარსუმას ზურგს უკან მდგარი სასაზღვრო ირანის ხელისუფლება გვევლინება. ამრიგად, მიქაელის თანახმად, სომხები, ბარსუმასთან კონფლიქტამდე, კათალიკოსს ხელდასახმელად ანტიოქიაში გზავნიდნენ. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ სომხეთის ეკლესია ანტიოქიის პატრიარქს იერარქიულად არასდროს ემორჩილებოდა, „ქრონიკის“ ზემომოტანილი ცნობა მიქაელის (ან მისი წყაროს — გ. მ.) ტენდენციურ შენატონზედ 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 ამჭერადაც ასახულია არა ისტორიული სანამდვილე, არამედ ანტიოქიის უმაღლესი საეკლესიო წრეებთან დაკავშირებული, 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

სუბარი ეპისტოლეში. რადგან ირანის ხელისუფლებამ ბაბუეი სიკვდილი 484 წელს დასაჯა [149:130], ეპისტოლეში ჩამოთვლილი ეკლესიები, იოანეს თანახმად, ანტიოქიის საპატრიარქოს 484 წლის წინა ხანებში ემორჩილებოდნენ. ამრიგად, ანტიოქიის უმაღლესი საეკლესიო წრეები, ანტიოქიის საყდარზე ზემოწამოთვლილ ეკლესიათა იერარქიული დამოკიდებულების დასაბუთების მიზნით, აშკარა ფაქტობრივად იყვნენ ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ხსენებული ცნობის შეთხზვამდე ერთი საუკუნით ადრე ეწეოდნენ. როგორც აღვნიშნეთ, ბეთ-ლაატის 484 წლის საეკლესიო კრებაზე ირანელ ქრისტიანთა ოფიციალურ სარწმუნოებად ნესტორიანობის გამოცხადების საფუძველზე ირანის ეკლესია, მართლაც, განთავისუფლდა ანტიოქიის იერარქიული დამოკიდებულებიდან. რაც შეეხება სომხეთის, ქართლისა და აღმოსავლეთის ეკლესიებს, ისინი, როგორც ცნობილია, ანტიოქიის საპატრიარქოს სურთოდ 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 ანტიოქიის დარად, იოანემ, ანტიოქიის საყდარზე ამიერკავკასიის ეკლესიათა იერარქიული დამოკიდებულების ამსახველი შეთხზული ცნობებისადმი სარწმუნო ხასიათის მინიჭების მიზნით, ისინი რეალურ-ისტორიულ ფაქტს დაუკავშირა.

ქრონოგრაფში“ დატული ზემოაღნიშნული ცნობების შეთხზვასთან თეოფილაქტესთან მისული ქართველი საეკლესიო პირებიც იყვნენ დაკავშირებულნი. ვფიქრობთ, ყოველივე ეს ადვილად აიხსნება იმ გაცხარებული ქრისტოლოგიური ბრძოლის საფუძველზე, რომელიც თან სდევდა ქართლის ეკლესიას, მის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვების პირველი დღიდანვე. როგორც დავადგინეთ, ვახტანგ გორგასლის დროს ქართლის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვება პენოტიკონის საფუძველზე მოხდა. ქართლის პირველი კათალიკოსიც ცნობილმა მონოფიზიტმა მოღვაწემ პეტრე მკაწრვალმა აკურთხა, მაგრამ ბიზანტიის ეკლესიის მიერ ქალკედონიტობის აღდგენის შემდგომ პენოტიკონში ფორმულირებული კომპრომისული დებულებები წმინდა მონოფიზიტობად იქნა შერაცხილი. პენოტიკონის 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 ვასაგებია, რომ თეოფილაქტეს, ხელშეორედ 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 პენოტიკონის ქრისტოლოგიის საფუძველზე წარმონიშნული 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 ხელდასმის შესახებ, ცდილობს აღნიშნული წინააღმდეგობის ახსნას იმით, რომ რაკი სხენებული ნოტიცია სწავლებაში შემდგომ საუკუნეებშიც ყოფილა, მისი აზრით, ქართლის ეკლესიის დასახელება ნოტიციიდან გვიანდელ რე-

ზ. ალექსიძემ „ეპისტოლეთა წიგნის“ დოკუმენტების კრიტიკული ანალოზის საფუძველზე, დაზარებულად დაამტკიცა რომ VII საუკუნის დამდეგს, სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილებამდე, ქართული ეკლესია ავტოკეფალური იყო [19:047—066]. ეს კი, თავის მხრივ, საე-სებით გამორიცხავს „ანტიოქიის ქრონოგრაფში“ დაცული ცნობის სა-მართლიანობას 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 უწყავ უკვანთან ფულს წმინდა ქალაქის პატრიარქს და იქაურ ქრისტიანებს [45:258].“

ჩვენ მიერ ზემომოტანილი „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ცნობების თანახმად, ანტიოქიის პატრიარქისადმი მირონის შესაძენად დატყმულ ფულად თანხას ქართველები პატრიარქ იოანე III ანტიოქიელის (996—1021)¹³ დრომდე იხდიდნენ, რომელმაც სსენებული თანხა იერუსალიმელ პატრიარქ ორესტს (986—1006) დაუთმო, რაც 996—1006 წლებს შორის უნდა მომხდარიყო. ადვილი მისახვედრია, რომ ამ შეკითხვებში „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ცნობები აშკარად რეალურ-ისტორიულ ამბებს ასახავენ. უეჭველია, იერუსალიმის პატრიარქები, რომლებსაც ქართველები რეგულარულად დიდ ფულად თანხებს სწირავდნენ, არსებული მდგომარეობის ფორმალური დაკანონებისკენ მიისწრაფოდნენ.

დაქორებს ამოულიათ [147:581]. მაგრამ იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ ფ. ნაუს პუბლიკაციის შემდგომ ნაოენი და 1920 წელს გამოქვეყნებულაც იქნა სსენებული ნოტიციის სირიული თარგმანის სამი ხელნაწერი, რომელთაც ე. პონიგმა ნის შეხედულებით, „ქველი, შეუცვლელი ნოტიციდან“ 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 ექვს არ უნდა იწყვედეს.

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

¹³ წინამდებარე გამოკვლევაში, რომის პაპებისა და აგრეთვე კონსტანტინოპოლის, ანტიოქიის და იერუსალიმის პატრიარქთა ზეობის წლები მოცემულია ვ. გრუბელის წიგნში მოთავსებული ქრონოლოგიური სიების მიხედვით იხ. [132].

თუმცა აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ საქმის ინიციატორი უთუოდ 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 წოდებულო კელმჭიფეო“ [13:262]—ასე იმპარტავს აშოტ კურაპალატს გრიგოლ ხანძთელი. ხოლო კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობით: „საეოდნელია, 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, ნათესაენი არიან და აქედან ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისაც, რადგან ესეც დავითის თესლისაგან არის წარმოშობილი. ამიტომაც იბერთა დიდებულებს და უბრალებლივ მოჰყავთ ეოლებად თავიანთი ნათესავები და ფიქრობენ, რომ ამით ისინი ძველ წესწყობას იკავენ. ისინი ამბობენ, რომ მათი გვარი იერუსალიმიდან არის და იმ ადგილებიდან სიზმრის 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-ის უკვე ჰყავდა დამაოცებელი საქართველოს გაერთიანების მოწინააღმდეგე ფეოდალური ოპოზიცია. ამაჲ გარდა, 996—1006 წლებში ბაგრატ III-სა და ბიზანტიის იმპერატორ ბასილი ბულგარომმუსერელს (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 იერუსალამელს იმპერატორ ბასილი ბულგარომმუსერელისთვის თხოვნით მ-

უმართავს, რათა მას რეალურად არსებული მდგომარეობა ფორმალურადაც დაემტკიცებინა და ანტიოქიის საპატრიარქოსადმი ქართველების ვალდებულება კანონიკურადაც იერუსალიმის საყდრისთვის გადაეცა. პოლიტიკური თვალსაზრისით საქართველოს პოზიციები აღმოსავლეთში იმდენად გაძლიერდა, რომ ისეთი ძლიერი იმპერატორი, როგორც ბასილი ბულგართმმუსერელი 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 ჰქონდა¹³.

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 გაიკვირებ, თუ სხვა ეკლესიებსაც იპოვი ავტოკეფალურად, როგორც, [მაგალითად], ბულგარეთის ეკლესიას, კვიპროსისა და იბერიისას. ბულგარეთის არქიეპისკოპოსი — პატივში აიყვანა იუსტინიანე მეფემ. წაიკითხე 131-ე მისი ნოველა, რომელიც მოთავსებულია „ბასულიკების“ მეხუთე წიგნში, მუხლი მესამე, თავი პირველი, რომელიც განუთვნილია 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 ლეთაებრივი 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, ეფიქრობთ, იმანაც განაპირობა, რომ, „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ თანახმად, ქართველები რეგულარულ ფულად თანხებს ანტიოქიელ პატრიარქებს მირონისათვის უხდიდნენ [17:8,10]. როგორც ცნობილია, მირონის კურთხევას იერარქიულ დამოკიდებულებასთან არაერთარი კავშირი არ ჰქონდა [175:120; 22:163]. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ თანახმად, IX ს-ის დასაწყისში ეგრემ მაწყვერელმა მირონის კურთხევა იერუსალიმის პატრიარქის თანხმობით მტკეთას განაწესა [13:290]. აღნიშნული ფულადი თანხა, ბაგრატიონთა საგვარეულოსთან დაკავშირებული ხსენებული ლეგენდის გამო, იერუსალიმის პატრიარქს ფაქტურად ძღვნის სახით ეძლეოდა.

პეტრე მკაწრვალად მიიჩნევს, მეორენი მას XI საუკუნის ანტიოქიის პატრიარქ პეტრე III-სთან (1052—1056) აიგივებენ. აღნიშნული ცნობა გამოწველივით შეისწავლა მ. თარხნიშვილმა, რომელიც წერს: „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 საპატრიარქო 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 ყოვლად 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 უგულებელყო და არ გამოეყენებინა იგი. ამიტომაც უფლება გვაქვს ეს ცნობა ძალდაუტანებლად გვაიგივოთ ანტიოქიაში ჩატარებულ შემოხსენებულ საუბართან. ასეთ პირობებში, როდესაც პატრიარქთა სია სრული არ არის, ხოლო იმდროინდელი პატრიარქების თანამიმდევრობა და ზუსტი დრო ჩვენთვის უცნობია, ეს ადვილად დასაშვებია. სერიოზულ სიძნელებებს არც წმინდა გიორგის ცხოვრება გვიქმნის: ბალსამონთან საუბარია პეტრეზე, პეტრესის მიერ გამოცემულ ცხოვრებაში კი თეოდოსუსზე. 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 ზემომოტიანილ-
ცნობა ვავაიგივით ანტიოქიის პატრიარქსა და გიორგი მთაწმინდელს.
შორის გამართულ კამათთან. მივმართოთ წყაროებს. გიორგი მცირის.
თანახმად, გიორგი მთაწმინდელს მის თანამედროვე ანტიოქიელ პატრი-
არქებთან ფრიად ცხოველი ურთიერთობები ჰქონია დაჰყარებულნი. კერ-
ძოდ, პეტრე III-სა (1052—1056) და გიორგის შორის შრ-
ვალი საღვთისმეტყველო საუბარი შემდგარა¹⁴. პეტრე III-ის.
სიკვდილის შემდგომ კი „დაიპყრა საყდარი მისი თევდოსი სა-
მეუფო[ელმან] კაცმან მალაღმან და ფილოსოფოსმან და ორითა-
ვე ცხოვრებ-თა 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 ეკლესი-
ის ავტოკეფალიის კანონიკურობა წარმოადგენდა. ჩვენ აქ არ შევუ-
დგებით ქართულ ისტორიოგრაფიაში კარგად ცნობილი ზემოხსენებუ-
ლი კამათის განხილვას. აღნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ, ჩვენი აზ-
რით, ბალსამონის ცნობის გაიგივება გიორგი მთაწმინდელსა და თე-
ოდოსიუს ანტიოქიელს შორის 1057 წელს ჩატარებულ დისპუტთან
ყოველად შეუძლებელია. „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების“ თან-
ახმად, საეკლესიო პაექრობა გიორგის არა პეტრესთან, არამედ თეოდო-
სიუსთან ჰქონია. მ. თარხნიშვილის აზრით, ზემოაღნიშნულ გაიგივებას
მხარს უჭერს ის გარემოება, რომ იმდროინდელ ანტიოქიელ პატრიარ-
ქთა ქრონოლოგია ზუსტად არ არის ცნობილი. მკვლევრის მოსა-
ზრებით, არც ის არის გამორიცხული, რომ თავად ბალსამონის ცნო-
ბაში 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, რო-
მელთანაც გიორგის საღვთისმეტყველო საუბრები ჰქონია, იოანეს სახელს ატარებს
[14:148], მაგრამ კ. კველიძის სამართლიანი თქმით: „ეს უბრალო გრაფიკული შე-
ცდომაა. ზუსტად ეწერებოდა პეტრე ქარაგმით, პირველი და უკანასკნელი ანთო,
რაც იოანედ წაუკითხავთ მერე: $\text{P}^{\text{I}} \rightarrow \text{P}^{\text{I}}$ [43:217]. თუ გაერთიანდებით იმ
გარემოებას, რომ გიორგი მცირის თხზულების ტექსტის მეორე აღწერას ანტიოქი-
ის პატრიარქად, რომელთანაც გიორგი მთაწმინდელს საღვთისმეტყველო საუბრები
ჰქონია, პეტრედ მოიხსენიება: „მეორე დღითან (დისპუტის შემდგომ — გ. მ.) ესკეთ
შეიყუარა პატრიარქმან (თეოდოსიუსმა გიორგი — გ. მ.) და ყოველთა ანტიოქელთა,
ვითარცა მამა და მოძღვარი სულიერი, და თვთ პატრიარქმან გელის-სიტყუაჲთა
თჳსთა მისა იწყო კითხვად. და რაზეთუ პირველ მისა ყოფილი ნეტარი პეტრე პატ-
რიარქი მასვე წმიდანა ბერსა კითხვიდა, ვითარცა ზემო ვთქუთ“ [14:155]. კ. კვე-
ლიძის შესწორება ექნის არ უნდა იწვევდეს. ისიც უნდა დავძინოთ, რომ „გიორგი
მთაწმინდელის ცხოვრების“ ერთ-ერთ ხელნაწერში იოანეს ნაცვალად პეტრე სწე-
რია [14:143].

ელისადმი მიწერილ ეპისტოლეში შემოინახა, რომელშიც ანტიოქიის საპატრიარქო ტახტისადმი დაქვემდებარებულ ეკლესიათა შორის დასახელებულია „დიდი ბაბილონი და რომაგირისი ანუ ხორასანი და მთელი აღმოსავლეთის სხვა ეპარქიები, რომლებშიც ჩვენგან იგზავნება არქიეპისკოპოსები და კათალიკოსები, რომელნიც ხუნებულ მხარეებში ხელს დაასხავენ მიტროპოლიტებს, რომელთაც გამგებლობაჲ უკავთ 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 მც-

15 პეტრე III-ის მიერ დასახელებული „რომაგირისი ანუ ხორასანი“ ქართულ წყაროებში არავითგან მოხსენიებული „რომ-გურის“ იდენტურია. „ისტორიანი და აქშასი შარაენადეთანის“ ავტორი ქართველთა 1210 წელს ირანში ლაშქრობასთან დაკავშირებით წერს: „და უზინაგანესისა რომ-გურისა მიმართ მიიწიენეს, რომელ არს ხორასანი“ [32:107]. რომაგირისი (არაბ. რუმჰარ-რამჰარი) ხორასნის უდიდესი ქალაქის — ნიშაბურის — უბანს წარმოადგენდა [11:127—128]. როგორც ვ. ვაბაშვილი შენიშნავს: „ქალაქის ამ უბანში წარმოდგენილი იყო ქრისტიანული მოსახლეობა, რომლის სათავეში ეპისკოპოსი იდგა. რამჰარის (იგივე რომაგირისის — გ. მ.) სასაფლაოსთან არსებობდა მელქიტური (ქალკედონიტური — გ. მ.) ეპისკოპოსის სეულარია“ [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 გაიკვიროთ 965 წელს, ანტიოქიის პატრიარქის ინიციატივით ქ. ბაღდადში დაარსებულ მელქიტთა (ქალკედონიტთა — გ. მ.) სამიტროპოლიტოსთან, რომლის საპატრიარქოსო, ძირითადად, ბაღდადში მცხოვრები ბერძენი ეპარქიები წარმოადგენდნენ. უნდა აღინიშნოს, რომ ადგილობრივი მოსახლეობის ცალკეულ წარმომადგენელთა მოქცევის მიუხედავად (ყარბოდ, ასეთებად სოგდები, ხვარაზმელები და სხვ. არიან ცნობილი), რომაგირისის და ბაღდადის მელქიტთა უდიდესი ნაწილი, სპლედელიობისა და საეკლესიო ცენტრების ნაყვლობის გამო, იძულებული შექნა ნესტორიანობა ელიარებინა [170:154]. ამრიგად, ძნელი არ დაეთანხმით ბ. შუღურის შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ შუა აზიის მელქიტური მოსახლეობა უკიდურესად მერკურისციოვანი ყოფილა [170:154—155]. ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით ცხადი 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 საკათალიკოსოთა 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 გიორგი მცირის ცნობები გიორგი მთაწმინდელის თეოდოსიუსთან პაექრობის 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 ურთიერთშეჭვრებით არ დასტურდება¹⁶. ბალსამონის მიერ დასახელებულ „უფალ პეტრეს“ გაიგივებას პეტრე III-სთან ის გარემოებაც ელოდება, 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 ავტოკეფალიაა, გიორგი მთაწმინდელს მოწინააღმდეგეთა წინააღმდეგ ისეთი ძლიერი არგუმენტი არ გამოეყენებინა, როგორც პეტრე III-ის მიერ ქართული ეკლესიისადმი ავტოკეფალიის მინიჭებაა. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ გიორგი მთაწმინდელი პეტრე III-ის კარზე ფრად მიღებული პირი ყოფილა, შეუძლებელია, რომ გიორგი მცირეს ერთი სიტყვით მაინც არ მოესხენიებინა საქართველოს ეკლესიის ცხოვრებაში მომხდარი ისეთი უდიდესი ფაქტი, როგორაც პეტრე III-ის დროს ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვება იყო. აღსანიშნავია ისიც, რომ როგორც ეფრემ მცირე, რომელსაც პეტრე III-ის ზეობის წლებიდან სულ რაღაც ორი ათეული წელიწადი აშორებდა, ისე მისი თანამედროვე ბიზანტიელი კანონისტი ნიკონ შავმთელი, რომელსაც თავისი ტაქტიკონი XI საუკუნის 70—80-იან წლებში შეუდგენია¹⁷ [92:39], არაფერს გვაპცნობენ 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 გამოიტყუებს, რომ 1057 წლის პაექრობაზე ანტიოქიის საეკლესიო წრების მხრიდან ადგილი ჰქონია არა ქართული ეკლესიისადმი ავტოკეფალიის მინიჭებას, არამედ პირიქით, უკვე დიდი ხნის წინ არსებული საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გადასინჯვის უშედეგო მცდელობას.

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

რომელმაც თავისი ნაშრომი საგანგებოდ ქართლის მოქცევისა და ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხს უძღვნა, ხოლო მეორე მხარე ნიკონ შავთელს, რომელიც თავის ტაქტიკონში აგრეთვე საგანგებოდ განიხილავდა ქართლის მოქცევისა და ქართული ეკლესიის იერარქიული 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 დაყარებული. წარმოდგენელია, რომ ისეთ ერთდირებულ პიროვნებას, როგორაც ანტიოქიის პატრიარქი თეოდორე ბალსამონი იყო, სარწმუნო მონაცემები არ ჰქონოდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის შესახებ, თუკი ამ მოვლენისაგან მას მხოლოდ საუკუნელა 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 მკაწრვალი მასში ანტიოქიის „უწმინდეს პატრიარქად“ არის დასახელებული¹⁸. დაბოლოს უყანასკნელი. „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ თანახმად,

13 კ. თუმანოვის სპარსიანი შესვლებით, თეოდორე ბალსამონის ცნობაზე მოსსენებულ „უფალ პეტრეში“ არა პეტრე III, არამედ პეტრე მკაწრვალი უნდა ვიგულისხმოთ [179:169—170]. ეს კი, თავის მხარე, საყუბით გამოირცხავს მისავე თვალსაზრისს ვაძიანე გორგასლის მიერ ქართლში. კათალიკოსობის დაწესების შენდგომ ხანებშიც. ქართული ეკლესიის ანტიოქიის საყდარზე იერარქიული დამოკიდებულების შესახებ, ჩადგან, ბალსამონის თანახმად, აღნიშნული აქტით იბერიის ეკლესიამ სრულ ავტოკეფალია მოიპოვა. ინიც აღსანიშნავია, რომ, პ. გელცერის აზრით, ბალსამონის ცნობა არა პეტრე მკაწრვალს, არამედ პეტრე III-ს ეხება, რასაც მკვლევარი იმით ასაბუთებს, რომ „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების“ თანახმად (რომელიც მისთვის მ. ბროსესელი გადმოცემით არის ცნობილი), 1056—59 წლებში საეკლესიო პაქრობაზე პატრიარქ იოანესთან (რომლის ქვეშ, როგორც ენახეთ, პეტრე უნდა ვიგულისხმოთ) გიორგიმ წარმატებით დაიკვა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია. შესაბამისად, 1056—1059 წლებში პაქრობისას, ქართულ ეკლესიას ავტოკეფალური სტატუსი გაიწინა. შემდეგ პ. გელცერი ითვალისწინებს იმ გარემოებას, რომ 1054 წელს დომინიკე გრადოელისადმი მიწერილ ეპისტოლეში პეტრე III ანტიოქიის საყდრისადმი დაქვემდებარებულ იერარქებს შორის მხოლოდ ბალდაის და რომაიკოსის კათალიკოსებს მოიხსენიებს და დაასკვნის, რომ ამ დროს ქართული ეკლესია ავტოკეფალური იყო. ამიტომ, მკვლევარის 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 ეკლესიას მესვეურებს დაჰპირდა, რომ, ქვეყანაში მწვალებლობის გაჩენის შემთხვევაში, მისი აღმოფხვრის მიზნით, ქართლში საგანგებო ეგზარქოსს მიაუღებდა. აღსანიშნავია, რომ ამ შემთხვევაშიც „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ მონაცემები აშკარად ავთენტურ ცნობებს შეიცავენ. კერძოდ, 1365 წელს ანტიოქიაში შემდგარ საეკლესიო კრებაზე მონაწილეობას იღებდა „მდაბალი ვერმანოსი 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, ვანტანაკ 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-მონოთეიზიტურ ქრისტოლოგიათა შემრიგებლური დებულებების საფუძველზე მომხდარა, VIII საუკუნის 40-იან წლებში ანტიოქიის საპატრიარქო თეოფილაქტე ბარ-კანბარამ ქართლის ეკლესიას ავტოკეფალური სტატუსი — ამჯერად ქალკედონიტობის საფუძველზე — ხელახლა დაუმტკიცა.

¹⁹ აღსანიშნავია, რომ პ. ველცერს, გ. კარალევსკის და ბ. შუღლარს, როგორც არ ითვალისწინებენ „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ მონაცემებს, შემომოტანილი ცნობიდან გამოაქვთ დასკვნა, რომ იბერიის ეკლესიის თავმა თავის ტიტულატურაში რომაგირისის კათალიკოსის წოდებას შეიტანა [126:273—274; 147:612; 170:155]. ინტერესმოკლებული არ იქნება აღნიშნვით, რომ უკვე XI საუკუნის დასაწყისიდან ბადადელ მეღვინეთა კათალიკოსის უპირატესობა რომაგირისის მღვდელმთავართან შედარებით აშკარა გახდა. ხოლო შემდგომ საუკუნეებში რომაგირისის კათალიკოსის ტიტული იმ მღვდელმთავარს ენიჭებოდა, რომელიც რეალურად სხვა ადგილას ეპისკოპოსობდა და ნიშაბურში მხოლოდ დროებით ჩადიოდა. რომაგირისის ამგვარ კათალიკოსთა რიცხვს ეკუთვნოდა ზემოხსენებული ვერმანოსიც [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 прикнула 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 Елсиопонта. 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 Нала Доксипатра (XII в.) — «Устройство пяти патриархатов». Косвенные сведения по данному вопросу сохранились и в древнегрузинских источниках.

В начале V века правительство Ирана, с целью убить 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 Селевкийско-Ктесифонскому католикосу, за 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 Иоремии. Занятие последним твердой антинесторрианской позиции должно объясняться близостью несторрианства с сирийскими церковными традициями Селевкия-Ктесифонского католикосата, посредством которого правительство Ирана а значительной степени осуществляло свою культурно-политическую экспансию в Закавказье. Однако с 446 года, вследствие антихристианской политики Исидигерда II (438—457), сироперсидская церковь утрачивает свои позиции в Закавказье. Таким образом, период нерархического подчинения картлийской церкви Селевкия-Ктесифонскому католикосату следует датировать прибл. 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), ослепленной на изданном им т. н. энотиконс. В историческом сочинении грузинского автора XI века Джуаншера Джуаншеридани «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 нерархическом отношении зависящих от них церквей, расположенных вне пределов Византийской империи. Принимая во внимание отмеченный нами факт первоначальной нерархической зависимости картлийской церкви от входящего в состав

Цонтийского диоцеза Амасийского митрополита Еленопонта, аутентичность сведений Джуаншера о посылке Вахтагом спящего 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 Кнафсом — 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 припл. 486—87 годами. Точно следуя выработанному Вахтагом провизантийскому курсу, картлийская церковь на Даниском 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 антихалкидонской интерпретации энотикона провизантийского курса. В начале 20-х годов VI века картлийская церковь, следуя примеру ортодоксальной церкви Византии, решительно порывает с монофизитской политикой Анастасия и присоединяется к восстановленному в империи халкидонскому вероисповеданию. Данные Прокопия Кесарийского относительно православия Иберов и восстановления императором Юстинианом (527—565) Иберского иерусалимского монастыря, а также сведения «Жития св. Симеона Стилита» (Столиника) о многократных контактах известного халкидонскими убеждениями Симеона с Иберами, при сопоставлении их с данными грузино-армянских источников, наглядно свидетельствуют о халкидонитстве картлийской церкви. Следует однако отметить, что, находясь на халкидонских позициях, картлийская церковь из-за давления 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 orbit, 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 Catholicate 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 Catholicate 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). Skillfully 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 full 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 akoimetoi, was due to the resistance of Chalcedonite Mikael to the conciliatory 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 28th 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.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

1. აბლაძიძე ალ., „ქართლის ცხოვრება“ და საქართველო-სომხეთის ურთიერთობა, თბ., 1982.
2. აკინიანი ნ., კირიონ ქართლის კათალიკოსი, ვენა, 1910. (სომხურ ენაზე).
3. ალექსიძე ზ., ვახტანგ გორგასლისა და შიქველ მთაეარეპისკოპოსის შორის კონფლიქტის გამო, ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიიდან, ~~ტფ.~~, თბ., 1976.
4. ალექსიძე ზ., მასალები დეინის 506 წლის საეკლესიო კრების ისტორიისათვის, მაყნე, ისტორიის... სერია, 1973, № 3.
5. ალექსიძე ზ., რელიგიურა სიტუაციის შესახებ VI საუკუნის კავკასიაში, მაყნე, ისტორიის... სერია, 1974, № 1.
6. აბსენი ბერი, ცხოვრება ნინოასი. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წგ. III. თბ., 1971.
7. არაენი საფარელი, განყოფისათჳს ქართველთა და სომეხთა, ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკლდევა და საძიებელი დაურთო ზ. ალექსიძემ, თბ., 1980.
8. ბერქეშვილი ნ., დონდუა ე., დუმბაძე მ., მელიქიშვილი გ.,... საქართველოს ისტორია, ტ. I, თბ., 1958.
9. ბოგუჯრაძე ა., პირსკე პანონელის ერთი ცნობის შესახებ, ივ. ჟავახიშვილის დაბაღჳის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებულო, თბ., 1976.
10. ბუჯურაძე ა., ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV—VIII საუკუნეებში. თბ., 1979.
11. გაბაშვილი ე., ქართული წყაროების „რომ-გური“, მაყნე, ისტორიის... სერია, 1971, № 4.
12. გლავაი კესარიელი, გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. ვაჟაფროსიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტ. I, თბ., 1961.
13. ვიორჯი მერჩულე, ცხოვრება გრიგოლ ხანტელისა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წგ. I., თბ., 1964.
14. ვიორჯი მკირე, ცხოვრება ვიორჯი მთაწმიდელისა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წგ. II., თბ., 1967.
15. ვიორჯი ე., შიქველი იუ. „ძველი კემარტი“, ვაკრაჰ არ იყო... „მნათობი“, 1937, № 4.
16. ვიორჯი ე., ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია, თბ., 1970.
17. ვიორჯი მკირე, უწყუბაა მიხეზსა ქართველთა მოქციევისასა თუ რომელთა წიგნთა შინა მოცსენების, ტექსტი გამოსცა, შესავალი და ლექსიკონ-საძიებელი დაურთო თ. ბეგაძემ, თბ., 1959.
18. ეპისტოლეთა წიგნი. ტფ. 1901 (ძველ სომხურ ენაზე).
19. ეპისტოლეთა წიგნი. სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითურთ, გამოკლდევათა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ. თბ., 1968.
20. ზეჟიანი 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 ეპითალმწერელი, გეორგიატ. IV, ნაკვ. I, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის. ნაკვ. I. თბ., 1941.
25. იაკობ ცურტაველი, წამებაჲ წმიდისა შუშანიკის ღვთისმშობლისაჲ, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგ. I., თბ., 1963
26. ინგოროყვა პ., ძველი ქართული ლიტერატურის მოკლე მიმოხილვა, თბულ-ბანი, ტ. IV, თბ., 1978.
27. ინგოროყვა პ., გიორგი მერჩულე ქართველი მწერალი მუათე საუკუნისა, თბ., 1954.
28. იოანე ღრასხანაყერტელი, თარგმანი შენიშენებითა და საძიებლითურთ ი. აბულაძისა, თბ., 1937.
29. იოანე იერუსალიმელი, ეპისტოლე აღბანეთის კათალიკოსს აბასს. „არარატა“, 1886. (ძველ სომხურ ენაზე).
30. იოანე მალა, გეორგიატ. III, თბ., 1936.
31. იოანე რუფუსი, პეტრე იბერის ცხოვრება, გეორგიატ. II, თბ., 1965.
32. ისტორიანი და აზმანი შარაყანდეთანი, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I., თბ., 1959.
33. კავბაძე ს., ძიებანი ქართველთა IV—VII საუკუნის ისტორიის შესახებ. საისტორიო კრებული, წიგ. II, ტფ., 1928.
34. კავბაძე ს., ვახტანგ გორგასალი, თბ., 1959.
35. კარიკაშვილი დ., ვინ იყო მომხდენ ეპისკოპოსი, „მომამე“, 1901, № 111.
36. კეკელიძე კ., კიმენი, ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწ. I, ტ. I, ტფ., 1918.
37. კეკელიძე კ., იერემია იბერიელი ანტიენსტორიანი 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 პიტაგორის ბეჭდის გაგებისათვის, ეტიუდები, ტ. I, თბ., 1956.
40. კეკელიძე კ., იბერიის ქრისტიანიზაციის საწყისებთან, ეტიუდები, ტ. III, თბ., 1955.
41. კეკელიძე კ., ვინ არის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ გლონოქორ? ეტიუდები, ტ. III, თბ., 1955.
42. კეკელიძე კ., კანონიერი 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, გეორგიატ. IV, ნაკვ. II, თბ., 1952.
46. კორძინი, ცხოვრება მამროცისა, ერევანი, 1962, (ძველ სომხურ ენაზე).
47. კობრიძე ა., რამ გამოიწვია ვახტანგ გორგასალისა და მიქაელ მთავარპირობის კონფლიქტი, ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა, გეოგრაფია სკოლაში, 1980, № 1.
48. ლონტი შროველი, 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 შ., ქართლი V საუკუნის II ნახევარში, თბ., 1979.
51. მამულია გ., პატრონჟმობა, თბ., 1987.
52. მგალობლიშვილი თ., ქრისტიანული ქართლი IV—V სს-ში, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1988, № 1.

53. მებრეველი ე., ახალი ნაშრომი ქართულ მრავილთაზე, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1976, № 4.
54. პელიქიშვილი გ., ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიის ქრონოლოგიის საკითხისათვის, ივ. ჭავჭავაძის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, ნაკვ. I. 1958.
55. მენდერე პარტიკტორი. გეორგია, ტ. III, ტფ., 1936.
56. მოვსეს კალანატუაძე. ალბანთა ქვეყნის ისტორია, ერევანი, 1983 (ძველ სომხურ ენაზე).
57. მოვსეს ზორენაძე, სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაერთო ალ. აბლაძემ, თბ., 1984.
58. მოქვევაძე ქართლისა, ძველი ქართული აგოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგ. I, თბ., 1963.
59. ნიკოლაძე ევ., საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ქუთაისი. 1913.
60. პროკოპი კესარიელი, გეორგია, ტ. II, თბ., 1955.
61. უორდანი თ., ქრონიკები, ტ. I, თბ., 1892.
62. სბინიანი გ. (მ), საქართველოს სამოთხე, პეტერბურგი. 1882.
63. სეპოს ენისკოპოსის ისტორია, ერევანი, 1939 (ძველ სომხურ ენაზე).
64. სტეფანოს ორბელიანი. სიუნიეთის ისტორია. ტფ., 1910 (ძველ სომხურ ენაზე).
65. სენბატ დავითის ძე, ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონიანთა, ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955.
66. ვაძიანები, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომხთაგან, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოასა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1975.
67. ტერმარტიანი გ., ბაბჯნ კათალიკოსი და სომხური ეკლესიის პირველი მონაწილეობა დოგმატურ კამათებში. „სარატი“, 1898 (სომხურ ენაზე).
68. ფაჰსტოს ბუნდარი. სომხეთის ისტორია, ს.-პეტერბურგი. 1883, (ძველ სომხურ ენაზე).
69. ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი. ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოასა ი. აბულაძემ. თბ., 1953.
70. ჯავახიშვილი ივ. ქართველი ერის ისტორია, წიგ. I. თბულებანი, ტ. I, თბ., 1979.
71. ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, წიგ. I, თბულებანი, ტ. VI, თბ. 1982.
72. ჯანაშვილი მ., საქართველოს საეკლესიო ისტორია, ტფ., 1886.
73. ჯანაშვილი ს., საქართველო აღმოსავლეთი ფეოდალიზაციის გზაზე, შრომები, ტ. I, თბ., 1949.
74. ჯანაშვილი ლ.-ნ., ლაზარ ფარპეციის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1962.
75. ჯანაშვილი ნ., ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ნარკვევები, თბ., 1986.
76. ჯანაშვილი ნ., „შუშანიკის წამება“: ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა, თბ., 1988.
77. ჯუანვერი. ცხოვრება ვესტანგ 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. *სტორიკული, 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). ЖПЗ 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 пресодобного 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. D: Scripturis Syris Monophysitis, t. II, Romae, 1721.
99. Bacht H., Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalcedon (431—519). KCGG. BJ. II, 1957.
100. Bardy G., Du Concile de Chalcedoine à l'avènement 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 Synthodos, Stuttgart und Wien, 1900.
104. Bréhier 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-ère 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. 1, 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 extrême-Orient*. OS, 1956, № 1.
115. Dettel 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 luns 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, 1890.
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 Bistümnerverzeichnisse 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 Barlebraei *Chronicon ecclesiasticum quod e codice Musei Britannici descriptum conjuncta opera ediderunt, latinitate donarunt, annotationibusque theologicis, historicis, geographicis et archeologicis illustrarunt* J. B. Abbelcos 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. 2/1, 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, № 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 (509—509). DHGE, t. III, 1914.
143. Janin R., Césarée, 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, 1921.
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., Forschungs 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 Manus Scriptis 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 Synecdemus et Notitiae graecae episcopatumum. Bero-
lini. 1866.
164. Peeters P., Jeremie évêque de l'Ibérie Perse (431). AB, t. LI, 1933.
165. Peradze G., Die Anfänge des Mönchtums in Georgien. Colha. 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. MIIAB, 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—555). T. II, Paris - Bruxelles - Amsterdam, 1949.
174. Tamarali 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. I 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-Minassiantz., Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts nach den armenischen und syrischen Quellen. Leipzig, 1901.
178. Tozmanoff C., Christian Caucasia between Byzantium and Iran: New Light from Old Sources. T. t. 10, 1954.
179. Tozmanoff C., Studies in Christian Caucasian History, Georgetown University Press, 1963.
180. Tozmanoff C., Chronology of the Early Kings of Iberia, T. t. 25, 1969.
181. Törnebye 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. Vardanian A., Des Johannes von Jerusalem Brjef 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.

ზეზოკლებათა სია

- ХВ — 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).
АВ — *Analecta Bollandiana* (Bruxelles).
AGWG — *Abhandlungen der königlichen Gessellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, Neue Folge Band.* (Berlin).
АКМ — *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* (Leipzig).
ВК — *Bedi Kartlisa. Revue de kartvéologie* (Paris).
ВЗ — *Byzantinische Zeitschrift* (Leipzig).
С — *Caucasica* (Leipzig).
СН — *Cambridge History of Iran* (Cambridge).
ССО — *Corpus scriptorum christianorum orientalium* (Louvain).
ДАСЛ — *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Paris).
DHGE — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (Paris).
DOS — *Dumbarton Oaks Studies* (Cambridge).
G — *Georgica* (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).
МНВ — *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. ჭვებენაია
მხატვარი გ. ლომიძე
მხატვრული რედაქტორი ნ. კვიციანი
ტექნორედაქტორი ნ. ბოკერიია
კორექტორი გ. გრძელშვილი

გ-დაეცა წარმოებას 25.10.1991; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 22.6.1992;
ქაღალდის ზომა 60X90¹/₁₆; ქაღალდი № 2; ბეჭდვა მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 6.5;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 5.99;
ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 152;
ფასი სახელწესკრულებო

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